

Введение в сектоведение

Роман Михайлович Конь

Представленный курс лекций вводит в круг проблем современного православного сектоведения. В нем рассматриваются разные подходы к пониманию природы сектантства, причин его появления и распространения, дефиниций, критериев и систематизаций сект. Прослеживается история сектоведения как богословской науки и влияние внешних факторов на ее понятийно-терминологический аппарат, методологию изучения и борьбы с сектами. Выявляются новые тенденции в русском сектоведении, которые рассматриваются с позиции святоотеческого предания. Для формирования широкого и объективного представления о сектантстве дается аналитический обзор его исследований в богословии западных конфессий, светском западном антикультовом движении и светской науке и показано влияние их идей в русском сектоведении. В книге публикуются проекты анафематизмов на секты, подготовленные VI отделом Предсоборного Присутствия для рассмотрения на Поместном Соборе 1917–1918 гг., а также послания и выдержки из постановлений Русских заграничных Церковных Соборов о сектантстве, спиритизме и оккультизме.

В книге используется материал курса лекций по сектоведению, который автор читает с 1996 г. в Московской духовной академии и семинарии, а также в Нижегородской и Коломенской духовных семинариях.

Русские не понимают друг друга,
потому что не договариваются
о словах

Шмеман А., прот. Дневники

Часть 1. Сектоведение как дисциплина

Введение

В первую неделю Великого поста в чине Торжества Православия Церковь анафематствует еретические заблуждения и прославляет защитников Православия, предостерегая верных чад от губительных заблуждений, от ложных путей спасения, уводящих от Царства Божия.

Однако в лексиконе современного сектоведения наряду со святоотеческим богословским понятием «ересь» используются появившийся в русском богословии с конца XVIII в. термин секта и вошедшие недавно в употребление выражения тоталитарная секта и деструктивный культ. В то же время столь привычное и понятное воцерковленному человеку (да и не только ему) понятие «ересь», ясно и четко обозначающее, где истина, а где ее подмена, употребляется весьма редко. Получается, что в области сектоведения существует, по меньшей мере, два языка: богословский святоотеческий и новый, претендующий на статус богословского. Совместимы ли эти два языка, говорят ли они об одной и той же реальности или же обозначают две совершенно разные? Одни считают, что термин секта – это синоним ереси, если речь идет о группах, вышедших из христианской среды; другие, как сторонники доктрины тоталитарного сектантства, полагают, что это несопоставимые понятия, даже если речь идет о группах, имеющих христианские корни.

В современной церковной полемической литературе, посвященной деятельности различных антицерковных религиозных групп, терминологическая проблематика затрагивается лишь частично, в то время как она порождает целый ряд вопросов, непосредственно связанных с методологией противодействия сектам.

Следует отметить, что данная проблема возникла не в настоящее время и была сформулирована и поставлена еще сто лет назад, в начале XX в. Во второй половине XIX – начале XX столетия в России наблюдался очередной подъем сектантской деятельности. В то время активно распространялись лжеучения, как возникшие в России: хлыстовство, скопчество, молоканство, духоборчество, толстовство, иоаннитство, иеговизм, малёванщина и другие, так и проникшие с Запада – меннонитство и новоменнонитство, штундизм, баптизм, евангелизм и адвентизм седьмого дня. Группы, исповедовавшие эти лжеучения, именовали сектами.

В противостоянии им Церковь накопила большой опыт, и тогда же были предприняты многочисленные попытки его обобщения для выяснения природы сектантства, формулировки определения секты и ее критериев. В результате проведенной работы было предложено несколько определений понятия секты и ее признаков. Под сектой в самых общих чертах подразумевалась «группа людей, отделившихся от единства Православной Церкви и живущих отдельной самостоятельной жизнью в замкнутой среде своих религиозных идеалов».¹

В то же время отмечалось несовершенство существовавших определений сектантства и понятийного аппарата, используемого в сектоведении.² Обращалось внимание на то, что эти определения не указывали, чем различается секта от раскола или ереси, а отдельные определения секты, применявшиеся, например, к баптистам, евангелистам или толстовцам, можно было приложить и к известным ересям (Ария, Нестория, Евтихия), и к раскольникам старообрядцам. В некоторых критических публикациях начала XX в. причину терминологической неопределенности видели в том, что термин секта сравнительно недавно проник из западного богословия в русское и был не полностью воцерковлен.

Тогда же отмечалось, что слово секта не встречается в Священном Писании, догматических документах Вселенских Соборов, восточных святоотеческих творениях, в том числе в ересиологических сочинениях, в канонических памятниках и в переводах этих текстов на русский язык. В доказательство понятийной неопределенности термина секта исследователи начала века ссылались на святителя Василия Великого, указывавшего на три вида отпадений от Православной Церкви, которые он называет ересью, расколом и самочинным сборищем. Под последним он подразумевал, как полагали, «не секту, а

самовольные собрания, которые могут быть устраиваемы непокорными пресвитерами без разрешения их епархиального епископа, или епископами – без согласия их митрополита, или же «ненаученным народом».³

Обращалось внимание и на то, что в Пространном катехизисе Православной Восточной Кафолической Церкви святителя Филарета (Дроздова) говорится только о ереси и расколе, а о секте даже не упоминается.⁴ Последнее замечание было очень весомым, так как митрополит Филарет пользовался большим авторитетом среди богословов.

В ходе исследования понятийно-терминологического вопроса в сектоведении многие миссионеры пришли к мнению, что слово секта по содержанию близко термину ересь.

Процесс обсуждения терминологической проблематики в сектоведении в России был, по сути, прерван после 1917 года и возобновлен в начале 1990-х гг. Частично работа в этом направлении продолжалась за границей в эмиграции. С 1994 г. наряду со словом секта в русском сектоведении стали использоваться термины, обозначающие новые понятия: «тоталитарная секта» и «деструктивный культ». Причем новыми терминами стали именовать и те группы, которые прежде назывались просто сектами, например, пятидесятников, иеговистов, мормонов. Таким образом, в русском сектоведении с 1994 г. существует несколько терминов для обозначения одних и тех же религиозных групп: ересь, секта, тоталитарная секта, деструктивный культ и культ, которые используются по-разному, то как отличные друг от друга понятия, то как синонимы. Некоторые сторонники теории тоталитарного сектантства заявляют: со второй половины XX в. Церкви противостоят секты с якобы принципиально новой природой, с которыми не приходилось сталкиваться святым отцам, и, следовательно, их опыт противостояния ересям не может быть использован в борьбе с новыми антицерковными группами – тоталитарными сектами и деструктивными культурами. Поскольку новейшие термины тоталитарная секта, деструктивный культ появились недавно с претензией на единственно адекватное описание природы антицерковных групп и выдаются за православное богословие сектантства на современном этапе, то надлежит выяснить, насколько обоснованы подобные заявления.

Столь значительное внимание к терминологической проблеме в сектоведении, уделяемое ей с начала XX века, является не абстрактно-отвлеченным вопросом и не данью схоластике, но имеет практическое значение – ведь от того, в чем усматривается сущность сектантства, будут зависеть и методы борьбы с ним и их эффективность.

Одно дело, когда мы идентифицируем по заранее составленной классификации какую-то группу как тоталитарную секту и воспринимаем ее как нерелигиозную по природе, как мафиозную структуру, прикрывающуюся религиозной риторикой для сокрытия преступной деятельности, в которую вовлекаются люди помимо их воли и удерживаются в ней с помощью технологий изменения сознания, с целью выкачивания финансовых средств и захвата власти.

И совсем другое, когда какую-либо группу рассматривают как религиозную, проповедующую ересь, лжеучение, стремящееся разрушить дело спасения, совершенное Христом, или проповедующую нехристианское учение, язычество, утверждающее себя в противостоянии Православной Церкви, стремящееся подменить Православие или ассимилировать его, совращая православных верующих в свое заблуждение или увлекая к себе тех, кто является по культуре христианином.

Эти два различных представления о природе сект, обозначенные соответствующими терминами: тоталитарная секта или деструктивный культ и ересь или секта определяют две отличные друг от друга методологии противостояния им. В первом случае борьба с сектантством переводится в медицинскую и правовую плоскость, с привлечением соответствующих средств, не свойственных Церкви, а во втором случае в богословскую и тогда содержание полемики с сектантством будет заключаться в раскрытии тех положений православной веры, которые им искажаются или оспариваются, и Церковь будет бороться с ним данными ей благодатными средствами, что отвечает ее призванию и ее природе.

Поскольку теория тоталитарного сектантства является совершенно новой в богословии и претендует на название церковной, то надо сопоставить ее подход к сектантству с опытом Церкви, со святоотеческим подходом к нему, как «единственному «источнику» и «критерию»

богословия»,⁵ т. е. критерием церковности суждений. Это предполагает выяснение целого ряда вопросов, в том числе связанных с предложенным новым понятийным аппаратом. Ведь сектоведение относится к богословским дисциплинам, и оно должно описывать предмет своего изучения, используя свойственный богословию понятийно-терминологический аппарат, классифицировать секты, изучать их, вести полемику с ними и т. п., исходя из принципов, принятых в богословии. Поэтому надо установить, будут ли термины тоталитарная секта и деструктивный культ, заимствованные из другой области знаний, эффективными и в богословской системе понятий; насколько они целесообразны и предпочтительны перед традиционным богословским термином ересь и более поздним секта; в какой мере они соответствуют сложившейся языковой практике, исторически первоначальному истолкованию, насколько удобно пользоваться ими и не приводит ли их употребление к противоречиям и дублированию общепринятых терминов. Решение этой задачи включает в себя изучение происхождения новых терминов, факторов, оказавших влияние на их формирование, путей и обстоятельств появления в православной литературе по сектам...

Учитывая тот факт, что теория тоталитарного сектантства заявила о появлении совершенно нового сюжета в развитии религий в мире – тоталитарных сект, то надлежит установить, в какой мере это утверждение истинно, в какой мере эта теория подтверждается эмпирически.

Принимая во внимание влияние западной литературы по сектам на изучение сектантства в России, в данном курсе будет сделан обзор западных доктрин сектантства и опыта противостояния им, чтобы избежать совершенных ошибок и выявить положительные моменты в борьбе с сектами на Западе. Вместе с тем, знание особенностей понятийного аппарата и подходов к сектантству поможет сориентироваться в огромном количестве зарубежной литературы по данной тематике. Хотя сектоведение является богословской дисциплиной, тем не менее, изучение религиозоведческих и социологических теорий сектантства представляется весьма важным для уяснения понимания светской наукой природы сект, ее отношения к церковному подходу к данной проблеме, ее дискуссии с антикультовым движением и отчасти для понимания отношения светских властей к этой проблематике.

1. Предмет сектоведения и методы исследования

На протяжении всего бытия Церкви ей противостоят ереси и другие религиозные верования, стремящиеся ниспровергнуть Домостроительство нашего спасения. Упоминания об этой борьбе зафиксированы в самых авторитетных текстах Предания – в Священном Писании и церковно-исторических памятниках. Егезип говорит, что до времени смерти Иакова праведного «Церковь называлась чистою девою, ибо она не была еще растлена суетными учениями. Началось растление с Февуиса, недовольного тем, что его не сделали епископом; он принадлежал к одной из семи народных сект (των ἑτῶν αἰρεσῶν). Из них же вышли и Симон, родоначальник симониан, и Клеовий, от которого произошли клеовиане, и Досифей, от которого – досифиане, и Горфей, от которого – горфеане, и Масвофей. От сих произошли менадриане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, василидиане и сатурнилиане».⁶

Появление этих лжеучений связывают с принимавшими христианство иудеями и язычниками, не отказавшимися окончательно от своих прежних верований, которые они – одни по неведению, а другие вследствие неискреннего обращения – приносили в христианство и смешивали с ним.⁷ Упоминания о появлении еретического учения гностиков встречаются уже в посланиях апостольских, начиная с 60-х годов I века. Во Втором послании апостола Петра, в посланиях апостола Иуды, апостола Павла Колоссянам и Ефессянам, в пастырских посланиях, в посланиях апостола Иоанна Богослова и Апокалипсисе обличаются лжеучения, следование которым равносильно отвержению от искупившего их Господа (2Пет 2:1).

Ереси, или секты, как их именовали в богословской литературе в XIX в., возникшие в древности, не все исчезли и ушли в небытие. Многие из них продолжали существовать и еще долго оказывали влияние на формирование специфической религиозной среды, где возникали новые ереси. Некоторые церковные историки и светские историки религии в их существовании находят некое еретическое преемство, как бы некое противоцерковное ложное предание, дошедшее до нашего времени и оказывающее влияние на образование доктрин новых сект.

Проф. А. М. Иванцов-Платонов видит в ересях I-III вв. «основные типы, первоначальные образцы» поздних ересей: большая часть «сект, возникавших в христианском мире в I, II, и III вв., исчезли довольно скоро; лишь немногие из них продолжали существовать до IV, VI и VII столетий. Однако их влияние далеко не исчезло так скоро, но напротив, весьма сильно отражалось как на сектах позднейших, образовавшихся уже к средним векам христианской истории, так и жизни самого христианства. Прежде всего древнейшие секты независимо от частных пунктов вероучения и нравоучения со стороны общих начал и характера их представляют, так сказать, основные типы, первоначальные образцы, по которым стали образовываться позднейшие секты, подобно тому, как и в главных направлениях только что начинавшего тогда формироваться церковно-христианского богословия мы можем находить основные и вполне характерные типы позднейших направлений, развивающихся в христианском богословии».⁸

В развитии сект он усматривает своего рода еретическое преемство, «как бы своего рода еретическое предание» подобно церковному. Тем не менее, это не значит, будто бы одни секты представляют буквальное повторение древнейших. «Напротив, всякая позднейшая секта несомненно представляет что-либо новое, своеобразное: идеи сект древних, переходя в позднейшие, много видоизменяются под влиянием новых исторических и национальных условий и в сочетании с другими идеями, приводящими в позднейшие секты из новых исторических и национальных источников».⁹ Существование сектантства прот. проф. Иванцов-Платонов представляет как процесс «мысли, тождественной по своей основе для различных исторических эпох, но видоизменяющейся в своем развитии под влиянием новых исторических условий».¹⁰

Стремление выявить типологическую связь между сектантскими учениями, установить влияние одних доктрин на формирование идей других, выявить «первоначальные образцы» является не поздним изобретением, а встречается в первых противоеретических трудах

церковных писателей, в частности, в труде святителя Иринея Лионского «Пять книг против ересей».¹¹ Попытки выявить некое еретическое преемство встречаются и в систематизации ересей блаж. Феодорита,¹² и в исследовании прот. И. Арсеньева.¹³ Наряду с гностицизмом другим примером концепции преемственности еретических идей могут быть протестантские конфессии и секты. Их возникновению и развитию предшествовали на Западе средневековые движения оппозиционного папству направления – секты катаров, вальденсов и лоллардов.¹⁴

Нередко сами сектанты указывают на свое историческое и типологическое преемство древним ересям, а иногда пытаются показать оба вида такого преемства, чтобы доказать свою причастность к якобы древней христианской традиции. Так, баптисты и пятидесятники отмечают, что по разным вопросам вероучения их предшественниками были монتانислы, новатиане, донатисты, лолларды, вальденсы, богемские братья и анабаптисты и пуритане.¹⁵

Схожего мнения о существовании такого преемства придерживаются некоторые современные западные и отечественные светские историки религии. При этом иллюстрации такого «предания» у светских и церковных историков совпадают: так, в качестве такого примера они приводят гностицизм,¹⁶ который, по их мнению, может быть представлен и как преемство определенного круга основополагающих идей, и как «некое вечное умонастроение, вневременной настрой духа... И в пользу первого, и в пользу второго подхода можно привести определенные и вполне серьезные доводы».¹⁷

В первом смысле к гностицизму относят дохристианский гнозис, христианский гнозис: ересь гностиков и манихеев, павликиан (VII-IX вв.), богомилов (X-XIV вв.), а также альбигойцев или катаров (XI в.), генетически связанных с гностико-манихейским кругом идей и обнаруживавших тот же самый тип мышления и мировосприятия,¹⁸ который впоследствии проявился в каббале: «чистым гностицизмом является лурианская каббала, мистическое течение в иудаизме, созданное Ицхаком Лурией (Ари «Святым Львом») в XVI веке».¹⁹

В русском сектантстве типично гностические идеи находили свое выражение в хлыстовстве.²⁰ Возрождение этих идей в сектах и движениях XX-XXI вв., и прежде всего в движении «Нью эйдж» («New Age»), отмечают современные православные богословы, в частности Блаженнейший и Святейший Игнатий IV, Патриарх Антиохийский: «Распространяющаяся сегодня новая «духовность» принимает чрезвычайно размытые формы – от оккультизма и магии до весьма тонких типов гностицизма – и начинает кристаллизоваться в мистическом движении, получившем название «New Age». Эта духовность кажется антихристианской, но разве христианство, которому она себя противопоставляет, не является слишком часто выродившимся, не сводится ли оно к сентиментальному пиетизму и злобному морализму манихейского толка».²¹ Гностические корни в мировоззрении этого движения усматривают и католические теологи.²²

Понятие «гностицизм» во втором смысле – как некое специфическое умонастроение – характерно, по мнению Е. Торчинова, для некоторых представителей русской религиозной философии.²³

Таким образом, вероучительная сторона сектантства и его опровержение ничего нового собою не представляют. В исследованиях по сектантству начала XX в. отмечалось, что круг вопросов, по которым ведется полемика с ним, известен от апостольских времен, когда начались споры о церковном и нецерковном предании, о том, кому принадлежит Библия, где хранится истина Христова, а затем эта тема была продолжена в диспутах об иконах и мощах, о призывании святых и молитвах за умерших, о понимании природы Таинств...²⁴ Современное сектантство также возникло не в идеологическом вакууме, а представляет собою модификации идей своих предшественников.

Выявление исторической и типологической преемственности ересей позволяет лучше понять, объяснить мотивы их появления, историю и особенности вероучения и религиозной практики,²⁵ т. е. составить объективное представление о природе сект. Однако, несмотря на общность сектантских идей, их следует рассматривать, по мнению проф. Иванцова-Платонова, в динамике, поскольку различия между сектой-архетипом или движением-архетипом и вышедшими из них группами могут порою быть весьма существенными.

Очевидно, что хорошее знание сектантских доктрин и их особенностей является непременным условием эффективного опровержения этих заблуждений. Однако сектоведение не ограничивается лишь изучением сектантских доктрин и их опровержением. Оно не исчерпывается обличением заблуждений и выискиванием негативного в них. Цель сектоведения, как и богословия в целом, изначально положительна. Сектоведение имеет целью раскрытие православного учения, сообразуясь с заблуждениями еретиков. Именно такой подход при изучении и опровержении еретических заблуждений мы встречаем у святых отцов. Так, у св. Иринея Лионского «на первый план выступает полемика с гностицизмом, но не она главное, – полагает Э. Поснов. Ему, при его глубоко верной постановке дела, не было большого труда показать заблуждения гностицизма с точки зрения христианского теизма. Для него совершенно важнее и труднее была положительная сторона дела – укрепить, а иногда создать вновь те или иные положения как принципы христианства, ибо при удачной постановке принципиальных положений, твердом обосновании их и отчетливой формулировке выяснялась сама собою нелепость всех претензий еретиков».²⁶

Подход св. Иринея был не частным решением противоборства ересям. Так понимали суть и строили антисектантскую работу русские православные миссионеры в дореволюционное время. Главная цель их бесед с сектантами заключалась в изложении православного учения и оказании помощи заблуждающимся в уяснении их ошибок.²⁷ В настоящее время к такому же подходу к вызовам Церкви призывает Святейший Игнатий IV, Патриарх Антиохийский: «среди самых насущных задач... быть внимательными к современному неоязычеству – не столько ради того, чтобы его проклинать, но чтобы его преодолевать через углубление нашей веры, по примеру св. Иустина (II в.), различавшего во всем «семена Слова»».²⁸

Именно такими виделись задачи сектоведения, когда обсуждался вопрос об открытии кафедры сектоведения в МДА в 1905 г. Тогда отмечалось, что эта академическая дисциплина должна давать: во-первых, «точное и чуждое всякой тенденциозности исследование прошлой и ... современной жизни русского сектантства; во-вторых, образцы строго научной богословской полемики против сектантских заблуждений».²⁹

Для решения этих задач следует использовать исторический и полемико- догматический (полемико-богословский) метод. Исторический метод позволит проследить историю секты на всем пути ее развития: момент ее зарождения, дальнейшее развитие вплоть до современного состояния или до прекращения ее существования. Он даст возможность рассмотреть ту или иную секту как продукт исторических, политических и религиозно-бытовых условий жизни народа, а не только как отвлеченную доктрину, содержащую определенные теоретические положения, подлежащие опровержению. Изучение вероучения сект, их отношение к православному учению, опровержение сектантских заблуждений и изложение православного понимания оспариваемых сектантами вопросов, сопоставление принципов духовной жизни в сектах и Православии будут составлять суть богословского подхода к сектантству.

1.1. Содержание курса «введение в сектоведение»

В первой части рассматриваются предмет сектоведения, его назначение, методы изучения сект, основные этапы становления сектоведения как академической богословской дисциплины, а также значение термина секта в западной литературе (поскольку термин секта латинского происхождения), от времени классической латыни до разделения западного христианства на католичество и протестантизм и появления двух взаимоисключающих эклесиологий, имеющих различные критерии для определения церкви и секты.

Во второй части речь идет о католическом и протестантском взгляде на сектантство. Принимая во внимание две версии о происхождении термина секта в русском богословии, из католического или протестантского богословия – в данных главах дается обзор истории и значения термина секта в этих богословских системах. Затем анализируются современные подходы к сектантству в католичестве и протестантизме, используемые в них определения понятий секта, новое религиозное движение и культ; излагается мнение западных теологов о факторах, способствующих развитию сектантства, мотивации вступления в секту и кратко рассматриваются классификации сект.

В третьей части дается обзор религиозоведческих и социологических теорий новых религиозных движений (НРД), рассматривается понятийный аппарат, признаки НРД и их классификация; приводятся разные мнения западных ученых о причинах роста и факторах успеха сект (консервативных религиозных групп) по сравнению с традиционными для них христианскими деноминациями. Далее рассматривается история, идеология и практика антикультового движения, возникшего в 1970-х гг. на Западе и оказавшего влияние на богословие и методы противодействия сектантству и в католичестве, и протестантизме, а также в России, где идеология антикультового движения известна под названием теории тоталитарного сектантства. В рамках данной темы показан весь ход возникновения идеологии антикультового движения: от появления теории «промыывания мозгов» применительно к военному времени на основании изучения опыта поведения американских военнопленных в китайских концлагерях с конца 1940-х – начала 1950-х гг. до использования ее для объяснения обращения человека в секту и поведения верующего в ней, с начала 1970-х гг. Рассматриваются различные модификации теории «промыывания мозгов»: реформирование мышления, контроль сознания и др.; индикаторы применения контроля сознания; излагается предложенная антикультовым движением модель процесса обращения в секту, приводится также оценка этой теории представителями западных конфессий. Завершает эту часть краткий обзор оценок светскими учеными роли еврейского сообщества как в антикультовом, так и сектантском движении на примере США.

В четвертой части изучается сектоведческая проблематика в русском богословии в историческом и богословском контексте: от появления в России понятия секта в конце XVIII в. до его критики в конце XIX – начале XX вв., затем рассматривается деятельность VI Отдела по расколу и сектантству Предсоборного Присутствия, его проект анафематизмов на русское сектантство, сектантская тематика в работе Поместного Собора 1917–1918 гг. и в новой редакции чина Православия. Далее показана противосектантская деятельность Русской Церкви Заграницей на примере определения ее Соборов 1922 г., 1932 г., 1938 г., и излагается подход к новым сектам на примере противосектантских сочинений иером. Серафима Роуза. Затем кратко дается история сектоведения в России с 1988 г. и прослеживается эволюция понятийного аппарата в русском сектоведении по материалам документов Архиерейских Соборов, полемической литературы и церковных СМИ, от термина секта до термина тоталитарная секта. Показана семантическая связь теории тоталитарного сектантства с антикультовой идеологией и роль западных антикультовых центров в ее утверждении в России.

Поскольку теория тоталитарного сектантства появилась совсем недавно и выдает себя за православное богословие современного сектантства, то ее критерии сопоставляются со святоотеческим подходом к заблуждениям, так как Церковь принимает все новое, соотнося его с «правилом веры» или «правилом истины», т. е. Преданием. Кроме того, показана

внутренняя противоречивость теории тоталитарного сектантства, ее неисторичность и социально-политическая обусловленность признаков тоталитарных сект.

После этого приводится обзор классификаций сект в русском сектоведении и святоотеческих творениях, и рассматриваются способы вхождения сектантов в Церковь и чин их приема, в зависимости от происхождения их сект и проповедуемого ими учения.

В этой же части рассматриваются причины появления и распространения сект в России с XIX в. до настоящего времени и дается краткое описание наиболее известных сект и движений на Руси с XI в. до начала XX в. Этот исторический и богословский экскурс позволяет на достаточно хорошо исследованном материале изучить природу сектантства, по степени уродства и изуверства превзошедшего современные действующие в России секты, закономерности его появления и развития в России, что, по мнению проф. Н. Н. Глубоковского, поможет лучше понять природу древних ересей. В завершение дается краткий исторический обзор регулирования сектантской деятельности в России с XIX в. до настоящего времени.

Пятая часть посвящена анализу динамики и тенденций развития традиционных религий и сект в мире и в России.

2. Сектоведение в системе духовного образования Русской Православной Церкви.

Сектоведение как дисциплина, относящаяся к области богословского знания, призвана обоснованно раскрывать истины православной веры, сообразуясь с еретическими учениями и различными религиозными заблуждениями, проповедующими отличающийся от православного или альтернативный ему путь спасения и религиозного делания.

Сектоведение как самостоятельная академическая дисциплина, по Уставу духовных академий, появилась в 1912 г., хотя первая попытка учреждения кафедры сектоведения в Московской духовной академии на средства Московской епархии в порядке частной инициативы была предпринята митрополитом Московским Владимиром (Богоявленским) в 1905 г., но она не была успешной.

До учреждения самостоятельных кафедр сектантская тематика рассматривалась как часть других дисциплин. По Уставу духовных академий 1869 г., согласно которому все предметы делились на общеобязательные и специальные по отделениям, сектантство было отнесено к церковно-историческому отделению и изучалось в академиях в рамках Истории и обличения русского раскола.³⁰ Однако быстрое развитие противоцерковных движений и сект в России во второй половине XIX в., особенно вышедших из протестантской среды штундизма, баптизма (с конца 1860-х гг.), евангелизма (1874 г.) и адвентизма (1886 г.), показало, что приходское духовенство было не вполне готово дать ему отпор, приходские священники не знали учения сектантов и не всегда эффективно могли их опровергнуть.

Учитывая потребность в священниках, подготовленных для несения пастырского служения в условиях противостояния сектам, Св. Синод внес коррективы в учебный процесс, издав указ от 28 марта 1881 г. об открытии в Московской духовной семинарии и ряде других семинарий самостоятельных кафедр истории и обличения русского раскола (слово кафедра в данном случае обозначало отдельную дисциплину) с целью «практического руководства учеников, будущих пастырей Церкви, в собеседовании с раскольниками о важнейших предметах их разномыслия с Церковью».³¹ Предполагалось, что в семинарском курсе будет рассматриваться старообрядческий раскол и секты и, кроме того, в семинариях будут проводиться публичные диспуты с сектантами и раскольниками при участии воспитанников семинарий. Это давало возможность ежегодно направлять на приход подготовленных священнослужителей, обладающих определенными знаниями и опытом полемики с сектами.³² В осуществлении данного указа в некоторых семинариях, в том числе в Московской, помимо теоретического изучения устраивались беседы со старообрядцами и сектантами.

После очередной реорганизации духовных академий в 1884 г. дисциплина «История и обличение русского раскола» согласно новому Уставу была переименована и стала называться «История и критика русского раскола».³³ По новому Уставу, сохранились общеобязательные предметы, а распределение дисциплин по специальностям отменялось, вместо них студентам предлагалось по выбору изучать одну из двух групп предметов (в Казанской академии было три группы). К первой группе относились филологические дисциплины, ко второй – историко-богословские, в том числе история и критика русского раскола.

На фоне продолжающейся напористой деятельности сектантов в Казани с 9 по 25 июля 1885 г. проходило Собрание епископов поволжских и смежных епархий, где сектантство представляло серьезную опасность. Было признано необходимым учредить и в семинариях особые кафедры истории и обличения раскола и других сект. Святейший Синод принял во внимание эти предложения и постановил открыть эти кафедры в 24 семинариях.³⁴

Через два года в 1887 г. в Москве состоялся Первый миссионерский съезд, где главным образом рассматривались вопросы борьбы со старообрядчеством, однако и сектантству на нем также уделили внимание. Участники съезда предлагали ввести в круг предметов преподавания в высших и средних духовно-учебных заведениях новую дисциплину –

обличение существующих и распространяющихся в России рационалистических сект, и также расширить программу по предмету учения о старообрядческом расколе.³⁵

Частично это пожелание было осуществлено через 10 лет, когда Св. Синод указом от 4 января 1897 г. к общеобязательным дисциплинам в МДА причислил предмет «Обличение русского раскола», наряду с историей и разбором западных исповеданий «как необходимых для пастырей Церкви, окончивших курс академии».³⁶ Однако этому начинанию в полном объеме суждено было сбыться только через 25 лет, когда секты заняли прочное положение в России... Все последующие миссионерские съезды обращали внимание на необходимость постоянного повышения качества преподавания и улучшения учебных программ по сектоведению.

Оценивая борьбу с сектантством в 1870–1880-е гг., главным образом с штундизмом и баптизмом, известный миссионер епископ Алексий (Дородницын) в 1909 г. писал, что Российской Православной Церкви в борьбе с ними «очень много доставало для того, чтобы она могла быть успешной. Прежде всего у духовенства не было надлежащего знания заблуждений новой секты... Вина в этом случае падает не на духовенство, а на духовную школу, которая не дала своим питомцам надлежащих сведений о протестантизме и протестантских сектах. При отсутствии такого знания, естественно, духовенство не в состоянии было взять верный путь в полемике с сектантами, ограничиваясь скудными полемическими сведениями, находящимися в старых учебниках по обличительному богословию. Здесь сказался новый недостаток духовной школы дореформенного времени, питомцы которой хорошо объяснялись на средневековой латыни, знали математику, физику, медицину и сельское хозяйство, но не знали Библии, т. е. не знали именно того, с чем теперь в руках оперировали баптисты, хорошо изучившие библейский текст. При таком положении дела становилось вполне понятным, что в борьбе с баптизмом духовенство не смело нападать, а вынуждено было только защищаться. Именно таким защитительным (курсив – еп. Алексия) характером отличалась борьба духовенства с баптизмом-штундой от начала появления этой секты и почти до конца 80-х годов прошлого столетия (т. е. XIX в. – Р. К.)».³⁷

С целью повышения эффективности противостояния сектам, в частности, баптизму, в системе духовного образования наряду с реорганизацией учебного процесса (расширением программ семинарского преподавания некоторых богословских предметов, введением в семинариях кафедр (предметов) истории и обличения раскола и сектантства), обращалось внимание на «усиление нравственно-воспитательной стороны в духовных школах»,³⁸ поскольку сектанты часто указывали на нравственные недостатки в жизни духовенства, что соблазняло маловерующих и было одной из причин отпадения от Православия.

В условиях роста сектантской активности в 1905 г. митрополит Московский Владимир (Богоявленский) на средства своей епархии решил открыть в МДА самостоятельную кафедру по истории и обличению русского сектантства.³⁹ Проект программы разработал Д. Г. Коновалов, преподаватель греческого языка, интересовавшийся вопросами сектоведения и написавший диссертацию о русском мистическом сектантстве, материал для которой он собирал, занимаясь на медицинском факультете МГУ в нервной и психиатрической клиниках.⁴⁰ Диссертация, защищенная в Совете МДА 24 октября 1908 г., не была утверждена ректором и опротестована московским митрополитом в Синоде. Синод поручил архи- еп. Антонию (Храповицкому) дать отзыв о диссертации Коновалова. Поскольку рецензия была отрицательной, то Св. Синод не утвердил Коновалова Д. Г. в должности преподавателя сектоведения в МДА, и кафедра так и не была открыта, а Д. Г. Коновалов, согласно решению Синода от 14.08.1909 г., был уволен из МДА «за неправославный образ мыслей» в магистерской диссертации.⁴¹

В начале XX в. в семинариях сектоведение продолжало преподаваться в курсе истории и обличения старообрядчества и сектантства. Предмет «История и обличение старообрядчества и сектантства», равно как и «Обличительное богословие», согласно Уставу духовных семинарий вел один преподаватель, и на их изучение отводилось 7 уроков.⁴²

В 1908 г. по указанию Святейшего Синода была проведена ревизия духовных академий, и после отчетов ревизоров Синод принял решение переработать Уставы и пересмотреть штаты академий.

Очередная реорганизация академического образования состоялась в 1910 г. В соответствии с новым академическим Уставом, предполагавшим ряд изменений, все предметы были разделены на общеобязательные и изучаемые по выбору самими студентами, а также увеличивалось число кафедр, расширялся преподавательский состав и вводились новые предметы, в том числе «История и критика сектантства» в качестве дополнения к «Истории и обличению западных исповеданий».⁴³ Дисциплина «История и обличение западных исповеданий и русского сектантства» не относилась к общеобязательным, на нее отводилось пять лекционных часов.⁴⁴

Согласно «Изменениям» к данному Уставу, в 1911 г. сектоведение впервые было введено в круг общеобязательных предметов во всех академиях, но только по академическому Уставу 1912 г. была образована новая самостоятельная кафедра сектоведения, и оно выделялось в самостоятельный предмет «История и критика сектантства» в качестве общеобязательной дисциплины на третьем курсе, в то время как история и обличение западных исповеданий в связи с историей западной церкви от 1054 г. до настоящего времени были отнесены к числу наук, изучаемых по выбору студентов.⁴⁵ На сектоведение отводилось пять часов. В Уставе 1912 г. наконец-то воплотились чаяния русских миссионеров по введению в академиях кафедры сектоведения, право которой на существование в качестве самостоятельной дисциплины в отличие от ряда иных предметов утверждалось, по их мнению, самим фактом существования исследуемого ею предмета.⁴⁶

До 1914 г. было издано несколько пособий по сектоведению, где сектантство изучалось с историко-богословской и культурологической (бытовой) стороны, а также в общих чертах рассматривались теоретические основы сектоведения. Это такие пособия, как: Оболенский П. Б. Критический разбор вероисповедания русских сектантов-рационалистов. Воронеж, 1898; Кутепов Н., священник. Краткая история и вероучение русских рационалистических и мистических ересей. Новочеркасск, 1910; Буткевич Т. И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910; Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1910; Кальнев М. А. Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Одесса, 1913. Он же: Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов; Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. Он же: История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. Наряду с пособиями было опубликовано несколько исследований по отдельным вопросам сектоведения: Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882; Рождественский А., священник. Хлыстовщина и скопчество в России. Москва, 1882. Он же: Южно-русский штундизм. СПб., 1889; Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908; Алексей (Дородницын), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. Он же: «Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия». Казань, 1908; Харузин А. Н. Очерки сектоведения. СПб., 1911.

После открытия духовных школ в советское время сектоведение как отдельная дисциплина существовало в семинариях и академиях, где оно преподавалось по одной лекции (2 часа) в неделю. В ходе очередной реформы системы духовного образования в 1990–2000-е гг. сектоведение в семинариях сохранилось в виде самостоятельного предмета и читается по 2 лекции (4 часа). В академиях оно отнесено к кафедре Богословия, но лишено статуса общеобязательной дисциплины и преподается на первом курсе церковно-практического отделения (две лекции, 4 часа), несмотря на то, что в современной России появилось много новых сект и возросло количество сектантов по отношению к численности православных в сравнении с началом XX в. Современная ситуация с преподаванием сектантской проблематики схожа с изучением сектантства в академиях после принятия Устава 1869 г. Тогда данная тематика изучалась на церковно-историческом отделении. Но в начале XX в. по причине активизации сектантской деятельности и недостаточной подготовки священнослужителей к противодействию сектантству сектоведение по Уставу 1912 г. было введено в круг общеобязательных дисциплин.

Для повышения качества подготовки будущих священнослужителей в области сектоведения в рамках семинарского курса по благословию Председателя Учебного

комитета, ректора МДА архиепископа Вере́йского Евгения в 2007 г. на базе Нижегородской духовной семинарии состоялся семинар на тему: «Актуальные вопросы преподавания сектоведения в духовных семинариях».⁴⁷

В работе семинара приняли участие представители Московской и Санкт-Петербургской Духовных академий и 13-ти семинарий. На семинар в качестве экспертов были также приглашены заместитель председателя Экспертного совета при Минюсте РФ докт. филос. наук, проф. МГУ И. Я. Кантеров и специалист по психологии влияния судебный эксперт канд. филос. наук Е. Н. Волков.

В ходе семинара были обсуждены вопросы понятийно-терминологического аппарата, методологии изучения сект и преподавания сектоведения, место сектоведения в кругу богословских дисциплин, а также учебная программа по сектоведению и обеспеченность курса учебными пособиями. Участники семинара сочли весьма целесообразным проведение диспутов с сектантами в рамках учебного процесса.

3. Историко-филологическое определение понятия «секта»

Существуют два мнения о происхождении слова секта. Одни полагают, что существительное секта (*secta*) происходит от латинского глагола *sequor* (*sequi*), который означает «идти вслед», «следовать за».⁴⁸ Другие слово секта производят от глагола *secare* – «отсекать», «отделять». Последнюю точку зрения в западной литературе отстаивал американский ученый Лион (*Leon*) в своей книге «Исследование сект», вышедшей в 1891 г. Независимо от Лиона в начале XX в. такого же взгляда на происхождение слова секта в русском богословии придерживался В. Терлецкий.⁴⁹ Этимологические построения Лиона и В. Терлецкого хотя и являются самостоятельными и отличаются одно от другого, но, по мнению их современников, они не получили широкого распространения и были признаны не убедительными.⁵⁰

В настоящее время версия происхождения слова *secta* как производного от глагола *secare* – «отсекать», «отделять» рассматривается как одна из возможных, однако отмечается, что более правдоподобным является его происхождение от *sequor* (*sequi*), в значении следовать какой-либо личности или учению.⁵¹

В классическом латинском языке слово секта означало образ мышления или тип жизни, учение, группу людей и, в более конкретном смысле, обозначало философскую школу или же политическую партию. В последнем специальном значении древние писатели говорят о политических сторонниках римского государственного мужа Антония (ум. 30 г. до Р. Х.) как о секте. Тацит (род. ок. 50 г.) сектой именовал философские школы стоиков (*stoicae sectae*) и киников (*synican sectam*).⁵²

В указанный период слово секта употреблялось для выражения скорее согласия и общности в чем-то, чем обособленности от чего-либо, и первоначально этимологически никакое оскорбительное или унижительное значение не было связано с этим термином.⁵³ В таком смысле западные церковные писатели первых веков используют этот термин применительно к христианству. Христианские апологеты, видевшие свою задачу в отстаивании христианской веры от нападков со стороны язычников, стремясь быть понятыми своими современниками, писали на латыни.

Минуций Феликс (ум. ок. 210 г.) в своем диалоге «Октавий» (ок. 197 г.) словом секта называет христианское сообщество.⁵⁴ Такое же словоупотребление встречается у Тертуллиана (ок. 155 – после 220), которого иногда именуют создателем церковной латыни,⁵⁵ применительно к христианству он использует слово секта (*christianae sectae*) в значении общества.⁵⁶ В другом месте он говорит о христианстве как божественном сообществе (*Dei sectae*), т. е. божией секте в смысле божиего собрания (общества).⁵⁷ Святитель Киприан (род. ок. 200–258), прекрасно владевший культурой латинского языка,⁵⁸ в своих сочинениях употребляет слово секта как в значении общества, так и в смысле учения⁵⁹ и веры.⁶⁰

В IV веке понятие «секта» было более конкретизировано в латинском переводе Библии – *Vulgata*. Перевод новозаветных книг блаж. Иеронимом Стридонским (340 или 350–420) представляет собою пересмотренные им более древние переводы текстов. Одной из особенностей языка древних переводов было сужение прежнего значения латинского слова, которое под влиянием греческого оригинала получало более конкретный смысл,⁶¹ это, в частности, характерно для перевода греческого слова ересь (*αἵρεσις*). Блаж. Иероним часто (но не всегда) переводит греческое слово *αἵρεσις* латинским *secta*. Так, например, греческое выражение *ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις* (представитель назорейской ереси (Деян. 24,5)), Вульгата переводит *sectae Nazarenorum*. Это выражение принадлежит ритору Тертулли, обвинявшему апостола Павла перед Феликсом. Тертулл и не мог назвать христианство иначе как ересью, ибо для него оно было явлением предосудительным.⁶² То же употребление в Деян. 28,22: греческое слово *αἵρεσις* Вульгата переводит словом *secta* (в синодальном переводе греческое ересь переведено как учение; в церковно-славянском, как и в греческом, используется слово ересь).

В Деяниях слово секта приобретает отрицательное значение, оно обозначает учение, противопоставляющее себя общерелигиозной норме. В еще более конкретном значении

употребляет Вульгата слово секта в переводе апостольских посланий.

В Послании Галатам в гл. 5 апостол Павел говорит о плодах деятельности по плоти и по духу, и к делам плоти он относит разногласия и αἵρεσις,⁶³ лишаящие Царства Божия.⁶⁴ В Вульгате в данном случае (Гал. 5:20) греческое слово αἵρεσις переведено словом secta.⁶⁵

Во Втором послании апостола Петра в греческом тексте ересь употребляется в современном академическом значении этого понятия:⁶⁶ «у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель (2Пет. 2:1.). В латинском тексте слово αἵρεσις заменено термином секта.

Однако слово ересь в новозаветном греческом тексте не всегда употреблялось в смысле отступления от самой веры или некоторых ее истин. Так, например, в текстах Деян. 15:5; 26:5; 5:15⁶⁷ речь идет скорее о религиозном направлении в иудейском обществе. В Первом послании апостола Павла Коринфянам⁶⁸ слово ересь употреблено в смысле разногласий и споров, а не догматических заблуждений.

Вместе с тем, наряду со словом секта блаженный Иероним использует и латинизированный греческий термин ересь (haeresis), применительно к лжеучениям фарисеев и саддукеев (Деян. 5:17; 15:5).

Таким образом, в греческом тексте Нового Завета слово ересь употреблялось для обозначения религиозного направления или учения и для наименования извращения истин веры.⁶⁹ Эта особенность термина ересь греческого новозаветного текста отразилась и в латинском термине secta в Вульгате, где оно употребляется или в нейтральном значении для наименования религиозного учения (течения, партии), не давая им какой-либо оценки, или же используется для названия учения, противопоставляющего себя учению Церкви и отвергающего его, т. е. в качестве современного понятия ереси.

Из краткого обзора использования слова секта можно сделать вывод, что в западной христианской литературе шел процесс становления термина секта в значении, близком к греческому слову ересь, как сознательного уклонения от общехристианской догмы и жизни.⁷⁰

В последующем в западной богословии (V в.) такое употребление слова секта было сохранено. В таком смысле оно используется блаж. Августином (354–430).⁷¹ В VI в. в сочинении, названном «О сектах» (De sectis), авторство которого приписывают Леонтию Византийскому,⁷² приводится обзор всех известных ересей. Это значит, что для автора данного сочинения термины секта и ересь были синонимами.

Однако несмотря на попытки воцерковить слово секта в значении ереси, этот термин не получил широкого распространения в западной христианской литературе. «Древне-церковное право, вообще богословская наука на Западе, избегая слова secta, вместо него принимает греческое слово haeresis, haeretici и пр., и в уклонениях от церкви различают еретиков, которые колеблют авторитет церковный и придумывают новое учение, и схизматиков, которые не подчиняются только церковной иерархии».⁷³

Латинизированный греческий термин haeresis получил намного большее распространение, поскольку был более конкретным и ясным и указывал на искажение учения Церкви, тогда как слово секта помимо этого изначально использовалось для обозначения религиозного сообщества или вероисповедания без какой-либо оценки ее вероучения.

Поэтому в первых ересиологических трудах западных писателей преимущественно используется термин haeresis, а не secta. Слово haeresis употребляет в своих противоеретических работах святой Ипполит Римский (170–236).⁷⁴ Этот же термин использовался при переводе с греческого на латынь сочинения священномученика Иринея Лионского (130–202) «Ελεγχος και ανατροπη ψευδωνμου γυνωσθεως» («Обличение и опровержение лжеименного знания»), под названием «Contra haereses libri quinque» («Пять книг против ересей»).

Тертуллиан также называл антихристианские учения ересями, используя, как и святой Ипполит, латинский вариант греческого слова ересь. В сочинении «О Крещении» он упоминает о некоей Квинтилле, принадлежащей к ереси кайян (Caiana haeresi).⁷⁵ Блаж. Августин для описания лжеучений в своем сочинении «Книга о ересях» (428 г.) употребляет латинизированный термин haeresis.⁷⁶

Таким образом, в трудах западных церковных писателей преобладающее распространение получил термин *haeresis*. Его использование позволяло более точно классифицировать учения, в чем-либо несогласные с церковным сознанием, тогда как слово секта имело более широкий диапазон значения: от наименования вероисповедания (сообщества), придерживающегося определенного учения, до употребления в качестве синонима греческого *ересь*, – и, следовательно, было менее конкретным. И хотя с IV в. этот термин приобретает смысл, близкий понятию *ересь*, он, как свидетельствуют средневековые богословские труды и канонические постановления, не стал общепринятым.

Новый этап в становлении значения термина секта начался на Западе со времен Реформации и последующего разделения западного христианства на католичество и протестантские деноминации. С этого времени содержание термина секта становится конфессиональным.

Завершая обзор этимологии термина секта, следует отметить, что в настоящее время это слово в пылу полемики некорректно пытаются применить к христианству. Иногда представители той или иной неправославной религиозной группы или ее апологеты, возражая против православных, называющих их сектантами, говорят, что христианство во время своего зарождения тоже именовали сектой в современном значении этого слова. Но такая аргументация неправильна, так как она не учитывает того, что слово секта в древности употреблялось в другом значении. Ошибка такого подхода заключается в том, что слово секта в его первоначальном значении пытаются использовать в совершенно ином культурно-историческом контексте, где за ним закрепилось другое значение.

Часть 2. Конфессиональный подход к сектантству.

1. Католический подход к сектантству.

1.1 Определение понятия «секта» до Второго Ватиканского Собора.

До Второго Ватиканского собора католическая эkkлесиология, исходя из того, что только Католическая Церковь является единственной хранительницей учения Иисуса Христа и занимает исключительное место среди всех христианских деноминаций, рассматривала любую протестантскую деноминацию, не принимавшую все ее догматы, не признававшую верховный авторитет папы и ставившую себя независимо от нее, как секту.⁷⁷ Для католиков секта – это просто религиозная партия под человеческим неавторитетным руководством.⁷⁸ Признаком сектантства является разногласие по центральному католическому догмату – учению о примате римского папы. На языке православного богословия непризнание главного эkkлесиологического догмата соответствует понятию «ересь».

1.2. Сектантская тематика от Второго Ватиканского собора до середины 1980-х гг.

Еще в 1970-е гг. католики классифицировали меннонитов, пятидесятническое движение, новоапостольскую церковь, мормонов, миссионерские (протестантские) общества и протестантские деноминации как секты.⁷⁹ Но с 1986 г. на официальном уровне для названия сект, появившихся с XIX в., стали использовать термин новые религиозные движения, который стал вытеснять термин секта. Так, в краткой католической богословской энциклопедии 1987 г. термин секта отсутствует, а есть только понятие «ересь».⁸⁰

Изменения понятийного аппарата были отражением перемен, происшедших в католичестве после Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.), что отразилось и на отношении к сектантству. С XVIII в. до первой половины XX в. католическая апологетика «носила преимущественно общий, недифференцированный характер, отражая наиболее частые обвинения, выдвигаемые против Церкви, от кого бы они ни исходили. Критике учений тех или иных конкретных сект уделялось весьма мало внимания в сравнении с критикой уже хорошо известных протестантских идей».⁸¹

Но ситуация изменилась к середине XX в., когда в Европе стали активно распространяться «Свидетели Иеговы» и мормоны, а также новые секты, такие, как сайентология, и тогда в католических странах появились первые попытки анализа и критики их доктрин и религиозных практик.

Однако после Второго Ватиканского собора, на котором «была провозглашена политика открытости и диалога с «отделенными братьями», апологетика как богословская наука и как сфера церковной деятельности отошла на второй план. В частности, в документах Собора ни слово апологетика, ни слово секта не упоминается ни разу, а о подготовке священников сказано, что они должны владеть богословием «точно изложенным и не в полемическом преломлении».⁸² Не случайно в конце 1977 г. прот. А. Шмеман писал, что «постватиканская» Церковь протестантизируется (отказ от авторитета, от понятия «ереси», от тональности «объективности»)⁸³ На фоне широко развернувшейся в послесоборный период экуменической деятельности антисектантская полемика также стала восприниматься многими католиками как проявление нетерпимости и «духовной агрессии». Это зачастую приводило к явным перегибам. Известны случаи, когда отдельные представители католического духовенства вступали в «экуменический» диалог с откровенно сектантскими организациями. Несмотря на сектантский бум, в США и в Европе с конца 1960-х гг. этой проблеме на общекатолическом уровне практически не уделялось внимания. Антисектантской деятельностью продолжали заниматься лишь отдельные священники в своих приходах. Ситуация начала меняться лишь в середине 1980-х годов, когда Ватикан стал изучать феномен новых сект.⁸⁴

1.3. Сектантская тематика в официальных документах со второй половины 1980-х гг.

1.3.1. «Секты или новые религиозные движения: пастырский вызов»

Стремительный рост сект и количества их последователей в 1970-х – начале 1980-х гг. фактически застал Католическую Церковь врасплох и вызвал обеспокоенность католических епископских конференций по всему миру, особенно в странах Латинской Америки и Африки. Одной из причин тому была неподготовленность католического духовенства к натиску сектантов. Эта проблема существует в европейских странах по настоящее время. Во многих семинариях тематика сект или НРД, как ее теперь именуют католики, преподается не как богословская дисциплина, а как социологическая, и этот предмет является не основным, а вспомогательным. Кроме того, существуют семинарии, где он вообще отсутствует. В результате немалое количество католиков переходит в секты. Так, в Бразилии за последние 10 лет около 14 млн. католиков перешли в пятидесятнические и харизматические секты.

В этих условиях проблемой исследования сект занялись в Ватикане Секретариат по вопросам христианского единства, Секретариат по диалогу с нехристианскими религиями, Секретариат по диалогу с неверующими и Папский совет по культуре, а также Государственный секретариат. Они провели исследование по вопросу появления и деятельности сект, новых религиозных движений и культов. Вначале Секретариатом по вопросам христианского единства от имени всех вышеназванных ватиканских конгрегаций в феврале 1984 г. были разосланы в адрес Епископских конференций и других подобных институций анкеты, содержащие следующие вопросы.

1. В какой степени и каким образом проблема сект присутствует в Вашей стране или регионе? Например, какие существуют типы сект (христианского или иного происхождения). Сколько членов они насчитывают? В какой мере они привлекают католиков?

2. Какие важнейшие пастырские проблемы вызывает эта ситуация? Какие группы католиков наиболее подвержены влиянию сект: молодежь, семьи?

3. Какую деятельность в связи с этим смогла организовать Церковь в Вашей стране: составление перечня сект, их изучение, создание плана пастырской работы?

4. Какие причины успеха сект среди католического населения в Вашей стране или регионе представляются наиболее вероятными? (Конкретные социально- культурные или политические условия. Неудовлетворенные религиозные или психологические потребности.)

5. Занять какую позицию в этом вопросе, на Ваш взгляд, призывает нас Евангелие?

6. Какие важнейшие книги или иные документы, касающиеся сект, были опубликованы в Вашей стране или регионе (как католиками, так и членами иных Церквей или церковных общин, перед которыми стоит та же проблема)?

Существуют ли лица, особенно компетентные в указанном вопросе, которые в дальнейшей фазе могли бы принять участие в продолжении данных консультаций?»⁸⁵

Этот опрос имел целью сбор «достоверной информации и указаний, касающихся пастырской деятельности, а также возможных направлений для дальнейших исследований данной проблемы»⁸⁶ и подготовку соответствующего документа по сектам. Предназначение этого документа заключалось не только в защите «католической веры, но также в защите личной свободы человека через предоставление ему объективного исторического и культурологического анализа этого явления»,⁸⁷ поскольку недостаток информации об учениях и деятельности сект является причиной попадания в них людей.

Ответы Епископских конференций на вышеназванные вопросы были получены к 30 ноября 1985 г. Часть из них содержала конкретную информацию из отдельных епархий с приложением копий пастырских посланий, брошюр, статей и исследований. После обработки этих материалов в мае 1986 г. Ватикан обнародовал документ «Секты или новые религиозные движения: пастырский вызов». В настоящее время «это единственный документ... широко представляющий проблему сект».⁸⁸ Он состоит из 7 частей: 1 – Введение (определение предмета: секты или новые религиозные движения); 2 – Причины распространения данных движений и групп; 3 – Пастырский вызов и способы подхода к нему; 4 – Заключение. 5 – Обращение к проблеме Чрезвычайного Синода епископов 1985 г.; 6 –

Вопросы для дальнейших исследований; 7 – Избранная библиография на тему сект (перечень источников и литературы охватывает около 70 наименований).

В преамбуле данного документа деятельность сект интерпретирована как пастырский вызов, брошенный католикам новыми религиозными движениями и группами, требующий конструктивного ответа. В то же время отмечается, что данный отчет – не исчерпывающее исследование, а «может быть лишь попыткой начального обозначения общих контуров проблемы на основе полученных ответов и документов».⁸⁹

Проблема определения и классификации сект.

Во введении предпринята попытка дать определение секты, культа и нового религиозного движения с оговоркой о трудностях в вопросе понятий, определений и терминологии, относящихся к данному предмету. Далее отмечается, что понятия «секта» и «культ» имеют некоторую уничижительную окраску и изначально настраивают на негативную оценку, поэтому высказывается пожелание «употреблять более нейтральные понятия, такие как «новые религиозные движения», «новые религиозные группы»».⁹⁰ Если судить по частоте использования термина новые религиозные движения в самом документе, то данная рекомендация тогда должна восприниматься как указание на переход от использования терминов культ и секта к новой терминологии – НРД, что в дальнейшем подтвердилось: в настоящее время термин НРД является наиболее часто употребляемым для наименования новых сект.

Второй важной темой вводной части был вопрос о статусе НРД по отношению к Католической Церкви. Отмечалось, что определение НРД «как отличных от Церквей и церковных общин, а также от законных движений в лоне Церкви, является спорным вопросом».⁹¹

Чтобы его разрешить, предлагается в первом приближении отличать секты, имеющие «христианское происхождение, от сект, происходящих из других религий или каких-либо философских течений». Что же касается признаков, по которым можно «отличить группы христианского происхождения от Церквей, церковных общин и законных движений в лоне Церкви», то в этом крайне важном вопросе требуется осмотрительность («деликатность»), так как «определенные признаки сектантских подходов, т. е. нетерпимость или открыто агрессивный прозелитизм, не обязательно ведут к появлению секты и в любом случае не являются достаточными характеристиками, позволяющими определить секту. Подобные подходы можно встретить и среди верующих-христиан в границах Церквей и церковных общин». НРД христианского происхождения, «имеющие сектантский менталитет, могут эволюционировать через углубление своей христианской формации и контакты с братьями по вере. Таким способом они могут постепенно усиливать в себе и подходы, характерные для церковного духа».

Поэтому признаки «различия между сектами христианского происхождения, с одной стороны, и Церквями и общинами, с другой», рекомендуется искать в вероучительной плоскости, а именно: их «зачастую можно найти в источниках учения этих групп. Так, например, к сектам можно отнести те группы, которые кроме Библии имеют также иные «книги откровения» или «пророческие послания», а также те группы, которые исключают из Библии отдельные протоканонические книги или же радикально меняют их содержание».⁹²

Влияние идеологии западного антикультового движения на католическое представление о природе сектантства в 1980–1990-е гг.

На содержание католического документа большое влияние оказали исследования сектантства в рамках протестантского противокультурного движения, находившегося под сильным влиянием идей антикультового движения,⁹³ и западные мировоззренческие стандарты, в частности представление о правах человека. Когда этот документ обращается к проблеме признаков сект, то прямо заявляется о том, что за основу ее решения взято исследование протестантского богослова Дэйва Бриза (Dave Breese) «Знай признаки культов».⁹⁴ Поэтому текст этого документа не удалось выдержать в католических богословских понятиях, и в нем встречаются характерные для противокультурного и антикультового движения специфические понятия и оценки.

Так, в документе отмечается, что НРД представляют «угрозу для свободы граждан и общества в целом», так как часто имеют авторитарную структуру, используют различные формы «промывания мозгов» и контроля сознания, группового давления, а также внушают своим членам чувство вины, страха и т. д. Притом составители документа почему то проигнорировали тот факт, что многие из этих элементов применялись и применяются в их пастырской практике. Если с позиций этого документа посмотреть на историю католичества, то многое пришлось бы существенно переосмыслить и переоценить...

Весьма примечательно, что прот. А. Шмеман, проживавший в то время в США и наблюдавший воочию развитие сектантства, совершенно по-иному воспринимал его природу и причины увлечения им. Касаясь мормонизма, он писал: «Удивительно: мормонство цветет, распространяется, все речи пронизаны убежденностью, радостью. В чем дело? Что привлекает? Очевидно, не эта странная, неудобоваримая книга и не легенды о Смите и каких-то золотых таблицах. Но тогда что же? Вечная загадка религии, никогда не перестающая не только удивлять, но пугать меня.»⁹⁵

Ввиду высокой оценки книги Д. Бриза «Знай признаки культов», данной ей составителями документа, следует остановиться на ней более подробно. Для Д. Бриза культ – это организованная ересь, которую он выявляет путем ее сопоставления с «абсолютным стандартом учения Священного Писания» по 12-ти характерным признакам. Здесь будут приведены некоторые из них.

1) Использование помимо Библии дополнительного откровения (отклонение Библии как полного и закрытого Откровения Бога).

2) Ложное основание спасения (т. е. утверждение, что спасение совершается через дела, а не через веру)».

3) Неуверенность надежды на спасение (т. е. отказ от доктрины уверенности, несомненности своего спасения).

...

6) «Существование неподтвержденных откровений.

...

9) Порабощающая организационная структура (т. е. требования от новообращенных полного подчинения)».⁹⁶

Если применить предложенные признаки культов к самим католикам, то получится, что они Церковью именоваться не могут, так как, наряду с Библией рассматривают Священное Предание (в его католическом понимании) источником вероучения, и следовательно Писание для них не является «полным и достаточным» Откровением Бога. Кроме того, учение о дополнительном удовлетворении добрыми делами отрицает доктрину спасения только личной верой, против чего в свое время и выступил М. Лютер. Многие откровения католических святых вряд ли получают признание со стороны других христианских конфессий и Церквей, в особенности протестантских. Наконец, требование всеподчинения встречается и в католической монашеской практике. Правда вышеперечисленные признаки сектантства по Бризу в тексте документа опущены, но сам факт ссылки на эту книгу говорит об отсутствии у католиков на этот период каких бы ни было альтернатив...

Глава, посвященная технике вербовки и способам индоктринации является прямым заимствованием из светского антикультового движения, идеология которого опирается на принципы светского гуманизма и упрощенные психологические концепции.⁹⁷ Среди элементов вербовки и индоктринации названы бомбардировка любовью, подчинение лидеру, изоляция, контроль над процессом рационального мышления, контроль информации и т. п.

Обнародовав этот документ, где, пусть частично, используются признаки сектантства, разработанные противокультурным и антикультурным движением, католики оказались в парадоксальной ситуации: с одной стороны, они считали признаками сектантства использование сектами технологии «промывания мозгов» путем внушения своим членам чувства вины, страха и т. п., но, с другой, многие из перечисленных элементов этой технологии встречаются в религиозной жизни католиков, в частности, монашеской.

Об опасности следования двойным стандартам 15 лет спустя после обнародования этого документа предупреждал Жак Вернет, представитель пастырской службы Католической

Церкви во Франции, выступивший против принятия закона, ограничивающего деятельность сект. Он отмечал, что новый закон против сект, предусматривающий уголовное преследование за «манипулирование сознанием» при желании можно будет использовать и против традиционных религий. Ведь под его статьи можно подвести ту аскетическую практику, которая на протяжении столетий присутствует в традиционных христианских конфессиях (обеты целомудрия, отказ от собственности, посты, ночные молитвы в монастырях). Ж. Вернет отмечает, что сектантский дух может присутствовать и в Церкви, например, «применение настоятелем монастыря чрезмерной строгости по отношению к послушникам, доходящей до подавления личности».⁹⁸

Не входя в разбор основных положений вероучения НРД, в документе констатируется наличие пастырских проблем в работе с людьми, ставшими членами сект или покинувшими их ряды и нуждающимися в помощи для вхождения заново в жизнь католической общины. Обращается внимание на то, что подобная работа требует «компетенции и опыта в вопросах психологии». Акцентирование внимания на использовании опыта психологов, без упоминания возможности обращения к пастырскому опыту католиков в борьбе с сектами предыдущих лет, в документе такого высокого уровня свидетельствует об отходе от принципа Предания и лишней раз подтверждает сильное влияние идей светского антикультового движения на решение духовно-пастырских задач.

Социально уязвимые группы и причины роста сект .

Среди социальных групп католиков, наиболее подверженных воздействию сект в первую очередь названа молодежь, особенно та ее часть, которая не имеет опоры в жизни, т. е. безработные, не участвующие активно в приходской жизни, не занятые в добровольной деятельности на благо прихода, происходящие из неблагополучных семей, принадлежащие к этническим меньшинствам или проживающие в местах, недостаточно охваченных влиянием Церкви, а также студенчество. Однако секты не ограничиваются только работой с молодежью, они привлекают взрослых людей, нередко из материально обеспеченных и высокообразованных семей.

В ряду причин отпадения от Церкви и присоединения к новым религиозным группам названы трудности в контактах с представителями духовенства, а также неурегулированная ситуация в браке.

Авторы документа критически отнеслись к довольно распространенному на Западе мнению о корыстных целях НРД и выразили предположение, что «очень немногие люди вступают в секты из низких побуждений». В то же время отмечено, что секты «зачастую злоупотребляют добрыми намерениями и желаниями неудовлетворенных чем-либо людей». Надо отдать должное католикам, нашедшим в себе мужество разделить вместе с обществом ответственность за успех сект, признав, что ни общество, ни Церковь не смогли ответить «на эти добрые намерения и желания».⁹⁹

В документе названы 9 причин распространения НРД.

1. Потребность принадлежности к общине. Поскольку традиционные способы жизни рухнули, распалась домашняя среда, приходская жизнь в кризисе, то люди «чувствуют себя отторгнутыми и одинокими – отсюда потребность в принадлежности к группе, где они могут встретить любовь, поддержку, понимание, найти укрытие, прибежище и дом. Секты «предлагают человеческое тепло, заботу и поддержку в небольших и сильных общинах; общую цель и товарищество; внимание, уделяемое каждой отдельной личности, защиту и безопасность, особенно в критических ситуациях; ресоциализацию личностей, выброшенных из общества и оказавшихся в маргинальном положении (например, разведенных или иммигрантов), группу, которая часто мыслит за отдельную личность, вместо нее».¹⁰⁰

2. Секты предлагают простые готовые ответы на сложные богословские вопросы и ситуации, которые на самом деле являются упрощенными, обрывочными версиями известных истин, а также богословие гарантированного успеха, людям, имеющим смутные понятия о «старой» истине.

3. Стремление к интегральности, целостности (холизм). У людей с ощущением потери контакта «с самими собой, с другими, со своей культурой и окружением» есть потребность в

религиозных воззрениях, «которые устанавливали бы всеобщую гармонию в мире и в людях».¹⁰¹

4. Поиск культурной идентичности. Эта причина развития НРД характерна для многих стран Третьего мира, где «общество живет в резком отрыве от традиционных культурных, общественных и религиозных ценностей; подобное ощущение разделяют приверженцы традиционных религий». В этой ситуации секты предлагают «стиль молитвы и учения», более близкий к характеру культуры и стремлениям народа.

5. Потребность в отличии, самобытности. Люди, сознающие свою значимость и не желающие быть членом безликого общества или нуждающиеся в поиске своей идентичности, не могут найти себя в больших приходах при господстве клерикализма и административной системы управления, поэтому они часто становятся сектантами, где им предоставляются возможности для самовыражения.

6. Поиск трансцендентного. Этот поиск основан на вдохновленном Богом стремлении к познанию невидимого мира и ответов на высшие вопросы, в нем проявляется потребность верить в то, что могло бы коренным образом изменить нашу жизнь. Все это свидетельствует о небезразличии людей к тому, что наступит в будущем, но зачастую такие люди «либо не знают о том, что может им предложить Церковь, либо их отталкивает слишком односторонний, по их мнению, упор на нравственность, или же на институциональный аспект Церкви».

7. Потребность в духовном руководстве.

8. Потребность «нового видения». В мире существует множество конфликтов, насилия и т. п., и иногда люди чувствуют свою незащищенность и ожидают помощи. Секты обещают им новое видение себя самого, истории, человечества и мира и соблазняют наступлением новой эры и нового времени.

9. Потребность быть востребованным.

В целом текст этого документа, составленного под сильным влиянием антикультовой идеологии, показывает, что католики пытались объединить описание и анализ НРД, характерный для антикультового движения, с католическим подходом к заблуждениям, но, к сожалению, синтеза этих двух подходов не получилось, есть лишь их механическое соединение.

Со временем на официальном уровне католики освободились от идей антикультового движения, отказались от его терминологии и увлечение сектами или НРД перестали рассматривать как результат «промывания мозгов». Наиболее четко эта позиция проявилась в официальном документе, посвященном движению «Нью эйдж» («New Age»).

1.3.2. «Христос несет живую воду».

После появления документа «Секты или новые религиозные движения» изменилась и сектантская карта, и отношение католиков к ним.

Наряду с прежними вызовами появилась новая угроза для католичества – движение «Нью эйдж», реакцией на которое стало появление в 2003 г. нового документа «Христос несет живую воду» с целью помочь христианам выявить отличие «Нью эйдж» от христианской веры.

Движение «Нью эйдж» возникло в 1970-е гг. на Западе. Непосредственно предшествовавшими ему моделями (matrix, матрицы) мысли в XVIII и XIX вв. были масонство, спиритуализм, оккультизм и теософия. Большое влияние на становление «Нью эйдж» имели идеи американского психолога Вильяма Джеймса¹⁰² и швейцарского психиатра Карла Юнга. Термин «Нью эйдж» появился благодаря розенкрейцерам и масонству со времен французской и американской революций и на рубеже XIX-XX вв. встречается в названии масонского журнала.¹⁰³ То, что он обозначает сегодня, является современной версией западного эзотеризма.

Формально поводом к обнародованию этого документа послужил рубеж тысячелетий, который в сознании последователей «Нью эйдж» имеет важное значение. Согласно современным астрологическим представлениям, вместе со вторым тысячелетием подходит к концу астрологическая эпоха Рыб, отождествляемая ньюэйджерами с христианством, и на смену ей идет Новая эра, олицетворяемая астрологическим знаком Водолея и именуемая эрой Водолея. В действительности потребность в таком документе вызвана усилением пропаганды идей «Нью эйдж» и его успехами в западном мире. Масштаб его распространения оценивается как довольно впечатляющий, и данное явление в настоящее время составляет, как отмечается, «значительную часть современной культурной сцены».¹⁰⁴

Этот пространственный документ подготовлен представителями Папского совета по культуре, Папского совета по международному диалогу, Конгрегации по делам евангелизации и Папского совета по делам содействия христианскому единству. Он состоит из девяти разделов: 1 – Вступление; 2 – Обзор основных положений духовности «Нью эйдж» (сюда входят следующие подразделы: «новизна» «Нью эйдж»; его привлекательность; главные принципы мышления; основные темы: о человеке, о мире, о Боге; отношение к культуре и причины его успеха); 3 – «Нью эйдж» и христианская духовность; 4 – Сравнение «Нью эйдж» с христианской верой; 5 – Христос как носитель живой воды; 6 – Проблемы, требующие внимания (о практической работе с «Нью эйдж»); 7 – Приложения (дается краткое изложение содержания документа); 8 – Обзор источников; 9 – Библиография (около 70 единиц).

Движение «Нью эйдж» представлено в нем как один из аспектов современной культуры,¹⁰⁵ поэтому его описание и анализ ведется в широком культурологическом контексте, касается ли это названия, происхождения и причин возникновения данного движения или воззрений ньюэйджеров. Однако оценка «Нью эйдж» не замкнута в области культурологии. Исходя из предпосылки о том, что культура обусловлена религией, авторы документа много внимания уделили изложению и сравнительному анализу идей «Нью эйдж» и христианства.

Мотивы появления «Нью эйдж», как отмечается, так же древни, как и культура: «... присутствие размаха мысли и практик («Нью эйдж»). – Р. К.) свидетельствует о неизгладимой тоске человека о трансцендентном и религиозном смысле, которая является не только современным явлением культуры, но равно была обычна в мире античном, христианском и языческом».¹⁰⁶

Питательной почвой «Нью эйдж», отмечают составители документа, стал кризис, охвативший как немалое количество людей, так и западную культуру в целом. Авторы документа констатируют, что в настоящее время многие люди пребывают «в состоянии между уверенностью и неуверенностью, особенно в вопросах, касающихся их идентичности».¹⁰⁷ Некоторые считают, что христианская религия патриархальна и авторитарна, другие видят, что христианство уже долго не дает им того (либо никогда не

давало), что они требовали. В то же время многие полагают, что политические институты не в состоянии изменить мир к лучшему; традиционная медицина попросту не может эффективно лечить людей. Все это заставляет людей искать такое мировоззрение, которое удовлетворяло бы их внутренние духовные запросы, и часто они выбирают «Нью эйдж». «Поиски, которые часто ведут людей в «Нью эйдж», являются искренним желанием: тоска о более глубокой духовности, о чем-то, что коснется их сердец», есть дорога позволяющая найти смысл в этом мире.

Хотя появление «Нью эйдж» рассматривается как реакция «на современную культуру, однако, с другой стороны, оно есть во множестве аспектов порождение (детище) этой культуры».¹⁰⁸ Ренессанс и Реформация сформировали современную западную личность, не отягощенную такой ношей, как любовь (преданность) внешнему авторитету или традиции; люди в меньшей степени ощущают потребность «принадлежности» к каким ни будь институтам, несмотря на то, что самость стала казнью современной жизни, и не склонны к принятию «официальных» суждений как своих собственных.

«Нью эйдж» обращается к людям, перенасыщенным ценностями, пропагандированным через современную культуру, в которой свобода, аутентичность, уверенность в своих силах и тому подобные вещи принимаются как священное, а патриархальность ставится под сомнение. Влияние на развитие движения «Нью эйдж» оказывает культура потребления, ориентирующая людей на то, чтобы взять от религии то, что в ней есть лучшего. Таким образом, «Нью эйдж» дает альтернативные католическим ответы на вопросы, которые ставит жизнь. Этот выбор, по признанию католиков, является свободным и искренним, это не результат обмана и промывания мозгов. Сами же ньюэйджеры заявляют, что не требуют от своих последователей больше веры или убеждений, чем для того, чтобы, например, пойти в кино, а утверждают, что успокаивают духовный голод человека.

Привлекательность «Нью эйдж»

Стремительный рост и успех распространения «Нью эйдж» объясняются тем, что это движение распространяется среди людей, воспринимающих мир как очень суровый и бессердечный, а «Нью эйдж», как стремящееся внести в него тепло.¹⁰⁹ Этот процесс, являющийся реакцией на современность, разыгрывается на эмпирическом (чувства, инстинкты и эмоции) и на метафизическом (духовном) уровне. Опасения перед надвигающейся апокалиптической экономической нестабильностью, политическими переменами и климатическими изменениями играют огромную роль в мотивации поиска альтернативы, которая давала бы уверенность и счастье в будущем.

Содействует успеху «Нью эйдж» восхищение западной культуры идеей разнообразия.¹¹⁰ Западная культура вышла за предел здоровой терпимости, принимая странности отдельных личностей или групп меньшинств и сознательно ограничивая уважение к нормальному, понимаемому как моральное, связанное с абсолютными нормами. Но появляется все больше людей, считающих, что абсолютные нормы веры служат признаком отсутствия толерантности, неприятия взглядов и убеждений других. В такой ситуации альтернативное мировоззрение и стиль жизни имеют идеальные условия для развития; быть иным стало не только возможным, но и похвальным.

Люди связаны с «Нью эйдж» разными способами и на разных уровнях. В большинстве случаев люди особенно заинтересованы разными терапиями или практиками и не имеют намерения глубоко вникать в теоретический контекст, иные, наоборот, попросту являются случайными потребителями продуктов с этикеткой «Нью эйдж». Те, кто, например, увлекается ароматерапией или музыкой «Нью эйдж», рассчитывают поправить свое здоровье или достичь самоуспокоения. Лишь меньшинство увлекающихся «Нью эйдж» стремится постичь его теоретический смысл или мистическое содержание.¹¹¹

Еще одна причина роста «Нью эйдж» в том, что оно приспособилось к рынку и стало рассматриваться как интересное экономическое предложение, после чего наступило его широкое распространение. Некоторые его рассматривают как продукт, созданный с использованием принципов маркетинга, применительно к явлению религиозному. Однако эксплуатация духовных потребностей людей не является характерной чертой ни для «Нью эйдж», ни для других групп, потому что всегда будет существовать способ, позволяющий

зарабатывать на религиозных нуждах.¹¹² Подобно множеству иных проблем в мировой экономике, «Нью эйдж» является глобальным явлением, поддерживаемым и вскармливается информацией через массмедиа. Но спорным является вопрос о том, возникла ли эта глобальная общность через массмедиа.

Наконец, популярность «Нью эйдж» объясняется тем, что представляет собою свободный набор убеждений, терапии и практик, которые часто выбираются и составляются самим человеком для своего счастья, без взгляда на несовместимость и возможные последствия. Здесь и кроется понимание главной идеи «Нью эйдж». Оно предлагает то, что часто обозначается как просто «духовность», а не принадлежность к какой-нибудь религии. На самом же деле в большинстве случаев существует значительная тесная связь с религиями Востока, но большая часть пользователей «Нью эйдж» этим не озабочена.

«Новизна» «Нью эйдж»

Новизна «Нью эйдж» является условной, поэтому когда к нему применяется слово новое, то оно дается в кавычках:¹¹³ «именование духовности «Нью эйдж» «новой» может показаться иронией, ведь многие ее идеи почерпнуты у античных религий и культур». «Новизна» заключается в «синкретизме элементов эзотерических и светских».¹¹⁴ Соединяются они в широко распространенном мнении, что настало время фундаментальной перемены в людях, в обществе и в мире. Отвержение современности, стремление к изменению не является новым, но только может быть описано как «современное обновление религии языческой с добавлением влияния в равной мере восточной религии, а также современной психологии, философии, науки и контркультуры, появившейся в 1950–1960 гг. «Нью эйдж» свидетельствует о чем-то, что есть меньше всего революция культурная, суммарная реакция на доминирующие идеи и ценности западной культуры, но несмотря на его идеалистическую критику, оно есть типичная ирония для культуры, которая самокритична».¹¹⁵ Таким образом, новое в духовности¹¹⁶ «Нью эйдж» – это «сознательный поиск альтернативы для западной культуры с ее иудеохристианскими корнями»,¹¹⁷ и ничего принципиально нового в религиозно-философском смысле оно не предлагает.

«Космический Христос» и Христос Евангелия

Что касается существа учения, то движение «Нью эйдж» характеризуется как имеющее «гностическую природу»,¹¹⁸ как возрождение старых гностических воззрений,¹¹⁹ в частности о Боге и о Христе. В главе «Космический Христос» воззрения гностиков и их последователей ньюэйджеров о Христе сопоставляются с христианским учением, изложенным в Послании Колоссянам, и отмечается, что в данном послании и в Новом Завете «доктрины о Боге отличны от тех, что сокрыты в мысли Нью эйдж».¹²⁰ В то же время отмечается, что не стоит обманываться, будто бы «Нью эйдж» ведет к обновлению религии, оно «только новый метод занятий гносисом», такое состояние духа, «которое во имя глубокого познания Бога окончательно отвращает Его Слово, замещая его тем, что является вымыслом самого человека».¹²¹ Духовные занятия «Нью эйдж» названы «скрытыми парарелигиозными практиками».¹²²

Проблему развития «Нью эйдж» католики видят не в «промывании мозгов» и обмане – эти термины даже не употребляются в тексте, – а в состоянии своей церковной жизни, поскольку ее деформация «способствовала повороту к «я», минуя традиционную веру. Авторы текста, обращаясь к католикам, предупреждают: «Если Церковь не желает быть обвиненной в глухоте к человеческой тоске, ее члены должны принять во внимание две вещи – укорениться еще сильнее в фундаменте веры и понять: часто немота, крик в сердце иных людей заведет их куда-нибудь, если они не найдут мира в Церкви».¹²³

Кто стоит за «Нью эйдж»?

Нельзя однозначно сказать, что массовое распространение является спланированной акцией или является стихийным. Тема планомерной пропаганды «Нью эйдж» как идеологии – это чрезвычайно сложная проблема. Некоторые подозревают «Нью эйдж» в некоем заговоре против христианства, но в нынешних условиях, когда идет процесс спонтанной смены культур, направление которого неподвластно контролю людей, трудно представить, чтобы само «Нью эйдж» координировало действия различных факторов.¹²⁴ Спорным также

считается вопрос преднамеренного использования массмедиа в глобальном распространении «Нью эйдж».

Обращение: принуждение или поиск

Касательно вовлечения людей в «Нью эйдж» отмечается, что многие люди сами вольны решать, принадлежать ли к каким-либо группам или нет, но вызывает тревогу увеличение количества фирм, в которых от людей требуют участия в медитациях и использовании техник расширения сознания для развития их профессиональных навыков.

Предварительные выводы

Итак, последний официальный ватиканский документ, появившийся через семнадцать лет после документа «Секты или новые религиозные движения: папский вызов», не использует таких понятий, как: «секта», «культ», «промывание мозгов», «обман» и тому подобное, хотя среди групп «Нью эйдж» названа «Трансцендентальная медитация», представляющая собою, с точки зрения теории тоталитарного сектантства, типично тоталитарную секту, или деструктивный культ. Вовлечение людей в «Нью эйдж» является в большинстве случаев результатом свободного и искреннего поиска смысла жизни. Таким образом, налицо эволюция официальной католической позиции в отношении сект и антицерковных движений, она проявляется в отходе от идеологии антикультового движения и его терминологии. Свою задачу католики видят не в обличении «Нью эйдж» в криминале и неприглядных деяниях, а в том, чтобы ознакомить верующих с идеями «Нью эйдж» и показать им, чем католическая вера отличается от этой доктрины и чем превосходит ее.

Несмотря на хорошо проработанную проблематику, связанную с деятельностью «Нью эйдж» практически по всем вопросам, включая самокритику, тем не менее этот документ не затрагивает самой главной причины появления «Нью эйдж» на Западе, что вполне естественно, так как она кроется в самой природе западного христианства, в его упадке. Глубокая рационализация западного христианства – вот настоящая причина появления «Нью эйдж». О ней писал К. Юнг, причисляемый католиками к предшественникам нового движения. Однако они увидели в нем лишь одного из идеологов этого движения и в своем документе частично приводят его критические оценки состояния западного христианства; но предлагаемые ими советы, рекомендации, как избавиться от этих недостатков, являющихся почвой для «Нью эйдж», неадекватны самим причинам «Нью эйдж», они носят косметический характер, касаются внешних проявлений болезни западного христианства. Авторы документа не сознают и не чувствуют до конца самой проблемы, поставленной перед ними Юнгом.

Еще в 1910 г. К. Юнг писал З. Фрейду, что современный человек нуждается в духовной помощи, но «христианство уже не может помочь ему», поэтому он предлагал Фрейду использовать психоанализ, в котором он видел религиозную природу,¹²⁵ в качестве альтернативы ему. Расцвет психологии он напрямую связывал с потерей западным христианством способности оживить человека. «Теперьшний интерес к психологии, – писал К. Юнг, – свидетельствует о том, что от души ожидается нечто такое, чего не дал внешний мир, что, несомненно, должны были заключать в себе наши религии, но чего они, по крайней мере, для современного человека, уже не содержат».¹²⁶ Главную причину безжизненности западного христианства он видел в том, что оно рационализировалось, отошло от первоначальной своей формы и стало религией интеллекта, направленной на внешний мир. Рационализированное христианство, по К. Юнгу, есть абсурд, а в абсурд можно только верить. В 1920-1930-е гг. он «ждал появления живительных феноменов», способных преодолеть однобокость христианства и преодолеть духовный кризис, в котором оказалась западная цивилизация.¹²⁷ Он предсказывал, что эти феномены будут строиться на «основе опытного знания», а не веры. Не видя в западном христианстве собственных сил для возрождения, он выступил со своей программой его оживления, состоявшей из двух стадий: реинтерпретации христианских догматов и их развития.¹²⁸

Схожую оценку состояния западного христианства давали и православные богословы, жившие на Западе во время зарождения «Нью эйдж». Прот. А. Шмеман в 1970-е гг. писал, что к его времени «западное богословие как целое ... разбилось на куски. Осталась научность, уже куда не ведущая, и дешевые клоуны: Harvey Cox (Кох), Hans Kung (Ганс Кюнг) и tutti quanti».¹²⁹ «Религиозную драму Запада» он видел в разделении «трансцендентного» от

«имманентного», Бога и твари. В результате этого разрыва образовалась пустота, и западная «культура» пыталась эту пустоту не преодолеть, а «заговорить» объяснениями ее». Поскольку рационализм не мог преодолеть эту онтологическую пропасть, «потому, что он ничего не разрешает», то в противовес ему возникает «иррационализм». Но так как рационализм пошел по ложному пути, то предлагаемые иррационализмом средства то же оказались негодными... В итоге западная культура оказывается «всегда на грани безумия, саморазрушения, самовзрывания...», поэтому она обречена на постоянную реформацию, на всегдашний поиск новых путей к источникам жизни.¹³⁰

Единственный выход для западного христианства заключается в приобщении к жизни Церкви, в преодолении рационализма, в понимании того, что Бог это не «трансцендентное», не нечто «в себе», не монада, а исполнение мира жизнью и радостью, Он цель всего сущего и дарует жизнь вечную. Только вкусив подлинной жизни, западный человек не будет искать ее подмены. Частично путь к преодолению проблемы «Нью эйдж» на теоретическом уровне предлагает документ «Христос несет живую воду», призывая противопоставить доктрине «Нью эйдж» христианское учение об обожении, но этот призыв пока диссонирует с общей направленностью западного богословия, и кроме того католичество само пребывает за оградой Церкви.

Православные должны извлечь урок из этой незавершенной истории с «Нью эйдж», которое проникает и в Россию. Следует со всей серьезностью всмотреться в путь западного христианства, чтобы не стать носителями триумфального клерикализма, Типикона и канонического права, ведущих к демоническому восприятию Церкви как безжизненной организации и создающих условия для возникновения ее подмен – религиозных суррогатов, тогда как она есть новая жизнь с Богом и в Боге.¹³¹

1.4. Терминологическая проблематика в полемической литературе.

Отношение католиков к сектантству во многом было пересмотрено после Второго Ватиканского собора, однако активная деятельность сект в 60–70-е гг. XX в. на Западе вынудила их вновь вернуться к полемике с сектантством. В 1970-е гг. в отдельных католических изданиях стали появляться статьи богословов и публицистов с оценкой деятельности сект. Показательной в этом отношении является тематика

издающегося в Риме авторитетного журнала итальянских иезуитов «Чивильта католика» («La Civiltà Cattolica»), который освещал самые разные события религиозной и общественно-политической жизни не только в Италии, но и во всем мире.

В 1977 г. в нем была опубликована статья Ф. Ломбардини «Вызов Сан Мен Муна и прозелитизм», где освещались вероучение, финансовая деятельность одной из самых тогда распространенных и активных сект – «Церкви объединения». Особое внимание в ней обращалось на миссионерскую деятельность, которая в связи с ее напором была названа прозелитизмом. В 1977 г. Дж. Маркези опубликовал статью о трагических событиях в Гайяне, где произошло убийство нескольких сотен членов организации «Народный храм». В 1984 г. в редакционной статье о секте «Свидетели Иеговы» указывалось, что католики на теоретическом уровне настолько слабо просвещены, что даже наскоро подготовленным иеговистским проповедникам удается обращать их в свою веру. В 1985 г. Дж. Де Роза в статье «Церковь сайентологии: псевдонаука и псевдорелигия» анализирует основные положения и практику этой секты.¹³² Тем не менее объем исследований и полемической литературы католиков был несопоставим с реальными масштабами сектантской деятельности. С 1970-х и до середины 1980-х гг. католических исследований и публикаций по сектантству было очень мало, так что даже составители ватиканского документа «Секты или новые религиозные движения: пастырский вызов» были вынуждены ссылаться на протестантскую литературу. Обнародованный в 1986 г. ватиканский документ «Секты или новые религиозные движения» дал сильный импульс антисектантской деятельности католиков, пришедшей в упадок после Второго Ватиканского собора.

В разных странах стали появляться католические информационные и реабилитационные центры, изучающие проблему сектантства. Хотя некоторые либерально ориентированные католики и сегодня считают любую деятельность, направленную против сект, не только не нужной, но даже вредной, поскольку она является «пережитком прошлого» и способна нанести ущерб «имиджу» Римско-католической церкви. Впрочем, их мнение не разделяется большинством.¹³³

С конца 1980-х гг. противосектантская тема стала все чаще обсуждаться в католической прессе. В том же журнале «Чивильта католика» в 1986 г. была опубликована статья о Дж. Маркези под названием «Явление сект сегодня» («Il fenomeno delle sette oggi»). В 1989 г. там же появилась редакционная статья «Вызов со стороны альтернативных религиозных движений» («La sfida dei movimenti religiosi alternativi») и был помещен материал на тему: «Католическая Церковь и альтернативные религиозные движения» («La Chiesa Cattolica e i movimenti religiosi alternativi»).¹³⁴

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. был издан ряд работ католических авторов, посвященных как рассмотрению проблемы в целом, так и критике учений и деятельности отдельных сект. В «Обсерваторе Романо» в 1991 г. опубликованы статьи кардиналов Дж. Томко «Учение Христа как единственного Спасителя перед вызовом сект» (№7(134), с. 10–11) и Франка Аринзе «Секты и новые религиозные движения как пастырская проблема» (№7(134), с. 12–16). Гданьская римскокатолическая духовная семинария в 1994 г. издала книжку священника В. Беднарского об учении секты иеговистов: «Священное Писание и учение свидетелей Иеговы» («Pismo Swiete a nauka swiadkow Jehowy»). Появилось также несколько книг о движении «New Age».¹³⁵

В настоящее время практически в каждой католической епархии имеется человек, как правило, священник, специально курирующий направление, связанное с сектантством. В его обязанности входит прежде всего пастырское попечение о людях, вышедших из сект, а также

о родителях, чьи дети находятся в сектах. Он же осуществляет непосредственную миссионерскую работу с теми, кто находится под угрозой вовлечения в секту, или, напротив, ищет в себе силы порвать с ней.

В России, ввиду малочисленности католиков, работа в этой области официальными представителями Римско-Католической Церкви не ведется. В то же время в Санкт-Петербурге действует католическое религиозно-просветительское общество «Militia Dei», которое занимается антисектантской деятельностью, в частности, распространением информации о сектах. Данное общество было создано в 1993 г. по частной инициативе католиков мирян.

В отношении к сектам позиция католиков в России в 1990-е гг. совпадала с отношением к ним Православной Церкви. Их представители приняли участие в Международном христианском семинаре «Тоталитарные секты в России», проходившем в Москве с 16 по 20 мая 1994 г. Результатом семинара явилось подписание заявления, в котором, в частности, говорится: «Мы с радостью свидетельствуем, что неисповедимый Промысл Божий позволил нам, христианам разных конфессий, перед лицом глобального вызова неоязычества осознать, что мы едины в самом главном – в верности Единому Богу и Христу Спасителю».¹³⁶

Однако, как показало время, их позиция в отношении деятельности сект в России является непоследовательной и конъюнктурной. Когда в России шло обсуждение закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», направленного против сект и зарубежных миссионеров, то с его критикой выступили российские католики и лично папа Иоанн Павел II.

В настоящее время в некоторых католических семинариях сектоведения как богословской дисциплины нет, а сектоведческая тематика рассматривается в религиозноведческом, социологическом и психологическом аспектах с краткими богословскими комментариями. Учебные пособия католиков несут на себе отпечаток нерешенных терминологических проблем, путаность в которых снижает их апологетический и полемический потенциал, вытесняя богословское обсуждение проблем на второй план описанием административно-организационных элементов сект.

Несмотря на появление официальных документов по сектам и многочисленные публикации, в католической сектоведческой литературе, или правильнее будет ее назвать литературой по НРД, терминологическая проблема решена не была. Поэтому ее изучение продолжается практически по настоящее время. Причиной тому все та же неопределенность в отношении слов секта, культ, НРД, что, как отмечают нынешние католические исследователи, (кстати, как и их предшественники), было препятствием для точного описания и дискуссии с этими группами и для профилактики общества в смысле предупреждения его об опасностях деятельности НРД и их последствий.¹³⁷

Ввиду необычности самой проблемы НРД и сложности ее решения с учетом современных западных мировоззренческих стандартов, оказывающих влияние на использование понятийного аппарата, часть исследователей стремилась при раскрытии вопроса о природе сект осветить его с разных точек зрения: с богословской, социологической, религиозноведческой, антикультовой, используя при этом понятийный аппарат этих наук. Причем все эти походы, за исключением богословского, представлены описательно, и критического взгляда весьма недостает этой литературе. Вследствие этого богословская полемика против сект теряется в массе медицинско-психологических комментариев с антикультовым уклоном, ее присутствие фрагментарно, аргументы слишком обобщены.

В результате данного подхода к сектам практически вне поля исследования остается такая важная проблема, как влияние вероучения на религиозную практику, на поведение последователей сект и на их психосоматическое здоровье. Нередко сделать это весьма сложно, но, с другой стороны, с точки зрения современных мировоззренческих стандартов и устоявшихся представлений о светских ценностях, действия сект невозможно или трудно классифицировать как преступления. В такой ситуации выгодно в пропагандистских целях использовать описание сект с позиций антикультового движения и на его языке, что выглядит весьма эффективно и впечатляюще.

Однако такой способ обличения сект путем некритического использования антикультового инструментария непродуктивен. Он как пропагандистский ход может принести

тактический выигрыш, но не дает самим католикам действенного средства в борьбе с сектами. Свидетельством тому служит небывалый рост сектантства в типично католических странах.

В марте 2004 г. в Польше, по данным правительственного социологического исследования, значительно увеличилось число «Свидетелей Иеговы», тогда как количество приверженцев традиционной для этой страны конфессии – католичества – снизилось. Сами иеговисты утверждают, что ежегодный прирост их членов в Польше составляет 2%. На момент проведения исследования к иеговистам принадлежало 124 300 поляков, и они занимали третье место после католиков и православных, опережая крупнейшую протестантскую общину страны – Евангелическую лютеранскую церковь, насчитывающую 79 000 верующих.

Комментируя эти данные, член комиссии по религиозному диалогу при Польской епископской конференции епископ Жигмунт Павлович заявил, что рост числа приверженцев «Свидетелей Иеговы» не является серьезным поводом для беспокойства. Далее он отметил, что «иеговисты – типичная секта, которая не имеет ничего общего с христианством. Помещать данные о них наряду с данными о католиках, лютеранах или православных – некорректно», а статистику иеговистов он подверг критике.¹³⁸

Однако в декабре 2006 г., почти через два с половиной года после этого заявления, католические иерархи в Польше обратились с предостережением к верующим от общения с иеговистами. Оценка деятельности иеговистов осталась прежней: иеговисты – нехристианская организация, но, правда, уже с добавлением, что они «не признают догматы о Святой Троице или Воплощении и предлагают ложный путь к жизни и спасению».

В связи с этим Познаньский архидиоцез не рекомендовал своим верующим вступать в диспут с иеговистами, так как большинство католиков знают Священное Писание хуже, чем иеговисты: «важно отметить, что не каждый католик способен вступать в теологические диалоги с членами Общества «Сторожевой башни», особенно те, кто не имеет базовых знаний своей веры и не может надлежащим образом использовать Святое Писание», – говорится в заявлении архидиоцеза.¹³⁹ Таким образом, польские католики подтвердили выводы об уровне общетеоретической подготовки верующих католиков, сделанные итальянскими католиками в 1984 г. Но за прошедшие 20 лет католики не сделали никаких выводов ни в отношении богословской подготовки своих верующих, ни в отношении качества полемики с иеговистами...

Вместо того, чтобы принять меры к защите верующих от иеговистов, сообщить им действенные средства в полемике с сектантами, призвать их изучать Священное Писание, католические иерархи советуют им занять пассивную позицию в отношении к иеговистам, они рекомендуют им уклоняться от встреч с сектантами, так как католики плохо подготовлены.

В ходе визита в Бразилию в мае 2007 г. папа римский Бенедикт XVI высказал свою озабоченность массовым переходом разочарованных католиков в лоно неопротестантских движений. Только в Бразилии за последние 10 лет католическая паства сократилась, по данным католического информационного агентства, более чем на 10 %.¹⁴⁰ Если учесть, что в ней проживает около 190 млн человек, из которых около 75% католики, (по другим данным 90 %¹⁴¹), то ушло к пятидесятникам около 14 млн католиков.

1.4.1. Секта

В качестве примера определения понятия «секта» в католической литературе можно указать на книгу католического священника А. Зволиньски «Анатомия сект», которая используется в качестве учебного пособия в католических учебных заведениях. Она написана с привлечением трудов католических теологов, а также снабжена ссылками на известных американских исследователей НРД.

В первой главе этой книги, посвященной терминологической проблеме, что традиционно для подобного рода работ, трудности дефиниции терминов секта, культ и НРД предлагается решить через понятие «религии».

В самом общем виде религия определяется, как то, «что очерчивает и выражает отношение между человеком и силами или существами «над-человеческими». Иногда это отношение принимает формы весьма конкретные, определяемые, с одной стороны, через человека, а с другой – через Бога, в котором можно узнать Творца людей и мира, являющегося источником всей жизни. Религия складывается из внутренних элементов, а именно: веры в существование Бога, Наивысшей Сущности, осознания зависимости человека от Господа, который возбуждает страх и защищает, а также из внешних элементов: молитв, принесения жертв, иных форм поклонения, выражающих веру человека».¹⁴² А далее просто констатируется, что в ходе развития религии в границах ее духовного пространства появились секты.¹⁴³ Итак, секты, это, скорее всего, периферия, но все же религии.

Наряду с этим определением приводится традиционное для католического богословия понимание секты. Оно выводится из употребления слова секта в новозаветном тексте Вульгаты, где в Деяниях оно обозначает религиозную партию, а в апостольских посланиях является синонимом греческого термина ересь. В то же время отмечается, что термин секта по меньшей мере на официальном уровне переходит в разряд архивных, поскольку он отсутствует в новом католическом каноническом кодексе, где используются только понятия «ереси», «апостасии» и «схизмы». Ересь определяется «Ересью называется упорное отрицание после крещения какой-либо истины, в которую следует верить ... католической верой или упорное сомнение в ней» (канон 751).

Таким образом, в католичестве по данному вопросу складывается следующая ситуация: в современном католическом теологическом языке и каноническом праве имеется только понятие «ереси», а понятие «секта» отсутствует; в официальных документах его избегают, но термин секта применяют борцы с сектами на епархиально-приходском уровне при описании групп, ведущих антикатолическую деятельность и представляющих опасность соращения из католичества в иные веры.

Однако несмотря на официальную позицию в отношении термина секта, автор продолжает свои рассуждения, приобретающие в таком случае чисто теоретический характер, и отмечает, что при таком взгляде на существо религии и сект весьма трудно выявить границы между ними, поэтому для прояснения позиции по данному вопросу он дает обзор религиоведческих и социологических определений секты, начиная от Вебера и Трёлча до современных исследователей, указывая, что все дефиниции имеют свои недостатки. Так, для выявления отличий между религией и сектой недостаточно в качестве признаков сектантства использовать статистический критерий (подсчет) членов, или оценку поведения, или степени влияния на мышление и поведение последователей сект. Признается неточным и неубедительным выбор в качестве единственного критерия отличия сект от религии использование сектами веры в качестве прикрытия целей, не имеющих в себе ничего духовного, например, ради денег, ради удовлетворения личных или политических амбиций.¹⁴⁴

Поэтому социологи чаще всего используют широкое определение секты, включающее следующие характерные элементы: убеждение членов в своей исключительности и избранничестве, изоляция от земного мира, волонтаристское управление, слепое подчинение членов лидерам, фанатизм в исповедовании истин, закрытость к диалогу с чужими.

В качестве примера еще одного подхода к описанию природы НРД приводится без каких-либо комментариев определение деструктивной секты, данное американским антикультовым движением в 1985 г., но без указания на его происхождение и возможность применения в работе с сектами. Деструктивной сектой именуется «тоталитарное движение, чаще всего подделывающееся под группу религиозную, культурную или терапевтическую. Группа требует от своих членов полного послушания, преданности ее идее, неоплачиваемого труда для группы и лидера. Благодаря использованию широкой системы контроля, запретов и кар, а также психотехнологий она добивается полной зависимости адептов от группы, при обрыве связей с родителями и обществом».¹⁴⁵

1.4.2. Культ

Наряду с термином секта применительно к НРД используется слово культ, но отмечается, что в отношении этого термина также отсутствует согласованная позиция светских исследователей, и в светской науке существует три основных направления понимания культа. Одни видят сущность культа в сфере мистической, где обожествляется сам человек и его жизнь. Другие (в основном: В. Бейнбридж, Р. Старк, К. Глок) видят суть культа в радикальном расхождении с доминирующей религиозной культурой и в создании новой веры; и, наконец, третьи видят главную особенность культа в отсутствии организационной структуры, четких границ.

Для иллюстрации широты своего подхода к пониманию определения культа А. Зволински приводит его описание, данное антикультовой организацией «Диалог-Центр» (Дания). Характерными чертами культа названы: вербовка новых членов без представления информации о целях и работе группы; группа стремится к обогащению за счет денег или бесплатного труда ее членов; членов группы убеждают, что другие взгляды за пределами группы ничего не стоят и, наконец, группа обижает родственников, друзей и самих членов.

А. Зволински отдает себе отчет в том, что между приведенными определениями культа существуют большие различия. Основными являются отсутствие единого мнения в отношении их религиозного характера, а также отсутствие четких признаков различия между культом и сектой. Дополнительную трудность составляет частое использование близкого по содержанию к понятию «культ» терминологического сочетания новые религиозные движения.

1.4.3. Новые религиозные движения

Наличие трудностей в области понятийного аппарата вынуждает для описания «периферии» религии пользоваться терминами-заменителями: секта, движение, концепция, положение, группы, общества или религиозное явление. В то же время А. Зволински отмечает, что специфика сектантства утонула в связи с быстрым развитием НРД, далеко отошедших от традиционного представления о сектах, поэтому часто вместо слова секта говорится об определенном аспекте их деятельности, используя описательные определения: сектантская деятельность либо сектантские принципы.

После обзора разных понятий А. Зволински делает вывод, что термины секта и культ не приемлемы, так как они несут оценочное негативное значение, поэтому предлагается переход на нейтральную терминологию: новые религиозные движения.

Религиозным может называться группа или движение, если оно соответствует двум из трех условий. 1. Дает ответ на вопросы о смысле существования и вечного спасения в контексте истории или вне ее.

2. Принимает веру в существование Бытия сверхъестественного вне и над миром чувственным, с которым можно войти в контакт через молитву или созерцание. 3. Содержит ритуалы и обряды, выражающие почтение, моление или просьбу к этому Бытию и имеющие надежду на получение спасения.¹⁴⁶

В самом общем смысле прилагательное религиозный в отношении групп и движений означает «видение действительности религиозной и сакральной либо путь к достижению таких целей, как познание трансцендентного, духовное просвещение либо самореализация, или содействие своим членам найти ответ на фундаментальные вопросы».¹⁴⁷

Новыми эти движения именуют не только в хронологическом смысле, как появившиеся после Второй мировой войны, но и в качественном смысле, так как они являются альтернативными официальным, доминирующим в данной культуре. Термин НРД по своему смыслу стоит наряду с такими, как новые религии, религии маргинальные, свободные религиозные движения, альтернативные религиозные движения и культы.

Обзор терминологической проблематики завершается выводом о том, что ввиду отсутствия ясных определений секты ватиканские документы, посвященные сектам, культам и НРД, весьма осторожны в применении конкретных определений. Считается, что лучше оперировать конкретным материалом, эмпирическими данными, фактами и статистикой, чем классифицировать поле «периферии религии».¹⁴⁸

1.4.4. Особенности НРД

Характерными чертами НРД названы: лидер (может использовать три стиля управления: авторитарный, демократический и либеральный¹⁴⁹); структура, доктрина, эксклюзивизм, святыни, ритуал, символика, медитация, групповая вера; манипуляция сознанием (техники вовлечения, например, «бомбардировка любовью»), техники удержания людей в секте; сексуальное насилие. Другими словами, предложенное понимание особенностей НРД совпадает с признаками, выявленными у них представителями антикультового светского движения.

Если же беспристрастно подойти к предложенным признакам сектантства и применить их к католицизму, то окажется, что католиков можно упрекнуть в отсутствии рефлексии. Примеров таких можно привести много, здесь будут указаны некоторые. Одним из свойств НРД назван эксклюзивизм – убеждение, что только секта провозглашает истину, и только ее члены спасутся, они избранники Божии, «друзья» Христа, представляют нечто светлое, только у них исключительное право на истину и доступ к Богу.¹⁵⁰ При этом сектантам ставится в вину отсутствие рефлексии, критического отношения к положениям собственной веры и жизни.

При описании лидерства в секте отмечается, что важнейшей функцией лидера является символическая роль, когда он является знаком цели, смысла и мудрости, которые предлагает секта своим последователям. Все это не подлежит никакому описанию, верификации и какой-либо оценке.¹⁵¹ По причине особого положения лидера его последователи не имеют моральных оснований для его критики и критики его ближайших учеников¹⁵². Когда же речь заходит о структуре, то говорится, что одной из ее форм является такая структура власти, которая дает людям, находящимся на высшей ступени, возможность контролировать людей низшей ступени. Власть одной личности над другой может осуществляться разными способами. В сектах, имеющих длительную историю, где есть традиция воспитания детей своих последователей, власть может осуществляться через школы, где закладываются основы веры, предполагающие подчинение.¹⁵³

Секта может добиваться власти и другими способами, например, используя карательные меры. Власть, опирающаяся на наказание, эксплуатирует чувство страха перед карой, которой сектант хочет избежать, и тем самым он подчиняется контролю стоящего выше него в иерархии власти и могущего наказывать. Власть может осуществляться через соблюдение людьми определенных норм, которые были привиты еще в детстве. В заключении говорится, что сильная структура является одним из важнейших условий существования секты.¹⁵⁴

Действительно, такие проявления религиозной жизни имеют место, но католики в данном случае сами демонстрируют отсутствие какой-либо рефлексии в отношении своей веры, истории и религиозной жизни.

Согласно католическому учению, папа непогрешим в вопросах веры и нравственности, и естественно, что у рядовых католиков тоже нет ни догматического, ни морального права критиковать непогрешимого папу. Признание папы является условием единения с Католической Церковью и условием спасения. Всему этому католики учат своих детей с детства.

Автор этих строк общался с католиком-иезуитом, который решительно отвергал возможность обсуждения учения о папской непогрешимости и заявлял, что папа составляет предмет его веры; в то же время он общался с людьми, близкими к разным сектам, в том числе к Виссариону, основателю секты «Церковь последнего завета». Одни из них демонстрировали такую же фанатичную преданность, как иезуит, только Виссариону, а другие не отказывались обсуждать учение о роли Виссариона и, сознавая себе настоящими его последователями, не считали себя связанными накладываемыми в секте пищевыми ограничениями. Таким образом, многие характерные черты сект встречаются и у католиков, но немногие католические исследователи хотят это признать, хотя существуют исключения.

Книга А. Зволинского написана под сильным влиянием литературы антикультового и противокультурного движения, а также светских ученых: психологов, религиоведов,

социологов, но позиция представителей антикультового движения является доминирующей при оценке деятельности НРД. Причем она не является исключением. Так, в книге «Опознать секту» М. Пытлака¹⁵⁵ раздел «Психоманипуляции» фактически является пересказом идей без каких-либо комментариев представителя светского антикультового движения С. Хассена из его книги «Освобождение от психологического насилия».

1.5. Методологические изъяны социологического подхода к религии и теории «промывания мозгов»

Следует отметить, что не все католические исследователи НРД пребывают под влиянием идеологии антикультового движения. Особую позицию в отношении причин появления и распространения НРД высказал в 1981 г. иезуит, проф. социологии университета Лойолы (Луизиана, США) Йозеф Фихтер в статье «Молодежь в поисках священного». Он разделяет мнение американских социологов, рассматривающих появление НРД в США в середине XX в. как проявление кризиса религии, вызванного глубокой и масштабной секуляризацией. Однако он не соглашается с их прогнозом о превращении религии в нечто несущественное или ее полном исчезновении. Такую позицию занимал, в частности, американский социолог и политолог середины минувшего века Даниэль Белла, прогнозировавший исчезновение религии в промышленно развитых странах до конца XX в. Интересно, что в СССР Н. С. Хрущев обещал показать последнего попа в 1980 году...

Й. Фихтер считал, что в основании таких сценариев будущего религии лежат ложные методологические предпосылки и субъективные суждения ученых. По его мнению, возможности социологии ограничены тем, что она изучает религию только как эмпирическую реальность, исключая из нее трансцендентное. В результате религиозные доктрины НРД представляются светским ученым бессмыслицей, и ставится под сомнение наличие «здорового смысла» у их последователей. Так, один американский социолог, ознакомившись с верованием Муна, удивлялся: «как они могут верить в такую бессмыслицу?»

Утверждение социологов о кризисе религии, вызванном секуляризацией, который сопровождается появлением НРД, представляет собой позитивистский взгляд на их природу. Фихтер подвергает сомнению это положение, полагая, что в состоянии кризиса находится не религия, а секуляризм, понимаемый в самом широком значении как «отрицание духовного и утверждение материального».¹⁵⁶

Анализируя современную жизнь населения Америки, Й. Фихтер считает возможным говорить о культурном порабощении личности как следствии социального программирования путем навязывания американского образа жизни, далекого от религии: «Отнюдь не модно утверждать то, что я делаю, – отмечает Фихтер, – процесс социализации в целом, как мы все его практикуем над молодыми американцами, был процессом «промывания мозгов», контролем над сознанием, изменением поведения. Другими словами, все мы запрограммированы в нашу культуру для того, чтобы принять американский образ жизни как самый естественный и логичный в мире».¹⁵⁷

В связи с этим он касается обзора причин ухода верующей молодежи из церквей. Традиционные и многочисленные религии пошли на поводу представлений светских ученых о влиянии секуляризации на религию, которая будет утрачивать свое место в обществе. Уход молодых американцев из церквей стали рассматривать как их восстание «против строгих церковных установлений» и стремление «порвать с религиозными традициями своих родителей и семей».¹⁵⁸ Поэтому церковные лидеры, стремясь удержать молодежь в церквях, решили, что, поскольку молодежь становится секулярной, то настало время церквям двигаться в либеральном направлении.

Это послужило причиной «либерализации теологии и нравственных наставлений. Кажется, что даже католическая церковь – традиционный бастион против секулярных тенденций – стремится идти в ногу с современностью. Надеялись, что при помощи послаблений Второго Ватиканского собора капризная католическая молодежь может быть удержана и стать прежней. Однако все это оказалось слишком запоздалым».¹⁵⁹ Когда же католики признали мирские ценности, в это время американская молодежь от них отвернулась. Бунтовавшую молодежь, желавшую избавиться от жестких религиозных предписаний, сменило новое поколение, но оно теперь жалуется, что в результате либерализации богословия нельзя получить от священника ясные ответы на свои вопросы.

Из обзора религиозной ситуации в США Фихтер сделал два вывода: «молодежь отворачивается не только от религиозной ортодоксии, но и от ортодоксии секулярной».¹⁶⁰ Это

и служит причиной увлечения НРД, чей успех критики связывают с использованием программирования. Но проблема программирования носит универсальный характер. Отвращение молодежи от секуляризма радует «набожных старцев», но, с другой стороны, они несчастны, когда видят молодежь, обратившуюся к религиозным культурам. Другими словами, если секуляризацию Фихтер именует программированием, то отказ от нее даже в пользу культов есть депрограммирование. В этом, по Фихтеру, состоит двойственность депрограммирования.

Поэтому «содержание терминов программирование и промывание мозгов, обычно применяемых к новым религиозным движениям и претендующих на новизну, нуждается в пересмотре. Хотя их и можно называть новыми (как сравнительно недавно запущенными в активное применение), в действительности же оба эти термина стары точно так же, как соперничество между народами, исповедующими различные верования. Ведь до наступления эры экуменизма и межконфессионального взаимопонимания иудей, принявший христианство, разумеется, считался принужденным сделать это. Молодой протестант, обратившийся в католицизм, конечно же, был сбит с толку хитростями и обманами Рима. Так называемые «отпавшие» католики, присоединившиеся к протестантизму, тоже сделали это под злонамеренным влиянием. Влияние идей экуменизма существенно повлияло на состояние американских религий. Обвинение в «промывании мозгов» применимо только к людям, ставшими жертвами принудительного программирования или обманными способами вовлеченными в новые религиозные группы, особенно восточного происхождения».¹⁶¹

Й. Фихтер считает допустимым называть процесс обращения от секулярного мировоззрения к трансцендентной религии депрограммированием, так как «обращенный отвергает образцы поведения, которые ранее ему программированы, социализированы. Он начинает сомневаться в ценностях своего прежнего образа жизни или, по крайней мере, в некоторых из них, и возвышается до понимания подготовки их изменения».¹⁶²

Свои выводы он основывает на личных наблюдениях жизни секты Муна, пребывавшей в начале 1980-х гг. на подъеме. Успех мунитов он связывал не с «промыванием мозгов» и программированием новообращенных. «Вопреки историческим обвинениям религиозных культов в обмане и оболъщении, можно с уверенностью утверждать, что подавляющее большинство молодежи, становящейся членами культов, делает это свободно и осмысленно, и по причинам, имеющим для них значение. И всякий, желающий узнать о причинах таких поступков, видит, что такие мотивации являются сложными и многообразными. Новообращенный может называть в качестве основной только одну единственную причину своего вступления в религиозную группу, однако более углубленный анализ способен выявить несколько мотиваций, и при этом действующих одновременно».¹⁶³

Таким образом, современное отношение католиков к НРД имеет два уровня: официальный и епархиально-приходской. На официальном уровне произошла эволюция от концепции «промывания мозгов» до интерпретации обращения как религиозного выбора.

Если в середине 1980-х католики использовали термины секта и культ для обозначения антицерковных групп и движений, а процесс обращения в какую-либо группу интерпретировался как результат «промывания мозгов», то через семнадцать лет они отказались от термина секта и перешли на альтернативную терминологию – НРД. Изменилось и их представление о причинах возникновения и распространения сект: они отказались от использования теории «промывания мозгов» и обманного вовлечения людей в секты. Согласно новой позиции, люди в большинстве случаев в ходе искреннего и свободного поиска смысла жизни ищут альтернативу традиционным религиям, которые, как им кажется, не могли дать или не дали того, что они ожидали. В борьбе с сектами рекомендуется лучше изучать католическое богословие и уметь полемизировать с антицерковными группами и движениями.

На епархиально-приходском уровне продолжают доминировать идеи, высказанные в документе «Секты или новые религиозные движения: пастырский вызов» (1986 г.), где используется слово секта, культ, частично антикультовая терминология: «промывание мозгов», обман, вербовка и т. п. Такому подходу обучается будущее католическое

духовенство. Епархиально-приходскую позицию можно объяснить желанием любыми способами доходчиво показать опасность сект, а здесь не до богословских тонкостей...

1.6. «Опус Деи»: католический культ?

Совершенно иной подход к проблеме «промывания мозгов» занимают те немногие католические общины и структуры, которые подвергаются обвинению в «промывании мозгов»; речь идет, в частности, об «Опус Деи» («Opus Dei»).

В 1989 г. бывшим католиком иезуитом была издана книга «Секретный мир «Опуса Деи»,¹⁶⁴ где говорится, что эта организация представляет секту: «это просто секта, это меньше, чем католичество. Это меньше, чем христианство».¹⁶⁵ С критикой этой книги выступил руководитель Центра изучения новых религий (CESNUR) католик М. Интровинье (Massimo Introvigne).

По его мнению, выступление против «Опуса Деи» является спланированной акцией, а употребление применительно к нему выражения католический культ вошло в оборот в июле 1990 г. на XII Мировом конгрессе по социологии в Мадриде, где было представлено сообщение «Католическая секта: Опус Деи» («Sectas catolicas: Opus Dei»). В апреле 1993 г. в Барселоне на международной конференции, посвященной тоталитарным группам и культурам, организованной несколькими антикультузовыми движениями различных стран, также был представлен доклад на эту тему.

С точки зрения светского антикультузового движения, «Опус Деи» использует целый ряд «культузовых особенностей», среди которых названы: «идеологическая обработка посредством интенсивных курсов», «проникновение в целую сеть общественной жизни», «агрессивное обращение в веру», использование лагерей, поездок, шоу, школ как способов вербовки. Также отмечалось, что «умственная манипуляция» проводится и через участие в мессе, а весь этот процесс, по мнению критиков «Опуса Деи», похож на «духовную педерастию». «Опус Деи» ставят в вину то, что его члены живут культузовым укладом жизни, ритм которой задается рядом набожных практик, таких, как использование власяницы, чтение розария, преданность Божией Матери.

Защищая «Опус Деи», М. Интровинье отвергает все обвинения, которые выдвигает антикультузовое движение, на том основании, что это движение возникло и является выражением секулярной идеологии, оппозиционной по отношению к религии, и поэтому оно обеспокоено исключительно социализацией членов культа, а не их верой. В результате как сектантские осуждаются некоторые формы религиозного опыта, который, если говорить о его измерении в количественных показателях, кажется более интенсивным, чем современный секуляризм может терпеть.

В то же время, отмечает М. Интровинье, протестантское антикультузовое движение, о котором нельзя сказать, что оно дружелюбно к католикам, редко интересовалось внутренней жизнью католиков и никогда не нападало на «Опус Деи» как культ, потому что оно, в отличие от светского антикультузового движения, в первую очередь интересуется верой, а не поведением верующих. Противокультузовое движение осознает тот факт, что предполагаемые «излишки апостольской ревности», как выражается М. Интровинье, которая время от времени приписывается «Опус Деи», могут быть приписаны протестантским группам и движениям.

Нападки на «Опус Деи» М. Интровинье объясняет парадоксальной ситуацией, сложившейся вокруг религии. С одной стороны, в секулярном мире бытует мнение о том, что наблюдается необратимый процесс снижения интереса молодых людей к религии, но, с другой стороны, отмечается повышение интереса к религии, в частности, рост «Опус Деи». Отсюда представители антикультузового движения делают вывод, что проявление интереса молодежи к религии не могло быть спонтанным, а значит, с молодыми людьми что-то случилось, а именно: им «промыли мозги».

По М. Интровинье, теория «промывания» не может быть применима к религиозной организации по ряду причин: 1) теория «промывания мозгов» возникла в военно-политическом контексте для объяснения поведения в лагерях американских военнопленных, а не применительно к религиозным организациям; 2) эта теория отвергнута Американской психологической ассоциацией в 1987 г. как ненаучная; 3) антикультузовые ассоциации являются

«строго секулярными», а то, что именуется сегодня светским гуманизмом, в США почти всегда за редким исключением связано с воинствующим либерализмом и левой политикой.

Сотрудничество католиков с антикультовым движением, согласно М. Интровинье, объясняется их раздражением культами, что

принуждает делать неправильный выбор в пользу употребления сильных устрашающих средств вместо объективной критики культов. К антикультовой идеологии склоняются те католики, которые не способны понять сложную реальность новых религиозных движений и антикультового движения.

Это не значит, что не надо противостоять НРД, заключает М. Интровинье; напротив, с ними необходимо вести борьбу, но это должно быть сделано с католической точки зрения и согласно католическим нормам, отличным от антикультового секулярного движения», с которым любая форма сотрудничества католиков не только бесполезна, но и вредна. Позиция антикультового движения, по мнению М. Интровинье, ставит под вопрос социальную уместность религии, что противоречит социальной концепции католичества.¹⁶⁶

2. Протестантский подход к сектантству. Предварительные терминологические замечания

В западной светской литературе по религиоведению и социологии новых религиозных движений протестантские деноминации, ведущие борьбу против новых культов, принято называть противокультурным движением (counter-cult movement), а противостояние им евангелических групп – евангелическим противокультурным движением или христианским антикультурным движением.¹⁶⁷ Иногда термин противокультурное движение используют в широком смысле, распространяя его на новопротестантов, на более поздние, появившиеся после XVI в., религиозные объединения, «в основе которых ... либо лютеранская, либо реформатская (кальвинская) теология и благочестие». К ним, в частности относят баптистов (1607 г.), адвентистов (1830-е гг.) и пятидесятников (1900 г.).¹⁶⁸ Для названия светских (не религиозных) общественных организаций и групп, борющихся с новыми культами, используется выражение антикультурное движение (anti-cult movement).

Эти два движения – противокультурное и антикультурное – принципиально отличаются друг от друга по своей идеологии и методологии. Позиция организаций и деноминаций противокультурного движения обусловлена их верой в правоту собственного понимания Священного Писания, рассматриваемого ими как единственный источник богословия, и решительным отвержением всего того, что не совпадает с их толкованием Библии. Поэтому характерной чертой противокультурного движения является богословская критика и полемика с учениями новых религиозных групп (культов), многие из которых также рассматривают Священное Писание единственным источником вероучения.

Светское западное антикультурное движение, напротив, ведет борьбу с новыми религиозными культами не в богословской плоскости, критикует не за особенности их понимания Библии, а только за применяемые ими методы вовлечения, обучения, психологической обработки их потенциальных и действительных членов, за образ жизни их последователей и политико-экономическую деятельность.

Если целью евангелического противокультурного движения является разоблачение религиозных заблуждений культов с последующим обращением в христианскую веру той деноминации, к которой принадлежит миссионер, то антикультурное движение имеет целью заставить человека отказаться от приобретенных им в культе религиозных взглядов, считая, будто бы они навязаны ему помимо его воли, извне, и являются средством манипулирования им. Никакой иной веры или мировоззрения взамен культовому – согласно заявлениям представителей антикультурного движения – они не предлагают.

2.1. Краткая история протестантского противокультурного движения на Западе.

Противокультурное движение в самом широком смысле, по мнению западных светских социологов, не представляет собою чего-то совершенно нового в протестантском мире. Идеино противокультурное движение, по их мнению, восходит к противоеретической полемике ранних ересиологов, таких, как св. Иустин Философ, Ориген и Тертуллиан.

Протестантско-католическое противостояние в Европе во время Реформации XVI в. было перенесено переселенцами в США, где в ранний период появления американских колоний проявлялась откровенная враждебность к католикам со стороны протестантов, составлявших религиозное большинство тогдашней Америки, придерживавшейся консервативных взглядов. По причине численного преобладания, консерватизма и изначально полемической направленности их доктрин, протестанты и новопротестанты первыми осознали, что в XIX в. столкнулись с растущим числом вызовов их религиозному господству в Америке со стороны мормонов.

Мормоны проповедовали настолько странное учение, что в Америке, с господствовавшей там пуританской этикой, ее критики, в том числе и бывшие мормоны, видели причины развития мормонизма кроме всего прочего в использовании мормонами модной в то время теории магнетизма, и получившего в XIX в. научное название гипноза. Так было положено начало антимормонской полемике в США. Для борьбы и координации действий против мормонов возникли антимормонские организации, а следом за ними и антикатолические.

В середине XIX в. к оппозиции католикам и мормонам прибавилась борьба с масонством, а после возникновения в 1880-е гг. секты «Общество сторожевой башни» (так до 1931 г. именовалась секта «Свидетели Иеговы») развернулась полемика с ними. В итоге все эти группы были смешаны и представлены как появление общей угрозы американскому образу жизни, который тогда во многом определялся протестантской этикой.

Когда в 1960-е – 1970-е гг. на Западе наблюдался очередной подъем сектантской активности, то опыт и методология противостояния непротестантскому пониманию христианства в США в XIX в. были востребованы и в борьбе новыми культурами. Поэтому протестантское противокультурное движение, по мнению светских ученых, не является чем-то совершенно новым.¹⁶⁹

Несмотря на то, что новые культы распространялись динамично, протестантским сообществам удалось относительно быстро организовать против них, опираясь на предыдущий опыт, где были в общих чертах установлены критерии христианской ортодоксии так, как ее понимали протестанты. Новые культы вызвали сильное беспокойство у западных конфессий, так как увлекали в свои ряды их членов, предлагая им альтернативный путь спасения и образ жизни, а несколько новых культов открыто бросили вызов основным положениям христианства, утверждали превосходство своих собственных доктрин.

Борьба протестантских деноминаций с культурами была направлена главным образом на опровержение их еретических доктрин. Эти полемические труды имели важное значение для западных христиан, так как в них раскрывалось превосходство их веры над учением культов, что придавало христианам уверенность в собственных убеждениях.¹⁷⁰

Исторически сложилось так, что полемика с новыми культурами была сконцентрирована главным образом в евангелистских или фундаменталистских группах, составлявших консервативное крыло протестантских деноминаций, и в неопротестантских общинах (баптисты, адвентисты), и им принадлежит большая часть полемической литературы; вместе с тем традиционные протестантские деноминации также боролись с культурами.

В протестантском мире было создано много противокультурных организаций, но самыми известными по количеству и качеству изданных материалов стали Лютеранский Синод Церкви Миссури и Конвенция южных баптистов в США.

2.2. Протестантская терминология

2.2.1. Секта

От Лютера до конца XIX в.

Изначально в протестантском богословии слово секта имело широкий спектр значений по причине расплывчатости его воззрений о Церкви и ее границах. Церковью Лютер считал собрание христиан, где, согласно его представлениям, изложенным в Аугсбургском вероисповедании, «верно проповедуется Евангелие и правильно отправляются Таинства»,¹⁷¹ в противном случае – это сектантство и ересь. В толковании на Послание к Галатам Лютер пишет: «Среди нас творятся дела Божьи, т. е. проповедуется Слово и отправляются Таинства, и это делает нас святыми», и далее: «Церковь является вселенской везде в мире, где присутствуют Евангелие Божье и Таинства», если фанатики (так Лютер называл анабаптистов) «отвергают это, то они больше не являются церковью»,¹⁷² а их учение, как следует из книги «Формула согласия», является еретическим.¹⁷³ Таким образом, по Лютеру, христианская община может именоваться Церковью, если она удовлетворяет двум признакам: 1) в ней правильно проповедуется Слово Божие и 2) правильно совершаются Таинства. Общины, неудовлетворяющие этим признакам, именуется сектами или ересями.

Использование Лютером слова секта в значении ереси подтверждается и его характеристикой психологической жизни сектантов, которым, как и еретикам, присуще самомнение и гордость. Сектанты, отмечает Лютер, «прослушав две проповеди или прочтя пару страниц Священного Писания ... вдруг делают себя господами над всеми учениками и учителями, вопреки власти всех людей. Вы найдете немало таких в наши дни среди ремесленников, этих наглецов, которые никогда не подвергались испытаниям искушениями и поэтому не научились бояться Бога и не вкусили благодати. Не имея Святого Духа, они учат всему, чему им только заблагорассудится, и всему, что кажется правдоподобным необразованным людям».¹⁷⁴ Именно эти качества лжеучителей составляют отличительную особенность ереси.

Богословские взгляды Лютера оказали влияние на его перевод Библии, где слово секта часто употребляется в значении синонима греческого термина ересь. В пользу такого использования слова секта в его переводе Библии говорит Лютерово представление о принципах перевода библейского текста, подробно изложенных в «Послании о переводе». При переводе, по его мнению, приоритет надо отдавать смыслу, содержанию перед буквальным калькированием текста.¹⁷⁵ Руководствуясь этими соображениями, Лютер переводит греческое слово ересь и латинизированное *haeresis* словом *sekte*, в тех местах, где, по его мнению, «подразумевается ясное уклонение от общепринятой догмы или истины» (например: Первосвященник же и с ним все, принадлежавшие к ереси саддукейской, исполнились зависти (Деян. 5,17); Тогда восстали некоторые из фарисейской ереси (Деян. 15,5, а также Деян. 24,5,14; 26,5; 28,22; 2Петр. 2,1).¹⁷⁶ Особенно ясно это видно из контекста 2Петр. 2,1, где апостол Петр говорит, что лжеучители введут ложные учения, а не создадут общества или религиозные партии.

Но в новой редакции перевода Лютера 1984 г. использование слова *sekte* в Деян. 5,17 и 15,5¹⁷⁷ было пересмотрено и заменено на *partei* (партия), а в Деян. 26,5 на *riichtung* (синоним партии). Пересмотру был подвергнут и текст 2Петр. 2:1, где слово *sekten* было заменено на *irrllehre* (еретическое учение). В Послании Галатам 5,20 греческое ересь и латинское секта (*sectae*) Лютер переводит немецким *rotten*, которое близко по значению греческому схизма. В редакции 1984 г. здесь используется слово *spaltungen*.

Среди нынешних лютеран нет единого мнения о том, в каком смысле Лютер использовал слово секта в своем переводе; консервативно настроенные лютеране склоняются к мнению, что он использовал слово секта в смысле греческого ересь. Таким образом, Лютер использовал в богословских сочинениях и при переводе Библии слово секта в смысле ереси и иногда в значении религиозного сообщества или партии.

В XIX в. некоторые протестанты под влиянием А. Ричля (Ritschl, 1882–1889) полагали, что секта есть нечто специфически католическое, отличительными признаками которой является последовательное проведение в жизнь католического идеала аскезы и монашеского

отвержения мира.¹⁷⁸ Если Лютер в качестве признаков секты использовал исключительно догматические признаки, то Ричль указывает на аскетическую практику. Поскольку аскетика обусловлена, с одной стороны, догматическими положениями, а, с другой, она предопределяет образ жизни индивида в обществе, отношение к миру и его ценностям, то использование ее в качестве признака сектантства может рассматриваться и как богословский, так социологический критерий сектантства.

В конце XIX – начале XX вв. среди протестантов социологический признак стал рассматриваться наряду с догматическим для выявления признаков границ Церкви. В это время среди них преобладающим было мнение о том, что «проповедь чистого и несмешанного Слова Божия, правильное исполнение Таинств и историческая идентификация с национальной жизнью народа делает деноминацию достойной определения как церкви; в отсутствии этих качеств это просто секта».¹⁷⁹ Другими словами, если христианская община 1) проповедует учение, несовместимое с точки зрения лютеран с их пониманием Библии; 2) неправильно совершает Таинства; 3) ее веру нельзя идентифицировать как народную, то – это секта.

В данном определении первые два критерия сектантства догматические, а третий – социологический, что было совершенно новым явлением после Лютера. Использование социологического признака в качестве критерия церковности или сектантства было обусловлено влиянием социологии на богословие. Оценивая XIX в., Н. Бердяев отмечал: с «большим правом можно утверждать, что дух XIX в. есть дух социологии. Можно даже сказать, что в XIX веке теология была заменена социологией, все мышление было окрашено в социологический свет, и в социальности искали конечного смысла жизни».¹⁸⁰

Итак, в начале XX в. у протестантов были следующие критерии сектантства: догматические (отклонения в проповеди Евангелия и отвержение Таинств в их протестантском понимании), социологические (невозможность идентифицировать общину как национальную, несовместимость ее веры с традиционной верой народа) и аскетизм (следование мироотвергающим идеалам).

Из обзора развития терминологического аппарата протестантизма видно, что к началу XX в. в протестантском богословии наметилась тенденция к переходу от догматических признаков сектантства к социологическим. Если в XVI в. Лютер использовал только богословские критерии сектантства, то в середине XIX в. Ричль рассматривает в этом качестве аскетику, а в конце XIX в. наряду с богословским появляется социологический критерий сектантства. Эта тенденция нашла свое завершение в начале XX в. в работах лютеранского профессора теологии Эрнста Трельча.

Начало XX в.

Э. Трельч в своей работе «Социальное учение христианской церкви» («The social teaching of the christian churchers», 1912 г.) во взгляде на природу сект предложил принципиально новое понимание природы религии. Он исходил из того, что существо всякой религии заключается не в догме, как полагали все до него, а в культе, охватывающем все сферы жизни социума, или культе общинном.¹⁸¹ Трельч отказывается от использования догматических критериев для составления классификации христианских общин и вместо них в качестве признака сектантства вводит отношение религиозной группы к общественным ценностям и институтам.

Он советует не видеть в сектах «только отколовшихся от церкви отщепенцев, неполноценную побочную религиозную формацию, одностороннее искажение христианства».¹⁸² Ибо вопрос, кто от кого откололся и кто исказил учение, по его мнению, является относительным.

Секта в его представлении характеризуется рядом положительных признаков. Так, она требует не переменного и часто буквального исполнения предписаний закона, следования примеру Христа; она ограничена узким кругом людей, «исполненных высокого религиозного подъема, вступивших в религиозный союз по внутреннему влечению, а не принуждению».¹⁸³ Отрицательное в сектантстве заключалось в том, что сектанты не обладают достаточной политической зрелостью, чтобы видеть неосуществимость безусловного христианского

идеала в земной жизни и необходимость компромиссов в виде послабления, а иногда и отказа от требований религиозной морали в пользу светских ценностей.

Поскольку сектанты стремятся уйти из мира, преобразить его и обмирщенную Церковь, то они становятся легко на путь церковной и общественно-политической революции, оправдывая обращение к насилию ссылками на Ветхий Завет и Апокалипсис. Секты являются сторонниками религиозно-политической свободы, тогда как Церковь, по Трельчу, есть учреждение, навязывающееся силою.¹⁸⁴ Секты носят резко индивидуалистичный характер, они не хотят идти на уступки миру, поэтому они не могут выполнять роль общественного культа.

Церковь же, в отличие от сект, мыслится как религиозная община, учение и деятельность которой составляет сущность социальной, хозяйственной и политической жизни.¹⁸⁵ Но за эту универсальность она, как полагает Трельч, должна платить дорогой ценой – «рецепцией «мира»: принятием падшего мира с его мудростью, его отказом от личной и общественной святости, от евангельской буквы, от евангельского духа».¹⁸⁶

Воззрения Трельча вызвали возмущение у ряда современных ему протестантских богословов и в то же время оказали влияние на богословие в протестантских деноминациях и на светскую науку до такой степени, что некоторые считают Трельча пионером социологии религии.

В современном протестантском богословии нет единого определения секты. Консервативно настроенные лютеране опираются на традицию, восходящую к Лютеру, и видят в сектах, вышедших из христианской среды, группы, искажающие основные принципы христианства, как их понимают протестанты, поэтому они не что иное, как ереси.

Такое понимание природы сект изложено в предназначенной для домашней библиотеки лютеран, в первую очередь пасторов, сотрудников и членов лютеранских общин¹⁸⁷ книге «Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада», изданной в 1996 г. в Германии и переведенной на русский язык в 1999 г.

В ней помещена глава о противостоящих церкви религиозных группах, где дается их классификация. Все религиозные группы, – за исключением традиционных христианских конфессий (православие, католичество, англиканство, реформаты) и тех, что возникли в XIX в. в протестантском мире, и названных новопротестантскими общинами, к которым причисляют почему-то баптистов, возникших в начале XVII в., – предлагается делить на три категории: 1) секты, 2) тоталитарные новые религии и 3) психокульты.

Главными критериями в деле идентификации религиозной общины как церкви или секты названы: 1) признание «общепринятого Священного Писания» как «единственного источника познания Бога», как высшей инстанции в вопросах веры, поскольку Писание «содержит все необходимое для спасения»; 2) признание и использование древнецерковных символов веры; 3) «открытость для других христианских конфессий и путей веры и экуменического сотрудничества».¹⁸⁸ Затем упоминается необходимость исповедания Троиственного Бога, но в отдельный признак оно не выделяется, что принципиально отличается от святоотеческой позиции о границах Церкви, где в первую очередь обращается внимание на исповедание Святой Троицы.

Секты согласно книге «Хорошего держитесь» – это группы, возникшие в христианской среде и отпочковавшиеся от какой-либо христианской конфессии, включая так называемые новопротестантские общины, и по существу они являются ничем иным как ересями.¹⁸⁹ В сектах наряду с Библией существуют свои откровения и писания, которые представляются как самостоятельные источники откровения (например, Книга Мормона), и зачастую они ставятся выше, чем Библия, поэтому сквозь призму своего учения секты решают, что в Библии «имеет силу и является нормативным».¹⁹⁰

В сектах новые пророки и апостолы ставятся рядом со Христом и зачастую отодвигают Его на задний план. «В большинстве сект намечается ... мелочная регламентация: выдвигаются строгие требования, которые должен выполнять сектант, чтобы достичь спасения. Все в этих сектах скрупулезно упорядочивается, четко определяется: что дозволено, а что строго запрещено». За этим стоит убежденность, что спасение можно

заслужить «путем собственных усилий и подчинения себя якобы открывшимся, а в действительности мнимым, не Божественным установлениям»,¹⁹¹ что не соответствует протестантскому принципу о спасении только верой. Такое понимание спасения отодвигает миссию Христа на второй план. Еще одной особенностью сект является непреклонная убежденность в своем избранничестве, гибели всех остальных людей, идущих ложными путями.

Наряду с таким конкретным пониманием термина секта, в современном протестантизме он используется в разных значениях. В наиболее широком смысле он обозначает любое неорганизованное религиозное движение. Сектой именуют также группы, отделившиеся от существующих традиционных или мировых религий. Как пример приводят раннее христианство, которое якобы отделилось от иудаизма, или протестантов, отделившихся от римо-католиков, или же религиозные сообщества, возникшие в русле какой-либо традиции, в качестве таковых рассматривают фарисеев в иудаизме.¹⁹² Таким образом, термин секта может обозначать неорганизованное религиозное течение или сообщество, вышедшее из традиционной религии, и использоваться в качестве синонима ереси. В последнем случае сектантскими в истории христианства считаются антитринитарные и христологические ереси (подобные иудействующим, николаитам) и новые группы последнего времени (мунисты, иеговисты, мормоны). В современном протестантизме наметилась тенденция к отказу от термина секта, он употребляется редко, за исключением исторических экскурсов и теоретических рассуждений о природе сектантства.

2.2.2. Культ

Для наименования религиозных групп наряду с термином секта в протестантской литературе используется слово культ. Оно происходит от латинского cultus, что значит «поклоняться» или «почитать кого-либо». Поскольку единства во мнении, что такое культ, не существует, то здесь будут рассмотрены наиболее типичные его определения в протестантском богословии.

Термин культ вошел в употребление в XVII в., а в середине XIX в. для обозначения обрядовой практики обособленной религиозной группы или течения.¹⁹³ В начале XX в. слову культ стали придавать новое, ранее не известное смысловое значение. Оно «все чаще стало использоваться для обозначения типов религиозных объединений, вероучение и обрядовая практика которых находится в радикальных противоречиях с «историческим» (библейским) христианством».¹⁹⁴

Однако в это же время появилось и либеральное понимание культа, предложенное Э. Трёлльчем. Для него культ есть некое положительное явление. Он, по Трёлльчу, «представляет мистическую или спиритуалистическую форму религии, обращенной к интеллигенции и образованным классам. В сердце культа – духовность, стремление оживить мертвую ортодоксию. Таким образом, для него ранний Лютер, многие пуритане и пиетисты – культистские религии. Его последователи считали евангелических христиан культом».¹⁹⁵

В противоположность Трёлльчу, консервативно настроенные полемисты в протестантском мире рассматривали культы как ересь. В 1917 г. Уильям Ирвин, последователь Плимутских братьев, предпринял попытку проанализировать деятельность культов в книге «Современные предупреждения» («Timely Warnings»). Позже в 1919 г. эта книга была переиздана под названием «Ересь разоблачена» («Heresies Exposed») и выдержала еще 29 изданий. Ее автор рассматривает культы с традиционной протестантской точки зрения, сопоставляя их учения с учением Библии как критерием истины. Культы, отрицая основные истины христианства, отвергли «великую правду Писания». Поэтому они ничто иное как ересь, которая «натягивает завесу между нуждающимся человеком и ожидающим Богом».¹⁹⁶ Эта книга в течение двух десятилетий была единственным трудом, в котором были проанализированы несколько ересей, хотя наряду с ней были другие публикации, посвященные иеговистам и спиритизму.

Ч. Брейдэн, специалист по религиозным культам и движениям религиозных меньшинств в США, в 1934 г. опубликовал книгу «И они тоже верят». Под термином культ он не подразумевал «ничего оскорбительного для любой названной так группы. Культ ... – это религиозная группа, которая значительно отличается от религиозных групп, считающихся общепринятыми в нашей культуре, по одному или более аспектов исповедания или обрядов».¹⁹⁷

В 1938 г. была издана книга ортодоксального кальвиниста ван Баалена (Jan Karel Van Baalen) «Хаос культов» («Chaos of the Cults»), на многие годы определившая отношение и методологию протестантской полемики с культами. Согласно ван Баалену, все религии могут быть разделены на две группы: те, которые приписывают человеку способность спасти самого себя, и те, которые приписывают эту способность Богу. Первую группу составляют нехристианские религии и группы, имеющие христианские корни. Вторая группа представляет собою христианство.

Для Баалена признаком культа в первую очередь является несоответствие его учения библейским истинам. Он анализирует культы с традиционной протестантской точки зрения, сопоставляя их учение со своим пониманием Библии. В своей книге ван Баален рассматривает следующие культы как нехристианские религии: астрологию, спиритизм, теософию (Либеральная католическая церковь), Христианскую науку, бахаизм, англо-израилизм, сведенборгинизм, адвентистов седьмого дня, мормонизм, иеговизм, унитаризм, Моральное перевооружение, Школу христианского единства.

Когда Баалена спрашивали, почему он не причисляет к культам католичество, – что с точки зрения его библейского подхода было бы вполне логичным, – он отвечал, что

католичество представляет собою испорченную и чрезвычайно опасную политическую машину и одновременно религиозное образование, полное богословских ошибок и суеверий. Но оно – также церковь, которая твердо исповедует Символ веры, сохраняет и защищает основные христианские истины, такие как учение о Троице, о Божестве Христа, о Его воскресении, о Втором Пришествии и Искуплении. Кроме того, католические ученые провели большую противокультурную работу, поэтому такое религиозное образование не может именоваться нехристианским культом.¹⁹⁸

Завершается его книга главой «Неоплаченные счета Церкви», где он прямо заявляет, что ими являются культы: «культы являются неоплаченными счетами церкви».¹⁹⁹ Это мнение разделяют также и некоторые современные новопротестантские полемисты.²⁰⁰ Современное противокультурное движение с небольшими изменениями следует Ван Баалену. Позиция этого движения кратко может быть сформулирована следующим образом: культы есть еретики, пребывающие в оппозиции ортодоксальной вере.

Эту точку зрения разделяют популярные противокультурные писатели второй половины XX в. Уолтер Мартин, баптистский апологет, около сорока лет изучавший культы, в 1965 г. издал книгу «Царство культов», в которой и анализирует такие культы, как: иеговизм, мормонизм, Христианскую науку, спиритизм, теософию, дзен-буддизм, бахаизм, мунизм, ислам, восточные религии (индуизм, раджнишизм, кришнаизм, Трансцендентальная медитация).

Для него «культ – это группа людей, объединившаяся вокруг чьей-то интерпретации Библии, она характеризуется существенными отклонениями от ортодоксального христианства, которые касаются основополагающих доктрин христианской веры, особенно того факта, что Бог стал человеком в облике Иисуса Христа».²⁰¹ Практически все культы, по его мнению, противостояли «христианской Церкви, особенно в области христологии и сотериологии. Возможно, отмечает У Мартин, мы не уйдем от истины, предположив, что та же самая «некая сила» противостояла нашему Господу, и апостолам, и усилиям христианской Церкви, сила, которую наш Господь назвал «князем мира сего»».²⁰² Опасность культов, по его мнению, заключается в смешении истины и лжи, уходящей корнями в библейские источники. Хотя в учении культов присутствует «значительная доля истины, однако она так запутана человеческими ошибками, что в данный момент намного хуже полной лжи».²⁰³

В распространении культов во многом ответственны сами христианские конфессии. Когда появились культы в начале XX в., то они почти «не пытались ни проповедовать среди культистов, ни опровергать их».²⁰⁴ Но там, где Евангелие проповедовалось с «убедительной своевременностью», достижения культов были незначительны, если вообще были.²⁰⁵

В своей книге У Мартин отмежевывается от оценок культов либеральными учеными, считавшими, что все «дороги хороши, ведущие к Богу», хотя с некоторыми выводами их он согласен.²⁰⁶ В частности, он разделяет их мнение о том, что «культы представляют собою искреннюю попытку миллионов людей, большинство из которых испытывает недовольство уже имеющимися церквами, воплотить затаенные и законные чаяния человеческого духа».²⁰⁷

Его отношение к культам было лишено презрения, касалось ли это их последователей или их названия. Он отмечал, что используемый им термин культ не подразумевает ничего оскорбительного для любой, так названной группы,²⁰⁸ и он не «хочет высмеивать приверженцев культовых систем, большинство из которых люди искренние», хотя он «не прочь подшутить там, где нужно подчеркнуть сказанное».²⁰⁹

Появление культов или ересей У. Мартин рассматривает в библейской перспективе как неизбежное явление, ссылаясь на слова Христа, учившего, что одним из серьезных испытаний будут лжепророки и лжехристы, которые придут, прикрываясь Его именем, и многих соблазнят (см.: Мф. 24:5, 7, 15–23). В апостольских посланиях появляются предостережения против лжеапостолов (см.: 2Кор. 11:13–15). Плоды этих лже-проповедников будут налицо, и церковь сможет их обнаружить. Под плодами У. Мартин подразумевает не только дела, но и учение: «Человек может вполне соответствовать принятым стандартам, но если он отворачивается от Иисуса Христа как Господа и Спасителя, ... плоды его испорчены, он лжец».²¹⁰ К последователям культов от советует относиться с сочувствием и любовью, «но

яростно противостоять их учениям».²¹¹ Полемисту с культами он указывает, что его задача заключается не в том, чтобы выиграть спор, а завоевать душу, за которую умер Христос.

Характерной особенностью культов он называет переопределение содержания библейских слов, в результате чего они наполняются смыслом, отличным от того, который подразумевали авторы Священного Писания. Кроме того, они заимствуют библейские сюжеты, приводя их почти всегда вне контекста,²¹² и тем самым вводя в заблуждение людей, не подготовленных в богословском отношении.

Чтобы избежать терминологической уловки культов, У Мартин дает ряд советов, основная идея которых сводится к необходимости знать учение и терминологию основных культовых систем и разоблачать их, выявляя подлинный смысл терминов из библейского контекста.²¹³

Однако последняя рекомендация Уолтера Мартина довольно шаткая, ибо в Писании нет изначально определенных так называемых ясных мест, в свете которых нужно толковать непонятные термины. Другими словами, беспредпосылочного толкования Библии не существует. Поэтому таким пестрым является протестантский мир. Все протестанты и неопротестанты признают Библию единственным источником вероучения и критерием Истины, но так как они присвоили себе право толковать Писание, и, следовательно, определять контекст толкования тех или иных терминов, то каждое их сообщество проповедует свое понимание, свое субъективное прочтение Писания. В результате получается, что Библия одна, а протестантских деноминаций множество, и каждая из них претендует на преемство апостольской Церкви, отказывая в этом другим.

Эту проблему осознают и некоторые евангелические антикультовые писатели. А. Келли (Kelly), отстаивающий либеральный взгляд на происхождение культов, заявляет, что однозначного толкования Библии не существует и быть не может, поэтому мы должны принять все толкования как проявление действия Святого Духа.²¹⁴

Много внимания У Мартин уделяет психологической природе культов и, исходя из нее, строит методологию общения и полемики с культистом. До недавнего времени, отмечает У. Мартин, этому вопросу уделяли мало внимания, так как он требовала фундаментальных исследований. Опираясь на свой опыт, он утверждает, что вероучение каждого культа влияет на психологию его последователей, поэтому психологические портреты последователей одного культа отличны от психологического облика представителей других культов, но в то же время у всех культов есть общие черты.²¹⁵

Первой, общей чертой является ограниченность культовых систем верований, узость кругозора. Они не заинтересованы в разумной оценке фактов, культовая организация сама указывает, что для нее авторитетом является Библия или основатель культа; такие культы находятся в изоляции и не склонны к логической последовательности в своих учениях и суждениях. Создается впечатление, что сознание культиста разделено на участки, не связанные между собою.

Второй чертой он считает изначальною неприязнь культиста ко всем окружающим людям. Культисты не различают взглядов человека от него самого, поэтому почти всегда отвержение убеждений ведет к отвержению самого их носителя.

Но христианину так поступать не следует. Он, в отличие от культиста, должен отличать его убеждения от него самого, и тогда общение с культистом станет возможным, так как он окажется лишь источником информации о культе. Такое отношение к культисту приведет последнего к вопросу: как может такой человек (христианин) не разделять его (культиста) взглядов?

Поскольку культовые организации внушают своим последователям, что те, кто им противостоит, находятся под влиянием сатаны или пребывают в плену невежественных предрассудков, то христианин должен всем своим видом показывать отсутствие предубеждений и проявлять любовь к культисту (заботу о его благополучии, состоянии его души и духовном развитии). В работе с культистом надо проявлять интерес к нему ради самой его личности, ради его спасения, а не просто для числа выведенных из культа. Отказ от всякой хитрости и скрытых мотивов в общении с культистами будет способствовать преодолению изоляции, в которой пребывают культисты.

В-третьих, культы стремятся придать своим догматическим системам авторитет ссылкой на сверхъестественные откровения, а поскольку обладателем этих откровений в итоге становится организация, то она начинает проявлять нетерпимость к инакомыслию и требует абсолютной веры «в сверхъестественную власть тех, кто получил первоначальное откровение».²¹⁶ Это явление У Мартин именует организационным догматизмом.

Четвертой особенностью культов является их непоследовательность и противоречивость.

Предложенные У Мартином «социальные индикаторы» культов, по мнению проф. И. Я. Кантерова, в последующем активно заимствовались как светскими, так и конфессиональными оппонентами культов, и по существу образуют содержание «антикультового движения» во многих странах мира.²¹⁷

Для У Мартина, так же как для Баалена, все культы являются нехристианскими, в том числе вышедшие из христианства, такие, как «Свидетели Иеговы» и мормоны. Поэтому у него нет особой классификации, и все культы он рассматривает в одном ряду: спиритизм, теософию, дзен-буддизм, бахаизм, мунизм, культ Бхагавана Шри Раджниша и ислам. Хотя, если следовать его определению культа как ереси, то индуизм, буддизм и ислам культами в строгом смысле не являются.

Новый этап в использовании этого термина начался с 60-х годов XX в., когда очередная волна возникновения многочисленных сект прокатилась по Западу. В 1975 г. была опубликована книга Дэйва Бриза «Знать черты культов: двенадцать основных ошибок ложных религий», оказавшая большое влияние на протестантское противокультное движение и даже на отношение католичества к культам.²¹⁸

Д. Бриз рассматривал культ как «... религиозное извращение. Это вера и практика в мире религии, которая призывает к преданности религиозному представлению или лидеру, сосредоточенному в ложной доктрине. Это – организованная ересь. Культ может принять много форм, но это – в основном религиозное движение, которое искажает или деформирует ортодоксальную веру по сути, где правда превращается в ложь. Культ невозможно определить вне сравнения с абсолютным стандартом учения Священного Писания. Через сопоставление с библейской истиной у культа наблюдаются отличия, которые могут маркировать их как не вполне христианские».²¹⁹

Сопоставляя заблуждения культов с главными христианскими истинами, Д. Бриз приводит 12 признаков культов.

1. Использование помимо Библии дополнительного откровения (т. е. отклонение от Библии как полного и закрытого Откровения Бога).

2. Ложное основание спасения (т. е. утверждение, что спасение совершается через дела, а не через веру).

3. Неуверенность в спасении (т. е. отказ от доктрины уверенности в своего спасения).

4. Самонадеянное мессианское лидерство (т. е. возвышение человеческого лидера до уровня мессианского статуса).

5. Двусмысленность, неопределенность доктрин (т. е. непрерывные изменения в учении, акцентирование на эмоциональном, а не логическом его восприятии, постановка вопросов вместо того, чтобы дать ответы).

6. Существование неподтвержденных откровений.

7. Ущербная христология (т. е. отрицание человеческой и Божественной природы Иисуса Христа, отрицание Троицы).

8. Использование библейских выражений вне контекста.

9. Порабощающая организационная структура (т. е. требование полного подчинения новообращенных).

10. Финансовая эксплуатация (т. е. эксплуатация последователей, чтобы удовлетворить жадность лидеров).

11. Осуждение других религиозных групп (т. е. отрицание всех других религиозных групп и доктрин и признание их как сатанинских и коррумпированных).

12. Синкретизм (т. е. попытка создать доктрину путем заимствования лучших идей из различных религий).²²⁰

Схожий список признаков культов предложил Уильямс в своей книге «Идентификация и обращение с культурами»:

1. Отклонение от библейского Откровения.
2. Отрицание Иисуса как единственного Сына Бога.
3. Антитринитаризм.
4. Наличие лидера (an extra-biblical figurehead).
5. Претензии на принадлежность к христианству.
6. Представление себя мучениками.
7. Апокалиптическая озабоченность.
8. Отделенность от внешнего мира.
9. Практика самоспасения.
10. Подчеркивание собственной святости.
11. Оппозиция признанной церкви как имеющей сомнительное происхождение.
12. Синкретизм²²¹

В 1977 г. было опубликовано сочинение Х. Ф. Бека «Ответ культурам» («How to respond to the cults»), которое стало реализацией принятого в 1975 г. лютеранской конфессией Синод Миссури (США) решения издать серию брошюр о наиболее активных культурах.

В этой брошюре вначале дается обзор определений культа в предшествующей противокультурной литературе, в частности у Бриза и У Мартина, и отмечается, что существуют трудности в точном различии между понятиями «культ» и «секта», и даже между понятиями «деноминация» и «культ» или «секта». Взгляд Ф. Бека на культы более близок концепции Баалена-Уолтера.

В его понимании культы – это «такие религиозные группы, убеждения которых столь значительно расходятся с религиозной мыслью и существующими нормами, что эти группы начинают претендовать на то, что являются «новыми» религиями и «альтернативными» стилями жизни». ²²² Они являются не только «отклонениями от христианской ортодоксальности и христианских норм», но и от тех религий, где они возникли. «Культ, таким образом, не может считаться только лишь второстепенной формой какой-то первоначальной (оригинальной) веры, по сравнению с сектой, которая по меньшей мере имеет косвенное (побочное) отношение к той вере, в которую она уходит своими корнями. Культ имеет отправную точку в философии какой-то главной религии, но искажает и извращает эту веру до тех пор, пока не становится каким-то новым явлением, существенно отличным от того, чем это было первоначально». ²²³

Но поскольку культы «сознательно используют терминологию и фразеологию, типичную для тех религий, из которых они происходят, их слова постоянно наполняются новым смыслом и уже не имеют ничего общего с их первоначальным значением», то они ничто иное как «раскольнические или еретические течения». ²²⁴ В христианстве примером культа могут быть «Свидетели Иеговы».

Особенности культов, по Беку, заключаются в наличии эсхатологической доктрины с присовокуплением знамения о надвигающемся конце света. Далее следуют: пророчества; упор на священническую власть, особенно если в культе имеются тайные ритуалы и символы; эзотеризм (это относится к оккультным группам); догматизм, и как следствие, крайняя нетерпимость к любым отклонениям от учения и образа жизни; откровения, которыми обосновываются доктрины культов (как правило, их получает руководитель культа).

Нередко среди культов притуплено христианское понимание чувства греховности или оно вовсе отсутствует, хотя отказ исполнять культовые предписания воспринимается как грех. Идея о спасении в таких группах приобретает иное значение. Она сводится к поддержанию стабильности психо-эмоционального состояния человека или же преобразуется в представление о некоем мире, который наступит в будущем. Обычно спасение зависит не от отношений с Богом, а от членства в группе и участия в ее деятельности или связи с лидером.

Редко когда все из перечисленных свойств можно найти в одном культе, но для всех культов существует несколько общих отличительных свойств. К ним Ф. Бек относит: 1) наличие авторитарной власти (лидер, штаб или система основных верований); 2) двойные стандарты, имеющие свою терминологию и уникальный словарь; 3) отсутствие

заинтересованности в полной логичности и последовательности, поэтому общение с ними ставит в тупик обывателя; 4) культисты ведут обособленный образ жизни, и они убеждены, что их не эксплуатируют и они ведут свободную жизнь, тогда как все убеждены в обратном. Хотя Ф. Бек подробно описывал отличительные особенности культов, но все же вынужден был признать, что многие черты культов имеют сходство с Церковью.

Культы, подобные христианству, зародились благодаря конкретной личности, а не «обывательскому движению».²²⁵ Церковь поначалу считалась римскими и иудейскими властями культом. Поскольку христиан считали отступниками, то они собирались тайно. Они вели строгую общинную жизнь, ходили многочисленные слухи об их ужасных мерзостях, которые они якобы творят во время своих собраний. Они создали серию Писаний. Поэтому не стоит слишком удивляться тому, что культы подчеркивают свою преданность и посвященность. Таким образом, с конца 1970-х гг. общее представление о признаках культа уже сложилось, и перечисление Ф. Беком особенностей культов только подтверждает эту мысль.

Схожий взгляд на культы дается в опубликованном в 2004 г. «Пособии по изучению культов» И. Робертсона, преподавателя одной из баптистских семинарий в США. Как надлежит учебным пособиям, в нем приводятся несколько известных дефиниций культа, в частности У Мартина, и предлагается свое определение, на самом деле повторяющее Ф. Бека.

Культы, по И. Робертсону, – это небольшие религиозные течения за пределами основных религий: христианства, ислама, индуизма, конфуцианства и буддизма.²²⁶ Они предлагают свои пути спасения, которые призывают к плоти. В обмен на свои истины, на самом деле лжеистины, культы требуют полного посвящения, вовлекая «своих последователей в исполнение ритуалов, которые в конце концов приносят удовлетворение тем, кто предпочитает пути дел путям веры (см.: Притч.14,12) ». ²²⁷ Культы представляют собою «искусственную, неортодоксальную систему религиозных верований и обрядов».²²⁸

Признаками ортодоксального христианства названы: учение Библии, в сжатом виде изложенное в Символах веры (апостольском и Никейском 325 г.),²²⁹ или, по-другому, исповедание основных христианских истин – учение о Троице, о Божественности Христа, о Личности Святого Духа; учение о бессмертии души и доктрина последнего времени, но в ней допускаются разночтения.²³⁰ Другими словами, по Робертсону, культ – это тринитарные, христологические ереси, а также ложные эсхатологические учения и искажение библейской антропологии. В отличие от культа, секта – это «обособленная группа верующих внутри какой-либо религии».²³¹

Наконец следует упомянуть точку зрения на культы, изложенную популярными противокультными писателями Дж. Макдауэллом и Доном Стюартом в изданной в 1990-е гг. книге «Обманщики», где анализируется 18 культов. Культ, по их мнению, «это группа людей, убеждения которых основаны на представлении о превосходстве определенного лидера, что неизбежно влечет за собой отрицание центральных доктрин христианства, как они изложены в Библии».²³² Это определение они распространяют на все религиозные группы независимо от их происхождения из христианства, индуизма или ислама.

Все культы они делят на три категории: западные, восточные и Нового времени. К западным относятся культы, вышедшие из христианства и отрицающие основные положения его веры: мормонизм, Свидетели Иеговы, Христианская школа единства, «Церковь объединения» (муниты), «Унитарно-универсалистская церковь», Международный путь.

Восточные культы своими корнями уходят в индуизм, буддизм или таоизм, они обычно не противопоставляют себя христианству, но иногда заявляют о своей полной совместимости с ним: Трансцендентальная медитация, Международное общество сознания Кришны, Сайентология, Общество развития новых способностей.

Культы Нового времени пытаются объединить идеи западных и восточных культов, «представляя, таким образом, ассорти верований»: Движение «Нью эйдж», теософия, Форум (ОСЭ), «Церковь всеобщая и торжествующая», Религиозная наука.

В отдельную категорию групп, стоящих на пороге перемен, ведущих к отказу от тех положений веры, которые осуждаются протестантами, выделены «Всемирная церковь бога» и

Адвентисты седьмого дня.

В общих чертах эта типология является общепринятой в протестантской литературе. Аналогичную систематизацию дает И. Робертсон²³³ и Н. Н. Порублев.²³⁴

Внести ясность в проблему определения и классификации культов пытался в начале 80-х гг. XX в. лютеранский профессор социологии Рональд Энрот (R. Enroth), разделявший некоторые идеи антикультового движения. Он применял термин культ только для групп восточных и оккультных, но когда вышедшие из христианства группы отрицали существенные христианские истины, он именовал их отклоняющимися или аберрирующими группами («aberrant» Christian groups).

Обобщающее определение культа приводится в книге баптиста Н. Порублева «Культы и мировые религии», вышедшей в 1994 г. Культами, говорит он, называют, во-первых, «небольшие по численности, но весьма активно действующие религиозные движения, которые либо частично, либо полностью отвергают апостольский Символ веры христианства. Во-вторых, этим термином именуют небольшие, но активные группы, вообще не имеющие никакого отношения к христианству. В-третьих, слово культ (курсив мой. – Р. К.) относят к таким религиозным движениям, которые черпают богословские основания своих учений из различных мировых религий» – в частности, кришнаиты, бахаисты, теософы.²³⁵ К культам он также относит группы, «которые хотя в своем учении и не отвергают апостольского Символа веры, но практикуют беспрекословное повиновение вождям». Все остальные христиане считаются ими «погибшими». Под эту категорию подпадают также группы, которые имеют особые секретные пункты веры и тайные обряды. Еретические движения в истории христианской Церкви, по его мнению, можно считать культами, но чтобы отличать современные движения от предшествующих, он их называет культами, оставив для более ранних термин ересь.²³⁶

Введение нового термина культ Н. Порублев обосновывает не богословскими, а практическими доводами. Этот термин должен был отделить новообразованные религиозные группы, известные в большинстве своим радикализмом, от считающихся общепринятыми в американской культуре,²³⁷ т. е. успевшими социологизироваться – занять в обществе определенную нишу и вести в нем бесконфликтное существование.

Однако вышеприведенные признаки и определения культа не всегда позволяли однозначно идентифицировать подделки под христианство как культ, так как формально учение некоторых культов совпадало с истинами христианства. Проблема, с которой соприкоснулись противокультные авторы, состояла в том, что никакая группа не отвечала всем признакам вместе и не все отрицали основные принципы христианства.²³⁸

2.2.3. Молодежные религии.

Наряду с попыткой осмысления природы новых культов в противокультурном движении под влиянием светского антикультурного движения возник другой взгляд на те же новые культы, которые стали называть молодежными религиями.

Под молодежными религиями стали рассматривать возникшие в последней трети XX в. особого рода религиозные и околорелигиозные движения, «которые с их идеологическими тоталитарными притязаниями стремятся быть больше, чем религией или спиритуалистическим движением». Поэтому их еще именуют «тоталитарными новыми религиями». Некоторых из них «выдают себя за представителей «науки» или творцов, осуществивших «синтез всех наук». Несмотря на разное происхождение и неоднородность проповедуемых ими учений, эти группы в своих структурах обнаруживают сходные признаки. Они вербуют в свои ряды прежде всего молодых людей в возрасте от 15 до 35 лет, вовлекают их в активную деятельность и борьбу за «новый», «просветленный» или «объединенный мир». В Германии их именуют молодежными религиями, а в США их называют культами или деструктивными культами.²³⁹

Отличительными особенностями молодежных религий являются: «святой наставник», «спасающий рецепт», «спасающая семья», «эзотерическая расселина», «замаскированные организации».

«Святой наставник» возглавляет группу, и обладает абсолютным, божественным авторитетом, и почитается как «владыка Вселенной» или «истинный отец» и т. п., ему оказывается абсолютное послушание.

«Спасающий рецепт» дается наставником и включает в себя методы достижения поставленных целей и технические приемы. Считается, что он может помочь решить все проблемы, возникшие у сектанта.

«Спасающая семья» – это небольшая группа под руководством наставника, где каждый занимает свое место. В ней нет места личной ответственности, царит тотальная дисциплина, членов группы оберегают от общения с миром. Она мыслит себя сообществом новых людей.

«Эзотерическая расселина» предполагает различие между целями, представлениями и методами для «внутреннего пользования» и тем, что пропагандируется для тех, кто вне этой группы. Как пример указывают на секту Муна, выступающую как «федерация, борющаяся за мир во всем мире», в то же время продающую оружие никарагуанским контрастам и поддерживающую правозащитные партии.

«Замаскированные организации», или, как их еще именуют, прикрывающие, или фронтовые организации, учреждаются молодежными религиями, но внешне эти «материнские» организации отмежевываются от них.

Еще одной особенностью является использование различных методов психотехник при вербовке и удержании в секте. Теория и практика вербовки новых членов строится на стремлении «привить своим членам чувство инфантильности, ограничить их интересы и потребности, вновь превратить их в «детей», которых ведут по жизни все знающие и за все отвечающие «родители» и «наставники».²⁴⁰ Членство в секте базируется не только на приверженности учению секты, но и на «формировании зависимости ее членов, сужении их кругозора, интересов и потребностей» при помощи разных психотехник. Также в ней постоянно поддерживается «страх выпасть из дарующей блаженство группы и затем, возможно, стать объектом карательных акций могущественных предводителей».²⁴¹

Сторонники этой теории заявляют, что участие в деятельности таких организаций ведет к быстрому изменению личности. Подход к описанию этого изменения характерен скорее для психиатрии и психологии, чем для богословия.

Изменение личности в культах предлагается распознавать по следующим признакам: полная переориентация жизни в соответствии с культовыми принципами; полное изменение отношения к окружающему миру, который рассматривается как враждебный и подлежащий изменению; радикализация во всех областях жизни; полное подчинение власти другого (отказ от критического мышления); менталитет осажденной группы; зависимость от лидера, гуру или

его представителя и принятие его мировоззрения, подражание ему.²⁴² Этот интерес протестантских авторов к психологическому описанию поведения в культе можно объяснить отсутствием в протестантизме аскетической практики в пользу чистой «духовности» религии.

Наконец, еще одной специфической чертой называют отношение к христианству. Если секты противопоставляют себя церкви, а нехристианские религии представляют себя как альтернативу христианству, то некоторые молодежные религии провозглашают, что все религии должны быть объединены, или являются равноправными.

Все перечисленные критерии молодежных культов повторяют или перефразируют формулировки основных признаков культов, разработанных в светском антикультовом движении и отчасти социологии религии. Если учесть, что на Западе в социологии существует три подхода к пониманию культа, то его следует

отождествить с третьим типом дефиниции культа, который акцентирует внимание прежде всего на структурно-организационных элементах группы.²⁴³ По верному замечанию отечественного религиоведа Л. И. Григорьевой, существенный недостаток таких определений и классификации заключается в попытке подменить разграничение разных верований, имеющих совершенно разную философскую базу, их объединением по чисто внешним, мало что проясняющим признакам.²⁴⁴

Вместе с тем идеология тоталитарных культов не всеми евангелическими церквями разделяется из-за того, что в полемике с новыми культами во многих случаях «наблюдается переход от богословских аргументов, опровергающих взгляды различных религиозных групп, к опоре на психологические аргументы, которые предполагают, что эти группы «промыли мозги» своим адептам. Этот подход представляет собой большую угрозу»,²⁴⁵ поскольку обращение в евангелическую веру представляет собою классический пример «промывки мозгов». Чтобы избежать недоразумений, связанных с использованием термина культ, ими высказывается пожелание перейти к альтернативной терминологии и возродить употребление слова ересь. Тогда борьба с культами переместилась бы с психологических теорий, которые могут быть использованы и против христиан, в область богословской полемики.²⁴⁶

Однако идея использования термина ересь применительно к культам вряд ли получит практическое применение в традиционных протестантских деноминациях, поскольку, по мнению православных участников межконфессиональных встреч, для протестантских конфессий, участвующих в экуменическом диалоге, характерна минимизация понятия «ереси».²⁴⁷

Классификация «молодежных религий»

1. Индийско-индуистские движения разных гуру (наставников): Международное общество сознания Кришны (МОСК), Аанада Марга, Трансцендентальная медитация (ТМ), Движение Шри-Чинмой.

2. Синкретистско-спиритуалистические новообразования: движение Муна.

3. Мировоззренческо-терапевтические группы (психокульты): сайентология.

4. Молодежные религии с христианской подоплекой: Бостонское движение или «Международная церковь Христа», «Семья» (Дети бога).

2.2.4. Квазирелигии П. Тиллиха.

Пауль Тиллих, исходя из своей «собственной, укорененной в протестантизме философии религии» считает, что к религии можно отнести «даже секулярные движения, которые обнаруживают типичные черты настоящей религии, оставаясь в то же время явлениями совершенно иного порядка».²⁴⁸

Он дает следующее определение понятия «религии» и «квазирелигии»: «Религия – это состояние захваченности предельным интересом, который делает все остальные интересы предварительными и содержит в себе ответ на вопросы о смысле жизни. Поэтому этот интерес безусловно серьезен и обнаруживает готовность пожертвовать любым ко нечным интересом, если о нем ему против оречит... В секулярных квазирелигиях в качестве высшего интереса выступает народ, наука, некоторая форма или этап развития общества, высший идеал человечества, которые при этом обожествляются».²⁴⁹

Наиболее эффективным средством наступления квазирелигий «оказывается вторжение во все религиозные группы современных технологий с их периодическими всплесками технической революции. Результатом этого стала прежде всего секуляризация, разрушающая старые традиции – и культурные, и религиозные... Если мы обратимся к религиозной ситуации в Европе второй половины XIX в., то увидим такую же картину».²⁵⁰

Причину появления квазирелигий П. Тиллих видит в техническом творчестве, в котором таятся религиозные элементы. Этими элементами являются «желание освободиться от авторитарной зависимости, жажда справедливости, научная честность, стремление к более полному развитию человечества и надежда на прогрессивное преобразование человечества». Из этих элементов «возникли новые квазирелигиозные системы и предложили новые ответы на вопрос о смысле жизни».²⁵¹

Тиллих полагает, что техническая цивилизация приготовила «путь (зачастую, правда, лишь для небольших групп в высших слоях общества) квазирелигиям, незамедлительно явившимся в качестве альтернативы как старым традициям, так и просто безразличию к религии».²⁵²

Характерными чертами квазирелигий является освящение общественного самоутверждения, например в фашизме и коммунизме, для чего используются религиозные и секулярные символы, как «... неотъемлемый элемент всякого национализма, где бы он ни существовал – в древних азиатских или молодых африканских государствах, в странах с коммунистическим или демократическим режимом».²⁵³ К квазирелигиозным движениям в XX в., кроме фашизма, как выражения национализма в радикальной форме, и коммунизма, как социализма в радикальной форме,²⁵⁴ П. Тиллих относит либеральный гуманизм, выраженный в форме демократии.²⁵⁵

Высказывания Тиллиха о религиозной природе коммунизма схожи с взглядами Н. Бердяева, правда, русский философ исходил из других предпосылок. Н. Бердяев рассматривал коммунизм как религию, претендующую «ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни. Коммунизм целостен, он охватывает всю жизнь, он не относится к какой-либо социальной области». Признаком коммунистической религиозности была нетерпимость к христианству, а нетерпимость, как и фанатизм, имеет религиозный источник, а также эксклюзивизм.²⁵⁶

2.3. Наиболее распространенные культы в XX в.

(по противокультовым публикациям).

Перечень культов, вызывавших наибольшую обеспокоенность противокультового движения, можно составить по названиям критических публикаций на протяжении XX в.

В конце 1930-х гг. ван Баален²⁵⁷ писал против: астрологии, спиритизма, теософии («Либеральная католическая церковь»), Христианской науки, бахаизма, англо-израилизма, сведенборгинизма, адвентистов седьмого дня, мормонизма, иеговизма, унитаризма, Морального перевооружения, Школы христианского единства.

В 1940 г. баптистский пастор Герберт Вирик (Wyrick) издал книгу «Семь религиозных «доктрин*»,²⁵⁸ в которой критиковал: мормонизм, расселизм (иеговистов), эддизм (Христианская наука), буч-манизм (buchmanism), филомореизм (fillomoreism), спиритизм, англо-израилизм.

В 1958 г. баптистский пастор Тейнис Е. (Tanis E.J.) полемизирует с иеговистами, адвентистами седьмого дня, Христианской наукой и спиритизмом.²⁵⁹

В 1961 г. появляется сборник противокультовых статей под названием «Вызов культов», где описываются заблуждения: Христианской науки, мормонов, Единства (Unity), адвентистов седьмого дня, иеговистов, спиритов и дзен-буддистов.²⁶⁰

В 1965 г. была опубликована книга У Мартна «Царство культов», в которой он полемизирует с такими культурами, как: иеговизм, мормонизм, Христианская наука, спиритизм, теософия, дзен-буддизм, бахаизм, мунизм, ислам, раджнишизм, кришнаизм, ТМ.

В 1975 г. Р. Клементс (Clements) писал против: Миссии божественного света (Divine light mission), Международного общества сознания Кришны, ТМ и мистицизма.²⁶¹

В 1987 г. была издана книга Г. Берри «Обманщики истины» («The Truth Twisters»), в 1994 г. переведена на русский под названием «Во что они верят». В ней рассматриваются культы: Христианская наука, иеговизм, масонство, мормонизм, «Нью эйдж», розенкрейцерство, светский гуманизм, Трансцендентальная медитация, мунизм, «Унитарно-универсалистская церковь», Школа христианского единства, Международный путь, «Всемирная церковь бога». Однако в главе «Как отвечать проповедникам лжеучений» он к культовым группам относит католиков.²⁶²

В 1992 г. появилась книга Макдауэлла и Д. Стюарта «Обманщики»,²⁶³ в которой разбираются заблуждения: мормонов, иеговистов, Христианской школы единства, «Церкви объединения», «Унитарно-универсалистской церкви», Международного пути, Трансцендентальной медитации, Международного общества сознания Кришны, сайентологии, Общества развития новых способностей, «Нью эйдж», теософии, Форума (ОСЭ), «Церкви всеобщей и торжествующей», Религиозной науки.

Из обзора противокультовых публикаций видно, что до 1960-1970 гг. полемика велась с двумя категориями культов: с группами, имеющими христианские корни (например, иеговистами, мормонами, Христианской наукой, унитариями), и с группой культов, имеющих оккультно-теософские корни; после 1970-х гг. фронт противокультовой борьбы стал расширяться за счет полемики с восточными культурами.

Круг наиболее активных культов в период с 1970 по 1980 гг., по данным американских социологов, составляли: Трансцендентальная медитация, Интернациональный путь, Миссия божественного света (культ гуру Махараджи), Общество сознания Кришны, Дети Бога, «Церковь объединения».²⁶⁴ Однако по данным социолога А. Баркер, этот перечень несколько иной, но незначительно. К наиболее известным движениям основного потока НРД она относит: Ошо Раджниша, «Детей бога», Миссию божественного света, движение «Евреи за Христа», «Сахаджа Йогу», Высший дом света и «Церковь объединения».²⁶⁵

2.4. Причины увлечения культами и попадания в них.

Причины роста новых религий, названные противокультовыми авторами и социологами религии, во многом совпадают. Среди социально-психологических факторов успеха отмечаются такие, как: наличие духовного вакуума в Америке, стремление молодежи к поиску личной идентичности, идеализм юности, потребность смысла в создании семьи, желание стать лидером, потребность в общении, распад семьи, проблемы юности, разочарование молодежи, страх перед будущим, господство чувств над интеллектом. Некоторые полагают, что причиной увлечения культами является не теология, а психология, так как люди «решают присоединиться к какой-нибудь культовой группе по зову сердца, а не разума». Культы, в свою очередь, хорошо знают, как воспользоваться этими слабостями человеческой психологии.²⁶⁶

Наряду с социальными, указываются и духовные причины роста культов: упадок духовности в традиционных церквях, их неспособность удовлетворить духовный голод и продемонстрировать подлинную духовную жизнь, недостаточно глубокое и серьезное знание Библии, неспособность церквей объяснить истинный смысл жизни и необходимость личной причастности основным положениям веры. Кроме того, еще одним источником успеха культов названо обольщающее действие сатаны. С христианской точки зрения, новые культы представляют очередное проявление древней борьбы между Богом и дьяволом.

2.5. Рекомендации полемистам с культурами.

Прежде чем давать рекомендации, противокультовые писатели отмечают, что немногие христиане могут вести полемику с культурами, так как это служение требует хорошего знания основ своей веры и учения культов. Переходя к советам по эффективной борьбе с культурами, в первую очередь они отмечают, что полемику следует вести только на основании Писания как единственного источника истины.

При этом следует помнить, что члены культов, в том числе и католики, могут и не знать, чему их учит собственная группа. В ходе полемики следует оперировать фактами, но делать это следует мягко и терпеливо. Особое внимание надо обращать на слова и термины, применяемые культурами в полемике. Следует учитывать, что многие культы толкуют Библию аллегорически и символически, и при таком подходе термины теряют свое историческое значение. Поэтому желательно использовать библейский язык в его традиционном понимании. Вести полемику надо по важным вопросам, не переходя на второстепенные и не отвлекаясь на мелочи. Не следует надеяться на быстрый успех, полагая, что удастся сразу же обратить культуриста. Одновременно надо молиться, чтобы Бог «с помощью цитат из Библии... вернул заблудшее сердце».²⁶⁷

2.6. Термин секта в западном церковногосударственном праве до начала XIX в.

Наряду с богословием, термин секта со времени Реформации до начала XIX в. использовался в западном церковно-государственном праве, которое фиксировало место и роль Церкви в государстве.²⁶⁸ В таких странах, как Англия и Германия, где была государственная религия, слово секта применялось ко всем раскольникам. Но в тех землях, где ни одна конкретная религия не является официально первенствующей, различие между церковью и сектой полагается невозможным самими протестантами. Другими словами, государство считало сектой религиозную группу, чье учение противоречит традиционной народной или государственной вере.²⁶⁹

Часть 3. Светский подход к сектантству

1. Религиоведческие и социологические концепции новых религиозных движений

Введение

В данной главе будет сделан обзор лишь наиболее общих подходов к изучению природы сектантства и причин его распространения, к понятийно-терминологической проблематике и классификации сект. В современном российском религиоведении данная тематика является актуальной на протяжении последних лет. Практически все диссертации по новым религиозным движениям включают в себя главу, посвященную терминологическому аппарату и классификациям предмета исследования.

В настоящее время в отечественном религиоведении преобладают западные теории сектантства, так как считается, что «на протяжении последних 6–7 десятилетий у нас в философии, социологии, психологии и т.д. официально было закреплено господство марксистской материальной идеи о том, что бытие детерминирует, определяет сознание»,²⁷⁰ и после 1922 г. произошло «отторжение отечественной (советской) социологии от мирового процесса ее развития

Только после крушения системы социализма и ее теоретико-методологической основы – марксизма-ленинизма – российская социология обретает статус самостоятельной науки и переживает «ренессанс»: происходит сложный процесс очищения «авгиевых конюшен» марксизма в отечественной социологии и вхождения ее в мировую социологию. Препрежнее наследие исторического материализма и «научного коммунизма», претендовавших на «единственно научную социологию», скомпрометировано и не годится к употреблению в новой исторической обстановке».²⁷¹

Другими словами, считается, что религиоведение советского периода было идеологизировано, его методология не совершенна, не позволяет составить правильное представление о природе религии и сектантства, и поэтому оно не может представлять практического интереса в наши дни. Однако такая оценка достижений советского религиоведения разделяется не всеми религиоведами, так как часть из них его достижений целиком не отвергает.²⁷²

Светское отечественное религиоведение до конца 1980-х гг. рассматривало секты организациями религиозными, а понимание природы религии восходило к взглядам Маркса, который утверждал, что религия является порождением человека, а не основана на личном опыте общения человека с Богом.

Исходя из предпосылки о классовой природе общества, представляющего собою два враждебные класса – господствующее меньшинство и эксплуатируемое большинство, между которыми идет классовая борьба, – Маркс утверждал, что для поддержания системы, построенной на неравенстве и эксплуатации человека человеком, помимо принуждения необходимо идейное оправдание эксплуатации. Эту функцию стала выполнять религия, и тем самым она превратилась в идеологию, оправдывающую эксплуататорский строй,²⁷³ поэтому она отражает и закрепляет «мироощущение определенных социальных слоев».²⁷⁴

Задача религии якобы заключалась в примирении обездоленных, угнетенных с их участью в земной жизни и обещании награды в потустороннем мире за послушание и смирение в этом мире. Эту идею Маркс позаимствовал Л. Фейербаха, выдвинувшего тезис о компенсаторной функции религии, дополнил ее, а впоследствии она получила свое развитие у З. Фрейда.²⁷⁵ «Социальные принципы христианства... – писал Маркс, – проповедуют необходимость существования классов – господствующего и угнетенного... Объявляя все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием... либо испытанием, которое Господь по своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов».²⁷⁶ В результате получалось, что в условиях глубокого социального кризиса, когда интересы одной части общества могут быть обеспечены за счет другой, только иррациональные ценности, которые не подлежат проверке, могут способствовать поддержанию социального порядка и препятствовать революционному переустройству общества в интересах угнетенных масс.²⁷⁷

В рамках такой идеологии Церковь воспринималась как инструмент духовной власти, проводивший политику господствующего класса с помощью вероучения, обрядности и церковной дисциплины. Как часть системы классового насилия религия пользовалась материальными богатствами и средствами государственного возмездия против непокорных верующих. Секты же считались представителями класса угнетенных, представляли собою особый вид социального и политического протеста, принявшего религиозную форму. Образование сект, с точки зрения данного мировоззрения, рассматривалось как социальный протест против несправедливостей мира,²⁷⁸ а их развитие – как закономерность развития классового общества.

Таким образом, религия, и сектантство в частности, имели социальные корни, и религиозное и сектантское сознание было обусловлено конкретными историческими условиями реальной жизни. Эти же условия предопределили особенности вероучения, обрядов, нравственных норм, организации религий и сект, а поскольку исторические эпохи отличаются друг от друга, то тем объяснялись различия между религиями и сектами. Сектами в советский период называли отделившиеся от господствующих направлений в мировых религиях (христианстве, буддизме, индуизме) группы, оппозиционно настроенные против них.

Несмотря на такую идеологическую платформу, советская религиоведческая школа, опиравшаяся на обширные полевые исследования сектантства, верно выявила некоторые психологические особенности сектантов, в частности отмечалось, что им свойственна претензия на исключительность, нетерпимость, соперничество, самоутверждение путем отрицания всего находящегося за пределами их мировоззрения и жизни.

Однако те же полевые «исследования сектантства с конца 1970-х – начала 1980-х гг. выявили некоторые неожиданные, с точки зрения принятой концептуальной схемы, моменты массовой религиозности – стабилизацию ее уровня, а иногда и некоторый ее рост».²⁷⁹ Таким образом, идеологическая база советского религиоведения не получила эмпирического обоснования. Дело в том, что марксистско-ленинская концепция предполагала такое преобразование общества, когда классы исчезнут, и вместе с ними исчезнут условия, порождающие религию, и тогда религия, а значит и сектантство, исторически изживут себя.²⁸⁰ Поскольку в СССР заявлялось об отсутствии классовых противоречий, то религия и сектантство должны были исчезнуть, и в бесклассовом обществе не должны были возникать новые их формы.²⁸¹ Но религия и сектантство не только не исчезли, а продолжали существовать и развиваться. Несоответствие принятых концепций сектантства и данных исследований послужили причиной отхода от прежних концепций происхождения и природы сектантства.

В начале 1980-х гг., часть советских религиоведов стала проявлять интерес к сектам, заявившим о себе в 1970-е гг. на Западе. До этого времени предметом их изучения были секты, существовавшие в СССР. Они были представлены появившимися в России до 1917 г. меннонитами, баптистами, адвентистами, пятидесятниками и др., а после вхождения в СССР западных областей Украины и Белоруссии иеговистами, а также отколовшимися от РПЦ группировками, именовавшими себя «истинно православными церквями». Тогда же появился ряд публикаций и монографий о деятельности новых сект на Западе, выполненных по материалам исследований зарубежных ученых. Наиболее известными из них являются: Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981; Григулевич И. Р. Пророки «новой истины». М., 1981; Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984; Гуревич П. С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985; Митрохин Л. Н. Религиозные культы в США. М., 1984; Религии «нового века». М., 1985.

Характерные черты этих сект видели в синкретизме в области вероучения, в строгих и жестких требованиях к религиозной жизни сектантов, агрессивности по отношению к обществу и весьма активной пропагандистской работе. Эти секты именовались молодежными религиями, новыми религиями, религиями «нового века».

В оценке западного сектантства некоторые отечественные религиоведы сближали с позицией представителей светского антикультового движения. Так, Л. Н. Митрохин главным признаком культа считал, как и представители антикультового движения, наличие

харизматического лидера,²⁸² в то время как не все американские социологи религии наличие лидера и собственных источников вероучения (собственных писаний) считали обязательным критерием культа. Для них главным признаком считается создание новой по сравнению с традиционной для данной культуры религии. Полевые исследования НРД в России начались с конца 1980-х гг., когда они стали проникать и распространяться в СССР.

Таким образом, через теоретическое изучение проблемы западных НРД российские религиоведы ознакомились с западными концепциями сектантства, их критериями, классификацией и методологией исследования. Когда в начале 1990-х гг. изменилась политическая ситуация в России, сопровождавшаяся демонтажем прежней идеологии, российское религиоведение во взгляде на сектантство переориентировалось на западные теории о типах и классификации сект, и с тех пор заимствованная методология оказывает существенное влияние на российскую социологию религии и религиоведение по данной проблематике, что проявилось в соответствующих учебных пособиях и публикациях.

1.1. Терминологическая проблематика в западном религиоведении и социологии религии.

1.1.1. Церковь, секта, деноминация

В западном религиоведении первым разработал социологические понятия секты и церкви М. Вебер (1864–1920) в своих сочинениях «Церковь и секты» (1906) и «Хозяйство и общество» (1922). Почти одновременно с ним этой темой занимался Э. Трельч (1865–1923), опубликовавший в 1912 г. сочинение «Социальные учения христианских церквей и групп», где предпринял попытку дать свое определение понятиям церковь, секта и культ, а также была сформулирована типология церковь-секта-культ. Веберу и Трельчу ставят в заслугу создание так называемой классической модели типологии религиозных организаций по схеме секта-церковь, предполагающей, что церкви вырастают из сект. Р. Нибур (Niebuhr) дополнил существовавшие до него понятия церковь и секта еще одним понятием – «деноминация», как промежуточной ступени развития религиозной группы от секты к церкви.

М. Вебер

Анализируя деятельность протестантских сект XVI-XVII вв. (квакеров, баптистов и методистов) в Европе и в Америке, Вебер выдвинул гипотезу о том, что все религиозные организации возникают вокруг харизматического лидера. Поскольку харизма (дар Божий) нестабильна, то будущее группы зависит от того, сумела ли община вместе с лидером выработать нормы религиозной жизни. Если не сумела, то после смерти лидера она распадается. Другими словами, если имел место процесс институализации, то группа может пережить своего основателя.²⁸³

Для различия религиозных организаций на церкви и секты Вебер вводит три признака: 1) отношение к «миру»; 2) форма членства и 3) организационная структура.

По первому критерию, религиозная организация может претендовать на статус церкви «... если она не противопоставляет себя миру, если она приемлет его культуру и соглашается с его порядком, добываясь того, чтобы стать универсальной организацией, вписанной в этот мир.»²⁸⁴ Но достижение этой цели (универсальности), по Веберу, возможно лишь при условии отказа религиозной организации от норм и требований, предъявляемых ее членам: «церковь должна была отказываться (либо идти на послабления и компромиссы в реальной жизни) от насаждения своих ценностей и норм, особенно в тех случаях, когда обнаруживалось достаточно острое расхождение между культурными и церковными ценностями (например, в области сексуальной морали, использования насилия в борьбе с «врагами» и т. п.). Церковная теология должна искать средства сглаживания таких расхождений, чтобы сделать их приемлемыми для общественного сознания, приспособлять христианские ценности к секулярному обществу. Секта, напротив, тяготеет к неприятию, осуждению мира, мирских порядков».²⁸⁵ Секта не стремится к универсальности, она хочет быть общиной избранных.

В соответствии со вторым признаком, религиозная организация может именоваться церковью, если предъявляет «умеренные требования к своим членам», а именно: не настаивает на обязательном участии в богослужении, требует соблюдения дисциплины в умеренных пределах. Как правило, ее членами становятся по традиции через крещение в младенчестве, которое не предполагает сознательного выбора и делает крещенного членом церкви; практически каждый может оставаться ее членом, не принимая никакого участия в ее жизни.

Членство в секте напротив бывает осмысленным и добровольным; ему предшествует «обращение» – как свидетельство того, что вступающий преобразуется из падшего состояния в новую жизнь. Членство в секте ограничено только взрослыми, так как младенцы не могут сознательно принять ее веры и соблюдать все ее требования.

Сопоставляя форму членства в церкви и секте, Вебер отмечал, что принадлежность к секте, в противоположность членству в церкви, «которая «дана» человеку от «рождения», – является своего рода нравственным ... аттестатом личности. «Секта». Является волонтаристским объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это

объединение, при условии столь же добровольно данного им разрешения, ввиду их доказанной религиозной избранности».²⁸⁶

Согласно третьему критерию, религиозная организация, тяготеющая к харизматическому руководству, будет сектой, а практикующая административно-бюрократическое – является церковью.

Э. Трельч

Протестантский либеральный теолог Э. Трельч развил разработанную в ранних произведениях М. Вебера концепцию о противопоставлении церкви и секты и создал ставшую классической типологию «церковь-секта» в своей работе «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912). Трельч разделил все религиозные организации на три категории: на церкви, секты и культы.

Главным критерием для классификации религиозных организаций он считал их отношение к светским (мирским) ценностям, их способность идти на компромисс с миром. «Церковь как тип организации, – пишет Трельч, – по преимуществу консервативна; в известной степени принимает мирской порядок, стоит на позиции мироутверждающей, господствующей в массах и потому являющейся организацией универсальной, т. е. стремящейся охватить всю человеческую жизнь. Секты в противоположность этому, – относительно небольшие группы, которые стремятся к внутреннему совершенству личности и непосредственно – личной связи между своими членами. С самого начала они организовывались в небольшие группы и отказывались от идеи овладения миром; они вели себя по отношению к миру, государству и обществу либо индифферентно, терпимо или враждебно, поскольку они не стремились контролировать их или в них включаться, но напротив, избегали или терпели их рядом с собой или даже стремились заменить их собственным сообществом... Оба типа находились в тесной связи с фактической ситуацией в обществе и его развитием. Но в то время как полностью развившиеся церкви использовали государство и господствующие слои, включались в качестве составной части в общий порядок, поддерживая его и в то же время находя в нем опору и защиту, попадая тем самым в зависимость от него и его развития, секты наоборот были связаны с низшими слоями общества или же теми элементами, которые были противниками государства и общества; они работали как бы внизу, а не шли сверху вниз».²⁸⁷

Членство в церкви общедоступно по причине формального приема через крещение в младенчестве. Оно определяется в основном фактом рождения, а не духовным возрождением (обращение во взрослом возрасте). Церковь считает, что человек достигает спасения через принадлежность к ней, а не через личные духовные усилия.

Членство в секте, по Трельчу, строится на добровольном участии и требует сознательного обращения к вере, духовного перерождения. Секта осуждающе относится к внешним, духовно не возрожденным людям, исключает из своей среды нарушителей моральных норм или тех, кто отрицает какие-либо положения ее доктрины. Спасение в них достигается путем самосовершенствования и моральной чистоты, поэтому отказ от мирских благ, аскетизм воспринимаются как норма. Для сектантов характерна высокая активность мирян и принижение роли духовенства.

В области богословия секта стоит на фундаменталистских позициях, но с позиций официальной церкви она воспринимается как отколовшаяся от нее группа, у которой нет полноценного образования, и потому их доктрина страдает односторонностью, обедненностью в сравнении с церковной традицией.

Однако Э. Трельч полагал, что не следует воспринимать секты с церковной точки зрения, поскольку в них получают полное выражение как раз те евангельские мотивы, которые подавляются или недостаточно развиты в официальной церкви по благовидным причинам. По его мнению, в силу независимости от мира и постоянной приверженности первоначальным христианским идеалам сектанты чаще всего наиболее полно выражают основные идеи христианства.²⁸⁸

Теория Э. Трельча не могла объяснить все многообразие религиозных групп, и довольно скоро американский теолог Р. Нибур увидел слабые стороны этой концепции.

Р. Нибур

Р. Нибур обратил внимание на то, что некоторые секты со временем утрачивают типические для их первого поколения черты, такие как замкнутость и элитарность, и готовы включить в свои ряды любого, готового принять их учение. Сознательное обращение, характерное для сект, утрачивает прежнее значение, поскольку большинство членов общины происходят из семьи единоверцев.

Отрицание мира или безразличие к нему сменяется поддержкой социальных порядков. Но «претерпевшие такие изменения организации не могут считаться церковью, поскольку они не могут претендовать на универсализм, т. е. тесную связь с широкими слоями общества, приверженными церкви как символу национальной идентичности или преданности государству».²⁸⁹ Этот тип религиозной организации Р. Нибур назвал деноминацией.

Деноминации, по Р. Нибуру, это «неосознаваемое лицемерие. Это зашедший слишком далеко компромисс между христианством и обществом, который отображает приспособление христианства к кастовой системе общества».²⁹⁰ Социальное неравенство противоречит христианским ценностям и является признаком нездорового состояния общества, поэтому компромисс с мирскими ценностями, приспособление к ним есть отказ от христианских ценностей. Появление деноминаций он объяснял ухудшением христианской социальной этики, стремлением приспособиться и адаптироваться к ценностям и несправедливостям мира, а появление сект интерпретировал как попытку восстановить принципы социальной справедливости и равенства. Таким образом, появление деноминаций вызвано не теологическими, а социальными причинами, и объясняется различием социальных классов (классовым различием), регионов проживания, национализмом и расизмом, порождающим социальное расслоение.

Секты, по Р. Нибуру, не живут больше одного поколения, поскольку второе поколение делает упор на религиозное образование (например, воскресные школы), тем самым намечается уход от эмоционального переживания религии, что выражается в упорядоченности богослужений и сближает их с чинностью церковных богослужений.

Подобно Э. Трёлчу, основным признаком при определении религиозного статуса группы для Нибура является ее способность идти на компромисс с обществом, и в зависимости от этого она может быть или церковью, или деноминацией, или сектой. Однако и теория Нибура спорна, так как не объясняет религиозной практики и пути тех религиозных групп, которые сочетают в себе характеристики секты и деноминации, а некоторые развиваются иначе, чем предлагает схема Нибура, например, оставаясь сектами на протяжении нескольких поколений.²⁹¹ Поэтому его схема не универсальна.

Свои взгляды Р. Нибур изложил в работе «Социальные источники деноминационализма», опубликованной в 1929 г., где исследуются социальные условия, формирующие определенные типы религиозных групп на пути их развития от начального состояния, от секты через деноминацию к церкви. Схематически его типологизацию можно представить следующим образом: секта-деноминация-церковь.

Современные подходы

Попытки прояснить понятия церкви и секты, а также их критерии продолжают по сей день, поскольку не все характеристики церкви и секты, разработанные Вебером, Трёлчем и Нибуром, соответствуют современным социальным реальностям. Американские социологи Б. Джонсон (Johnson), Р. Старк (Stark) и У. Бейнбридж (Bainbrige) предложили считать главным критерием сектантства наличие конфликта религиозной группы с обществом; с их точки зрения секты – это явление контркультуры.

По Джонсону, «церковь – это религиозная группа, принимающая социальное окружение, в котором она существует. Секта – это религиозная группа, отрицающая социальное окружение, в котором она существует». Такого же мнения придерживается Родни Старк в книге «Социология»: «...чем выше напряжение между группой и окружающей ее средой, тем больше она похожа на секту». Использование в качестве главного критерия отношения группы к обществу упрощает деление групп на церковь и секту, поскольку такая систематизация будет зависеть не от особенностей внутренней жизни группы, таких, как уровень институализации, сознательное обращение к вере и крещение во взрослом возрасте и т. п., а исключительно от отношений группы с господствующей культурой.

Использование данного критерия, по мнению социолога К. Робертса (Roberts), ведет к переосмыслению сложившегося представления о статусе некоторых групп. Например, Католическая Церковь, считавшаяся образцом организации церковного типа, в США представлена меньшинством, которое не всегда разделяло доминирующие ценности и политику государства. Поэтому католики в США, согласно этому критерию, находятся ближе к сектантскому типу религиозной организации.²⁹²

Недостатком этого критерия является неопределенность в понимании параметров конфликта: в какой именно сфере он должен происходить (или же в нескольких основных), чтобы классифицировать группу как секту, ведь группа может находиться в согласии со многими ценностями, но быть в конфликте с некоторыми. С другой стороны, возможна разная интенсивность конфликта. По мнению Бейнбриджа и Р. Старка, только напряженный конфликт можно рассматривать в качестве признака сектантства.

Свое понимание природы конфликта предложил Б. Джонсон. Он выдвинул гипотезу о том, что группы, именуемые сектами, на самом деле лишь «альтернативные формы социально-культурной адаптации людей в системе общественных ценностей, хотя кажется, что они испытывают конфликт с окружающим обществом... Вполне возможно, что самой основной функцией религиозных организаций в Соединенных Штатах сегодня и исторически является социализация потенциально диссидентствующих элементов, в основном из низших слоев общества, в господствующей общественной системе ценностей. Различия, которые социологи находят между протестантскими «церквями» и «сектами», могут быть делом вкуса и риторики. Гораздо больше, нежели делом основной ценностной ориентации».²⁹³

Однако не все социологи согласны рассматривать конфликт между группой и обществом в качестве главного признака сектантства, так как он является переменным, а не определяющим параметром в характеристике секты. Если секты могут или усугублять конфликт, или ассимилироваться в обществе, то конфликт вряд ли можно принимать за определяющий критерий классификации групп на церкви и секты.

По мнению Э. Грили (Greeley) и Д. Нельсона (Nelson), наиболее важным признаком секты надо считать степень и сложность организации и рутинизации группы.²⁹⁴ Свое определение понятия «церковь» и «секта», а также их критериев предложил Мильтон Ингер (Yinger). Он считает, что концепция Трельча содержит слишком много переменных, которым нет соответствия в реальных религиозных группах. Отбросив теологические характеристики сект из концепции Трельча и оставив только социологические, он предложил три критерия сектантства, которые бы позволили проследить типы групп и их эволюцию.

1. Степень общедоступности, открытости в политике членства группы.
2. «Уровень принятия или отрицания мирских ценностей или общественных структур.
3. Уровень институционализации группы, т. е. в какой мере религиозная группа, будучи организацией, (а) интегрируется в местные союзы и в одну национальную структуру, (б) нанимает на работу профессиональное духовенство и (в) создает бюрократическую систему».²⁹⁵

Эта гипотеза имеет два исключения. Она не охватывает шаманские религии неиндустриальных обществ, где религиозные ценности разделяются всеми членами общества, которые не создают свою собственную организацию. Второе исключение – это Католическая Церковь средних веков. Она была универсальной и наднациональной, поскольку католичество было основополагающим элементом тогдашней культуры в Европе. Отсюда делается вывод о том, что существование сект – это феномен плюралистических обществ.²⁹⁶ С этим мнением трудно согласиться, так как секты в большом количестве появлялись и не в плюралистических обществах, например, в XVI- XVII вв. в Европе, и в XVII-XIX вв. в России.

Таким образом, в религиоведении существует большой разброс мнений относительно признаков сектантства. Различные мнения по данному вопросу в исторической последовательности приводятся в таблице 1, составленной К. Робертсом.²⁹⁷

Факторы, способствующие образованию новых сект и деноминаций.

Р. Нибур установил четыре фактора, влияющие на появление и рост сект, охватывающие внешние социальные условия и внутреннее религиозное состояние ее самой.

1. Социальная несправедливость, порождающая конфликт между религиозной идеологией и ценностями внешнего мира. Так, например, христианская этика призывает к созданию справедливого общества, но, поскольку в жизни господствует несправедливость, то некоторые верующие хотят реформировать веру, чтобы привести ее в соответствие с реалиями жизни, чтобы быть реалистами, а другие настаивают на обустройстве жизни на христианских принципах, что ведет к образованию секты. Но когда члены секты, вышедшей из бедных слоев, достигают богатства, то такие секты начинают приспосабливаться к внешнему миру (мирским ценностям), и данная группа становится деноминацией, а те из ее членов, которые не сумели улучшить свое материальное положение, осудят социальное неравенство и, вероятно, отделятся от группы. Таким образом, конфликт идеологий может вызвать расколы и появление новых групп.

2. Чувство этнической принадлежности, способствующее сохранению этнической идентичности, по Нибуру, является важным условием роста некоторых групп. По данным социологических опросов, 21% американских сект имеет под собою расовую или этническую основу.

Таблица 1.

Признаки сектантства, предложенные западными социологами

Признаки сект	Социологи						
	М. Вебер	Э. Трёльч	Р.Нибур	Б.Джонсон	Д.Нельсон	Э.Грили М.Йингер	3.Старк У.Бейнбридж
1. Добровольное членство (особенное внимание уделяется крещению и обращению к вере взрослых)		+	+				
2. «Эксклюзивная политика» членства (чтобы стать членом секты, требуется выполнение ряда условий)		+	+		+	+	
3. Партикуляризм (спасутся только те, кто принадлежит к группе)		+	+				
4. Отсутствие сложной организации (местная группа, в которой нет бюрократической структуры и национального офиса)		+	+	+	+	+	
5. Вера, что спасение достигается через моральную чистоту (включая соблюдение строгих аскетических норм)		+	+				
6. Роль духовенства не столь значима,		+	+				Совмещено с

либо его вообще не
сущее- ествует
(высокий уровень
участия мирян в
жизни общины,
акцент на
священство всех
верующих)

четвертым
пунктом

7. Конфликт с
окружающим
обществом
(отрицание мирских
ценностей,
враждебность или
индифферентность
по отношению к
государству)

+ + + + +

8. Фундаменталистская
теология (только
первоначальное
откровение, т. е.
Библия, является
аутентичным
выражением веры)

+ +

9. Секта состоит
преимущественно из
членов низших
социальных слоев
либо из лиц,
лишенных
гражданских прав

+ +

10. Неформальное
произвольное
богослужение
(ожидание
эмоционального
выражения веры в
совместном
богослужении)

+

11. Радикальная
социальная этика
(подчеркивается
равенство всех
личностей и
необходимость
экономического
равенства)

+

3. Бюрократизация церквей и деноминаций ведет к тому, что некоторые группы стремятся отделиться от них, чтобы не бытьотягощенными контролем со стороны профессионального духовенства, и тем самым протестуют против сложных организационных структур.

4. Стремление к спонтанному и эмоциональному богослужению является альтернативой богослужения в деноминациях, где преобладает формальный подход к нему; проповеди интеллектуальны, что не может удовлетворить главным образом простых людей. Таким

образом, различное эмоционально-рациональное восприятие богослужения может быть причиной появления новых групп.²⁹⁸

Другого мнения о процессе перехода сект в деноминации придерживается Браин Уилсон (и ряд других социологов), который рассматривает процесс роста деноминаций как функцию развивающейся экономики. Он полагает, что богатство способствует приспособлению секты к обществу. По мере того как члены секты богатеют, они теряют страсть к революционным реформам и приспосабливаются к ценностям внешнего мира. «Поскольку экономический рост дает больше возможностей движения вверх по социальной лестнице, то состояние экономики может влиять на вероятность институционализации секты, или превращения ее в деноминацию. Застойные экономики порождают устоявшиеся секты».²⁹⁹ Не отвергая влияния внутренних факторов на рост сект, он считает, что экономические процессы играют решающую роль в развитии секты.

Существует также мнение, что на трансформацию секты в деноминацию влияет не только отношение секты к общественным ценностям, но и отношение общества к секте; если в обществе есть культура религиозной терпимости, а деятельность секты не оскорбительна, то группа может приспособиться к обществу.

1.1.2. Культ

Наряду с понятием «секта», в западном религиоведении употребляется понятие «культ» («cult»). Этот термин используется в трех значениях. Для одних культ – это маленькая религиозная группа, где нет бюрократической структуры, а есть харизматический лидер. Члены культа всецело преданы ее учению и придерживаются каких-либо эзотерических или оккультных идей. Культ рассматривается ранней фазой в процессе развития религиозных групп по схеме: культ-секта-деноминация-церковь. Наиболее часто такое представление о культах используется в СМИ, но большинством социологов понятие «культ» в этом смысле уже не используется.³⁰⁰

Второе значение понятия «культ» возводит к Э. Трельчу, который наряду с церковью и сектой выделял еще и мистиков, представлявших спиритуалистическую (одухотворенную) форму религии, стремившейся оживить мертвую ортодоксию. Такие группы слабо организованы, их структуры размыты, они не поддерживают дисциплину своих членов, не контролируют их поведение, членство непродолжительно, а его приверженцы не испытывают чувства принадлежности к группе, не подчеркивают свою исключительность, могут принадлежать другим церковным организациям. Учение таких групп эзотерично, но не охватывает всех сфер жизни.³⁰¹ Примером такого культа в России может быть рэйки.

Согласно третьему подходу, культ рассматривается в качестве начальной фазы зарождения принципиально новой религии или идей, идущих в разрез с религиозными традициями доминирующей культуры (с традиционными религиями), где тип организации (жесткая или свободная), форма членства и дисциплина – представляются вторичными признаками.

По определению американского социолога Г. Мелтона слово культ – «это бранный ярлык, использующийся для описания некоторых религиозных групп, находящихся вне основных направлений западной религии»,³⁰² и он представляет собою «отчётливо альтернативную модель религиозного делания и приверженности перспективам веры, чем те, которые доминируют в культуре ... [культ] альтернативная религия».³⁰³ Такого же мнения придерживаются М. Ингер, Р. Старк и У. Бейнбридж, Д. Нельсон и Б. Джонсон. Третье определение культа считается наиболее приемлемым. Независимо от того, имеет ли группа свободную структуру или нет, главное, чтобы она создала новое вероучение, новую религию.

Для групп, у которых нет фиксированного членства, Р. Старк и Бейнбридж³⁰⁴ предлагают использовать термины аудиторные или публичные культы (audience cults) и клиентские культы (client cults), в зависимости от того, к кому они обращены. Аудиторные культы – это скорее направления, так как они не имеют формально фиксируемой организации. Их последователи выступают в роли потребителей вероучения культа через радио или книги и газеты,³⁰⁵ почту, рекламу, кассеты для пропаганды эзотерических или оккультных идей. Типичным примером могут служить астрологические журналы.

Клиентские культы устроены и работают по модели «пациент-терапевт», их деятельность охватывает такие области, как психологическая коррективная работа, контакты с умершими, предсказания будущего и т. п. К ним относят сайентологию, Трансцендентальную медитацию, хиромантию. Когда клиентские культы становятся крупными и организационно более прочными, то они могут эволюционировать в культовые движения; как пример приводят Церковь объединения (секта Муна) и Трансцендентальную медитацию.³⁰⁶ Однако новизна религиозных идей или практик, по мнению Р. Старка и У. Бейнбриджа, условна, поскольку такие сообщества представляют разные формы магии для достижения целей в нашем земном мире. И публичные, и клиентские культы по своей природе не подлинные религии, а квазирелигии, хотя они могут перерасти в настоящие религиозные культовые организации.

По Ингеру, термин культ часто используется для ссылки на новые и синкретические движения в их ранних стадиях развития. Чаще всего они обладают следующими признаками: небольшие размеры, поиск мистического опыта, отсутствие структуры, наличие

харизматического лидера. Они подобны сектам, но их религиозные представления резко отличаются от преобладающих традиций общества».³⁰⁷

Согласно мнению Б. Ларсона (Larson), главным критерием культа следует считать не вероучительный, а культурологический признак. «Культ – это какая-либо религиозная группа, которая значительно отличается от тех религиозных групп, чьи верования и практика полагаются нормативным выражением религии с точки зрения общей культуры данного народа».³⁰⁸

Если придерживаться позиции Б. Ларсона, то например, для США, относящихся к христианской культуре, культами будут те группы, которые не признают основных принципов христианства. Христианскими культами будут мормоны, иеговисты, муниты, а восточными – кришнаиты. И, наоборот, в Индии культами будут считаться даже те, что в Америке именуются сектами и деноминациями: баптисты, адвентисты и т. п.

Еще одной особенностью, встречающейся во многих культах, является центральная роль харизматического лидера, которая определяется верой в то, что он имеет контакт с божеством или высшими силами, и поэтому ему приписывают божественные атрибуты, как-то: обладание необычными дарами и властью. Наличие такого человека зачастую является основой для создания альтернативной религии. Подобные лидеры имеются в большинстве культов.

Однако существование лидера, по мнению Бэйнбриджа, Р. Старка и Нельсона,³⁰⁹ не является непременным условием появления культа. Культы могут появляться в ходе «спонтанной субкультурной эволюции», в качестве примера называются уфологи. Такие культы свободно структурированы и более демократичны, но в обстоятельствах неприязни и враждебного отношения со стороны общества их приверженцы могут более тесно сплотиться и отгородиться от внешнего мира.

Таким образом, если обобщить разные подходы к пониманию определения культа, то основными его критериями принято считать: создание новой религии или новизну вероучения, альтернативного традиционным религиям, необычность верований для конкретной культуры. Далее, в зависимости от позиции исследователя, указывают на следующие признаки: наличие харизматического лидера, упор на мистический, психологический или экстатический опыт, который, как правило, фиксируется в писаниях.

1.1.3. Культ и секта: сходство и отличие в признаках и факторах, способствующих их эволюции и распространению.

Различие между сектой и культом Р. Старк и Б. Бейнбридж видят в том, что секты – это раскольнические группы, которые представляют себя как нечто старое и пытаются обновить или реформировать господствующую религию в обществе, где в харизматическом лидере нет надобности; культы представляют новую религию, как правило под руководством харизматического лидера, отличающуюся от традиционных для данного общества верований. Реформаторы – это идеологические лидеры, и то, что они произносят, не воспринимается в качестве абсолютной истины, в противоположность харизматическим лидерам.

Секты отделяются от конфессий или деноминаций не как строители новой веры, а как переустроители старой, от которой отклонилась та организация, из которой они вышли. Поэтому они считают себя выразителями аутентичной, очищенной, обновленной версии той же веры.

Культ, местный или привнесенный – это что-то в корне новое по отношению к другим религиозным организациям данного общества. Местный культ, независимо от того, насколько он содержит в себе обычную религиозную культуру, добавляет к ней новое откровение или видение, выдвигающее что-то отличительное, новое и «продвинутое». «Привнесенные (импортированные) культы обычно имеют мало общего с существующими в данном обществе верованиями; они могут быть старыми в каких-то других обществах, но они новы и отличны в том обществе, куда они прибыли».³¹⁰ Различия существуют и среди социального состава: в культах преобладают представители средних и высших классов, в сектах – низших.

Сходство во их внешних признаках в том, что оба выступают против господствующих культурных норм, в них строгая дисциплина и требования к членам по выполнению их обязательств, в них отсутствуют профессиональное духовенство и бюрократические структуры. В процессе развития культ, как и секта, способен к институализации и эволюции в сторону более сложных форм организации. В упрощенном виде сравнительный процесс институализации, или развития культа и секты, предложенный Нельсоном, представлен в табл. 2.³¹¹

Таблица 2

Сравнительный процесс институализации, или развития культа и секты

Секта	Устоявшаяся секта	Деноминация	Церковь
Харизматический культ	Постоянный культ	Централизованный культ	Новая религия
	Созданы	Созданы	центральный офис и национальный структура; признается и законная форма религиозности
Зависим харизмы лидера; минимальная организация	Рутинизированная харизма на местном уровне; национальная организация в состоянии выжить независимо харизматического лидера	Харизма рутинизируется; основаны национальный офис и бюрократическая структура.	Созданы центральный офис и национальный структура; признается и законная форма религиозности

Культы рассматриваются как начальная форма новой религии, а секты как начальная форма церкви. На трансформацию культа и секты оказывают влияние два противоположных фактора: враждебное отношение к группе большей части общества и желание группы получить признание и легитимное существование в этом обществе. Если стремление приспособления к обществу будет весьма сильным, то секты превращаются в деноминации, а культы вырастают в новые религии.

Примером группы, которая из культа стала сектой, по мнению большинства социологов, могут быть адвентисты седьмого дня. Если внешнее воздействие будет сильным, но изменение вероучения будет направлено на то, чтобы утвердить свою исключительность, сепаратизм, то даже секта может стать культом (если принимать во внимание схему культа-секта-деноминация-церковь).

Культы наиболее распространены там, где, по наблюдениям Р. Старка и В. Бэйбриджа, наиболее слабы традиционные религии, что выражается в низкой церковной дисциплине, вследствие их секуляризации, и которые в силу этого не могут удовлетворять религиозным потребностям людей.³¹² Но там, где сильны традиционные религии, где они противостоят секуляризации, культы, как правило, не возникают, но могут образовываться секты.

Таким образом, в американской социологии секта – это группа, стремящаяся реформировать, обновить традиционную религию, и она может развиваться в деноминацию и церковь, но при определенном стечении обстоятельств может превратиться в культ. Культ противопоставляется секте как группа, которая хочет создать новую религию. Но так как ни культ, ни секта не возникают в законченном виде, они представляют собою динамические группы, и под влиянием внешних социальных факторов культ может превратиться в секту и наоборот.

1.1.4. Новые религиозные движения: проблемы терминологии и классификации, основные черты.

В западном религиоведении не менее распространенным, чем секта и культ, является терминологическое сочетание новые религиозные движения. Нередко эти слова употребляются как синонимы,³¹³ но все же существует различие в расстановке акцентов в определении культа и НРД. Если в дефиниции культа главным признаком считается вероучительный – создание новой религии, то в определении НРД – вероучительный и хронологический.

Сторонники термина НРД полагают, что новые религиозные движения существовали всегда, и их доктрины несли всегда некую вероучительную новизну, так, «первые поколения новых религиозных движений признавались отклонениями или ересями в рамках иудео-христианской традиции».³¹⁴ Но чтобы отличить религиозные движения, возникшие в 1950-е гг., от более старых, их стали называть новыми религиозными движениями.

Наиболее общую характеристику НРД приводит социолог А. Баркер в своей книге «Новые религиозные движения». Большинство НРД современной волны именуется новыми, так как, по ее мнению, они в «своей теперешней форме проявились уже после Второй мировой войны; религиозными – поскольку они предлагают религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель, например: трансцендентальное знание, духовное просветление, самореализация или «истинное» развитие. Таким образом, термин НРД охватывает группы, которые обеспечивают своих членов четкими и однозначными ответами на основные вопросы бытия (например, на вопрос о смысле жизни или месте индивидуума в мироздании)».³¹⁵

Этот термин «объединяет все те движения и организации, которые называют «альтернативными», «нетрадиционными» религиями, «культами» или «современными сектами», но не дает им оценки: хорошее это движение или нет, правильное или неправильное».³¹⁶ Поэтому термин НРД предпочитают те, кто хочет избежать оценок в описании НРД. Хотя слово культ в науке используется в нейтральном значении, но в повседневной речи оно, как и секта, приобрело отрицательный, уничижительный оттенок.

Несмотря на весьма общие границы понятия НРД, его сторонники выступают за дифференцированный подход к ним, против того, чтобы всех их «сваливали в одну кучу» и считали опасными и отрицательными на основании практик, характеризующих их как разрушительный культ, поскольку они встречаются и в традиционных религиях. Это не значит, что можно игнорировать деструктивные практики в НРД, но, по мнению А. Баркера, их надо выявлять и критиковать независимо от того, где они имеют место, в НРД или традиционных религиях. Оценку НРД следует давать на основании рассмотрения ряда этических, общественных и политических вопросов. Хотя всегда найдется несколько движений, в которых будут доминировать положительные или отрицательные стороны, но большинство религиозных групп представлено пестрой смесью тех и других черт.

Однако в вопросе наименования какой-либо современной религиозной группы новым религиозным движением согласия не существует из-за того, что не все признают их как религию в смысле высшего «блага». С позиции такого понимания сути религии Международное общество сознания Кришны, или «Церковь объединения» (муниты), или сайентологи несовместимы с религией.

В то же время сами представители НРД по-разному относятся к наименованию их религией. Одни, например, сайентологи, хотя и считаются религией, добиваются этого в суде, так как это в западных странах связано с предоставлением льготного налогообложения, но зато они лишаются в тех же США возможности преподавать в школах. Другие, например, Трансцендентальная медитация, неудачно пытались в судебном порядке доказать, что являются не религией, а «техникой глубокой релаксации», чтобы получить доступ в школы.

На сегодняшний день не существует единого мнения о границах НРД, но практически без сомнений принято к основному потоку относить следующие группы: Ошо, Дети бога («Семья»), движение Евреи за Христа, Сахаджа Йога и «Церковь объединения». Далее идет

движение Нью эйдж, куда А. Баркер относит группы психотерапии, саморазвития и холистического лечения. Термин НРД распространяют также на колдунов, языческие, оккультные и мистические движения и на ряд современных сатанинских НРД. Наконец, к ним относят и христианские группы с протестантскими и католическими корнями фундаменталистской направленности.³¹⁷

В отношении применения термина НРД к Международному обществу сознания Кришны некоторые религиоведы, и в частности А. Баркер, высказывают сомнения. Она разделяет мнение кришнаитов о происхождении их вероучения и ритуалов из ведической религии, но, с другой стороны, организация, созданная Прабхупадой в 60-е гг. XX в. в США, несет черты НРД с момента своего возникновения.

Особенности НРД.

Все исследователи отмечают большое разнообразие современных НРД в сопоставлении со «старыми» НРД, т. е. с теми, которые возникали как отклонения или ереси в рамках иудео-христианской традиции. Корни современных групп можно найти в религиозных традициях, до недавнего времени совершенно чуждых Западу, но при этом большинство из них территориально возникло в Северной Америке или же пришло с Востока, из Индии.

Поскольку НРД весьма разнообразны, то высказываются предостережения от обобщений, ибо такие оценки будут ложными.³¹⁸ Так, безосновательно все без исключения культы обвинять в «промывке мозгов», в финансовой нечистоплотности и мошенничестве, в эксплуатации и коррупции, в обмане и сексуальных извращениях, перевозке и торговле наркотиками, торговле оружием, политических интригах, подстрекательстве к самоубийству и убийству. Некоторые из культов действительно совершали эти преступления, но утверждение, что их члены совершают безнравственные действия чаще, чем все остальные, является большим преувеличением. В то же время критики НРД почти не видят того, что некоторые члены культов, пусть их и немного, стремятся жить более нравственной жизнью, чем это принято в современном обществе.³¹⁹

При всей несхожести НРД между собой, все же они обладают общими характеристиками. Самыми очевидными называются следующие: «экзотическое происхождение; новый культурный стиль жизни; степень вовлеченности в движение, значительно отличающаяся от степени вовлеченности в жизнь традиционных христианских Церквей; харизматический лидер; последователи – преимущественно молодые люди из образованных и обеспеченных слоев общества; необычность, привлекающая общественное внимание; деятельность на международном уровне; время возникновения – последние полтора десятилетия».³²⁰

Первое поколение.

Исследователи НРД особо выделяют в них первое поколение верующих, состоящее из новообращенных, у которых больше энтузиазма, чем в традициях «остепеневшихся», они более пылко отстаивают истины новой веры, чем последователи старых религий. Новые религии убеждены, что только они обладают истиной и прямо и однозначно обещают спасение уверовавшим или всей общине, их доктрины проще и категоричнее, чем у религий, существующих на протяжении нескольких поколений.

Новая религия, особенно в глазах нетерпеливой молодежи, ищущей ясного ответа на сложные вопросы сегодняшнего мира или решения своих личных проблем, «представляется более непосредственной и определенной, чем основные, которые могут произвести впечатление устаревших, постоянно допускающих лавирование и двусмысленность».³²¹ По причине этих особенностей НРД требует от своих последователей большей отдачи сил и времени, и они более непримиримы и менее готовы адаптироваться к социальной среде или идти с ней на компромисс.

Однако в действительности эти различия между старыми и новыми религиями не всегда так заметны, поскольку и в старых можно встретить непосредственность и энтузиазм, и наоборот.

Верующие первого поколения почти во всех сектах – это люди от 20 до 30 лет, среди них мало лиц среднего и пожилого возраста и детей. Поэтому руководящие должности занимают молодые и неопытные люди, стоящие на пороге психологической зрелости и лишь готовящиеся войти во взрослую жизнь, что считается причиной крайних действий некоторых

НРД. У новых сект очень высокая текучесть, так как молодые люди через год-другой меняют свои представления о том, чего они хотят в жизни.

В настоящее время во многих сектах есть молодые люди, родившиеся и получившие воспитание в современных НРД, что приближает социальный состав сект к показателям общества в целом. Когда у верующих НРД первого поколения появляются свои дети, то у них складываются другие взгляды на жизнь, чем у 20-летней молодежи, они становятся более терпимы по отношению к своим родителям. Еще большие изменения наступают после смерти основателя НРД. Со временем НРД, претерпевшие такие социальные изменения, начинают «институализироваться» и походить на те религии, которые они недавно обличали.

Харизматический лидер.

Новые религии чаще всего образуются вокруг лидера, обладающего харизмой. Под харизмой социологи понимают «веру последователей лидера в то, что он (или она) обладает совершенно особым (возможно, божественным) качеством, благодаря которому они (последователи) добровольно облачают его (или ее) особой над собой властью».³²² Наделяя лидера такой властью, члены секты признают законность его права диктовать им, где жить, чем заниматься, как распоряжаться своим имуществом и с кем строить свои отношения.

Лидеры, как правило, не считают себя связанными ни с какой традицией, ни с какими-либо правилами, не подотчетны никому и поэтому непредсказуемы. Со временем харизматическая группа входит в период рутинизации (по Веберу), что выражается в меньшей зависимости членов НРД от власти лидера.

Обособленность НРД.

Для многих НРД характерна обособленность от мира и общества. Это достигается целым рядом методик, в том числе через использование особого языка, со своими терминами и понятиями. Другим средством может быть форма членства, не предполагающая совместимость с другой верой или членством в иной организации, но есть и такие НРД, которые не препятствуют политике двойного членства. Еще одним средством является социальная и географическая изоляция.

Отдельные НРД не рекомендуют своим членам оставаться в одном доме с иноверцами, или вкушать с ними пищу, или поддерживать контакты. Географическая изоляция достигается через переезд новообращенного на территорию секты, в поселения, ашрамы или монастыри. Эта форма изоляции представляется наиболее опасной. Разрыв связей с родными и близкими может привести к психологической зависимости от группы или лидера. Наконец, обособленности может содействовать уход в себя или эскапизм, когда начинает казаться, что человек «словно вошел в ступор и совершенно не осознает, что происходит вокруг».³²³

Обращение и выход из НРД.

В отношении концепции «промывания мозгов» Баркер настроена критически. Она отмечает, что, вероятно, многие НРД хотели бы иметь возможность какого-либо контроля над сознанием своих последователей или потенциальных адептов, побуждая их примкнуть к своей группе. При этом она признает, что НРД поступают не вполне честно, когда используют «бомбардировку любовью», стремясь вниманием и заботой вовлечь человека в свои ряды или выкачать у него деньги, или используют для тех же целей чувство вины или собственной греховности индивида.

Но Баркер предлагает отличать вербовку с использованием этих методов от «промывки мозгов» или «контроля над сознанием», лишаящего индивида возможности самостоятельно решать, вступать ему в организацию или нет, так как решение принято за него.

Ссылаясь на большое количество исследований НРД, она отмечает, что в них указывается на возможность для большинства членов самостоятельно оставить эти группы. «Сейчас неоспоримо доказано, что, независимо от того, является ли общей тенденцией в изменении количественного состава того или иного движения возрастание, сокращение или стабильность, члены любого известного НРД продолжают его покидать по собственной воле, даже после нескольких лет пребывания в нем».³²⁴ В то же время она признает, что существуют группы, использующие неблагоприятное воздействие на людей, но таких очень немного, и даже из таких движений люди уходят по своему желанию.

Попытки депрограмматоров и части консультантов по выводу из культов доказать использование ими практики «промывания мозгов» А. Баркер объясняет их материальной заинтересованностью. Сторонники теории «промывания мозгов», по ее мнению, игнорируют статистику и не приводят никаких аргументов в защиту своей теории, кроме небольшого числа бывших сектантов, которым во время принудительного депрограммирования внушили, что они подверглись «промывке мозгов».

В подтверждение сказанного А. Баркер ссылается на опросы бывших членов культов. В начале 1980-х гг. в Нидерландах был проведен опрос 31 жителя этой страны, состоявших в разных НРД. Из него следует, что более 80% вышли добровольно, 3 были депрограммированы, 2 исключены, а 1 исключен и депрограммирован. У половины опрошенных не было никаких социально-психологических проблем после выхода.³²⁵

В другом исследовании были опрошены 154 чел. Перед тем, как им задали вопросы, они были разделены на три группы: «1) те, кто вышел из движения добровольно и не подвергся «антисектантской пропаганде»... ни в какой форме; 2) те, кто ушел из НРД добровольно, но потом подвергся пропаганде в той или иной форме; 3) те, кто был принудительно депрограммирован». Затем всех участников просили оценить, до какой степени, по их мнению, а) их заманили НРД обманом; б) они подвергались со стороны НРД «промывке мозгов»; в) лидер был лицемером; г) верования группы были ложными. Оказалось, что ответы на все четыре вопроса находятся в прямой зависимости от «степени контакта отвечающего с антисектантской группой». Иными словами, «чем больше бывшие участники НРД контактировали с антисектантскими движениями, тем вероятнее становилось их негативное отношение к НРД».³²⁶

Однако А. Баркер так и не смогла объяснить того факта, как некоторые люди, имевшие, со слов окружающих, некий иммунитет против сект, при встрече с сектантами обратились в их веру. С точки зрения антикультового движения, им «промыли мозги», но возможна альтернатива этой интерпретации – богословская, рассматривающая источником соблазна сатану, отца лжи.

Методы, используемые в различных НРД, «не очень отличаются от тех процессов, которые имеют место в семье, в школе, в армии и некоторых традиционных религиях».³²⁷ Хотя часть методик, применяемых в некоторых НРД, и вызывает тревогу, так как они используют подсознательное внушение путем просмотра видеокассет, в которых фразы для внушения появляются на несколько секунд на экране или включаются в музыкальное сопровождение во время разговора, но до сих пор неизвестно, как широко и успешно применяется этот метод.

Такого же мнения придерживается определенная часть психологов в отношении сублимированного влияния. Сублимированная реклама запрещена в Англии, Австралии и США. Но, по мнению Э. Аронсона и Э. Пратканиса, современные сублимированные технологии пока не эффективны. Оба американских ученых оспаривают в научном плане утверждение о зловещем влиянии записанных в обратном порядке рок-группой «Led Zeppelin» посланий с призывом поклоняться сатане.³²⁸ Впрочем, с богословской точки зрения, сама атмосфера на этих концертах и состояние публики, употребляющей разные напитки и т. п., не требуют каких-то дополнительных посланий...

Некоторые НРД используют при обращении в секту обман для сокрытия целей, своего учения и подлинной практики, сокрытия принадлежности к организации, пользующейся плохой репутацией, оправдания собирания денег у своих последователей или людей на улице. Некоторые движения имеют несколько названий или дочерних организаций, о которых редко кто знает, что они связаны с негативно известной организацией.

Проблема насилия в НРД.

А. Баркер признает, что часть НРД или их представители занимались преступной деятельностью. Это убийства, принуждение к занятию проституцией, сокрытие от уплаты налогов, принуждения к убийству, совершение физического насилия, кражи, преступный сговор и т. п., сатанинские группы обвинялись в ритуальных жертвоприношениях животных и людей. Кроме того, НРД совершали много более мелких преступлений: торговля без лицензии, превышение кредита в банке по представлению ложных сведений и т.д., но, по

мнению Баркер, такие же преступления совершают люди, не имеющие никакого отношения к НРД.

Для оценки общей картины проявления насилия в сектах она, ссылаясь на исследования сект, сделанные Институтом изучения религии в Америке в 1983–1984 гг., где говорится, что физическое насилие, связанное с сектами, вряд ли когда-нибудь исчезнет, так как насилие в культах является лишь частью общей темы религиозного насилия, поскольку религия была ответственная за войны и насилия против отдельных личностей.³²⁹ В данном отчете отмечалось, в частности, что насилие вырастает из одобрения, заложенного в вероучении группы.

Следует отметить, что Баркер, которая ставит перед собою цель описать движение без его оценки, способна признать, что вероучение может выступать причиной или оправдывать совершение преступления или деструктивную деятельность сект, в то время как представители антикультового движения, в частности М. Сингер (Singer), заявляют, что вероучение не имеет никакого отношения к совершению преступления и негативному воздействию на личность. Позиция А. Баркер по данному вопросу представляется более объективной.

Преступления в сектах, связанные с лишением жизни, совершаются редко и, по мнению А. Баркер, не следует считать, что каждый сектант способен на преступление. Однако это не значит, что эту проблему надо игнорировать.³³⁰ По данным А. Баркер, большинство НРД в Западной Европе и Северной Америке никогда не обвинялись ни в каких серьезных преступлениях.³³¹

Последствия вовлеченности в НРД.

В отношении воздействия культов на индивида отмечается весьма широкий спектр последствий: от содействия самоубийству до нейтрального влияния. В отношении практик, особенно связанных с «измененным состоянием сознания», многие из которых восходят к древним восточным традициям, высказывается мнение, что причинить долговременный ущерб они могут лишь незначительному меньшинству, притом следует учитывать вероятность обострения душевных проблем, существовавших у людей до обращения.³³² Пребывание в НРД нередко ведет к распаду семей или обострению семейных отношений в смешанных семьях, но есть и такие НРД, которые следят за тем, чтобы дети не забывали родителей.

1.2. Терминологическая проблематика в российском религиоведении и социологии религии.

1.2.1. церковь и секта.

Современные определения секты в российском религиоведении и социологии религии опираются на работы М. Вебера, Э. Трельча и Р. Нибура. Тот факт, что основоположники типологизации «церковь-секта» были протестантами по убеждению, у российских религиоведов не вызывает особых опасений. Считается, что их богословское влияние было незаметным, поскольку «модернистская протестантская теология становилась почти тождественной науке о религии».³³³ Гараджа В. И. в своем учебнике «Социология религии», оценивая вклад Вебера и Трельча, отмечает, что «существуют разные оценки предложенной типологии религии... однако несомненно, что предложенный Трельчем и Вебером подход оказался плодотворным, полезным инструментом для исследований эмпирического характера».³³⁴

В качестве примера влияния западных идей на российское религиоведение можно привести концепцию церкви и секты, изложенную в учебнике «Основы религиоведения» под ред. И. Н. Яблокова. В нем отмечается, что «церковь» представляет собой сравнительно широкое объединение, принадлежность к которому определяется, как правило, не свободным выбором индивида, а традицией. Отсюда признание возможности каждого человека стать членом церкви. Фактически отсутствует постоянно и строго контролируемое членство, последователи анонимны. Во многих церквях члены делятся на духовенство и мирян. Положения и роли, степени и градации упорядочены по иерархическому и авторитарному принципам.

Секта возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям. Для нее характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей, установок. С этим связаны настроения избранничества, а нередко и тенденция к изоляционизму. Резко выражено стремление к духовному возрождению. Институт священства отсутствует, лидерство считается харизматическим. Подчеркивается равенство всех членов, провозглашается принцип добровольности объединения, делается акцент на «обращении», предшествующем членству. Историческая судьба сект неодинакова. Одни из них через определенный промежуток времени прекращают свое существование. Другие с течением времени превращаются в иные типы.

Деноминация может развиваться из других типов объединений или складываться с самого начала в качестве таковой. Ее идейные, культовые и организационные принципы формируются в оппозиции к церкви и секте и носят разноплановый характер. Сохраняя акцент на «избранности» членов, она признает возможность духовного возрождения для всякого верующего. Изоляция от внешнего «мира» и замкнутость внутри религиозной группы не считается обязательным признаком «истинной религиозности». Хотя и выдвигается принцип строго контролируемого членства ... наблюдается тенденция к воссоединению с миром. Деноминации присуща четкая организация как по горизонтали, так и по вертикали».³³⁵

Итак, главными признаками сектантства является отношение сект к обществу и его ценностям, форма членства в организации и организационная структура. Признается эволюция одних типов религиозных организаций в другие. Таким образом, критерии сектантства в отечественном религиоведении и социологии религии совпадают с разработанными в западном религиоведении. Правда, имеются отличия в понимании происхождения деноминаций, которые, по Яблокову, могут «развиваться из других типов объединений или складываться с самого начала в качестве таковых», а их верования «формируются в оппозиции к церкви», тогда как, по Нибуру, деноминация вырастает из секты, т. е. ее появлению должна предшествовать секта.

Религиоведческий статус РПЦ.

Согласно классификации по типу: секта-деноминация-церковь, религия, чтобы получить статус церкви, должна отказаться от притязаний на обладание абсолютными ценностями и должна признать высшими ценности мира, являющегося падшим с позиций православного богословия.

Применительно к Православию это значит, если православная организация хочет получить статус церкви, то она должна отказаться от своего призвания преобразить и освятить этот мир. С евангельской точки зрения, такая организация превращается в соль, лишенную своих качеств.

В то же время религиозно-церковные критерии способны формировать неверное представление о религиозных организациях, претендующих на статус церкви, как заведомо готовых к соглашательству, что в конечном итоге может привести к сложностям в выстраивании отношений между ними и обществом и государством, поскольку от них ожидается конформизм, а они не собираются его демонстрировать.

Если рассматривать отношение Русской Православной Церкви к миру, изложенное в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятой Архиерейским Собором в 2001 г., то, с точки зрения религиоведения и социологии религии, она не может претендовать на статус церкви по первому критерию. В «Основах социальной концепции» отмечается, что «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении». Не исключается идейно-нравственное противостояние между Церковью и обществом: так, в «Основах» говорится о «потере устремленности к спасению большей части общества» и «утрате обществом религиозных целей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и победе над грехом».³³⁶

С позиций светского религиоведения – это правовой экстремизм: «...элементы правового экстремизма прослеживаются и в социальной доктрине РПЦ, – отмечает один светский ученый, – где указывается, что Церковь может призвать к гражданскому неповиновению, если политика государства будет вступать в противоречие с христианскими идеалами и ценностями. Представим себе, что все остальные религии и религиозные конфессии, существующие на территории нашей страны, провозгласят такой же лозунг. Нетрудно догадаться, к каким последствиям это может привести».³³⁷

Более серьезные последствия реализации данного подхода в отношении к христианству можем наблюдать на Западе, где в последние годы христиане, выступающие против ставших нормой для общества гомосексуальных отношений и браков, подвергаются преследованию вплоть до тюремного заключения. Случаев этих много, но приведем весьма интересный в контексте сектантской тематики.

В 2004 г. шестидесятилетний шведский пастор-пятидесятник Оке Грина (по классификации некоторых российских антикультуловых центров пятидесятничество относится к тоталитарному сектантству) был приговорен к месяцу лишения свободы за публичное осуждение гомосексуализма. В своей проповеди он назвал гомосексуализм «отклонением от нормы», чем, по мнению шведских судей, ущемил права сексуальных меньшинств. За пятидесятника (представителя «тоталитарного сектантства», подрывающего общественные устои) заступились ... польские доминиканцы.

В письме протеста, направленном в посольство Швеции в Польше, в Хельсинский комитет и в Международную амнистию, отмечается, что «этот приговор является для нас свидетельством потери уважения к гражданским правам и способности различения добра и зла. Указание на греховность определенных действий людей является естественным и неотъемлемым правом религии».³³⁸ Закрепленная в шведском законодательстве правовая норма, согласно которой нельзя осуждать гомосексуалистов, свидетельствует, по мнению авторов протеста, о наделении особыми привилегиями людей с извращенной сексуальной ориентацией. В конце письма доминиканцы выразили надежду, что совершенная судебная ошибка будет исправлена и станет единственным прецедентом применения «странной» нормы шведского законодательства.

Светский подход к пониманию природы религии и сектантства на Западе оказал влияние и на западное богословие. «К сожалению, нередко в западном богословии, – отмечает митрополит Кирилл, – мы видим не стремление показать человеку, что означает быть христианином в условиях современной секулярной цивилизации, но намерение богословски интерпретировать идеологию либерального светского гуманизма и представить доказательства ее состоятельности. Это же зачастую отличает и деятельность

международных христианских организаций, в частности, Всемирного Совета Церквей. Участвуя в работе того или иного межхристианского форума, я не раз ловил себя на мысли, что вместе с близкими мне по взглядам людьми оказываюсь в роли ученика, которому дают практические уроки, как нужно подгонять под светские либерально-гуманистические стандарты традиционные христианские убеждения и взгляды, христианское благочестие и христианскую практику».³³⁹

1.2.2. Культ.

Широкое использование термина культ в российском религиоведении применительно к новым сектам сравнительно новое явление. До этого слово культ в России употреблялось в нескольких значениях и других контекстах. Изначально слово культ означало поклонение божеству или высшим силам, поклонение кому-либо и, наконец, использовалось в смысле культа личности, разума или красоты.

В русской религиозно-философской литературе слово культ связывали с понятием «культуры». По Бердяеву, культура является производной культа; в более систематизированном виде эту идею развил свящ. Павел Флоренский в «Философии культа», и затем она своеобразно преломилась в советском и впоследствии в светском религиоведении первой половины 1990-х гг., где культ определялся как важнейший вид религиозной деятельности, а его содержание обуславливалось догматами и религиозными представлениями. В конкретных формах религиозный культ выражается через священные тексты (Священного Писания и Предания), молитвы, песнопения и др. Разновидностью культа являются богослужения, обряды, проповедь, религиозные праздники, паломничества, ритуальные пляски и т. п. К средствам культа причисляли храмы, молитвенные дома, религиозное искусство, культовые предметы (свечи, крест, жезл, церковную утварь, облачения и т.д.).

Способы культовой деятельности включали: крестное знамение, поклоны и др.³⁴⁰

Наряду с религиозным, в ходу было политологическое определение культа, в основе которого чрезмерное возвеличивание отдельных личностей вне религиозной сферы, получившее широкую популярность после XIX съезда КПСС (1956 г.). «И хотя причины возвеличивания Сталина объясняются особенностями социальнополитических процессов и событий, в то же время, – отмечает проф. Кантеров И. Я., – и в наши дни гносеологические корни превознесения значения личности Сталина предлагается искать в культовой, религиозной сфере».³⁴¹

И лишь в 1980-е гг. через изучение западной литературы, посвященной культам, написанной на материалах исследований, нередко разделявших позицию антикультового движения, появилось понятие «харизматический культ», и термин культ с новым значением стал постепенно входить в научный оборот. Закреплению данного термина в религиоведении в 1990-е гг. содействовала и переводная западная конфессиональная литература, главным образом протестантская, а также антикультовая. Поэтому в «терминологии как православных, так и светских авторов, писавших о появившемся в России множестве религиозных объединений, возникла сумятица. Эти объединения именуются то «культами* (под явным влиянием переводных трудов протестантских авторов), то, отдавая дань традиции, «сектами».³⁴²

В современном российском религиоведении и социологии религии определения культа представляют собою кальку с западных концепций.

Понятие «культ» может обозначать «совокупность людей, объединенных общим взглядом на какой-то узкопартикулярный аспект действительности (эзотерическая вера), людей, объединенных чисто духовным интересом и не прибегающих к организационным связям, дисциплине, обязательствам. Обычно (но не обязательно) в этой группе есть харизматический лидер».³⁴³ Примером такого культа является парапсихология, спиритизм, трансцендентальная медитация, увлечение НЛО, астрологией и т.д. Члены культа «могут одновременно принадлежать к обычным церковным группам, основным деноминациям, иметь профессию, образование. Чтобы войти в такое сообщество, не нужно никаких формальных актов, никакого разрешения... Основные его признаки – отсутствие структуры и связи между верованиями и другими областями жизни.»

Слово культ может «употребляется как обозначение начальной фазы развития новой религии. Отличительный признак – требование полного разрыва с существующими религиозными традициями. В этом их отличие от сект, которые всегда ориентируются на возвращение к истинным истокам веры, сознают себя как сохранение «древней веры» в ее

чистоте... Для таких движений не важна преемственность с существующими религиями, они не ищут в такой преемственности своей легитимизации. Культам часто присущ мистический или экстатический опыт, а не апелляция к письменным источникам. В принципе, культ, подобно секте, также способен к институализации. ... Чаще всего культ или перестает существовать, или превращается в институализированную религию. Часто культ является импортированным и для данного общества чем-то новым».

Несмотря на использование термина культ в научной литературе, в России ему не удалось освободиться от негативного оценочного значения.

1.2.3. Новые религиозные движения.

Термин новые религиозные движения в российском религиоведении является прямым заимствованием из западных религиоведческих построений. Считается, что термин НРД является мировоззренчески нейтральным, в нем отсутствуют жесткие негативные оценки, имплицитно заложенные в понятиях «тоталитарные секты» и «деструктивные культы», а также «псевдорелигии», «неоязычество», «ложные религии», «религиозное мошенничество», «пагубный сатанизм». ³⁴⁴ Для российских религиоведов важным является тот факт, что НРД «давно в ходу у плюралистически настроенных ученых и теологов западных стран», и его использование свидетельствует об отсутствии «идеологической или конфессиональной нетерпимости» исследователя. ³⁴⁵

Предпочитающие пользоваться термином НРД полагают, что, поскольку он не содержит в себе оценочного значения, то позволяет сохранять научную объективность. никоим образом не желая видеть в этом лишь риторический прием и, более того, не игнорируя влияния понятийно-терминологического аппарата на результаты исследования, следует отметить, что важную роль на объективность исследования оказывает и позиция самого ученого, и во многом от его добросовестности, а не от конфессионального или неконфессионального подхода зависит непредвзятость выводов.

Чрезмерное упование на терминологический аппарат в условиях большого разброса мнений относительно природы сектанства может превратить эту научность в своего рода «конфессиональность», только именуемую наукой.

В этом можно убедиться, сделав обзор высказываний некоторых религиоведов об отношении традиционных религий к культам. Некоторые религиоведы, признающие за культами право называться религией, обвиняют традиционные религии в том, что они именуют отпавших от них сектами, ересьями, лжепророками, антихристами и стремятся убедить общество в том, что это «не подлинные религии», или «вовсе не религии», или «искусственно сфабрикованные культы», ³⁴⁶ чем разжигают конфессиональные споры и конфликты. Однако же и секты употребляют по отношению к традиционным религиям аналогичные термины. Например, иеговисты называют все мировые религии «ложными религиями», адвентисты именуют римских пап антихристами, рериховцы заявляют, что быть церковным христианином – значит «записаться в узкие сектанты», а современное христианство – это вообще ложная вера и суеверие ³⁴⁷ и т. п. Многие старообрядцы еще видят в Московском Патриархате «никонианскую ересь», приверженцы катакомбной церкви видят в нем «сергианскую ересь», а богородичники кроме этого еще «обновленческую ересь и сектанство». ³⁴⁸ Но в споре между традиционными и новыми религиями некоторые религиоведы почему-то не обращают на это внимания и нередко немотивированно (с научной точки зрения) принимают сторону сект.

Что нового в новых религиозных движениях?

В современном отечественном (как и в западном) религиоведении не существует общепринятого определения и классификации НРД. ³⁴⁹ Существует три мнения относительно новизны НРД, отличающей ее от остальных групп: 1) время появления; 2) структурно-организационное устройство; 3) создание принципиально новой вероучительной системы.

Если в качестве новизны НРД берется время возникновения, то новыми религиозными движениями, в зависимости от позиции исследователя, именуют а) группы, возникшие с середины XIX в., как пример приводят теософов, спиритические и подобные им кружки; ³⁵⁰

б) группы, возникшие на Западе в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в.;

в) движение «Нью эйдж», возникшее в 80-е гг. XX в. (по другим данным в 70-е гг.). ³⁵¹

Классификация религиозных групп по хронологическому критерию имеет два недостатка. В-первых, так как образование новых религий представляется непрерывным процессом, то новые со временем автоматически будут становиться старыми, что запутывает их классификацию. Во-вторых, сведение в одну категорию групп, появившихся в какой-то конкретный период, не оправдано, поскольку не всегда по содержанию вероучения они близки друг другу.

Согласно второму подходу, под новизной понимают структурноорганизационное устройство сект. Это мнение встречается у Вебера (он отмечал роль лидера), у представителей западного антикультового движения и авторов религиозоведческих публикаций по НРД советского периода.

Признаки новизны:

- 1) наличие гуру;
- 2) эклектичность учения, эмоциональная проповедь, активная миссионерская работа;
- 3) регламентация всех сторон жизни: распорядка дня, ограничения на питание, лечение, контакты, половую жизнь;
- 4) структура, как правило, иерархическая, верхушка неподконтрольна, обладает статусом непогрешимости;
- 5) внешняя сторона секты отличается броскостью, яркостью, обрядовая деятельность включает комплекс методов глубокого воздействия на психику, получивший на Западе название «промывания мозгов».

Секты такого типа – по мнению Л. И. Григорьевой – достаточно широко представлены, но не исчерпывают всей их полноты и не являются доминирующим вариантом нетрадиционной религиозности. Наряду с ними существуют движения, в которых многие из перечисленных факторов отсутствуют. К таким организациям в России можно отнести теософские, антропософские кружки, рериховцев. У них нет иерархических авторитарных организационных структур, практически не разработан культ; членство, хотя и фиксировано, но предполагает большую свободу действий и выбора, текучесть состава.³⁵² Отношение к их лидерам Блаватской и Штайнеру не у всех членов этих движений одинаково, и нередко они воспринимаются как одни из известных лидеров мировых религий.

Классификация сект по структурно-организационным признакам, как отмечает Григорьева Л. И., затрудняет понимание религиозных новообразований, так как здесь видится попытка «подменить методологическое разграничение разных по внутренней сущности верований, имеющих принципиально разную философско-мировоззренческую платформу, их объединением по сугубо внешним, мало что проясняющим признакам, таким, как время возникновения или особенности организационной структуры или определением их в качестве еретических, сатанинских или тоталитарных сект».³⁵³

В общем верное замечание, но нельзя согласиться, что наименование секты ересью «подменяет разграничение разных ... верований»; наоборот, термин ересь указывает на различие в верованиях и, кроме того, эти верования ранжирует в зависимости от их особенностей по сравнению с ортодоксией. Но к термину тоталитарные секты замечание Л. И. Григорьевой вполне подходит, так как эта доктрина предлагает различать религиозные группы не по их верованиям (более того, полностью игнорирует их религиозную природу), а по их внешним признакам.

Термин ересь помимо оценки предполагает некую, выражаясь языком светского религиозоведения, идейную новизну по отношению к ортодоксии, т. е. как раз указывает на «философско-мировоззренческую платформу», а название сатанизм вскрывает содержание идеологии какой-либо группы данного направления.

Третий подход к пониманию новизны НРД видит в них религиозные группы, создавшие качественно новые системы вероучения, или альтернативные существующим религиям, как пример указывают на ранний буддизм и первоначальное христианство.³⁵⁴ Считается, что теософия, антропософия, агни-йога, а также Нью эйдж представляют качественно новые образования, или, как их именуют, надконфессио-нальную синкретическую религиозную философию.³⁵⁵

Такие религиозные группы именуют также «новыми религиями», «религиями «Нового века»» или «Нью эйдж». Таким образом, в зависимости от позиции исследователя, термины культ, Нью эйдж иногда используют как синонимы НРД, а иногда для обозначения особого направления в рамках НРД.

Но с расширенной трактовкой терминов культ и Нью эйдж согласны не все. Проф. И. Я. Кантеров считает, что понятия «культ» и «Нью эйдж» не могут быть однозначными, так как описывают разные по природе группы. «Нью эйдж» от культов отличает: организационная

аморфность, эклектика вероучений и практики, немногочисленность последователей, непродолжительное время существования.³⁵⁶

Классификация религиозных групп по признаку новизны порождает сложности, связанные с пониманием того, что именно надо считать принципиально новым, отличающим культ от прежних религиозных систем. Другими словами, чтобы говорить о новизне, надо вначале решить, что же будет относиться к старой системе верований.

Одно из решений данной проблемы видят в том, чтобы считать исторически оформленными религиями («старыми» религиями) три основные группы: родо-племенные культы, национальные и мировые религии (буддизм, христианство и ислам).³⁵⁷

Согласно другому взгляду, под новизной предлагают понимать возвращение к архаическим истокам во времена кризисов.³⁵⁸ Но возвращение вряд ли будет адекватным восстановлением. Так, протестанты говорят о восстановлении Церкви раннехристианского периода, но то, что они выдают за возвращение к старому, есть усечение старого, а не его восстановление.

Поскольку сложно найти группу, удовлетворяющую всем перечисленным признакам, иногда предлагают считать главной чертой НРД стремление к синкретизму.³⁵⁹

Надо отметить, что использование в светском религиоведении в качестве главного признака НРД наличия в их доктрине вероучительной новизны можно считать наиболее удачным, так как он относится к характеристике религиозной системы, предопределяющей образ жизни и поведения, что позволяет прогнозировать деятельность сект. Но то, как предлагается решать вопрос о различии между старыми и новыми религиями, вряд ли эффективно.

Говорить о некоей абсолютной новизне в доктринах НРД в принципе не приходится, так как за последние две тысячи лет ничего нового не появилось наряду с такими религиозно-философскими системами, как пантеизм, монизм, полиархизм (наиболее часто встречающийся его вариант дуализм) и христианство. Если под новизной следует понимать сочетания различных идей из этих систем, то синкретические религии возникли еще до Р. Х., например, языческий гносис.

Вести речь о новизне в рамках исторических религий, за исключением иудаизма и христианства, где имеется понятие «ортодоксии», проблематично, поскольку появление новых сюжетов в нехристианских религиях присуще их природе. Нехристианские религии пребывают в постоянном развитии, эволюции, так как они являются результатом религиозных поисков Бога человеком, поэтому решение вопроса о новизне НРД зависит от позиции исследователя, от его представления о том, что считать древним, а что новым.

Гипотеза о принципиальной новизне доктрин НРД не разделяется всеми религиоведами. Ряд религиоведов справедливо полагает, что никакой вероучительной новизны у НРД нет. Все новое у них – это давно забытое старое,³⁶⁰ и они не имеют ничего принципиально нового.³⁶¹ Новообразованные религиозные группы, по мнению Б. Фаликова, восходят своими корнями к древним религиям: восточные к индуизму и буддизму, западные к христианству, а что касается западного оккультизма, то он восходит к послеренессансным временам; кроме того; источником НРД является также язычество. Благодаря синкретизму идеи разных религий смешиваются в одну доктрину, поэтому религиозные представления Нью эйдж принадлежат прошлому.³⁶²

Некоторые светские ученые не видят особой методологической пользы от использования НРД для их классификации. Этот термин, по мнению историка религий и социолога С. Б. Филатова, «относится к различным проявлениям религиозной жизни, не вписывающимся в устоявшуюся с начала XX в. классификацию религий», поэтому он «не имеет никаких содержательных характеристик, кроме того, что под ним подразумевается нечто «новое»».³⁶³

Особое мнение по данному вопросу высказал Е. Г. Балагушкин. Он считает, что религиоведы «...далеки от полного понимания специфики современных религиозных новаций, и только ищем правильные формы взаимоотношений общества и государства с новыми сектами и культурами на современном, демократическом этапе развития нашей страны».³⁶⁴

Несмотря на различное отношение к термину НРД, в российском религиоведении и социологии религии большинство ученых его использует; иногда он употребляется в

сочетании со словом культ, но «без уничижительных смысловых оттенков последнего».³⁶⁵ Свидетельством широкого распространения термина НРД в светской науке может служить то, что учебно-методическим отделом Министерства образования РФ утверждена программа дисциплины «Новые религиозные движения».³⁶⁶

Религиозны ли новые религиозные движения?

В российском религиоведении существует широкий спектр мнений о религиозности НРД. Одни исследователи считают, что НРД являются религией, а другие им в этом отказывают, предпочитая именовать их квазирелигией или псевдорелигией. Причиной такого разброса мнений является отсутствие общепринятого в религиоведении определения религии. В учебнике «Религиоведение» Е. И. Аринина дается около 80 определений религии.³⁶⁷

Те, кто под религией подразумевает веру в личного надмирного Бога, именуют верования, не соответствующие этому определению, квазирелигиозными: «если религиозным формам присуща вера в сверхъестественное существо, то квазирелигиозность предполагает веру в естественное, в частности, в личности».³⁶⁸ Противоположной точки зрения придерживаются те, кто считает, что оперировать классическими определениями в отношении НРД сложно, поскольку вера в личного Бога в них может отсутствовать, и у них еще не сложилось вероучение, а культовая сторона может быть выражена очень слабо. По мнению П. И. Пучкова, характерной особенностью НРД является то, что каждое из них представляет собой «не единое религиозное учение, а совокупность широко распространившихся... довольно разнообразных религиозных верований, приемлющих идеи оккультизма и не признающих резкую грань между Богом и человеком».³⁶⁹

При решении вопроса религиозности НРД некоторые исследователи предлагают воспользоваться психологическим подходом при определении понятия религии, данным Е. А. Торчиновым применительно к мировым религиям. Он исходит из того, что в основе религии лежат глубинные, а иногда и «поверхностные психологические переживания или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции, могут квалифицироваться как религиозный опыт». Религия, по Е. Торчинову, – это «комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующейся на трансперсональном переживании того или иного типа, предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания».³⁷⁰

Можно выделить разные уровни этого опыта: эмоциональный, перинатально-архетипический и трансперсональный, но все эти типы переживаний в различных религиозных традициях и культурах тождественны, а многообразие сводится к выражению этого опыта и его описанию. На основе этого определения Е. Торчинов создает свою классификацию религий, где выделяет категорию религий «чистого опыта», к которой относит индуизм и буддизм, поскольку они представляют собою как бы квинтэссенцию религиозности. Но так как основные положения индуизма и буддизма лежат в основе НРД, то отсюда делается заключение, что они религиозны по своей природе.

1.2.4. Традиционная и нетрадиционная религиозность

Традиционными религиями предлагают считать те религиозные образования, которые сохраняются на протяжении длительного времени и передаются последующим поколениям на определенной территории, среди определенного этноса или общности людей. «Они возрождаются и развиваются в рамках соответствующих этнических или государственных границ. Традиционные религии глубоко укоренены в быту, системе праздников и обрядов, мифологии, типе и способе мышления, культуре, психологии».³⁷¹ Если давность считать критерием традиционности, то, по мнению религиоведа М. П. Мchedлова, для России самой древней системой верований будет дохристианское язычество.³⁷²

Нетрадиционные религии обладают противоположными свойствами и появились «в результате миссионерской деятельности проповедников с их исторической родины. Нетрадиционными для определенных этносов могут быть как мировые религии, традиционные для других, так и новые религиозные образования, базирующиеся на инотрадиционной основе», например, для одних этносов буддизм, как мировая религия, нетрадиционен, для других традиционен».³⁷³ Критерием традиционности здесь служит географический (территориальный) признак.

Согласно этой концепции получается, что если бы кришнаитами в России были индусы, проживающие в ней очень давно, то религия кришнаитов могла бы называться традиционной. Но содержание их проповеди и их религиозная культура, не имеющая никакого отношения к российскому этносу, его культуре, позволяет говорить об их нетрадиционности.

Феномен нетрадиционной религиозности, получивший широкое распространение с 1970-х гг. на Западе и в России с конца 1980-х гг., известен давно. Это типологическое явление, многократно появлявшееся в переломные периоды истории, связанные с кризисом экономики и быта, общественно-политической жизни и общего мироощущения человека. Нетрадиционные религии нередко становились началом новой вероучительной традиции, как пример указывают на ранний буддизм и первоначальное христианство.³⁷⁴

Но, несмотря на все издержки и сложности при использовании данных терминов, их полное «изъятие из обращения» в теоретическом религиоведении и истории религии будет неуместным, считает проф. И. Я. Кантеров, ссылаясь на мнение М. П. Мchedлова о существовании «объективных факторов, позволяющих обществоведы использовать понятие традиционная религия в целях описания, дескрипции, не придавая при этом ему политико-правового измерения и не видя в этом основания для дискриминации других вероисповеданий».³⁷⁵

1.2.5. «Новый век» или «Нью эйдж».

Исторически движение «Нью эйдж» оформилось в самом начале 1970-х гг., когда вышли первые книги и периодические издания, представляющие теоретическую основу этого движения. Некоторые религиоведы рассматривают «Нью эйдж» как часть НРД, но большинство полагает, что «Нью эйдж» является самостоятельным явлением. Термином «Нью эйдж» в узком значении этого слова обозначают группы, главной идеей которых является учение о наступлении на рубеже XX и XXI вв. астрологической эры Водолея, сменяющей эру Рыб. В расширенном значении этот термин используют для обозначения объединений, разделяющих ньюэйджеров-ский круг идей.

У движения «Нью эйдж» нет единого общепринятого учения, как у традиционных Церквей, но его последователей объединяет приверженность общим принципам, идеям, позаимствованным из оккультизма, теософии, пантеизма, язычества и шаманизма.³⁷⁶

Согласно ньюэйджеровской антропологии, все проблемы человека заключены в неверном понимании его природы и предназначения. Все люди поработаны искусственно сконструированной (в основном социологами) верой в способность стать совершенными только за счет внешнего мира. В противовес этому ньюэйджеры заявляют, что в человеке заложены бесконечные духовные и физические потенции и его задача сводится к их раскрытию и безграничному самосовершенствованию. Путь к этому лежит через духовные практики и овладение знанием – гносисом.

Для «Нью эйдж» характерно стремление к радикальной перемене общества и человека, но средства для достижения этой трансформации варьируются достаточно широко от группы к группе и от индивидуума к индивидууму.³⁷⁷ В 1980-е годы в практике нью-эйджеров стали «широко применяться «магические кристаллы» наделяемые способностями аккумулировать и высвобождать духовные энергии. Прикрепляя во время медитации кристаллы к одежде, наиболее ревностные поборники «Нью эйдж» верят в благоприятное воздействие энергетической силы кристаллов на их духовную эволюцию».³⁷⁸

Важным фактором появления «Нью эйдж» называется популярность идеи космизма. На смену господствовавшему тысячелетиями представлению о земле как центре вселенной пришло восприятие земли как маленькой крохотной планеты в безднах космоса и осознание вселенной как единой глобальной системы.

Особенность религий «Нового века» видят в их интересе к экологической тематике. Новые религии предлагают свое решение преодоления экологического кризиса, видя его причину в самом христианстве, в его установке на деторождение; в его библейской концепции трансцендентного Бога, пребывающего вне созданной им природы, что лишило природу населявших ее духов и богов и тем самым создало психологические предпосылки для эксплуатации природы; в его антропоцентризме, где лишь человек является образом Божьим, а весь мир отдан ему на потребу.³⁷⁹

«Нью эйдж» интерпретирует экологический кризис как акты возмездия человеку со стороны неких сил или Бога и предлагают свой выход из этой ситуации. Они призывают к построению экологических поселений с использованием технологий и способов хозяйства, не нарушающих экологию, и созданию экологии духа, так называемой атмосферы любви. Они также считают, что нужна спланированная глобальная политика в области окружающей среды, которая сдерживала бы национально-эгоистические интересы. Поэтому необходимо создание мирового содружества, контролирующего использование и распределение природных ресурсов на мировом уровне.

Еще одной особенностью этого движения считается то, что религиозная картина мира в них легче уживается с научными взглядами. Появлению «Нью эйдж» способствовал современный аксиологический кризис. Традиционные западные религии были теоцентричными, а в «Нью эйдж» акценты смещаются в сторону антропоцентричности.³⁸⁰

Наконец, прагматизация и рационализация западной культуры сопровождалась отказом от подавления эмоций, а новые религии, за счет более полной включенности в жизнь и деятельность секты своих членов и путем использования специальных психотехник,

включают и разгружают эмоции человека. Они являются своеобразной отдушиной для сброса накопившегося эмоционального заряда, трудно реализуемого в обычной жизни. Достигают этого они разными путями...

Группы «Нью Эйдж», заявляющие о своей способности решить все проблемы современности, воспринимаются некоторыми исследователями как закономерный виток развития религиозности в мире, соответствующий объективным изменениям в существовании человечества, которые начали проявляться с середины XIX в. и нашли полное выражение во второй половине XX в.

Традиционные религии пытаются учитывать эти изменения, которые отстают от реальности, тогда как новые религии в своих системах демонстрируют изначально адекватную времени констатацию узловых философских проблем современности и предлагают их решения.³⁸¹

1.2.6. Молодежные религии.

Термин молодежные религии был введен для названия сект, возникших в 1960-е гг. на Западе во время молодежной контркультурной революции, но широкого распространения в российском религиоведении не получил.

1.2.7. Обновленческие религии.

Понятие «обновленческие религии» было введено для названия групп, предлагающих «новое осмысление социальных проблем» и претендующих на «неотложное и радикальное их разрешение». Им свойствен религиозный культ («фетишизм»), начиная от физического здоровья и духовного развития индивида, кончая преодолением кризисных явлений современной экономики и пороков властных структур общества; важная роль в достижении этих целей отводится оккультизму. Характерные черты этой группы усматривают у Трансцендентальной медитации, кришнаитов, последователей Порфирия Иванова, теософов, антропософов, рериховцев, мунитов.³⁸²

1.2.8. Оппозиционные религии.

В российском теоретическом религиоведении существует два разных определения оппозиционной религиозности. Одно дает Е. Г. Балагушкин, другое Т. Бажан. По мнению Е. Г. Балагушкина, оппозиционные религии характеризуются «прежде всего отчужденным отношением к миру, непримиримым противоборством с ним либо стремлением подчинить его противоположным сакральным предметам, отказавшись от богочитания и установив культ дьявола».³⁸³ Эта группа мироборческих и богоборческих религий, которая не стремится усовершенствовать окружающую их реальность и для достижения своих целей использует оккультные практики. К ним относят почитателей Дж. Р. Толкена, оккультизм (ведьм, колдунов), сатанизм, уфологические группы (имеющие предшественниками теософов, питающих надежду на помощь «старших братьев» по космосу из Шамбалы), фашизм.³⁸⁴

Иное определение оппозиционной религиозности дает Т. Бажан в своей работе «Оппозиционная религиозность России», где приводится восемь ее критериев.³⁸⁵ Согласно этим признакам, оппозиционными следует считать НРД, или в других терминах культы и секты. Следует отметить, что формулировки этих критериев весьма близки идеологии антикультового движения.³⁸⁶

Т. Бажан считает, что характерной чертой такой религиозности является «несовпадение интересов религиозной организации и социума по политическим, гражданско-правовым, экономическим, этическим и др. мотивам».³⁸⁷ Противостояние этих организаций обществу, по ее мнению, серьезнее, чем противостояние их Церкви как важнейшему в обществе идеологическому институту. Отсюда суть оппозиционности определяется как стремление завоевать свою нишу и добиться определенного социального статуса.³⁸⁸ Термин оппозиционная религиозность предлагается вместо получивших негативное и оскорбительное значение терминов культ и секта.

Но эта концепция не согласуется с реальными процессами возникновения и деятельности групп, отнесенных к оппозиционным. За редким исключением они возникают, как правило, в оппозиции господствующей конфессии, а поскольку ее учение предопределяет общественные нормы и ценности, то она является оппозиционной и обществу. Поэтому выделение в качестве главного критерия оппозиционности желания занять нишу в обществе не убедительно. Далее, стремление завоевать нишу не следует рассматривать как неперемное свидетельство оппозиционности, поскольку оно «может быть отражением отхода от прежней агрессивной модели взаимоотношения с существующими порядками и переходом к компромиссной модели».³⁸⁹

1.2.9. Альтернативные религии.

Под термином альтернативные религии подразумевают группы, противопоставляющие себя традиционным религиям. Эта типология «получила известность в период затухания в западных странах молодежного движения протеста 1960–1970-х гг., когда «Движение Иисуса», секта «Дети бога», движение «Харе Кришна» явились феноменами религиозного протеста, пришедшими на смену антиавторитарным социально-экономическим выступлениям молодежи».³⁹⁰ Их позиция в отношении к миру противоположна позиции традиционных религий. Так, они «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 формы существующего строя; любые программы совершенствования хозяйственно-экономических и политических отношений в обществе, развития международного сотрудничества отвергаются как бессмысленные и безрезультативные. Для них вся общественная система, весь образ жизни современного человечества представляются неприемлемыми, их недостатки – неисправимыми, а царящее зло – неискоренимым».³⁹¹ К ним относят секты: «Дети Бога», Богородичный центр, «Церковь последнего завета» (виссарионовцев), «Храм солнца», «Народный храм».

1.2.10. Новые религии.

Термин новые религии, весьма неопределен, и в него вкладывают порою разное значение. «Новизну» религий можно понимать как указание на позднее в сравнении с мировыми религиями время их возникновения. Под новизной можно понимать время их появления в России, а не только время их возникновения³⁹² и, наконец, специфику новых религий связывают с их вероучением.

Согласно другому подходу, новые религии – это секты, которые, адаптировались «к существующему социально-политическому строю, умиротворили свой религиозный протест. Речь идет, если так можно выразиться, о налаживании контактов бывшей альтернативной религии и неконформистской секты с существующим демократическим строем».³⁹³ На социологическом языке подобные изменения религии называют сменой характеризующего ее культурологического типа (т. е. изменением взаимоотношений с общественной системой и оценки мира в целом).³⁹⁴ К ним относят: кришнаитов, теософов, антропософов, бахаи, мормонов, Миссию Рамакришны, язычество древних славян, язычество приволжских народов.

1.2.11. Восточные религии.

Нередко новые религии называют восточными, исходя из того, что они принесены в западные страны проповедниками восточных религий или основаны на восточных религиозных традициях или отдельных ее элементах.

1.2.12. Харизматические культы.

Наряду с термином НРД для названия сект предлагается использовать термин харизматические культы. Этот термин изначально применяли к группам, возникшим в 1970-е гг. на Западе. Одно из определений культа изложено в книге Л. Н. Митрохина «Религиозные культы в США». Оно во многом выражает позицию антикультового движения, так как написано на его языке. Согласно этой теории, харизматические культы обладают следующими признаками.

«1. Во главе стоит харизматический лидер, уверяющий, что он обладает новым уникальным «откровением» относительно бога и реальности.

2. Лидер создает особую «семью», или коммуну, в которой его называют «отцом».

3. Лидер устанавливает обязательные для всех абсолютные правила поведения, но вовсе не обязательно следует им сам.

4. Группа придерживается катастрофически-апокалиптического взгляда на мир. Члены организации часто отказываются от всего имущества, меняют место жительства.

5. Используется определенная техника контроля за поведением обращенных, обычно предполагающая изоляцию от внешнего мира.

6. Культ в этих новых организациях предпочтительно коллективный, используется «техника» психологического манипулирования, психотерапия, особое внимание уделяется новообращенным, их адаптации к группе».³⁹⁵

1.3 Классификация сект (некоторые примеры).

1.3.1. Географическая классификация.

В религиоведческой литературе нет единообразия в классификации сект, и нередко она является частным случаем классификации религий. Наиболее распространенный способ систематизации религий – географический, когда в качестве ее основного принципа принимается место возникновения и первичного распространения религий. «Этот способ удобен для научно-популярной литературы, так как дает картину религий в наиболее полной для восприятия непосвященного человека форме», кроме того, он «дает возможность сопоставить культурные связи и взаимные влияния близко расположенных этноконфессиональных общностей».³⁹⁶

1.3.2. Историческая классификация.

Географический способ малоприменим при описании конфессий, быстро меняющих ареал распространения, не привязанных к конкретной местности, стране или народности; это например, ряд новых религий или сект XX в., или религий, имеющих всемирное распространение, например, христианство.

К тому же данный подход к «классификации вызывает определенные трудности в историческом аспекте при попытке привязки к конкретным территориям, меняющим как свои границы, так и названия в течение нескольких веков (например, смысл слова Индия менялся в течение последних двухсот лет).

Историческая классификация «в чистом виде встречается редко и применяется преимущественно для выделения трудноклассифицируемых религий древности, обычно выделяемых в древние религии, и так называемых новых религий, т. е. религий, сформировавшихся в XIX-XX вв. и не имеющих под собой какой-либо исторической основы».

1.3.3. Вероучительная классификация.

Одним из примеров классификации может быть вероучительная классификация, предполагающая систематизацию всех религий по происхождению, когда все религиозные группы возводятся в первом приближении к двум типам мировых религий: к религиям со сложившимися традициями и новым религиям. К основным религиям относят: христианство, ислам, буддизм, индуизм, джайнизм, сикхизм, конфуцианство, даосизм, синтоизм. Три религии – мандеизм, зороастризм и йезидизм не имеют ярко выраженных подразделений.

Основные религии подразделяются по нисходящей на ветви более низкого порядка: на направления (отличающиеся друг от друга по догматике и культуре), на течения (для них характерна большая внутренняя близость, чем для направлений), на деноминации (практически не отличающиеся друг от друга по догматике и культуре). Каждое направление или течение может иметь маргинальные группы. Маргинальные группы это и есть собственно секты.

К маргиналам в протестантизме предлагается относить «Свидетелей Иеговы», мунитов, мормонов, унитариев, теософов, гностиков и т. п.; в православии: хлыстов, скопцов, духовоборов и т. п. К маргинальному буддизму относят «Аум Синрикё»; к маргинальному индуизму относят «Трансцендентальную медитацию», движение Шри Чинмоя, Международное общество сознания Кришны, «Брахма Кумарис».³⁹⁷

К новым религиям относят бахаизм, «Церковь сайентологии», движение «Нью эйдж».³⁹⁸ Эта классификация дает наиболее полное представление о сути вероучения сект, но ее восприятие требует определенной подготовки.

Классификация Г. Мелтона

Классификация Гордона Мелтона (Melton) приведена в его «Энциклопедии американских религий», выдержавшей 5 изданий («The Encyclopedia of American Religions»)³⁹⁹. Г. Мелтон все религии делит на 23 крупные категории по вероучительным и обрядовым признакам; в результате в одну группу попали довольно различные по вероучению конфессии, например, католичество и англиканство, православные и дохалкидонские церкви.

К западному литургическому семейству отнесены: Римско-католическая церковь, старокатоличество, англиканство.

К восточному литургическому семейству отнесены: Православие и нехалкидонское Православие.

К лютеранскому семейству отнесено лютеранство.

К реформатско-пресвитерианскому семейству отнесены: реформаты, пресвитериане конгрегационалисты.

К пиетистско-методистскому семейству отнесены: скандинавский пиетизм, объединенный и неепiscopalный методизм, черный методизм, германский методизм, британский методизм.

К семейству святости отнесены: церкви святости XIX в., церкви святости XX в., черные церкви святости, Движение Глен Гриффит.

К пятидесятническому семейству отнесены: белые тринитарные пятидесятники святости, белые тринитарные пятидесятники, пятидесятники спасения, апостольские пятидесятники, черные тринитарные пятидесятники, пятидесятники знамений, испаноязычные пятидесятники, пятидесятники последнего дождя, другие пятидесятники.

К семейству европейских свободных церквей отнесены: германские меннониты, эмиши, братья, квакеры, другие европейские свободные традиции.

К баптистскому семейству отнесены: миссионерствующие баптисты-кальвинисты, простые баптисты, черные баптисты, генеральные (общие) баптисты, баптисты седьмого дня, христианская церковь.

К независимому фундаменталистскому семейству отнесены: плимутские братья, фундаменталисты, движение «Благодать Евангелия»; прочие, изучающие Библию.

К адвентистскому семейству отнесены: воскресные адвентисты, адвентисты седьмого дня, адвентисты «Церкви Бога», движение святого имени, группы свидетелей Иеговы, сауфкоттиты, прочие адвентисты, британский израелизм.

К либеральному семейству отнесены: «либеральные церкви», «церкви почтового ордена».

К семейству святых последних дней отнесены: мормоны Юты; группы, практикующие полигамию, миссурийские мормоны, другие мормоны.

К коммунистическому семейству отнесены: коммуны, образовавшиеся до 1960 г., коммуны, образовавшиеся после 1960 г.

К христианскому научно-метафизическому семейству отнесены: Христианская наука, Новое мышление.

К спиритуалистическому, психическому и «Нью эйдж» семейству отнесены: группы сведенборгиан, спиритуалисты, спиритизм (ченнелинг), группы летающих тарелок; группы, связанные с наркотиками, прочие психические группы «Нью эйдж».

К семейству древней мудрости отнесены: розенкрейцеры, оккультные ордена, теософия, группы Алисы Бейли, «Либеральная католическая церковь», группы «Я есть», прочие теософские группы.

К магическому семейству отнесены: ритуальная магия, колдовство и неоязычество, Вуду, сатанизм.

К средне-восточному семейству I – Иудаизм – отнесены: основной иудаизм, хасидизм, черный иудаизм, прочие еврейские группы.

К средне-восточному семейству II – Ислам – отнесены: зороастризм, ислам, офизм, черный ислам, бахаи.

К восточному семейству I – Индуизм, джайнизм и сикхизм – отнесены: индуизм, индо-американские индуистские храмы, джайнизм, сикхизм.

К восточному семейству II – Буддизм, синтоизм и новые японские религии – отнесены: тхеравада-буддизм, японский буддизм, дзен буддизм, китайский буддизм, корейский буддизм, тибетский буддизм, западный буддизм, синтоизм.

К неклассифицированным христианским церквям отнесены: Неклассифицированные христианские церкви, гомосексуально ориентированные церкви.

Последнюю категорию составляют неклассифицированные религиозные группы.

1.3.4. Некоторые примеры частных классификаций.

Согласно классификации Е. Г. Балагушкина, все религии предлагается свести к двум типам: традиционным религиям и нетрадиционным. Категория нетрадиционных делится на два подтипа: новые религиозные движения и новые религии. НРД в свою очередь подразделяются на обновленческие религиозные движения, оппозиционные и альтернативные.⁴⁰⁰

Недостаток этой классификации заключается в том, что специфические вероучительные особенности оказываются на втором плане, тогда как первостепенное значение придается их социологическим характеристикам (отношение к миру, традиционным ценностям и нормам и т. п.).

По классификации, предложенной проф. И. Я. Кантеровым, секты предлагается делить по вероучительным признакам и по их отношению к миру.

По вероучительным признакам секты подразделяются на шесть групп.

1. Неохристианские течения (Церковь Христа, Новоапостольская церковь, харизматические группы).

2. Неоориентальные объединения, ведущие свою родословную от восточных религий, модернизируя буддизм, индуизм («Брахма Кумарис», «Ананда Марга», Общество сознания Кришны).

3. Синкретические и универсалистские движения, призывающие к объединению всех церквей, религий и человечества («Церковь объединения», «Церковь сайентологии», «Аум Синрикё»).

4. Оккультно-мистические учения и школы «Нью эйдж».

5. Неоязыческие, как, например, последователи Порфирия Иванова.

6. Сатанинские группы.

В отношении к миру НРД предлагается разделить на три типа: миротерпимые, мироотвергающие и мироисцеляющие. К миротерпимым движениям относят те, которые в достаточной мере удовлетворены существующим положением или безразличны к нему.

Мироотвергающие придерживаются дуалистического взгляда на мир как арену борьбы сил добра и зла. Для таких движений характерна «эсхатологическая лихорадка», демонизация мира. Как пример: Белое братство, первые годы существования секты Виссариона.

Мироисцеляющие движения акцентируют внимание на устранении различных проявлений насилия, эгоизма, стяжательства, предлагают методы повышения интеллектуальных способностей.⁴⁰¹

1.4 Правозащитные тенденции в российском религиоведении.

После демонтажа марксистско-ленинской идеологии российское религиоведение обрело возможность развиваться в новых политических условиях, которые объективно содействовали его предназначению. Однако, как оказалось, не все представители религиоведения смогли удержаться в рамках академичной науки вне какой-либо идеологии. И вскоре во многих религиоведческих публикациях и выступлениях стала доминировать правозащитная тематика, которая оказала влияние на методологию исследования. «Необходимо признать, – констатирует А. Н. Лещинский, – что в настоящее время в отечественном религиоведении актуальнейшим разделом является раздел «Свобода совести и государственно-конфессиональные Отношения».⁴⁰²

В результате такого подхода к изучению сект игнорируются факты преступной деятельности сект, их разрушительная деятельность подменяется мнимой добродетельностью, а иногда страницы их истории подаются заведомо тенденциозно и даже ложно. В одном исследовании, помеченном как научное издание, посвященном Богородичному центру утверждается, что «Богородичная церковь против нарушений общественной безопасности и общественного порядка». Но в этом научном исследовании замалчиваются хорошо известные факты экстремистской деятельности богородичников: попытка захвата 7 января 1992 г. здания московской районной библиотеки, проведение 20 июня того же года без разрешения властей «богослужения» на Лубянской площади.⁴⁰³ В этом же исследовании упоминается о письме сектантов на имя Святейшего Патриарха Алексия II с предложением о сотрудничестве, что якобы должно свидетельствовать об открытости к диалогу, но не упоминается об осуждении Архиерейским Собором РПЦ учения богородичников как ереси.

Правозащитная деятельность не может быть предметом занятий религиоведения, хотя в ней могут использоваться его опыт и достижения. В то же время, участие религиоведов в правозащитной деятельности может быть вполне уместным и конструктивным при условии следования принципам науки, что предполагает свидетельствование о научной истине правдиво и объективно. Однако далеко не все представители религиоведения стоят на этих позициях, что ведет к созданию своего рода правозащитного религиоведения.

2. Антикультовое движение на Западе: история, идеология и практика.

Введение.

Антикультовое движение возникло на Западе в начале 1970-х гг. с целью выведения людей из религиозных культов и противодействия их распространению. В нем можно выделить два направления, представленные светскими и религиозными организациями, имеющими принципиально разные взгляды на природу культов, определяющие методологию выведения из них людей, что нашло свое отражение в названии этих направлений. В литературе, посвященной данной теме, борьбу религиозных организаций, главным образом протестантских, с культурами принято называть противокультурным движением (counter-cult movement), чтобы отличить его от нерелигиозного светского антикультового движения (anti-cult movement). Несмотря на имеющиеся различия, антикультовые и противокультурные организации не изолированы друг от друга, между ними существуют официальные и неофициальные контакты, бывают случаи, когда кого-нибудь, занимающегося проблемой культов, можно отнести к двум течениям одновременно.

В данной главе речь пойдет о светском антикультовом движении, представленном: во-первых, семейными ассоциациями родителей (family based associations), чьи дети попали или были в культурах; во-вторых, депрограмматорами (deprogrammers), занимающимися принудительным (насильственным) выводом из культов; в-третьих, консультантами по выходу (непринудительному выведению) из культов; и, в-четвертых, антикультовым движением светских ученых.⁴⁰⁴ Светское антикультовое движение является не таким организованным, как противокультурное движение в протестантизме. Поскольку в литературе по антикультовому движению используется слово культ, то этот термин будет применяться в данной главе как рабочий, чтобы избежать частых повторений и комментариев на предмет его достоинств и недостатков, но это не значит, что его использование является рекомендуемым.

История антикультового движения – это история борьбы с культурами на протяжении почти сорока лет, начиная с 1970-х гг., и одновременно это история осмысления западным обществом феномена культов. Изначально идеологи светского антикультового движения были убеждены в том, что культы принудительно вовлекают в свои ряды людей помимо их воли путем специальных технологий «промывания мозгов» и обманом. Эта точка зрения на природу культов была поддержана небольшой частью светских ученых, преимущественно психологами и психиатрами, которые со своих позиций пытались объяснить быстрый рост культов на Западе, начиная с 1970-х гг. Все преступления, совершаемые членами религиозных культов, они считали религиозно немотивированными и рассматривали их как результат изменения сознания индивида в психологической атмосфере культа, а религиозные доктрины культов расценивались как риторика прикрытия, своего рода «крыши» их преступной деятельности.

Однако такое объяснение способа обращения людей в религиозные культы разделялось не всеми учеными, главным образом социологами. Они не отрицали использование психотехнологий и психологического давления культов на своих потенциальных членов, но полагали, что преобладающее большинство людей становится членами культов, соглашаясь с их учением и принимая самостоятельное решение примкнуть к той или иной группе.

Теория принудительного обращения в культы или идеология «промывания мозгов» с их точки зрения эмпирически не обоснована, что говорит о низкой ее эффективности. Обращение в культ является, таким образом, результатом выбора, результатом религиозных исканий индивида и его согласия с предложенной культом религиозной доктриной. При анализе мотивации преступлений членов религиозного культа среди социологов бытует два мнения: одни считают, что вера не определяет поступки членов культа, другие расценивают игнорирование связи веры с поведением как методологический изъян, поскольку вера во многом определяет образ жизни члена культа. Так как теория «промывания мозгов», равно как и ее критика, является уже достоянием истории, причем документированной, то в этой

главе критически будут рассмотрены обе точки зрения. Для изложения этой истории придется обращаться к источникам той и другой стороны.

2.1. Краткая история светского антикультового движения.

2.1.1. Контркультурная революция и восточные религии и культы.

Светское антикультовое движение появилось в США в начале 1970-х годов как реакция на всплеск активности существовавших до этого времени и новообразованных религиозных культов. Питательной

средой для роста культов послужила, наряду с другими факторами, молодежная революция, или контркультурная революция 1960-1970-х гг. на Западе, главным образом в США.

Прологом к контркультурной революции считают движение американской молодежи 1950-х гг. – битников (beatnik, «разбитое поколение»), представлявших собою форму протеста против господствовавших норм поведения и устоев западного общества потребления, в котором деньги вытеснили из общественной сферы высшие ценности и стали мерилем (своеобразным эквивалентом) социального статуса.

Битники отказывались подчиняться навязываемому потреблению продукции, и тем самым выступили против того, что они назвали системой порабощения: «трудись, производи, потребляй, трудись, производи, потребляй...». Они отвергли труд ради права потреблять то, что навязывает им общество потребления. Погоне за деньгами битники противопоставили полное безразличие ко всему: их не волновало, что будет с ними, с миром, с их близкими, и пропагандировали идею личной свободы и самодостаточности. Они демонстрировали безразличие к техническим и научным достижениям, утрату веры в разум, церковь, политические партии. Стремление к свободе от всего привело к потреблению наркотиков и сексуальной вседозволенности. Движение битников было бунтом, формой протеста против общественной морали, хотя сами они рассматривали свои странные поступки как-то, что поддерживает в людях ощущение вечной свободы. Внешне форма протеста оформилась в виде «рюкзачной революции» – бродяжничества и попрошайничества.

Более масштабные выступления молодежи начались в 1960-е гг. в США. Начало 1960-х гг. было отмечено негритянским движением в защиту своих гражданских прав, требованием равноправия с белым населением. Их протестные настроения были созвучны с движением битников, и отчасти поэтому поддержаны американской молодежью, главным образом студенчеством, которое также требовало реформы системы образования.

Однако после каждого из громких событий 1960-х гг. в США: убийства в ноябре 1963 г. президента США Дж. Кеннеди, выступавшего за меры против дискриминации негритянского населения, а затем убийства кандидата в президенты его брата Р. Кеннеди; решения американского правительства в 1964 г. о полномасштабном участии в войне во Вьетнаме, в которую США были вовлечены

с 1961 г.; убийства в 1968 г. лидера негритянского движения пастора Мартина Лютера Кинга – становилось все более очевидно, что молодежное движение за преобразование общества обречено на провал. Эти события стали поводом радикализации молодежи. Разочаровавшись в возможности влиять на реформирование традиционных политических институтов в желаемом направлении, «участники молодежного движения стали относиться к американскому обществу в целом как к безнадежно реакционному, авторитарному и репрессивному».⁴⁰⁵

Крайнюю форму молодежного протеста продемонстрировало движение хиппи (hippy или hippie), о котором начинают говорить с середины 1960-х гг.⁴⁰⁶ По своим взглядам оно было неоднородным, об идеологии самых радикальных течений хиппи можно судить по следующим призывам: «Насилуй монахинь, издевайся над профессорами, не слушай родителей, сожги свои деньги; ты ведь знаешь, что жизнь есть сон, и все наши учреждения – это сфабрикованные людьми иллюзии, которые срабатывают, потому что ты принимаешь сон за реальность. Сокруши семью, нацию, церковь, город, хозяйство; преврати жизнь в искусство, в театр души и театр будущего; только революционер – подлинный художник. Что нам нужно, так это поколение людей юродивых, безумных, иррациональных, сексуальных, сердитых, безбожных, ребячливых и невменяемых – людей, которые сжигают призывные повестки, университетские и всякие прочие дипломы, людей, которые говорят: «Идите к чертям с

вашиими целями!»,- людей, которые соблазняют молодежь музыкой, марихуаной и «кислотой»,⁴⁰⁷ людей, которые пересматривают понятие нормального, порывают с игрой в статус – роли – чины – потребление, людей, которым нечего терять, кроме своей плоти. Белая американская молодежь имеет больше общего с ограбленными индейцами, чем со своими родителями. Сожгите родительский дом дотла, и это сделает вас свободными!».⁴⁰⁸

Движение хиппи было неотделимо от наркотиков, они использовали марихуану, гашиш и психоделическое (т. е. изменяющее законы чувственного восприятия) средство ЛСД.⁴⁰⁹ В наркотиках «хотели видеть мощное орудие, позволяющее повернуть сознание людей к возможностям альтернативного общества».⁴¹⁰ Хиппи считали, что в культурной среде обусловленность поведения так сильна, что только «кислота» (ЛСД) и потребление гашиша может изменить индивидуальный опыт значительной группы лиц, т. е. преодолеть свою социализацию и выжечь прежний образ жизни.

Особенностью движения хиппи стало появление колоний, где хотели создать образцовую альтернативную традиционному обществу общину. Образованию колоний предшествовали молодежные сходки в Калифорнии, на которых ЛСД подмешивалось в напитки и закуски. Колонии стали прибежищем сотен тысяч молодых людей, зачастую школьников, покидавших свои дома, чтобы окунуться в культуру наркотиков и секса. По данным американским исследователей, в 1966 г. в США было 90 тыс. школьников-беглецов, в 1968 г. уже 170 тыс., а по другим данным, в этот период количество беглецов достигало 500 тыс. чел. ежегодно.⁴¹¹

Важнейшим элементом контркультуры стала сексуальная вседозволенность, или так называемая «сексуальная революция». В то время как США вели войну во Вьетнаме, хиппи выступили с лозунгом: «Занимайтесь любовью, а не войной» («Make Love not War!»). С тех пор «ходить в обнимку, целоваться на улице, заниматься сексом вне брака стало атрибутом новой субкультуры».⁴¹² Наряду с коммунами весьма распространенным среди хиппи, как и ранее среди битников, было бродяжничество и попрошайничество.

Кульминационным моментом движения хиппи стало проведение в октябре 1966 г. первого «Фестиваля любви», вызванного калифорнийским законом, запретившим ЛСД. Там впервые полицейским дарили цветы, а летом 1967 г. хиппи провозгласили «власть цветов». Цветок воспринимался как символ тяготения к мягкости, любви и ко всему природному и телесному.

Контркультурная революция ценностей влекла за собой и революцию в стиле потребления. «Джинсы, типичная рабочая одежда тогдашней Америки, стали использоваться состоятельными студентами как повседневная, а то и выходная одежда, в которой ходили в университет, гуляли по улице, ходили на концерты. Это в то время смотрелось так же, как сейчас стеганые штаны и валенки в российском университете. Ценились не просто джинсы, а джинсы, протертые до дыр. Хиппи ввели моду на длинные волосы у мужчин. Распущенные женские волосы из атрибута спальни стали выходной прической. В употребление вошли грубые ботинки рабочего и солдатского типов. В это же время впервые в цивилизованной истории Запада женщины обнажили на всеобщее обозрение коленки, надев шокирующие мини-юбки. Повсеместным стало доселе редкое ношение девушками брюк, особенно в общественных местах».⁴¹³

Бизнес отреагировал на контркультуру выпуском соответствующих товаров. «Молодежь в пике властям увлекалась чтением Маркса, кубинского революционера Че Гевары, алжирского революционера и публициста Фаннона – появились массовые публикации их работ. Производство джинсов было поставлено на поток, более того, производители стали предлагать сразу тертые и дырявые джинсы. Рынок завалили грампластинками с рок-музыкой. Теневой рынок отреагировал массовым предложением разнообразных наркотиков. В конечном счете, в считанные годы контркультура была коммерциализирована. Ее эксплуатация принесла баснословные прибыли фирмам, вовремя отбросившим идеологические и культурные барьеры и пошедшим навстречу вкусам, казавшимся более чем дурацкими. Элементы контркультуры были интегрированы в господствующую культуру: президент, банкир в джинсах стали вполне нормальным явлением».⁴¹⁴

После этого начался распад культуры хиппи и общин «детей цветов». Закату утопии хиппи содействовали внешние и внутренние причины. К первым относят атаку средств

массовой информации, клеймение хиппи как «изгоев», коммерциализацию атрибутов «альтернативного образа» жизни и включения их в ту культуру, против которой они боролись. К тому же в общинах поведение хиппи отличалось от идеала «альтернативного общества», в частности, в них появилась жестокость, насилие и неравенство. Наконец, возникший в мировой экономике кризис «отрезвил» протестующую молодежь, показав, что «общество избылиия», незыблемость которого не вызывала сомнений, оказалось не вечным.

Внутренней причиной упадка коммун хиппи к концу 1960-х гг. стал трудноуловимый переход от психоделической культуры к магии и оккультизму, постепенно вытеснивший «травку» (марихуану) и «кислоту» (ЛСД).⁴¹⁵ «Вера хиппи, у которых «границы сознания» были расшатаны психоделическими средствами, в астрологию, телепатию, телекинез, парапсихологию всех видов и экзотические гадальные системы была столь велика, что мотивировала во многих случаях их поведение. Наблюдатели зафиксировали резкие взлеты рождаемости на территории Хейта (одна из самых известных коммун хиппи в США. – Р. К.), приходившиеся на февраль: матери хотели, чтобы их дети рождались под определенным знаком зодиака. В коммунах Северной Калифорнии преобладала мифология «летающих тарелок»: для основания коммун избирались места, где «астромагнетические лучи» будто бы позволяют тарелкам приземлиться. Сочетание психоделики с оккультизмом порождало ужасные эксцессы (например, убийство кинозвезды Шейрон Тейт); в этом союзе оккультизм постепенно выдвигался на ведущее место... Дьявол на известное

время становится излюбленным персонажем молодежной «оккультной литературы».⁴¹⁶

Среди контркультурной молодежи популярность получили, кроме магии, и восточные религии. Молодежь устала от вседозволенности в контркультурном движении и испытывала потребность в аскетическом самоограничении. Если на первом этапе контркультурной революции восточные культы воспринимались как «школа раскрепощающего иррационализма», то «после того, как культура наркотиков принесла свои горькие плоды, определенное значение приобрела нормативная и аскетическая сторона этих культов и ритуалов».⁴¹⁷

Иеромонах Серафим (Роуз) отмечал, что в начале 1970-х гг. «... Америка, страна, которая двадцать лет назад еще была в религиозном отношении «провинциальной» (исключая ряд крупных городов), а ее духовные горизонты ограничивались протестантизмом и католицизмом, стала свидетельницей быстрого распространения восточных (и псевдовосточных) религиозных культов и движений.. Индийские гуру, тибетские ламы, японские мастера дзена и прочие восточные «мудрецы», прибыв на Запад, нашли теплый прием у готовых учеников, обеспечивших им успех свыше всех ожиданий и надежд. молодые люди путешествовали по миру, взбирались на вершины Гималаев, чтобы обрести мудрость или учителя, либо отыскать снадобье, доставляющее «мир» и свободу, к которой они так стремились».⁴¹⁸

Особой популярностью пользовался дзен-буддизм, которым увлекались еще и битники. Он привлекал «акцентом на непосредственном знании и интуиции, самоуглублении, недоверием к показаниям органов чувств и к «обманам» окружающего мира, поисками надличной «вечной человечности».⁴¹⁹ В дзене видели путь отказа от мира западной культуры с ее противоположностями, разграничениями, и он обещал приобщение к сфере безразличия.

Одним из ведущих пропагандистов и учителей дзена, а затем автором сочинений о психоделическом опыте стал сложивший с себя сан англиканский священник Алан Уотс. Он утверждал, что «попытки описать наркотические восприятия в религиозных символах неизбежно ведут к заимствованиям из языка индийской и японской религиозной философии».⁴²⁰

Затем массовую популярность стала приобретать йога (ее применение давало чувство освобождения от «тирании разума и мозга») и «Трансцендентальная медитация» Махариши (в США с 1959 г.), за ними следовало Общество сознания Кришны (ОСК, основано в США в 1966 г.).

В 1967 г. ТМ получила широкую рекламу благодаря группе «Битлз», обратившихся к этому учению и отказавшихся от наркотиков, но вскоре они порвали с ТМ, хотя продолжали заниматься медитацией. «Число приверженцев этого движения увеличивалось. К 1971 г. было

уже около 100 тыс. практикующих ТМ под руководством 2 тыс. инструкторов, по числу адептов оно стало самым крупным движением «восточной духовности» в Америке. В 1975 г., ежемесячно приобретая по 40 тыс. учеников, движение достигло своего апогея, общее количество последователей составило 600 тыс.». За эти годы ТМ «широко распространилась в армии, в школах, тюрьмах, больницах и даже в церковных общинах, включая православные приходы Греческого экзархата Северной и Южной Америки, под видом нейтральной формы «ментальной терапии», совместимой с любыми религиозными взглядами или практикой. Курс ТМ специально подобран для американского образа жизни и называется «путем преуспевания в духовном без особого приложения сил»; сам Махариши называет его методом, «подобным чистке зубов».⁴²¹ ТМ стали даже практиковать на некоторых военных базах, и к 1972 г. факультативные курсы ввело не менее 10 американских университетов. Она соблазняла постижением запредельного мира экспериментальным путем.⁴²²

На этой же волне в 1971 г. в Англии, а затем в США появляется движение «Миссия божественного света» Махараджи, которую возглавил тринадцатилетний сын учредителя этой Миссии. Движение Махараджи распространялось очень быстро. В 1973 г. в Англии насчитывалось ок. 8 тыс. чел., а в США 50 тыс. чел.; активные участники движения (около 500 чел.) проживали в 24 ашрамах. Последователями Махараджи становились в основном разделяющие взгляды хиппи белокожие молодые люди из семей среднего достатка.⁴²³ Таким образом, восточные религии предлагали альтернативную традиционной западной культуре свою культуру, свой образ жизни, но без наркотиков. И часть протестующей молодежи отказалась от наркотиков, от сексуальной свободы, от всего опасного и проблематичного в контркультуре, так как устала от бесплодного и разрушительного риска.⁴²⁴

Однако восточные религии и культы вначале уступали по известности и популярности религиозному «Движению Иисуса», или «Иисус-революции», или «Людям Иисуса».

Возникновение этого движения одни относят к 1967 г., иные в 1968 г., когда евангелические пасторы-пятидесятники (по другим данным, первыми были баптисты) начали миссионерскую работу среди хиппи и с этой целью открыли в Калифорнии, недалеко от одной из самых известных хиппи-коммун, кафе «Гостиная». В нем звучала проповедь с призывом к перемене образа жизни, и она вызвала отклик в опустившихся наркоманах. Затем появились евангелические группы, проводившие массовые крещения хиппи в океане. Исследователи «Движения Иисуса» отмечают, что хотя оно осознавало себя как альтернативу «культуре наркотиков», но было связано психологическими узами и даже лексикой с ней, о чем говорят его призывы: «Молодежь накачалась Христом!», «Пристрастимся к Богу!».⁴²⁵

«Движение Иисуса» было неоднородным и по конфессиональному составу проповедников, и по содержанию их проповеди. В нем участвовали католики, баптисты и пятидесятники; оно не имело единого координирующего центра и представляло собою скорее течение, объединенное общей символикой, песнями, единством сознания, чему во многом способствовали СМИ. Главной эмблемой движения стало «изображение руки с поднятым вверх указательным пальцем, на котором нарисован небольшой крест и выведена надпись: «Путь один».⁴²⁶

После экспериментов с наркотиками, восточными божествами, колдовством и магией, после хаотических мистико-окультурных исканий, мятущиеся духом вдохновлялись пафосом освобождения от «чуждых сил», и потребность в единственном пути была чрезвычайно привлекательна. Об этом свидетельствует одна из песен этого времени: «Забудь свою гексаграмму, перестань глядеть на звезды, не возись с цыганками, не веди бесед с мертвецами».⁴²⁷ «Людям Иисуса» удалось вывести из хиппи до нескольких сот тысяч человек,⁴²⁸ а в целом к началу 1970-х гг. оно охватывало до 1 млн чел.⁴²⁹ Не все хиппи стали членами традиционных конфессий, часть из них перешла в разные культы, которые возникли в рамках этой же «Иисус-революции».

К их числу относится одна из самых агрессивных и безнравственных сект – «Дети бога» (другое более позднее название «Семья»). Ее основателем был Дэвид Берг (Berg), начинавший работу с хиппи как миссионер-пятидесятник. Берг родился в Калифорнии в семье двух путешествующих евангелистов-пятидесятников. По его словам, в детстве он «подвергся сексуальному развращению взрослыми обоими полами, в возрасте семи лет имел

кровосмесительную половую связь с двоюродной сестрой, а став подростком, уже был одержим сексом и мастурбацией», – все это противоречило строгой морали, в которой он был воспитан. В 1949 г. Д. Берг стал пастором, но через два года его лишили этого служения, как предполагают, по причине связи с прихожанкой. Этот случай сделал его врагом, – как он писал, – «лицемерной церковной системы».

В поисках пристанища он нашел себе место в радикальном миссионерско-проповедническом служении, основанном бывшим пастором-баптистом Фредом Джорданом (Jordan). Однако, по признаниям самого Д. Берга, несмотря на свое «служение Богу», он ходил к проституткам и имел внебрачные связи и, кроме того, начал помогать своей младшей дочери.

В 1967 г. Берг переехал в местечко Хантингтон-Бич, штат Калифорния, где возглавил «Клуб света» – кафе, ранее принадлежавшее Ассамблее Бога (одна из самых многочисленных организаций пятидесятничества). Берг стал произносить проповеди, направленные против западных христианских деноминаций, общественных устоев и правительства. Эта проповедь разносилась по улицам как «бунтарское евангелие» и пришлась по сердцу хиппи, физически и духовно голодным душам, нуждающимся в любви и совете. Выступления Берга придали религиозную легитимность их бунтарским порывам и самоуважение, в котором они нуждались.

В 1969 г. Берг со своими последователями стал разъезжать по Америке, всюду учреждая свои общины, члены которых на раннем этапе самоотверженно трудились, помогая хиппи.⁴³⁰ Многие примкнувшие к «Детям божьим», считавшие себя революционерами или радикалами во имя Иисуса, были поначалу исполнены живой и безграничной веры. Кроме проповеди, они «без усталости служили бедным, бездомным, опустившимся людям и всем, от кого отвернулось общество». Поначалу эта группа «проявляла такую веру, какую, – по мнению представителей антикультового движения, – уже давно нельзя было увидеть в духовно мертвых английских церквях. Более того, через различные служения «Детей Бога» люди «спасались» десятками. Некоторые члены этого культа «быстро согласились с тем, что подлинное новозаветное христианство можно найти только среди них».⁴³¹ Однако впоследствии многие из них, увидев антихристианскую направленность этой секты, ее оставили.

В начале 1970-х гг. в период распада движения хиппи активную пропагандистскую кампанию кроме Общества сознания Кришны, «Трансцендентальной медитации», «Церкви объединения», повело возникшее в Сан-Франциско в Калифорнии движение «Евреи за Иисуса», по своему вероучению и нормам жизни представлявшие типично протестантскую группу. Участие молодежи в этих группах вызвало беспокойство родителей и послужило толчком к созданию светского антикультового движения.

2.1.2. Антикультовое движение в Америке.

По мере количественного роста сект и их распространения во многих семьях, чьи дети ушли в культы, стала зреть тревога, вызванная тем, что молодые люди из зажиточных семей, образованные, принадлежавшие к традиционным конфессиям, бросали школу и работу и становились членами прежде неизвестной группы, предъявлявшей к ним высокие требования, распоряжавшейся их временем, проповедовавшей необычные идеи и критически отзывавшейся относительно многих светских институтов.

Еще больше смущало и озадачивало родителей то, что вовлечение в культ сопровождалось изменением образа жизни их детей: они облачались в странные религиозные одежды, придерживались растительных диет, пели и медитировали, отказывались от карьеры и вели строгую жизнь. Обращенные в новые религии относились к своей вере не формально, что было характерно для западного общества, а так, будто бы их новая религия была смыслом их жизни, отдавая ей все время.

Слишком часто членство в новой религии сопровождалось разрывом семейных отношений, и родители обвиняли культы в том, что они отнимали у них детей. Таким образом, родители последователей культов наблюдали решительную перемену в своих детях, пренебрегавших ими, образованием, браком, карьерой и всем тем, что они им дали и чем их обеспечили, непрерывно работая ради них.

Тэд Патрик как основоположник депрограммирования

Одним из первых, кто публично выразил беспокойство о детях, ушедших в культы, был Уильям Рамбур (Rambur) из Калифорнии. Его двадцатидвухлетняя дочь, только что начавшая работать медсестрой, оставила работу, своего жениха и присоединилась к культу «Детей божьих». После очень изнурительных поисков он нашел ее на ранчо в Техасе, и то, что он как городской житель увидел, его ужаснуло. Неспособный убедить дочь уехать с ним, он через прессу начал личную кампанию против этого культа, пытаясь предупредить других родителей о подстерегающей их опасности.

В Калифорнии Рамбур встретил Тэда Патрика (Ted Patrick), государственного служащего, у которого в 1971 г. в культ «Детей божьих» ушли четырнадцатилетний сын и племянник. Т. Патрик, не имевший никакого специального образования ни в области психологии, ни в медицине, не ограничился борьбой с культом через СМИ, но стал инициатором движения по принудительному выведению людей из культов, известного как депрограммирование.

Чтобы вернуть своих родственников, он присоединился к ним и стал изучать их жизнь изнутри. Увиденное он интерпретировал в духе весьма популярных в 1950-е-1960-е гг. в США представлений

о существовании способов таинственного влияния на человека. Тогда считалось, что «знающие» специалисты могли заставить индивида выполнять странные и чудовищные действия без каких-либо видимых оснований.⁴³² Формированию этих представлений способствовала теория «промывания мозгов» и близкая к ней теория сублимированного⁴³³ влияния, или сублимированной магии, овладевшие умами американцев.⁴³⁴

Теория «промывания мозгов» (brainwashing) стала широко известной на Западе благодаря публикациям Р. Лифтона (Lifton), где описывались методы, применявшиеся в китайских тюрьмах и лагерях, в том числе и к американским военнопленным, попавшим к ним в ходе Корейской войны. Р. Лифтон утверждал, что китайцы изобрели такую технологию психологического воздействия на личность, что она с высокой степенью вероятности принуждала человека отказываться от своих прежних взглядов и принимать те, которые ему навязывались в ходе идеологической обработки. Несмотря на то, что одновременно с публикациями Р. Лифтона появились исследования, выводы которых ставили под сомнение неэффективность теории «промывания мозгов», на них не обращали внимания, поскольку благодаря простоте описания природы изменения сознания она оказалась доступной для восприятия многими.

Т. Патрик взял на вооружение эту теорию и применил ее для объяснения поведения индивида в религиозном культе.⁴³⁵ Размышляя о том, как вызволить из культа Д. Берга своих

родственников, он рассудил, что коль скоро культы применяют методы внедрения верований посредством гипноза, подражания, повторения и техник изменения поведения, т. е. программируют сознание потенциальных адептов, превращая их в зомби, то возможен и обратный ход этого процесса – депрограммирование. Депрограммирование предполагает принудительное восстановление измененного под влиянием сектантов сознания, т. е. возвращение человеку того сознания, каким он обладал до обращения в секту.

Техника изобретенного Т. Патриком процесса депрограммирования была незамысловатой. Поскольку дети сами не хотели уходить из культов, а, по мнению Патрика самостоятельно выйти оттуда они не могли, так как были превращены в зомби, то депрограмматоры похищали их на улице или в доме родителей, держали в заточении в закрытом помещении, подвергали насилию вплоть до физического воздействия, с тем, чтобы они отказались от новопринятой веры, хотя и ложной. Как только цель была достигнута, их отпускали. Так было положено начало практике депрограммирования, которая складывалась путем проб и ошибок, нередко весьма печальных, ведь до этого никто такой практикой в мире не занимался. Первое депрограммирование Патрик произвел в 1971 г., и за четыре года он депрограммировал около одной тысячи человек, из них только двум или трем удалось сбежать из-за невнимательного наблюдения.

Свой опыт Патрик изложил в книге «Верните наших детей» («Let Our Children Go»). Эта книга является своего рода классическим трудом по идеологии и практике депрограммирования. В ней описаны ситуации, когда Патрик возвращал к нормальной социальной жизни молодежь, ушедшую в культы, забросившую учебу, работу, родителей и изменившуюся в худшую сторону. Чтение книги вызывает справедливое негодование на культы, калечащие судьбы людей. Эта книга является для многих неопровержимым доказательством того, что культы помимо воли индивида вовлекают его в свои ряды путем использования навязчивых и агрессивных форм пропаганды.

В то же время надо отметить, что в литературе антикультового движения восприятие книги Т. Патрика лишено взвешенной оценки. Из его книги следует, что предложенный им подход к культам был предопределен его опытом борьбы с «Детьми бога», чья деятельность была нетипичной для большинства культов. Так, описание Патриком одной из общин «Детей бога» напоминало тюрьму: она была ограждена, находилась под охраной, и проникнуть на ее территорию не могла ни полиция, ни ФБР, однако большинство сект не напоминают собою концентрационный лагерь, исключающий возможность установить контакт с их членами. Касаясь пропагандистских кампаний культов, он отмечает, что они проходили в местах скопления огромного количества людей: в зонах отдыха, где собирались десятки тысяч людей, в студенческих городках, где проживали тысячи студентов, но количество обращенных, по его же данным, было несоизмеримо малым по сравнению с теми, к кому они обращались. В его же книге речь идет лишь о тех, кто был вовлечен в культ. Так что эффективность теории «промывания мозгов», если исходить из книги самого Т. Патрика, должна быть поставлена под сомнение.

Кроме того, в книге Патрика встречаются описания депрограммирования, которые идут в разрез с его идеологией и практикой, например, депрограммирование одного упорного пятидесятника. Когда о предстоящем депрограммировании узнал католический священник, то пожелал принять участие в этом процессе. Но пятидесятник «съел» католика, ибо лучше его знал Библию, чем сам Патрик был немало удивлен. Очевидно, что в данном случае пятидесятник не был тем, кому «промыли мозги» и кого лишили способности критического мышления.

Тем не менее, предложенная Патриком практика выведения из культа была принята многими родителями. Этому содействовали два фактора. Во-первых, литература по материалам корейской войны подготовила общественное сознание в 1960-е – начале 1970-х гг. к принятию теории «промывания мозгов» как эффективном средстве манипулирования сознанием личности; во-вторых, теория «промывания мозгов» подкупала простотой, объясняя родителям, что их дети стали последователями культа не потому, что они увлеклись новой верой, а потому, что их принудительно сделали членами культа, и это

повлекло резкое изменение их образа жизни, нередко сопровождавшееся негативными последствиями для физического и психического здоровья. Многие родители ошибочно полагали, что никто не покинет культ по своей воле, если только не будут депрограммированы.⁴³⁶

Подход светского антикультового движения к пониманию природы религиозных культов чем-то схож с позицией советской психиатрии в 1970-е гг., воспринимавшей религию как болезнь. В коллективной монографии «Шизофрения», изданной в 1972 г. под редакцией академика А. В. Снежневского, описываются случаи, когда аскетический образ жизни верующего человека воспринимался с точки зрения господствующей идеологии и принятых большинством стандартов поведения как болезнь. Вера в Бога диагностировалась как увлечение бредовыми «сверхценными идеями», как проявление психической болезни. Правда, были психиатры, понимавшие природу поведения религиозного человека и мотивацию его поступков вплоть до преступления. Проф. Тимофеев писал: «Нам неоднократно приходилось убеждаться, что незнание и непонимание системы взглядов и аффективных реакций религиозного человека, совершившего правонарушение по религиозным мотивам, расценивалось как паранойяльное развитие психопатической личности...».⁴³⁷

Через десять лет, в 1980-е гг., применение этой теории к объяснению природы культов и обращения в них людей будет подвергнуто критике частью светских ученых и многими представителями традиционных западных конфессий, но об этой критике будут говорить намного меньше, так как ей, в отличие от теории «промывания мозгов» и практики депрограммирования, – по мнению критиков антикультового движения, – недоставало сенсационности.

Создание родительских комитетов и первых антикультовых организаций.

После первых удачных попыток принудительного депрограммирования Т. Патрик вместе с другими родителями, чьи дети были в культах, создал в Калифорнии первую антикультовую ассоциацию «Комитет родителей по освобождению детей от «Детей божьих»» («Parents Committee to Free Our Children from the Children of God»; «FREECOG»); позже она именовалась кратко «Освободить детей божьих» («Free the Children of God»). Впоследствии на базе этого комитета был образован «Фонд свободы граждан» («Citizens Freedom Foundation», CFF), объединявший в 1975 г. около 1500 семей, затем переименованный в «Сеть осведомления о культах» («Cult Awareness Network», CAN), ставшую одним из лидеров общественного антисектантского движения. В 1996 г. CAN проиграла дело, связанное с депрограммированием пятидесятника, и была доведена до банкротства судебными исками юристов, нанятых «Церковью сайентологии». Название, логотип и телефонный номер CAN были куплены ее членом в федеральном суде по банкротствам.⁴³⁸

В 1979 г. возникает еще одна крупная антикультовая организация «Американский семейный фонд» (American Family Foundation, AFF). В конце 2004 г. AFF стал называться «Международная ассоциация изучения культов» (International Cultic Studies Association, ICSA). AFF и CAN были официально зарегистрированы в 1979 г. Аналогичные ассоциации и центры стали возникать в других регионах США и Канады и на европейском континенте.

В поисках помощи в выведении детей из культов родители начали искать союзников и стали обращаться за советами к психотерапевтам и духовенству.⁴³⁹ Большинство психотерапевтов не воспринимали родителей серьезно, полагая, что их дети проходят определенный этап своего становления, но этой проблемой заинтересовались несколько психологов, в числе которых была и клинический психолог Маргарет Сингер.

Она публично стала высказываться о том, что процесс обращения и пребывания в культе является результатом насильственного вовлечения индивида помимо его воли и желания, путем применения технологий манипулирования сознанием. По М. Сингер получалось, что никто добровольно не присоединяется к культам, а только принудительно, через обман; в культах людей удерживает не вера, но культовая система контролирования сознания, не позволяющая самостоятельно покинуть культ, участие в котором ведет к разрушению

здоровья индивида. В общих чертах это мнение разделяли в основном социальные психологи и психиатры.

В 1970-х и в 1980-х гг. некоторые светские ученые, стоявшие на позиции теории «промывания мозгов», утверждали, что феномен культов был вне пределов научных теорий, принятых ко времени их активного распространения на Западе в психологии, психиатрии, социологии и праве. В книге журналиста Зигельмана (Siegelman) и социолога бихевиориста Конвея (Conway) «Ломка: американская эпидемия внезапного изменения личности» («Snapping: America's epidemic of sudden personality change»), отмечалось, что культы бросили вызов всем юридическим прецедентам и захватили психологов врасплох: «Концептуальные модели и диагностические инструменты психиатрии и психологии оказались неадекватными, чтобы объяснить или лечить это состояние».⁴⁴⁰

Наряду с антикультовыми организациями, стали возникать даже клиники по излечению от культа... Как пример можно привести клинику по излечению от культов Еврейской службы семьи в Лос-Анджелесе.⁴⁴¹ Интересно, что подобный проект предлагалось осуществить в рамках антисектантской миссии Русской Православной Церкви, но с большим размахом: вплоть до выездных машин скорой помощи.

Социологи против психологов:

«промывание мозгов» или обращение

Изучение природы культов, процесса обращения в них проходило и проходит на Западе в острой полемике ученых психологов и социологов.⁴⁴² По мнению американского социолога Р. Старка, «во многих отношениях психологические интерпретации культов представляют собою фронтальное противостояние социологическому пониманию неорелигий и их последователей. В них игнорируется роль социокультурных факторов в возникновении этих движений, сложный процесс присоединения к ним. Выявить причины, побуждающие обратиться в ту или иную группу, принципиально невозможно до тех пор, пока не будет выброшена за борт концепция «промывания мозгов»».⁴⁴³

Социальные психологи, по замечанию проф. И. Я. Кантерова, имеют дело «с бывшими членами групп, их клиническими проблемами, порождаемыми резкими изменениями социальных ролей, взаимоотношениями в семье. При этом конкретные случаи нередко распространяются на все новые религиозные движения, что с самого начала давало повод считать такой подход весьма проблематичным».⁴⁴⁴

Мнение Конвея и Зигельмана о степени научной разработанности культовой тематики социологи А. Шьюп (Shupe A.D.) и Д. Бромли (Bromley D.G.) характеризуют как популярный стереотип, разделяемый меньшинством ученых. По их мнению, определенный научный задел в науке к началу 1990-х гг. уже был, хотя единого мнения среди ученых не существовало. Соответствующие исследования, накапливавшиеся с начала XX в., были менее известны, так как не были сенсационными.

Данные клинических или полевых исследований на начало 1980-х годов, – по утверждению А. Шьюпа и Д. Бромли, – шли в разрез с позицией антикультового движения, утверждающего, что большинство членов культов были обмануты или психологическим принуждением вовлечены в культы, а обращенные содержались, как рабы.⁴⁴⁵

С религиозческих позиций мнение о том, что появившиеся секты представляли собою ранее не известный науке феномен, было оспорено Р. Элвудом (Ellwood) в книге «Альтернативные алтари», где дана историческая ретроспектива сектантских движений в Америке. Она имела особое значение в истории изучения культов в США, поскольку изначально большинство исследователей были склонны утверждать об отсутствии преемственности между новыми религиями и старыми, возникшими еще в XIX и начале XX вв. «На самом деле эта ... ненормативная религиозность не так уж нова и чужда современности, как нам кажется. Новые религиозные движения являются контрастирующей манифестацией традиционным религиям. Их абсолютная новизна обманчива, – считает Элвуд, – они являются лишь символом оппозиции социальным нормам».⁴⁴⁶

Если представители антикультового движения интерпретировали изменение образа жизни как результат программирования, то их критики указывали, что любая социальная среда программирует индивида, прививая ему свою систему ценностей и убеждая его, будто

бы они единственно правильные: «все мы запрограммированы нашей культурой в убеждении, что американский образ жизни является самым естественным и логичным в мире».⁴⁴⁷

Хотя большая часть социологов не разделяла мнение антикультового движения, части психиатров и психологов о том, что культы принудительно вовлекают людей в свои группы и управляют ими, но были исключения, в частности, Р. Энрос (R. Enroth) – социолог по специальности и лютеранин по вероисповеданию, принимал теорию «промывания мозгов», принуждения и психофизического повреждения «культистов».⁴⁴⁸

Наряду со светскими антикультовыми ассоциациями и конфессиональными противокультурными центрами, в Америке и в Европе возникли организации, объединяющие ученых, не разделяющих идеологию антикультового движения. Одной из самых известных является Институт изучения американских религий (Institute for the Study of American Religions (ISAR)), основанный в 1969 г. в США Г. Мелтоном. Мелтон является автором Энциклопедии американских религий (Encyclopedia of American Religion), выдержавшей, по меньшей мере, 5 переизданий, при его непосредственном участии подготовлены Энциклопедия афро-американских религий (Encyclopedia of African American Religions), Справочник европейских религий (Directory of European Religions), Энциклопедия «Нью эйдж» (New Age Encyclopedia), кроме того он автор целого ряда книг и публикаций. Российские сторонники антикультовой теории именуют Мелтона сектозащитником.

Критики антикультового движения считают, что его успех в США в 1970-е гг., несмотря на размах и желание привлечь к проблеме внимание правительства, был все же ограничен, так как правительство не пошло на меры по законодательному ограничению культов. К середине 1970-х гг. в США самым опасным считался культ Муна («Церковь объединения») ввиду его активной и агрессивной пропаганды. На волне возрастающего недовольства деятельностью мунитов и культов вообще руководители антикультового движения убедили сенатора Р. Доула (Dole) провести общественные слушания – форум родителей и всех обеспокоенных деятельностью культов. Большое эмоциональное впечатление на участников слушаний произвела де-программированная культистка «Церкви объединения». Итогом слушаний стало создание национального «Комитета по освобождению умов» (Committee Engaged in Freeing Minds, CEFM), однако он со временем прекратил свою работу.⁴⁴⁹

В очередной раз внимание общественности к антикультовому движению было приковано в связи с самоубийствами и убийствами более чем 900 членов секты «Народный храм» в Джонстауне в Гайане в 1978 г., потрясшими весь мир.⁴⁵⁰ После этого к антикультовым организациям стали прислушиваться правоохранительные органы и политические деятели, но вскоре их позиция вновь была ослаблена.

Американские христиане против теории депрограммирования .

В 1980-х гг. отношение к американскому антикультовому движению стало медленно меняться в значительной степени из-за оппозиции официальной академической науки, отклонившей теорию «промывания мозгов» как ненаучную, а также позиции традиционных христианских конфессий, которые осознали, что, сосредоточиваясь на промывании мозгов, а не на еретических или ложных учениях культов, они могут сами стать мишенью антикультового движения и оно может нападать на учрежденные ими организации, выискивая в них признаки культа.

В 1980-е гг. против практики принудительного депрограммирования высказались видные представители протестантского противокультурного движения, до этого неофициально поддерживавшие антикультовые группы. Наиболее четко эту позицию обозначил известный борец с культами Уолтер Мартин. В 1980 г. он заявил: «Я не могу поддержать такую практику. Верно, что культисты (cultists) были ослеплены «богом века сего», но также верно, что они имеют право решать своим умом, и мы не должны преклоняться перед нехристианской тактикой, чтобы выполнить повеления Бога».⁴⁵¹

В том же году Союз евангелических баптистских церквей в Канаде в ответ на просьбу правительства Онтарио определить свою позицию в отношении новых религиозных движений для возможного законодательного контроля за их деятельностью, высказался решительно против этого предложения. Касаясь использования НРД различных способов пропаганды своего учения, Союз баптистов писал: «Убеждение без физического воздействия широко

распространено в нашем обществе. Мы сами прибегаем к нему в процессе евангелизации и обучения во всех евангелических церквях. Его используют политики... Правительство также пользуется им... Все родители используют его в процессе воспитания детей». ⁴⁵²

В середине 1980-х гг. представители антикультового движения идентифицировали католическую организацию «Опус Деи» как культ. Обвинив ее в использовании технологии «промывания мозгов», они требовали депрограммировать ее членов. ⁴⁵³ Однако апологеты «Опус Деи» религиозную практику сочли традиционной для католиков, а антикультовое движение обвинили в светском понимании природы религии. Нередко сообщения о жизни других католических организаций также классифицируются как культовые ситуации.

В 2001 г. французский католический еженедельник «La Vie» опубликовал объемное журналистское исследование о сектантских тенденциях в жизни пяти монашеских общин. Поводом послужили многочисленные просьбы католиков-родителей, чьи дети находились в этих монастырях и подвергались давлению со стороны руководства монастырей. Но несмотря на неоднократные обращения монашествующих за помощью к церковной иерархии, они так и не дождались от нее адекватной реакции на злоупотребления руководства монашеских общин.

Злоупотребления со стороны руководителей монастырей были разнообразны: это и «явления» и «послания» Девы Марии, используемые для удержания в монастыре сомневающейся послушницы, и психологическое давление основательницы одной из общин на рядовых членов, и подозрения в педофилии. Также приведены были сведения об одном женском монастыре, откуда с 1986 г. поступали жалобы на настоятельницу за слишком поспешное согласие на принятие монашеских обетов, запрет монахиням общаться с родственниками, унижения и даже избиения. Приводятся случаи, когда монахини в одном монастыре не выдержали давления и оказались в психиатрической клинике. ⁴⁵⁴ Эта ситуация попала в поле зрения Ассоциации защиты семей и личности (ADFI), и она даже пригрозила подать в суд на архиепископа Лионского кардинала Бийе, если он немедленно не пресечет жестокое обращение с монахинями.

Таким образом, стремление антикультовых организаций найти культовые ситуации в традиционных религиях представляло для последних угрозу, что способствовало охлаждению отношений с ними.

Американская психологическая ассоциация и антикультовое движение .

В 1990-е гг. на Западе с новой силой вспыхнула полемика между антикультовыми организациями и их оппонентами – светскими учеными, которых представители антикультового движения именуют сектозащитниками, – вокруг понимания природы культов и процесса обращения в них. Поводом к полемике послужило участие ряда психологов, сотрудничавших с антикультовым движением, в судебных процессах против культов в качестве экспертов. Они выдавали свое мнение за позицию Американской психологической ассоциации (АПА; American Psychological Association, APA). Полемика возникла также из-за решения ряда европейских стран создать комиссии по изучению деятельности сект с тем, чтобы на основании их рекомендаций принять законы, регулирующие деятельность культов.

В начале 1980-х гг. некоторые американские психологи, члены АПА, стали выступать как эксперты в судебных исках против культов, поданных родителями, чьи дети оказались в культах. Эти эксперты, сотрудничавшие с американскими антикультовыми родительскими комитетами, утверждали, что секты вовлекают людей в свои ряды помимо их воли путем использования технологии «промывания мозгов».

Чтобы разобраться в данной проблеме, в 1983 г., Американская психологическая ассоциация решила создать целевую группу под названием «Обманчивые и косвенные методы убеждения и контроля» (Deceptive and Indirect Methods of Persuasion and Control, DIMPAC). Возглавить эту группу предложили Маргарет Сингер, наиболее активному публичному защитнику антикультовой теории принудительного убеждения и обращения в культы. По результатам работы группы она должна была представить доклад Правлению АПА по социальной и этической ответственности (Board of Social and Ethical Responsibility, BSERP). М. Сингер лично приняла на работу в DIMPAC большинство сотрудников, в том числе проф. Луи Веста (West), одного из самых активных сторонников антикультового движения среди

американских психологов, и Михаила Лангуне (M. Langone), который представлял американскую антикультовую организацию «Семейный фонд» (AFF).

В течение нескольких лет, пока DIMPAC изучал проблему, М. Сингер и ее коллеги психологи, разделявшие теорию принудительного убеждения, продолжали выступать как свидетели-эксперты в судебных делах, представляя антикультовую теорию «промывания мозгов», управления сознанием, или «принудительного убеждения» как общепринятые понятия в пределах научного сообщества психологов.

К концу 1986 г. DIMPAC представил отчет о своей работе Правлению AnA (BSERP), а оно направило его для отзыва двум внутренним и двум внешним рецензентам; среди последних был Б. Бейт-Халами (Benjamin Beit-Hallahmi), известный своим отрицательным отношением к культам.

В отчете DIMPAC, в частности, было сказано, что культы отличаются от подлинных религий и для названия культов предлагается использовать термин тоталистский культ (totalist cult), а термины новые религии или новые религиозные движения к ним применять не следует.

Культ определяется DIMPAC как «группа или движение, демонстрирующее большую преданность некоторому человеку или идее; он незэтично, т. е. обманчиво и косвенно, использует методы убеждения и контроля, разработанные для того, чтобы достичь цели, намеченной руководителями группы, при этом не исключается ущерб его участникам, их семьям. Незэтично применяемые методы включают: изоляцию от прежних друзей и семейства, истощение; использование специальных методов, чтобы усилить внушаемость и подобострастие; сильное давление группы, информационное управление, подавление индивидуальности или остановку критического мышления, поощрение полной зависимости от группы и т.д.»⁴⁵⁵

Однако не дожидаясь отзыва рецензентов 10 февраля 1987 г., ADA выступила с кратким заявлением, в котором говорилось, что теория принудительного убеждения в применении к новым религиозным движениям «не принята в научном сообществе» («is not accepted in the scientific community») и ее методология «была аннулирована научным сообществом» («has been repudiated by the scientific community»).

Буквально это значило, – отмечают критики антикультовой теории, – что теория принудительного обращения человека в культ помимо его сознания, или как бы она не называлась: «промывание мозгов», «управление сознанием», «принудительное убеждение», с научной точки зрения является ненаучной и следовательно не может быть использована для объяснения обращения человека в культ.⁴⁵⁶

М. Сингер и ее коллеги сожалели о таком заявлении АПА, так как АПА еще не рассмотрела отчет DIMPAC и не вынесла своего суждения, признать или отклонить теорию «промывания мозгов». Приняв во внимание этот довод, совет директоров AnA в марте 1987 г. решил не участвовать в судебном деле против культа Муна, на что предварительно дал согласие, и вышел из судебного процесса.

В зарегистрированном в суде от 24 марта 1987 г. ходатайстве AnA о выходе из дела мунитов, AnA повторно заявила, что в применении к новым религиозным движениям теория принудительного убеждения «не принята в научном сообществе», и ADA вышла из этого дела только на основании процедурного вопроса.

Вскоре после этого, 11 мая 1987 г. Правление (BSERP) АПА, изучив отзывы рецензентов, от имени АПА издало меморандум членам рабочей группы DIMPAC, где дана оценка ее «Заключительному отчету целевой группы» (Final Report of the Task Force).⁴⁵⁷

Меморандум в том виде, в каком он доступен для обозрения, состоит из пяти параграфов и приложения с отзывами двух внешних экспертов; два внутренних отзыва членов BSERP не вошли в широко распространенную «публичную версию» и недоступны, хотя позже один из отзывов, исполненный К. Гради (Catherine Grady), был приведен в судебном деле.

Меморандум начинается с благодарности членам рабочей группы, после чего BSERP прямо заявляет, что отклоняет (не принимает) сообщение Целевой группы, так как в «целом

отчет страдает отсутствием научной строгости и беспристрастия в критическом подходе, необходимом для удовлетворения требованиям АПА».

Далее Правление предостерегает членов рабочей группы, чтобы они не расценивали их назначения в группу как поддержку или одобрение BSERP или АПА положений, изложенных в их докладе.

И, наконец, BSERP заявил, что не располагает достаточной информацией для решения этой проблемы.

Внешний рецензент Дж. Фишер (Fisher) среди прочего отметил, что критические высказывания целевой группы (DIMPAC) против использования учеными термина новые религиозные движения и ее (DIMPAC) настоятельная рекомендация использовать вместо него термин культ не характерны для такой организации, как ассоциация психологов (АПА). Схожее мнение высказано и в отзыве сторонника антикультового движения Б.Бейт-Халами (Beit-Hallahmi): «термин «промывание мозгов» не является признанным теоретическим понятием, и является только сенсационным «объяснением», более подходящим для проповедников возрождения и «культистов». Он не должен использоваться психологами, так как ничего не объясняет».⁴⁵⁸

Во внутреннем отчете Гради (Grady) отмечено, что методы, используемые религиозными движениями, на которые указывает целевая группа, «не могут быть отличны от методов, используемых в рекламе, начальных школах, основных церквях...». Проблема неэтичного поведения в процессе убеждения, по мнению критиков отчета, существует не только у культов, но и в других религиозных организациях и в психотерапии.

Решение АПА было поддержано в 1987 г. Американской социологической ассоциацией (American Sociological Association). М. Сингер не согласилась с таким решением АПА и вместе с разделявшим ее взгляды социологом Ричардом Офшом (Ofshe) подала в суд на АПА и Американскую социологическую ассоциацию, обвинив их и ряд ученых в том, что они мошеннически, преднамеренно или ложно, пренебрегая истиной, организовали заговор с целью дискредитировать теорию «промывания мозгов» и управления сознанием, чтобы защитить некоторые из более спорных новых религиозных движений (которые, как полагала Сингер, вероятно финансировали так или иначе эту кампанию).⁴⁵⁹

В подтверждение идеи заговора М. Сингер представила документы о состоявшихся 10–12 декабря 1989 в Нью-Йорке встречах представителей секты Муна и трех социологов. Один из социологов позже признал, что во встречах принимали участие трое, не соглашающихся между собой в понимании природы НРД ученых, и обсуждалась возможность финансирования «Церковью объединения» проектов с вовлечением этих ученых. Но М. Сингер не смогла доказать, что эти ученые получили что-нибудь от этих контактов или что «Церковь объединения» субсидировала последующие действия, предпринятые этими учеными в Соединенных Штатах. 9 августа 1993 г. окружной суд США в Нью-Йорке, прекратил федеральное дело, начатое Сингер и Офшом против АПА, Американской социологической ассоциации и нескольких ученых, не находя заговора. Вторично М. Сингер подала иск в Верховный суд штата Калифорния, и 17 июня 1994 г. он вынес решение, что «истцы не представили достаточных доказательств», и отказался удовлетворить их просьбу.

Хотя Ассоциация психологов отклонила только теорию «промывания мозгов» и контролирования сознания (mind control), представленную DIMPAC, но она не отвергла теорию влияния и контроля, принятую в американской психологии. Последствия решения Ассоциации были неблагоприятны для антикультового движения, так как концепция М. Сингер в значительной степени отражала основные положения антикультовой доктрины в целом.

В 1992 г. Сингер в соавторстве с Адисом (Addis) опубликовала статью «Культы, принуждение и оскорбление»,⁴⁶⁰ посвященную памяти психиатра Веста, отстаивавшего теорию принудительного убеждения. В ней она в очередной раз расценила решение АПА в отношении теории «промывания мозгов» как заговор, но аргументировано опровергнуть позицию АПА не смогла. Кроме того, в этой статье дается разбор 14 мифов, созданных борцами с антикультовым движением, но он не выглядит убедительно.

Так, выступая против того, чтобы в научной экспертизе при оценке поведения культиста принималась во внимание его вера, т. е. религиозная мотивация поступка, М. Сингер

заявляет, что данный аргумент используется с целью «попытаться запутать хорошо документированную научную литературу по социальному влиянию и общепринятому отделению веры от поведения». Другими словами, она утверждает, что вера не влияет на поведение человека в культе, и оно определяется исключительно психологической атмосферой, созданной в нем.

Свою позицию она пытается обосновать учением кришнаитов о небесном обмане, что должно доказать, будто в культах новообращенных держат не верою, а обманом. Но этот аргумент работает против нее же самой. По мнению кришнаитов, единственным призванием верующего является преданное, любовное служение их божеству. Тот, кто все поступки посвящает Кришне, может освободиться от кармы – главной причины человеческих страданий. Поэтому обман рассматривается как средство достижения результата, способного принести удовольствие Кришне и пользу его организации. Следовательно, обман не влечет кармических последствий, он – средство освобождения, как бы странно для человека христианской культуры это ни звучало. Но для М. Сингер – это инструкция оправдания лжи тем, от кого руководство требует финансовых вложений. никоим образом не желая оправдывать обман в любой его форме, следует признать, что эта норма поведения предопределена верой кришнаитов. Можно спорить, насколько приемлемо такое религиозное учение, насколько оно уместно с христианской точки зрения, но нельзя утверждать, что это инструкция по обману вне какой-либо связи с верою.

2.1.3. Антикультовое движение в Европе.

Антикультовое движение в Европе появилось с середины 1970-х годов. В 1974 г. была основана Ассоциация защиты семей и личности (Association Pour La Defense de La Famille et L'individu, ADFI), в 1976 г. в Англии - "Семейные действия, информация и спасение» (Family Action, Information, and Rescue, F.A.I.R.), в Дании «Диалог- Центр» (Dialog Center International), и др. В настоящее время многие антикультовые организации входят в Европейскую федерацию центров по исследованию и информированию о сектантстве (Federation Europeene des Ctres de Recherche et d'Information sur Sectarisme, FECRIS).

Наряду с ними в Европе, как и в США, появилась альтернативная организация светских ученых – Центр изучения новых религий (Center for Studies on New Religions, CESNUR), основанный в 1988 г. в Италии М. Интровинье (Massimo Introvigne). Хотя М. Интровинье является католиком по вероисповеданию, как и многие ученые, сотрудничающие с ним, но CESNUR формально к Католической церкви отношения не имеет.

Среди известных проектов CESNUR издание на итальянском языке Энциклопедии религий в Италии (Encyclopedia of Religions in Italy, 2001), участие в работе над Справочником европейских религий (Directory of European Religions), а также издание видео-курса о новых религиозных движениях, предназначенного для католических школ и округов Италии. Антикультовые организации считают CESNUR сектозащитной организацией.⁴⁶¹

В 1989 г. социолог А. Баркер основала ИНФОРМ (Information Network Focus on Religious, INFORM) при прямой поддержке, в том числе и финансовой, МВД Великобритании, а также традиционных деноминаций.

В Европе деятельность антикультовых организаций была не столь заметной, как в США. Но все изменилось в 1994 г. в связи с самоубийствами и убийствами членов «Ордена храма солнца» в Швейцарии и в Квебеке (Канада). В следующем 1995 г. трагедии вновь повторились во Франции. В 1997 г. были убиты члены группы «Врата небес».⁴⁶² Эти события сыграли роль катализатора, подобно происшедшему в США в Джонстауне.

Правительственные комиссии по изучению деятельности культов .

В 1990-е гг. вопросом деятельности культов занялись парламенты нескольких европейских стран (Австрии, Бельгии, Германии, Франции), учредившие специальные комиссии для изучения деятельности культов. Наибольшую активность проявили парламентарии Франции и Бельгии, где в 1996 г. и 1997 г. были образованы парламентские комиссии, представившие отчеты о проделанной работе и составившие списки культов. В списке французской Межминистерской комиссии по борьбе против сект перечислены 172 группы, в которых используется метод управления сознанием.⁴⁶³ В него вошли: бахаи, адвентисты седьмого дня, мормоны, Ассамблея Бога и другие пятидесятнические группы, евангелические миссии, «Lectorium Rosicrucianum» («Международная школа золотого Розенкрейца»), антропософия, «Церковь Христа», дзен-буддизм, организации тибетского буддизма, хасидские иудеи, католические группы и ордена, в частности, «Католическое харизматическое возрождение» и «Опус Деи».

В бельгийском списке числятся «Католическое харизматическое возрождение в Бельгии» (Catholic Charismatic Renewal in Belgium), пятидесятнические группы в Бельгии и во Франции и «Христианская ассоциация молодых женщин в Бельгии» (Young Womens Christian Association in Belgium).⁴⁶⁴

Работа комиссии, учрежденной в Германии, исследовавшей деятельность сект, сопровождалась полемикой между одним из активных представителей европейского антикультового движения берлинским лютеранским пастором Томасом Гандоу (Gandow) и руководителем CESNUR М. Интровинье.

М. Интровинье дал показания этой комиссии об отношении Американской психологической ассоциации (АПА) к теории «промыывания мозгов». Он заявил, что в 1987 г. она отклонила данную теорию и ее не принято использовать применительно к НРД. Заявление Интровинье было расценено пастором Т. Гандоу как лжесвидетельство. Используя доступную ему информацию, Гандоу опубликовал в своем бюллетене «Берлинер диалог»

(Berliner Dialog) статью, названную «Ложь АНА – академический скандал», где обвинял Интровинье в «очевидной лжи» и «сознательном мошенничестве».⁴⁶⁵

Анализируя текст меморандума АПА, Т. Гандоу сделал упор на той его части, где говорится, что Правление (BSERP) АПА не обладает достаточной информацией, чтобы однозначно высказаться по проблеме «промывания мозгов». М. Интровинье в ответ указал, что пастор сослался только на четвертый параграф Меморандума, но не сообщил своим читателям о существовании предшествовавших трех параграфов, где прямо заявлено, что теория «промывания мозгов» «испытывает недостаток в научной строгости».

Чтобы избежать двусмысленности в понимании отдельных фраз меморандума, М. Интровинье предложил рассмотреть их в контексте всего документа, цель которого состояла в том, чтобы дать ясный ответ на сообщение DIMPAC о принудительном убеждении или теории «промывания мозгов» в применении к НРД. По этому вопросу АПА высказалась предельно откровенно: это не научная теория.

Вместе с тем, продолжает Интровинье, нерешенной проблемой в меморандуме 1987 г. является более сложная проблема, а именно – неэтичное поведение в ходе убеждения, проблема, встречающаяся не только в области НРД или культов, но и в психотерапии. При этом он сослался на мнение одного из рецензентов отчета Б. Бейт-Халами, который прямо в своей рецензии об этом упомянул.⁴⁶⁶

В то же время Интровинье отмечает, что критика теории «промывания мозгов» не означает, что новые религиозные движения всегда невиновны в поступках, за которые они преследуются по суду. Хотя теории принудительного убеждения или «промывания мозгов» в том виде, в каком они представлены антикультовым движением, не научны, но в культурах действительно имеют место многие незаконные действия, и они должны наказываться судом. Мошенничество, сексуальное преследование, манипуляция с младшими или людьми с психическими проблемами, использование ложной рекламы – это уголовные преступления, и в соответствии с уголовным кодексом они должны быть наказуемы, но они представляют собою нечто другое, чем «промывание мозгов».

Не отрицая наличие преступлений в культурах, критики этих теорий утверждают, что преступления в большинстве культов не являются результатом преднамеренно спланированного психологического управления индивидом. Сторонники же антикультовой теории заявляют, что культы изначально возникают путем манипуляций с умами своих последователей, т. е. их появление уже есть преступление, так как они имеют криминальную природу, а ссылки на веру служат для культов прикрытием их уголовной деятельности. Культы, по их мнению, выражаясь языком светского права, это преступные организации, которые терпит государство, поэтому нужны законы, ограничивающие или запрещающие их деятельность.

Возражая против подобного подхода к регулированию деятельности культов, Интровинье указывал, что преступления могут эффективно отслеживаться и наказываться в соответствии с действующим законодательством, и не нужно создавать специальные законы об управлении сознанием или вступать в бесконечные дебаты об «истинном» юридическом определении религии.

Из всех европейских стран только во Франции в 2001 г. был принят закон о деятельности культов, вызвавший резкую критику со стороны протестантов и католиков.

Во влиятельном итальянском журнале иезуитов «La Civiltà Cattolica» («Чивильта католика») от 26.07.2001 была опубликована статья иезуита о. Паоло Феррари (Paolo Ferrari da Passano), в которой отмечалось, что католики не одобряют этот закон, так как уголовный кодекс уже содержит меры для защиты общества против злоупотреблений со стороны деструктивных сектантских групп. Под предлогом защиты общественного порядка государство получает возможность вмешиваться во внутреннюю жизнь религиозных групп и их вероучения, что недопустимо.

Законодательство относительно сект, по его мнению, дает повод для подозрения в том, что этот закон может стать оружием в руках тех, кто хочет сражаться не только с культурами и ограничить их деятельность, но и стремится «уменьшить общественную уместность религиозного фактора», что может представлять угрозу религиозной свободе и вере любой

конфессии. Через этот закон государство может, например, осуждать такую традиционную религиозную практику, как пост и ограничение сна в некоторых монастырях.

2.2.1. Идеология процесса «промывания мозгов»

Происхождение термина «промывание мозгов».

Впервые западный мир услышал о «промывании мозгов» (brainwashing) применительно к военной обстановке. Выражение «промывание мозгов» было предложено в 1951 г. американским журналистом Эдвардом Хантером.⁴⁶⁷ Э. Хантер использовал китайское разговорное выражение hse nao, буквально обозначающее «мытьё мозгов»⁴⁶⁸ или «промывать мозг» для описания процесса, в результате которого американцы, попавшие во время корейской войны в китайский плен, внезапно изменили присяге и признались в военных преступлениях, таких, как применение синтетического бактериологического оружия.⁴⁶⁹

На Западе не понимали, «как могло случиться, что спустя несколько недель после захвата в плен вышколенный военный персонал признается в преступлениях», которых с их точки зрения не было, так как они бомбили корейцев по решению ООН, соглашались с лишением свободы, полностью меняет свои убеждения и идет на сотрудничество с корейскими и китайскими властями.

Для достижения нужных результатов китайцы использовали целый ряд психологических методов. Описание одного из способов воздействия китайцев на американских военнопленных приводит Р. Чалдини в своей книге «Психология влияния».

Китайцы сумели заставить американцев доносить друг на друга, что поразительно контрастировало с поведением американских военнопленных во время Второй мировой войны. По этой причине планы побегов быстро раскрывались, и попытки к бегству почти всегда были безуспешными. «Когда случался побег, – писал психолог Эдгар Шайн, главный американский исследователь китайской программы идеологической обработки в Корее, – китайцы обычно быстро ловили беглеца, предлагая мешок риса тому, кто его выдаст. Фактически почти всех американских военнопленных, побывавших в китайских лагерях, считают сотрудничавшими в той или иной форме с врагом.

Китайцы широко использовали давление обстоятельств и стремление к последовательности с целью добиться покорности со стороны узников. Конечно, главной задачей китайцев было заставить американцев сотрудничать в какой бы то ни было форме. Этим заключенных (т. е. военнослужащих армии США до попадания в плен. – Р. К.) натренировали не сообщать врагу ничего, кроме имени, звания и порядкового номера. Если исключить физическую расправу, как могли китайцы добыть у этих людей военную информацию, превратить их в союзников, заставить публично осуждать свою страну? ... Пленных часто просили делать антиамериканские и прокоммунистические заявления в настолько мягкой форме, что эти заявления казались не имеющими значения («Соединенные Штаты несовершенно», «В социалистических странах нет безработицы»). Однако, подчиняясь этим минимальным требованиям, пленные американские солдаты подталкивали самих себя к выполнению более существенных требований». Человека, который только что согласился с тем, что Соединенные Штаты несовершенно, просили составить список «проблем американского общества» и подписаться под ним, просили познакомиться с этим списком других пленных, позднее ему предлагали написать очерк на эту тему.

«Китайцы затем могли использовать имя и очерк такого солдата в антиамериканских радиопрограммах, которые транслировали не только на весь данный лагерь, но и на другие лагеря для военнопленных в Северной Корее, а также на захваченные американцами южнокорейские территории. Внезапно ни в чем не повинный солдат оказывался «коллорационистом», оказывающим помощь врагу. Зная, что он написал злополучный очерк без всякого принуждения, человек менял представление о самом себе, чтобы соответствовать ярлыку «коллорационист», что часто выливалось в более тесное сотрудничество с врагом».⁴⁷⁰

Р. Лифтон – создатель теории реформирования мышления («промывания мозгов»)

Для выявления механизма воздействия на американских военнопленных и разработки на будущее стратегии защиты от него в 1950-х гг. армейским психологам Маргарет Сингер, Роберту Лифтону, Луису Весту и Эдгару Шайну (Schein) поручили исследовать данный феномен.⁴⁷¹

На основе психиатрической экспертизы бывших американских военнопленных, а также бесед и интервьюирования 40 узников, – 15 китайцев и 25 граждан Запада, – прошедших «исправление» в китайских тюрьмах и учреждениях по идеологическому перевоспитанию в так называемых «революционных университетах», Р. Лифтон пришел к заключению, что физическое принуждение, насилие были важным элементом изменения сознания этих людей.

Р. Лифтон изложил свои взгляды в книге «Реформирование мышления и психология тоталитаризма»,⁴⁷² опубликованной в 1961 г. (в России издана в 2005 г. под названием «Технология «промывки мозгов»»⁴⁷³). В этой книге политическая жизнь Китая 50-х гг. XX в. оценивается автором, публично поддерживающим политику США,⁴⁷⁴ с позиций западных либеральных ценностей, как будто они являются бесспорным мировоззренческим стандартом. Кроме политического, важным фактором, оказавшим большое влияние на исследования Лифтона, по собственному его признанию, явилась концепция психолога Эрика Эриксона (род.1902 г.) о формировании эго-идентичности.⁴⁷⁵

*Психологическая теория эго-идентичности Э. Эриксона
и ее влияние на Р. Лифтона*

Эриксоновскую эго-идентичность можно определить как тождественность человека самому себе: «идентичность в самом общем смысле совпадает ... во многом с тем, что целым рядом исследователей включается в понятие «я» в самых различных его формах».⁴⁷⁶ По Эриксону, «я» не что иное, как словесное утверждение, согласно которому я чувствую, что я – это центр сознания в мире опыта, где я имею последовательную (непрерывную. – Р. К.) идентичность, и что я владею моим разумом и способен выразить свои мысли и ощущения». «Я» или «эго» – это осознание человеком того, что он жив, и он есть сама жизнь.⁴⁷⁷

Эго-идентичность обозначает твердо усвоенный и принимаемый образ самого себя по отношению к миру, это чувство адекватности и стабильного непрерывного владения собственным «я» независимо от изменяющихся ситуаций, в которых оказывается личность. «Идентичность – это прежде всего показатель зрелой личности (взрослой), истоки и тайны которой скрыты»⁴⁷⁸ на предшествующих стадиях ее становления. Этих стадий всего восемь, но пятая (11–20 лет) является ключевой, и при удачном протекании этого процесса к 20 годам человек приобретает чувство эго-идентичности. Одной из функций эго-идентичности является адаптация к новым условиям и ситуациям, но если эта функция утрачена, то наступает кризис идентичности. Изменение социальных и культурных условий существования личности может вести к утрате прежнего «я» человека и формированию новой личности. Эта перестройка личности может привести к тяжелому неврозу, к «потере себя».

Смысл терапевтической работы усматривался Эриксоном в возвращении пациенту утраченного чувства эго-идентичности. Под влиянием этих идей Лифтон, по-видимому, заключил, что американские солдаты, попав в плен, оказались в новых условиях существования и это повлекло изменение их эго-идентичности. Они пересмотрели прежние убеждения и с позиций новой личности расценили свои действия против корейцев как преступления, но в США восприняли эти заявления как признание в вымышленных преступлениях.

Благодаря книге Лифтона теория «промывания мозгов» стала широко известна на Западе. Для обозначения процесса «промывания мозгов» Лифтон использовал выражение исправление мышления (thought reform – буквально реформирование мышления), которое является его интерпретацией китайской официальной коммунистической программы ssu-hsiang kai-tiao («цзи-цзян кай-цао»), что буквально значит «идеологическое перевоспитание, пересоздание», «идеологическая реформа», применявшаяся в университетах, школах, специальных «революционных училищах», тюрьмах, производственных и административных учреждениях. По мнению Лифтона, «подобная программа не является абсолютно новой: навязанные догмы, инквизиция и массовые движения по обращению в иную веру существовали в каждой стране и в каждую историческую эпоху. Но китайские коммунисты

придали своей программе более организованный, всесторонний и продуманный характер, а также обеспечили ее уникальной смесью остроумных, сильнодействующих психологических методов».⁴⁷⁹

Такого же мнения придерживается специалист по психологии влияния Р. Чалдини; касаясь влияния обязательств на поведение человека в будущем, он отмечает, что «люди стали систематически пользоваться ими (знаниями о влиянии обязательств. – Р. К.) многие десятилетия тому назад, задолго до того, как ученые определили их в ходе научных исследований».⁴⁸⁰ Этими знаниями пользовались и китайцы для изменения сознания американских военнопленных, но китайцы не были научены тому из учебных пособий... Технология «исправления мышления» безотносительно к конкретным обстоятельствам, «состоит, по Лифтону, из двух основных элементов: признание вины (здесь и далее курсив автора. – Р. К.), разоблачение и отречение от прошлого и настоящего зла; и перевоспитание, переделка человека в соответствии с коммунистическим образцом. Эти элементы тесно взаимосвязаны и частично совпадают, поскольку приводят в действие ряд вариантов давления и призывов – интеллектуальных, эмоциональных и физических – нацеленных на социальный контроль и личностное изменение».⁴⁸¹

Восемь признаков реформирования мышления по Р. Лифтону .

Лифтон описал восемь «...психологических характерных черт, которые являются доминирующими внутри социальной среды исправления мышления»,⁴⁸² и по ним можно судить о применении в какой-либо ситуации технологии «промывания мозгов».

1. Контроль среды.

Согласно Лифтону, контроль среды человеческого общения является наиболее важным принципом реформирования мышления, от которого зависит все остальное. Он включает как контроль человеческого общения с внешним миром через контроль того, что человек видит, слышит, пишет, выражает, так и контроль с внутренним миром (внутренний диалог), контроль над тем, что человек может говорить в общении с самим собой. В результате такого контроля человек теряет свою личную автономию и сливается в окружающей и контролирующей его средой, а проникшие в его сознание групповые представления постепенно начинают управлять его внутренним диалогом. Это ведет к тому, что человек может разделять со своей средой какое-нибудь ощущение, например, всеведения или «усваивать взгляд на вселенную глазами бога»,⁴⁸³ тогда как, по Лифтону, ему следовало бы стремиться к независимому суждению и самовыражению, например, в вопросе о всеведении, опираясь на факты вне закрытой идеологической системы.

2. Мистическое манипулирование.

Оно совершается не исключительно для того, чтобы достичь господства над другими, но ради осуществления целей некой идеологии.

Мистическим Лифтон называет это манипулирование, исходя из того, что запрограммированные «всезнающей группой» или идеологическими руководителями проявления определенного типа поведения и чувств будут восприниматься конкретным индивидом, как будто они спонтанно, непостижимым для него образом (мистически) произошли в нем самом.

Эта мистическая настроенность индивида включает осознание себя как авангарда для достижения какой-то «высокой цели». Для управления сознанием мистифицируются манипулирующие инструменты: партия, правительство, организация, которые представляются агентами, избранными историей, богом или какой-то сверхъестественной силой и за которыми надо следовать. От людей, подверженных этому процессу, требуют абсолютного доверия, веры в ценность высшей цели, провозглашенной тоталитарным режимом, и принятия ее как собственной. Но когда доверие уступает недоверию, когда человек начинает понимать, что им манипулируют, то, будучи неспособным скрыться от внешних сил, он, чтобы сохранить себя, начинает подчиняться внешним условиям, сливается со средой, предаёт свои идеалы и начинает принимать участие в манипулировании другими.

3. Требование чистоты.

Организация устанавливает невыполнимые стандарты поведения, что способствует созданию атмосферы вины перед средой и стыда. Независимо от того, какие усилия

прикладывает человек, он всегда терпит неудачу, чувствует себя скверно и работает еще усерднее. В такой ситуации идеологические руководители превращаются в судей добра и зла в пределах своего мира и способны использовать вину и стыд как эмоциональные рычаги для контролирующего и манипулирующего влияния.⁴⁸⁴ В наибольшей мере их власть проявляется в способности прощать. Находясь в такой идеологической атмосфере, человек начинает вести себя в соответствии с установленной шкалой ценностей: он видит свое достоинство или, наоборот, осуждает себя в соответствии с идеологической репутацией. Свою нечистоту он воспринимает как результат внешних влияний, и поэтому он должен вести с этим внешним миром борьбу. Чем больше виноватым чувствует себя человек, тем более ненависти к внешним влияниям. Все это ведет к «массовой ненависти, чисткам от еретиков и к политическим и религиозным священным войнам».⁴⁸⁵

4. Культ личной исповеди.

Культ исповеди определяется как предписание делиться и признаваться в любой мысли, чувстве или действии, которые можно заподозрить в несоответствии групповым правилам, что, по Лифтону, ведет к разрушению границ личности. Полученная при этом информация не прощается и не забывается, а используется в целях контроля. Функции тоталитарной исповеди: а) средство чистки от нечистоты; б) «акт символического подчинения чужой воле»; в) обнародование или извещение контролирующей организации, раскрытие «всего возможного жизненного опыта, мыслей и страстей каждого индивида и особенно тех элементов, которые могли расцениваться как уничижительные».⁴⁸⁶ В результате «личная собственность на свое сознание и его продукты – воображение и память – становится крайне безнравственной».⁴⁸⁷

5. Священная наука.

Исходное положение заключается в том, что существуют безошибочная наука и абсолютные моральные принципы, составляющие истинную доктрину для всех людей в мире.⁴⁸⁸ Этой доктриной владеет контролирующая организация. «Тоталитарная среда поддерживает ауру святости вокруг своей основной догмы... Эта святость очевидна в запрете (явном или неявном) на сомнения в основных исходных положениях и в требовании почтения к авторам Слова, нынешним носителям Слова и к самому Слову»⁴⁸⁹ (под Словом понимается источник безошибочной информации. – Р. К.). Таким образом, у индивида почти не остается никакой возможности для каких бы то ни было сомнений, вопросов или альтернативных точек зрения.

6. Нагруженность языка (или «передерживание» языка)

Рекомендуется использование правильных, с точки зрения контролирующей среды, слов и фраз с категоричным, оценочным значением, что суживает и ограничивает способность к размышлению членов группы черно-белыми клише. Использование заранее установленных правильных фраз способствует отключению воображения, мышления и отрыву его от реального жизненного опыта.

7. Доктрина выше личности.

Навязывание верований группы в противовес опыту, сознанию и целостности личности.

8. Разделение существования.

«Тоталитарная среда проводит резкую черту между теми, чье право на существование можно признать, и теми, кто не обладает подобным правом».⁴⁹⁰ Такое отношение к миру строится на убежденности в том, что «существует только одна тропа к истинному существованию, только один обоснованный способ существования и что все прочие волеи-неволей (по необходимости) являются непродуктивными и ошибочными».⁴⁹¹

Теория Лифтона об изменении сознания под внешним воздействием оказала большое влияние на антикультурную литературу. В частности, она была использована применительно к религиозным группам в книге Ф. Конвея и Дж. Зигельмана «Ломка: американская эпидемия внезапного изменения личности» (1979 г.).⁴⁹² Со временем взгляды Лифтона эволюционировали, и он пришел к убеждению, что реформирование мышления могло осуществляться и без физического принуждения или насилия. Тоталитарная среда, по мнению Лифтона, «даже когда она не обращается к физическому насилию – стимулирует у каждого страх исчезновения или уничтожения».⁴⁹³ Степень тоталитарности среды зависит от

того, насколько она приближается к осуществлению перечисленных критериев, но ни одна среда никогда не может достигнуть полного тоталитаризма.⁴⁹⁴ Сделав эту оговорку, Лифтон фактически признал, что гарантированного успеха не может достичь ни одна контролирующая среда...

Независимо от Лифтона, к такому же выводу пришли ученые, исследовавшие изменения психики людей, пребывавших в концлагерях нацистской Германии. В ряду самых известных работ этой тематики является книга психолога В. Франкла «Человек в поисках смысла», в которой он, бывший узник, описывает психопатологию людей в концлагере как специалист. Франкл отмечает, что в концлагерях само бытие человека было деформировано,⁴⁹⁵ но «никогда нельзя сказать, что сделает концлагерь с человеком: превратится ли человек в типичного лагерника или даже в таком стесненном положении, в этой экстремальной пограничной ситуации останется человеком. Каждый раз он решает сам. Не может быть и речи о том, что в концлагере человек необходимым и принудительным образом подчиняется давлению окружающих условий, формирующих его характер».⁴⁹⁶ Но Франкл признает, что таковых было немного, и подчеркивает, что сознание личности даже в экстремальных ситуациях нельзя изменить помимо нее самой.

Три стадии трансформации мышления по Э. Шайну .

Изучению изменения сознания американских военнопленных посвятил свою книгу «Принудительное убеждение» Эдгар Шайн.⁴⁹⁷ На основе бесед с бывшими американскими военнопленными он, как и Лифтон, приходит к выводу о том, что физическое принуждение является важным элементом «промывания мозгов». Для описания процесса «промывания мозгов» он ввел понятие «принудительное убеждение». В своей книге он описывает трехступенчатую модель «промывания мозгов», адаптировав для этой цели концепцию трансформации мышления, разработанную Куртом Левиным.⁴⁹⁸

Первая ступень: размораживание. На этой стадии взгляды индивида, его прежнее осознание себя и восприятие мира дестабилизируются групповыми представлениями и личными беседами, а также наказаниями и другими приемами. Когда человек, находясь в новом окружении, вспоминает свое прошлое, он подвергается воздействию новой системы, которая полагает, что в прошлом он заблуждался. Программа изменения поведения рассчитана на то, чтобы довести человека до утраты веры в себя, и тогда он станет более открытым, внушаемым, и более зависимым от нового окружения в выборе правильного, с точки зрения группы, мышления и поведения. Дестабилизация ведет к тому, что психологи называют кризисом идентичности.

Вторая ступень: изменение. На этой ступени индивид ощущает, что решения, предлагаемые группой, дают ему возможность выхода. Неуверенность и беспокойство могут быть преодолены, если принять принципы, предлагаемые группой или лидером. К этому решению побуждает наблюдение за поведением тех, кто уже прошел подобный путь, и индивид начинает им подражать.

Третья ступень: замораживание. На этом этапе группа навязывает индивиду свои представления с помощью социальных и психологических вознаграждений и наказывает нежелательные взгляды и поведение критикой и групповым давлением. Группы ставят своей целью создание личностей, которые не жаловались бы на поведение гуру и не сомневались бы в его правоте. Чем больше индивид демонстрирует поведение, одобряемое группой, тем больше это воспринимается как доказательство того, что прежняя жизнь была неправильной, а новая является истинным путем.

Шесть признаков использования технологии

«промывания мозгов» по М. Сингер.

Наряду с сочинениями Р. Лифтона и Э. Шайна значительный вклад в идеологию антикультового движения внесла Маргарет Сингер, также изучавшая с 1950-х гг. поведение американских военнопленных в китайском плену, будучи старшим психологом в армейском госпитале Уолтера Рида.

Для объяснения процесса, обозначенного как «промывание мозгов», она вводит свое понятие: «системное психологическое и социальное воздействие» («Systematic manipulation of psychological and social influence»). Свой опыт в области изменения сознания применительно к

деятельности культов она изложила в книге «Культы среди нас» («Cults in Our Midst»).⁴⁹⁹ Процесс «промывания мозгов», по ее мнению, характеризуется шестью главными признаками.

1. Удерживание человека в неведении относительно того, что с ним происходит. Находясь в новом окружении, индивид должен приспособливаться к нему, но так как каждый шаг незаметен, то он не осознает изменений, происходящих в нем, и конечной цели этого процесса, а его держат в неведении относительно перемен, которые в нем происходят. В результате человек лишается своей автономии, своих прошлых связей и системы ценностей.

2. Контроль над социальным и физическим окружением, особенно над временем индивида. Культы не ставят перед собою цель, чтобы все перешли жить в коммуны, ашрамы и т. п., где бы люди были под непрерывным контролем круглосуточно. Для них важно, чтобы в свободное от работы время (например, в обеденный перерыв) ум культиста был занят чем-то, связанным с деятельностью группы, а после работы он бы все оставшееся время отдавал ей.

3. Систематическое поддержание в человеке чувства бессилия и зависимости от организации. Культы достигают этого, лишая человека связей с друзьями и родственниками, изолируя человека от прежнего окружения и лишая его источников проживания. Для этого человека призывают уйти с работы, отказаться от карьеры и т. п. Когда человек лишен системной поддержки, его уверенность в оценке и прежнем понимании мира разрушается, и тогда вместо прежнего взгляда на мир культы предлагают свое миропонимание. От этого сопоставления мировоззрений человек приходит в замешательство, но ему не разрешают об этом говорить. Эффективность перехода к культовому восприятию мира увеличивается, когда человек устает, поэтому за ним следят, чтобы он все время был занят.

4. Манипулирование системой поощрений и наказаний с тем, чтобы индивид принял ту идентичность, которая поддерживается руководством.

5. Манипуляция системой вознаграждений и наказаний, чтобы заставить изменить свое поведение.

6. Создание замкнутой (закрытой) системы мышления, когда нельзя задавать вопросы или рассуждать о существующих противоречиях. Если индивид критикует группу, то ему указывают, что это его недостаток, а не организации. В культе права система, а не индивид.

В ходе изучения процесса «промывания мозгов» в китайских концлагерях и тюрьмах Р. Лифтона, Э. Шайна и М. Сингер не создали какой-то новой модели для объяснения поведения американских военнопленных в китайских лагерях. Они использовали или, точнее, приспособили для этих целей разработанные психологами концепции поведения индивида в сложных ситуациях. Причем это приспособление шло путем упрощения этих концепций, со всеми вытекающими в таких случаях последствиями... Когда же на Западе поднялась очередная волна сектантской активности, они заявили, что методы, применяющиеся в культах, те же, что применялись к американским военнопленным в Китае, следовательно, в культах люди подвергаются «промыванию мозгов» или реформированию сознания, или контролю сознания, или манипулированию психологическим и социальным воздействием, в результате чего они вовлекаются в культ помимо своего желания и воли.

Однако, как представляется, отождествлять ситуацию в концлагере или тюрьме с той, что существует в культах, не вполне корректно, ведь все культы разные, и люди попадают в концлагерь исключительно принудительным путем, а не через «промывание мозгов». Пребывание в концлагерях относится к предельно экстремальным условиям, когда решается вопрос жизни или смерти, и абсолютно все узники не могут по собственному желанию покинуть концлагерь. В подавляющем большинстве культов нет физического удержания под угрозой неминуемого убийства. Исключение составляет небольшое число сект, например, русские духоборы XVIII в., обладавшие собственной службой по выявлению недовольных и «вероотступников» в своей среде и их наказанию. Но и среди них известны случаи, когда люди покидали секту. Еще одним примером может служить «Белое братство», члены которого хотели устроить самоубийство в Киеве в 1993 г., но их никто физически не понуждал к этому. В данном случае речь надо вести о духовной мотивации, но и конечно невозможно

полностью исключить элементы принуждения в какой-либо форме, но не они являлись доминирующими.

Теория «промывания мозгов» и светская наука .

Среди психологов нет однозначного мнения по поводу теории «промывания мозгов». С одной стороны, решение Американской психологической ассоциации никто не отменял; с другой – в публикациях по данному вопросу существует неопределенность, но с тенденцией части психологов признать «промывание мозгов» как частный случай в науке. Касаясь оценки теории «промывания мозгов», американские ученые Э. Аронсон и Э. Пратканис предостерегают как от пренебрежения реальной силой применяемых тактик, так и от склонности

приписывать им магическую силу и трепетать перед ними, опасаясь их способностей контролировать сознание.⁵⁰⁰

В своей книге «Эпоха пропаганды: механизмы убеждения» они приводят семь элементов тактики создания нового культа и заявляют, что она «доказала свою эффективность»; однако не приводят никакой статистики этой эффективности, хотя выводы по другим темам, нерелигиозным, которые им более близки и которые они сами разрабатывали, обильно снабжены статистическим материалом и критическим описанием поставленных опытов.

Следуя их призыву все подвергать сомнению, надо отметить, что, описывая технологию создания культа, они сами не являются специалистами по культам, а материал для своих заключений заимствуют преимущественно из трудов представителей антикультового движения: Т. Патрика, С. Хассена, М. Сингер, Д. Лалич, но ради научной объективности надо было бы представить и другую точку зрения.

Важно отметить, что некоторые психологи проводят различие между техникой убеждения и самим обращением. Не всякое убеждение завершается обращением. Процесс обращения более сложный, чем предлагает теория «промывания мозгов», выключая из него самого человека. На вопрос, почему одни становятся членами культа, а другие нет, они пытаются ответить, используя теорию самовнушения (аутосуггестия), различая воздействие извне (т. е. навязывание каких-то идей) от принятия этих идей самим человеком. Согласно этому взгляду, идеи проповедника побуждают человека внушать себе мысль о важности их для него самого. Но человек поддается только тем внушениям, которые для него приемлемы. Такое объяснение отличается от теории «промывания мозгов», полностью выводящей человека из самого процесса обращения в культ.

Использование теории «промывания мозгов» или принудительного убеждения применительно к культам оценивается большинством социологов весьма критично.

Главным недостатком этой теории является низкая эффективность моделирования природы культов. Теперь известно, что из 3500 американских служащих, попавших в плен во время корейской войны, только около 50 делали прокоммунистические или антиамериканские заявления, т. е. около 1,5%, что не является убедительным доказательством, будто бы китайские коммунисты научились эффективно управлять сознанием людей.⁵⁰¹

В пользу данного вывода свидетельствуют социологические наблюдения за современными культами. Проведенные в Монреале социологические исследования выяснили, что среди 1607 состоявших ранее в сектах 75,5% через пять лет добровольно из них вышли; текучесть членства, например, в ТМ составляет около 55%. Около 50% членов «Международного общества сознания Кришны», принятых между 1974 и 1976 гг., через год вышли из него. Не менее 61% мунитов, присоединившихся к «Церкви объединения» за 4 месяца 1978 г., через два с половиной года вышли из нее.⁵⁰² По данным другого исследования, из 1 тыс. чел., привлеченных мунитами на многодневный семинар в 1979 г. в Лондоне, 90% отказались в дальнейшем иметь с ними дело, около 8% продержались в роли постоянных членов больше недели, менее 4% продолжали быть членами культа более 2 лет.⁵⁰³

В отношении проецирования Лифтоном теории «промывания мозгов» на культы социолог религии Томас Роббинс и психолог религии Дик Энтони после опроса значительного количества мунитов и членов других культов пришли к выводу, «что теория Лифтона, уравнивающая последователей различных религиозных верований с узниками лагерей для

военнопленных, – «притянута за уши»... Исследования показали, что лишь незначительный процент посещавших семинары Церкви объединения впоследствии стали членами этой организации». ⁵⁰⁴

Результаты исследования поведения человека в концлагере для объяснения поведения индивида в культе с точки зрения социологов являются некорректными: «социальное принуждение не тождественно принуждению физическому, хотя и результаты могут быть подобными». ⁵⁰⁵

Критики доктрины контроля сознания, опираясь на эти факты, утверждают, что страхи перед теорией «промывания мозгов» чрезмерно преувеличены, так как сама теория обращения человека через «промывание мозгов» и утверждение о том, что сектант не способен самостоятельно покинуть ее помимо своей воли, не убедительна, ⁵⁰⁶ не научна, так как не опирается на эмпирическую базу: «существенная особенность суждений и выводов сторонников теории обмана, вербовки и т. п. – скудость или вовсе отсутствие серьезного, убедительного, достоверного фактологического подтверждения правильности основных посылов своих теорий». ⁵⁰⁷

Социологи в своих наблюдениях фиксируют, что вступлению в культ предшествует интенсивный духовный поиск, формы которого отличаются внешним разнообразием, другими словами, – потенциальный член культа пребывает в активном поиске смысла жизни, тогда как антикультовая теория рассматривает потенциального культиста как пассивного участника в его деле обращения в культ. ⁵⁰⁸

Причина различного понимания социологами и психологами причин изменения поведения личности после обращения в культ заключается, по мнению А. Шьюпа и Д. Бромли, в том, что процесс присоединения, равно как и выхода из культа, мало чем отличается от последствий, сопровождающих изменение социальных ролей. Сторонники некоторых психологических школ, «рассматривая личность как нечто неизменное, с подозрением воспринимают внезапные перемены, вызванные вхождением в неорелигиозные группы. Социологи же, напротив, предпочитают квалифицировать такие перемены... как вполне нормальное явление». ⁵⁰⁹

2.2.2. Практика депрограммирования

Суть депрограммирования заключена в физико-психологическом и эмоциональном воздействии на члена культа с тем, чтобы заставить его отказаться от новоприобретенной системы религиозных ценностей. Как правило, родители связываются с депрограмматорами, но бывают случаи, когда сами депрограмматоры выходят на родителей и пытаются убедить их спасти детей.

Процесс депрограммирования начинается с изоляции культиста. Бывает, что его похищают прямо на улице и заталкивают в машину, иногда его изолируют, когда он, ничего не подозревающий, приходит к родителям в гости, и потом оказывается, что ему оттуда уже не выйти. Известны случаи, когда на сектантов надевали наручники и связывали руки веревкой, или «... порой делают то, что требуют похитители, пленника принуждают под дулом пистолета».⁵¹⁰

После похищения члена культа привозят в заранее подготовленное место, находящееся под постоянной охраной, где он не может остаться наедине с собой, даже в ванной. Для большей надежности иногда в помещении заколачивают окна, чтобы исключить возможность побега. Для более успешного воздействия человека лишают сна и еды. По признанию известного консультанта по выходу из культов Кэрол Джамбалво, известны случаи и сексуального насилия над сектантами,⁵¹¹ но другой известный представитель антикультового движения Стив Хассен отмечает, что встречался с сотнями депрограммированных и не знает ни одного случая депрограммирования, включавшего в себя какое бы то ни было физическое насилие, вроде избиения или изнасилования.⁵¹²

Члены культа в процессе депрограммирования, пребывая в стесненных условиях, вели себя по-разному; были случаи, когда они приходили в ярость, проклинали и оскорбляли депрограмматоров и своих родителей, угрожали мстостью, пытались совершить самоубийство или нанести себе физический вред, чтобы попасть в больницу, откуда они могли бы позвонить другим членам культа или своим руководителям. Такое поведение сектанта требовало от депрограмматора большого терпения, но если депрограмматор был склонен к конфронтации, то это приводило к взаимной агрессии на словах и в поступках.⁵¹³

Процесс депрограммирования похож на процесс «промывания мозгов» в культе, но с этим представители антикультового движения не соглашались. Кэрол Джамбалво указывает на два отличия: «депрограммисты не стремятся убедить культиста принять личную систему убеждений депрограммиста, не стремятся они также и контролировать поведение культиста после того, как депрограммирование закончено. Как это выразил один депрограммист: Я не верю в вегетарианство, но я не собираюсь заставлять [культиста] есть мясо».⁵¹⁴ Однако эта точка зрения разделяется не всеми. Часть депрограмматоров полагает, что целью выведения из культа является социализация бывшего культиста, а это предполагает привитие ему определенной системы ценностей.

Содержательная часть депрограммирования сводится к тому, чтобы разрушить новые религиозные взгляды культиста путем предоставления ему компромата на лидеров, основателя секты и негативной информации из истории секты. Например, депрограмматоры пытались показать, что деньги, которые выпрашивают сектанты на улицах на благотворительные цели и другие проекты секты, идут не по назначению, а на обогащение лидеров секты; в то время как сами сектанты живут в нищете и плохих условиях, их духовные руководители сыто едят и всем обеспечены. Иногда депрограмматоры использовали элементы полемики по вероучительным вопросам с целью доказать несоответствие учения секты Библии, если эта группа вышла из христианской среды.

Известны случаи в Англии и Северной Америке, когда этой процедуре подвергались принявшие католичество и евреи, ставшие евангелическими христианами.⁵¹⁵

Депрограммирование может длиться днями, а иногда и неделями, до тех пор, «пока адепт не проявит признаки резкого психологического перелома и освобождения от культового контроля сознания (впрочем, он может успешно притвориться, что сделал это)».⁵¹⁶ Средняя продолжительность курса депрограммирования составляет 8,5 дней, а его стоимость в США

составляла от 500 до 1000 долларов в день плюс издержки. В среднем курс оценивается с 18 тыс. до 30 тыс. долларов,⁵¹⁷ а иногда доходил до 80 тыс. долларов плюс расходы.⁵¹⁸ Сами консультанты объясняют эти гонорары следующими соображениями.

«Во-первых, консультанты по выходу – даже больше, чем другие консультанты – должны затрачивать долгие часы, чтобы идти в ногу со всеми событиями, имеющими отношение к культам. Им не платят за это время. Во-вторых, многие консультанты по выходу не требуют платы за предварительное телефонное время. В-третьих, многие предлагают бесплатные консультации или семинары для бывших культистов. В-четвертых, их обычный оплачиваемый рабочий день длится от 12 до 16 часов, и они часто находятся «на вызове». В-пятых, большинство консультантов по выходу ежегодно посвящают сотни часов публичной и профессиональной просветительской деятельности. В-шестых, консультанты по выходу часто являются мишенями словесных оскорблений, раздражения и, как минимум, угрозы фальшивых тяжб. Наконец, у консультантов по выходу имеются специальные знания и умения, которые требуют долгих лет обучения и подготовки, включая, во многих случаях, личный культовый опыт. Нельзя стать компетентным консультантом по выходу, просто пройдя курсы».⁵¹⁹

О том, насколько эффективным является депрограммирование, судить сложно, так как единых критериев и сквозной статистики по депрограммированию не существует, имеются лишь данные по отдельным организациям. По данным одного из отделов Американского семейного фонда, из известных ему 62 попыток принудительного депрограммирования 37% оказались неудачными (культистов не удалось вывести из группы). Впоследствии 25% из неудачно депрограммированных по собственной воле покинули секту, но несколько человек вновь вернулись в секту после того, как были удачно депрограммированы.⁵²⁰ По мнению критиков практики депрограммирования, соотношение удачного к неудачному исходов составляет 50% на 50%. Статистика высоких показателей добровольного выхода не значит, что все без исключения выйдут из секты, но она опровергает тезис о зомбировании членов секты.

Установлено, что статистика успешного депрограммирования повышается в том случае, когда человек непродолжительное время был членом культа (например, для секты Муна это время не должно превышать двух месяцев) или его привязанность к секте была слабой.

По мнению известного представителя антикультового движения С. Хассена, если сектантом стали работать в течение первых месяцев членства в секте, то прогноз на то, что его удастся вывести из секты в течение года, очень благоприятный. С другой стороны, если человек состоит в секте десять лет, может потребоваться выждать определенное время, прежде чем предпринимать какие-то действия. Но он отмечает, что члены секты с большим стажем не безнадежны. Просто в этом случае требуется больше терпения и больше усилий. На самом деле, по его мнению, в некотором смысле такие случаи даже легче. Члены секты, прошедшие в ней много лет, хорошо знакомы с тяготами жизни в секте – ложью, манипулированием, несбывшимися обещаниями лидеров, в то время как новички все еще пребывают в эйфории «медового месяца».⁵²¹

Независимо от того, было удачным или неудачным депрограммирование, оно не проходит бесследно для его участников. В случае неудачи депрограммирования вернувшиеся становятся еще более ревностными членами культа, и вероятность того, что они покинут культ, уменьшается.

При удачном депрограммировании многие испытывают внутренний кризис, вызванный целым рядом факторов. Одни из них – разочарование в себе, в способности самостоятельно устроить свою судьбу: ведь они не сумели самостоятельно распознать опасность и попали в культ, затем не смогли самостоятельно выйти из секты, и понадобилось внешнее вмешательство посторонних лиц.

Хассен приводит пример одной женщины, «которая через несколько лет после того, как была депрограммирована по поводу краткосрочного членства у мунистов, вновь присоединилась к группе более чем на год, а затем покинула ее сама – как если бы ... она ... должна была доказать, что могла сделать это самостоятельно».⁵²²

Другие из числа бывших сектантов разочарованы в дружбе и любви, изливавшейся на них в секте, так как эти чувства оказались неискренними и иллюзорными.⁵²³ Наконец, удачно депрограммированные могут быть разочарованы в семье и друзьях: поскольку они захватили их насильственно (в момент депрограммирования), то им нельзя доверять. Травму может нанести и то, что культист в момент захвата поначалу видит неизвестных людей, которые нападают на него без объяснения каких-либо причин, запикивают его в фургон и держат взаперти. А затем ему объявляют, что все это сделано по просьбе его родных... Поэтому прошедшие курс депрограммирования нуждаются в психологической помощи или реабилитации.

Депрограммирование не предполагает последующей после выведения из культа заботы о бывшем сектанте,⁵²⁴ главная задача – заставить человека отказаться от принятой им новой веры. Более того, сторонников теории депрограммирования не интересуют религиозные убеждения людей, попавших в секты. В этом контексте депрограммирование есть принуждение человека к отказу от его веры в Бога, или божество, или объект его обожествления. Антикультовые организации не занимаются проповедью атеизма, но и не предлагают человеку альтернативных религиозных ценностей. В этом кроется принципиальное отличие их деятельности от православной миссии, задача которой не сводится к выведению человека из какой-либо секты, но заключается в приобщении его к Церкви и усвоении им христианских нравственных ценностей.

Депрограммирование, опирающееся на теорию «промывания мозгов», было осуждено Национальным советом церквей США (в него входят и православные). В своей «Резолюции относительно депрограммирования» Совет объявил, что «... считает свободу вероисповедания одним из драгоценнейших даров человечества, и это право нарушается похищением и продолжительными усилиями изменить религиозные убеждения человека принудительными методами. похищение с целью добиться отказа человека от своей веры преступно. Нам известно, что против религиозных групп выдвигаются обвинения в привлечении молодых людей принудительными методами, наркотиками, гипнозом, «промывкой мозгов» и т.д. Если это так, то подобные действия должны преследоваться по закону, но пока все свидетельствует об обратном: силу применяют именно те, кто называет себя спасителями».⁵²⁵

Нередко попытки депрограммирования заканчивались судебным преследованием депрограмматоров, по искам их жертв. В настоящее время в США принудительное депрограммирование лиц старше 18 лет признано незаконным.⁵²⁶

С целью свести к минимуму потери от деятельности депрограмматоров, культы психологически готовят своих членов к встрече с ними, давая им соответствующие рекомендации, и одновременно через публикации и фильмы пытаются сформировать в общественном мнении взгляд на деятельность депрограмматоров как проявление зла.⁵²⁷

2.2.3. Идеология и практика консультирования

по выведению из сект.

Сторонники депрограммирования заявляют, что принудительной технологии выведения людей из сект не было альтернативы до начала 80-х гг. XX в.,⁵²⁸ но это верно лишь в том смысле, что в общественных организациях, противостоящих культам, другого способа по выведению людей из культов не видели. В то же время западные конфессии не менее эффективно противостояли сектам.

В 1980-е гг., и особенно с начала 90-х, депрограммирование вытесняется новым методом – консультированием по выведению из культов. Оно отличается от депрограммирования отсутствием насильственного принуждения со всеми вытекающими последствиями и юридически законно. В 1988 г. С. Хассен написал книгу «Борьба с культовым контролем сознания: популярное руководство по защите, спасению и исцелению от деструктивных культов»,⁵²⁹ где обобщил опыт, накопленный за годы депрограммирования, и предложил свое понимание нового подхода по выведению людей из сект. «Консультирование о выходе» было представлено как метод являющий альтернативу навязчивому и незаконному методу депрограммирования. Чтобы лучше понять, в чем заключается суть предложенной Хассеном технологии выведения из сект, вначале рассмотрим важные моменты его биографии и идеи, оказавшие влияние на формирование его мировоззрения.

С. Хассен, будучи студентом, был вовлечен в деятельность «Церкви объединения», быстро достиг высоких должностей, но, попав в аварию и находясь на лечении в доме родителей, был по их просьбе удачно депрограммирован. Большую роль в успехе депрограммирования сыграла, по его собственному признанию, книга Р. Лифтона «Реформирование мышления и психология тоталитаризма». Прочитав эту книгу, Хассен нашел, что в культе Муна используются все восемь критериев изменения мышления, и ушел из него. Но мысль о том, что миллионы людей подвергаются контролю над сознанием, но не в состоянии осознать это, побудила в нем желание помочь им, и он решил стать депрограмматором. В настоящее время он имеет лицензию психотерапевта и степень магистра по психологическому консультированию Кембриджского колледжа.⁵³⁰

Определение культа .

С. Хассен полагает, что «группу нельзя считать культом на основании того, что ей присущи неортодоксальные верования или практики».⁵³¹ В качестве критерия принадлежности какой-либо группы к культам он предлагает рассматривать ее отношение к светским ценностям и институтам, признанным большей частью общества.

Согласно этому критерию, все социальные группы в первом приближении он делит на две категории: на доброкачественные организации «социального мейнстрима» и культы. Деструктивный культ – по С. Хассену – это «группа, авторитарно руководимая одним человеком или небольшой группой людей, имеющих почти полный контроль над своими приверженцами».⁵³² Чтобы подорвать свободную волю человека и поставить его в зависимость от лидера группы, культы прибегают к обману и методам контроля сознания.⁵³³ Таким образом, признаками деструктивного культа является авторитарное лидерство, обман и контроль сознания.

Обман является одним из основных средств рекрутирования новых членов, его используют для сокрытия цели группы, ее учения и конфессиональной принадлежности. Причем те, кто пользуется им, говорят и действуют с величайшей искренностью и не считают, будто бы они кого-то обманывают. Такой результат, по мнению Хассена, достигается благодаря использованию технологии «промыывания мозгов», которую он предпочитает именовать «контроль сознания» («mind control»)⁵³⁴

Деструктивный контроль сознания Хассен понимает как «систему влияния, созданную для разрушения подлинной личности человека и замены ее новой личностью. Погружая людей в жестко регулирующую, оказывающую сильное давление социальную среду, деструктивные культы добиваются контроля над поведением, мыслями и эмоциями своих

членов, а также их доступом к информации. Они овладевают их умами». ⁵³⁵ Культурный контроль сознания не оставляет места свободному выбору.

Интерес вызывает лишь догма, принятая группой. Все, что не вписывается в измененную картину реальности, оказывается ненужным. ⁵³⁶ «Ключ к успеху контроля сознания состоит в его искусности, в том способе, с помощью которого у объекта влияния поддерживается иллюзия контроля над ситуацией. Человек полагает, что «делает собственный выбор», тогда как фактически подвергается мощному социальному влиянию, имеющему цель разорвать связь между его собственным критическим сознанием и способностью к принятию решений... он верит, что решил добровольно отказаться от свободной воли в пользу бога, лидера или идеологии. Когда человек пытается со стороны оценить масштабы социального влияния, которому он подвергся, степень манипулирования становится весьма очевидной». ⁵³⁷ Однако контроль сознания никогда не бывает стопроцентным. ⁵³⁸

Определение культа, предложенное Хассеном, во многом повторяет дефиницию культа, данную в 1985 г. Американским семейным фондом (AFF). «Культ (тоталитарный тип): группа или движение, проявляющее большую или чрезмерную преданность или посвящение некоему человеку, идее или вещи и применяющее неэтичные манипулятивные способы убеждения и руководства (напр., изоляция от бывших друзей и семьи, ограничение в пище, использование специальных методик для усиления внушаемости и подчиненности, давление группы, контроль за информацией, подавление индивидуальности и критического мышления, стимуляция полной зависимости от группы и страха перед уходом и т.д.), направленные на достижение целей руководителей группы в ущерб (потенциальный или реальный) ее членам, их семьям и обществу в целом». ⁵³⁹

Однако термин культ признается руководителями AFF Г. Л. Роуздейлом и М. Д. Лангуном не вполне удачным. Они отмечали, что каждый из них «изучал культы и просвещал людей на эту тему более 20 лет, ни один из нас никогда не чувствовал себя полностью комфортно, используя понятие «культ». Однако ни одно другое понятие не служит столь эффективно просветительским и исследовательским целям» ⁵⁴⁰ AFF.

Классификация культов .

В зависимости от того, как осуществляется контроль сознания, а он, по Хассену, может быть «упакован по-разному», он выделяет четыре главных типа культов: религиозные или духовные группы, политические группы, группы массовой терапии и коммерческие группы. ⁵⁴¹ Кроме того, есть разнообразные «неформальные культовые ситуации», например, они встречаются у людей, чья «семейная ситуация напоминала культ, и с женщинами, пережившими синдром избиваемых жен при контролирующими их мужьях». ⁵⁴²

Религиозные культы «объединяет сосредоточенность на религиозной догме или практике». В одних группах лидеры провозглашают себя мессиями, пророками, апостолами, в других – элитная группа из нескольких человек, «руководящий орган», утверждает, что знает истинное значение Священного Писания. В восточных группах лидеры называют себя аватарами, гуру, учителями. ⁵⁴³

Политические культы Хассен определяет как диктатуры. Типичным примером, по его мнению, был СССР, к ним он относит террористические группы, а также группы, претендующие на борьбу за права человека и социальную справедливость. ⁵⁴⁴

Группы массовой терапии предлагают решать проблемы, сходные с теми, что входят в компетенцию психологов и, может, отчасти психиатров. Они заявляют клиентам, что помогут преодолеть их внутренние психологические проблемы и достичь комфортных душевных состояний. Но такие группы могут стать культами, «если вместо того, чтобы помочь человеку вернуться к нормальной жизни, они ставят его в зависимость от себя», извлекая из клиентов материальную выгоду и навязывая пациентам свою систему ценностей, следование которой приводит людей к душевным расстройствам.

Коммерческие культы эксплуатируют мечты людей заработать быстро большие деньги. Многие из них работают по принципу финансовых пирамид. ⁵⁴⁵

Классификация, предложенная Хассеном, отражала и отражает популярную тенденцию распространять понятие «культ», в частности, на политику. В качестве иллюстрации культовых ситуаций приводят тоталитарные режимы, выискивая в них элементы

религиозности. Один из западных историков-марксистов, касаясь характеристики минувшего столетия, пишет: «Краткий XX век был временем религиозных войн, даже если наиболее воинствующие и наиболее взалкавшие крови среди этих религий были светскими идеологиями, уже собравшими урожай в XIX столетии, такими как социализм и национализм, имеющими в качестве богов либо отвлеченные понятия, либо политических деятелей, которым поклонялись как божествам».⁵⁴⁶ Из русских философов схожего мнения придерживался Н. Бердяев, рассматривавший коммунизм как религию.⁵⁴⁷

Контроль сознания.

Несмотря на столь широкий разброс типов культов, Хассен находит возможным свести их в одну систематизацию, полагая, что общим для них является использование метода контроля сознания, ограничивающего свободу мыслей, чувств и действий.⁵⁴⁸ Однако, как отмечает С.Хассен, контроль сознания не является сам по себе ни добром, ни злом: «термин контроль сознания связан с набором методов и методик, влияющих на то, как человек думает, чувствует, действует (например, гипноз или блокирование мышления). Подобно множеству видов знания, в своей основе он не является ни добром, ни злом. Если применение методов контроля сознания не лишает человека свободы выбора и предоставляет ему самостоятельно распоряжаться своей жизнью, то результаты могут быть самыми благотворными».⁵⁴⁹ Например, контроль сознания можно применять, чтобы помочь человеку бросить курить, не затрагивая другие формы поведения. Гипноз применяют также при проведении операций с середины XIX в. Но «контроль сознания становится разрушительным, когда с его помощью подрывается способность человека думать и действовать независимо».⁵⁵⁰

Хассен допускает, что практически любой социальный институт, организация или социальные программы пользуются деструктивным контролем сознания. Он может применяться в психотерапии, в рекламе также используются методы манипулирования желаниями, мыслями и поведением. Контроль сознания используется в тех образовательных системах, которые манипулируют чувствами страха и вины, где воспитание сосредоточивается на воспитании конкуренции и конформизма, где требуют повиновения, а учащиеся не обучаются приемам критического мышления. Однако контроль сознания не применяется в армии, а также в тех учреждениях, где люди проходят суровую подготовку: в медицинских, юридических, военных заведениях и семинариях, т.к. в эти учебные заведения поступают люди, делая сознательный выбор.

Представляется, что причина, по которой Хассен исключает перечисленные организации из числа тех, которые «промывают мозги», совсем другая. Поскольку в западных странах высшей инстанцией является суд, то невозможно даже допустить мысль, будто там работают люди, воспитанные в учреждениях, где «промывают мозги», в противном случае нет никакой гарантии на справедливое судебное решение. То же касается и армии. Если в ней служат люди с «промытыми мозгами», то миллионы вооруженных лиц могут представлять опасность для общества... Но мнение Хассена насчет армии разделяется не всеми сторонниками идеологии «промывания мозгов», например, Т. Лири.⁵⁵¹

Хассен сформулировал четыре признака или индикатора применения контроля сознания. По его же собственному признанию они составлены на основании теории когнитивного диссонанса психолога Леона Фестингера.

Теория когнитивного диссонанса Л. Фестингера .

Теория когнитивного диссонанса Л. Фестингера исходит из того, что любой человек естественным образом «стремится к сохранению достигнутой им внутренней гармонии»,⁵⁵² которая появляется благодаря согласованности «... между тем, что человек знает и чему он верит, и тем, что он делает».⁵⁵³ При наличии этого консонанса (согласованности) человек испытывает психологический комфорт.

Но если под воздействием каких-то обстоятельств его знания, или убеждения, или поведение начинают меняться, тогда возникает несоответствие (диссонанс) между элементами этой системы, и человек испытывает дискомфорт. В такой ситуации индивид будет предпринимать действия, чтобы свести к минимуму диссонанс и по возможности снова достичь состояния психологического комфорта.⁵⁵⁴

Степень диссонанса увеличивается в зависимости от значимости входящих в когнитивную систему элементов.⁵⁵⁵ Стремление к уменьшению диссонанса будет проявляться в стремлении изменить поведение, отношения или в «намеренном поиске новой информации и новых мнений относительно породившего диссонанс суждения или объекта».⁵⁵⁶ Кратко основной принцип когнитивного диссонанса может быть сформулирован следующим образом: «Если вы изменяете поведение человека, его мысли и чувства изменятся, сводя диссонанс к минимуму».⁵⁵⁷

Л. Фестингер считал, что пределы применения его теории широки, и использовал ее для объяснения поведения людей в религиозных организациях, например, в адвентизме на ранней стадии его развития.⁵⁵⁸

Четыре признака использования контроля сознания .

Взяв за основу концепцию Л. Фестингера, С. Хассен сформулировал четыре главных признака (индикатора), по наличию которых можно судить об использовании в какой-либо социальной группе технологии контроля сознания. Три из четырех признаков он прямо заимствовал у Л. Фестингера: контроль поведения, контроль мыслей и контроль эмоций; и, опираясь на свой опыт с культами, он дополнил их четвертым индикатором – контролем информации. Эти четыре признака Хассен сокращенно назвал BITE-модель (behavior – поведение, information – информация, thoughts – мысли, мышление и emotions – эмоции).⁵⁵⁹

I. Контроль поведения включает в себя: 1) регулирование образа жизни человека, а именно: определение, где, с кем ему жить и общаться, какую одежду, прическу носить, какие выбирать цвета, какую принимать пищу, что пить, сколько спать; сведение к минимуму или полное отсутствие времени на досуг, развлечения, отпуск и каникулы; сюда же относится и финансовая зависимость от группы; 2) посвящение основного времени индоктринации и групповым ритуалам; 3) принятие важных решений с позволения руководства; 4) сообщение старшим о мыслях, чувствах и действиях; 5) поощрения и наказания (техники изменения поведения – позитивные и негативные подкрепления); 6) преобладание «группового мышления» и неодобрение индивидуализма; 7) жесткие правила и предписания.

II. Информационный контроль предполагает: 1) использование обмана: преднамеренное утаивание информации, искажение информации в «нужном» направлении, ложь; 2) запрет или сведение к минимуму доступа к некультовым источникам информации: чтению книг, газет, журналов, просмотру телепрограмм, прослушиванию радио, к знакомству с критической информацией; ограничение и запрет на контакты с бывшими участниками секты, а также поддержку такой загруженности «адептов, чтобы у них не оставалось времени на обдумывание и проверку чего бы то ни было»; 3) «разделение информации на части и создание барьеров между ними; оппозицию аутсайдеров и посвященных»: отсутствие свободного доступа к информации, варьирование информации на разных уровнях и в различных подразделениях внутри пирамиды (секты); 4) поощрение слежки за другими членами группы через: «составление пар «друзей» по специальной системе в целях наблюдения и контроля, доноительство лидеру о неправильных мыслях, чувствах и действиях», контролирование поведения личности всей группой и, наконец, «лидер решает, кому, что и когда нужно знать»; 5) «широкое использование информации и пропаганды, созданной в рамках культа» через «информационные бюллетени, журналы, газеты и дневники, аудио- и видеозаписи, другие средства информации», искажение цитат, вырывание из контекста формулировок из некультовых источников; 6) «неэтичное использование исповеди: информация о грехах используется, чтобы стереть границы личности, прошлые грехи» служат средством манипуляции и контроля; нет прощения или отпущения грехов; 7) необходимость в повиновении и зависимости.

III. Контроль мышления проявляется через: 1) требование «усвоить доктрину группы как истину» путем принятия «групповой схемы реальности как непосредственной реальности (схема = реальность)», черно-белое мышление, добро против зла, мы против них (внутреннее против внешнего); 2) использование «передернутого» языка (например, «мыслетормозящих клише»). Слова – это инструменты, которыми люди пользуются для выражения своих мыслей. «Специальные» же слова скорее ограничивают, чем расширяют понимание, и могут даже вовсе блокировать мышление. Их функция – урезать сложные

переживания до тривиального «птичьего языка»;⁵⁶⁰ 3) Поощрение только «хороших» и «правильных» мыслей; 4) применение «гипнотических техник, вызывающих измененные психические состояния»; 5) манипулирование «воспоминаниями и культивация ложных воспоминаний»; 6) применение «мыслетормозящих» техник, которые препятствуют «проверке реальности», блокируя «отрицательные» мысли и допуская только «положительные»: «отрицание, рационализация, оправдание, принятие желаемого за действительное, монотонное говорение (скандирование), медитация, моление, говорение «на языках» (глоссолалия), пение или гудение; 7) отказ «от разумного аналитического мышления и конструктивной критики. Не допускается никаких критических вопросов о лидере группы, ее доктрине и политике, которые признаются единственно правильными»; 8) отбрасывание альтернативных систем верований как незаконных и не полезных.

IV. Эмоциональный контроль определяется по следующим параметрам: 1) «Манипулирование эмоциональным спектром личности и его сужение; 2) Стремление заставить человека чувствовать себя так, что, если и существуют какие-то проблемы, то в этом всегда повинен он сам, а не лидер или группа»; 3) Чрезмерная эксплуатация чувства вины: личной вины («не живешь в соответствии со своим потенциалом»), социальной и исторической; 4) Чрезмерная эксплуатация чувства страха: боязнь мыслить независимо, боязнь «внешнего» мира, боязнь врагов, боязнь потерять свое «спасение», боязнь покинуть группу или оказаться в положении, когда группа тебя избегает, боязнь неодобрения; 5) Провоцирование частой смены эмоциональных пиков и спадов. 6) Ритуальное и часто публичное признание «грехов»; 7) Индоктринация фобий: внушение иррациональных страхов, связанных с уходом из группы или с сомнениями в авторитете лидера. Человек, чье сознание контролируется, не может представить будущую реализацию своих потенциальных возможностей вне группы: нет счастья или удовлетворенности вне группы, уход из группы повлечет за собой страшные последствия – адские муки, одержимость демоном, неизлечимые болезни, несчастные случаи, самоубийство, безумие, обреченность на бесконечное перевоплощение (10000 реинкарнаций) и т. д. Старательное уклонение от общения с теми, кто осмелился уйти. Страх перед тем, что тебя отвергнут друзья, члены группы и семья. Никогда не может быть оправданных причин для выхода из культа. С точки зрения группы, тот, кто ушел, оказался «слаб», «недисциплинирован», «бездуховен», «суетен», «ему промыли мозги семья или консультант» или «совратили деньги, секс, рок-н-ролл».⁵⁶¹

Для описания изменения сознания человека под воздействием пропаганды культов С. Хассен воспользовался трехступенчатой моделью трансформации сознания Курта Левина, ее переработал и расширил, по сравнению с тем, как она изложена в книге Э. Шейна «Принудительное внушение».

Модель трансформации сознания по С. Хассену .

Размораживание осуществляется через психологическую дезориентацию индивидуума путем ограничения сна, перевода на необычную диету и режим питания, иногда обедненный животными белками, а также диету с большим содержанием сахара, или продолжительное голодание. Другим сильным средством является гипноз, для обхода защитных механизмов личности, и введение человека в состояние транса через противоречащую самой себе информацию. Также индивиду дается эмоционально насыщенная информация со скоростью, превышающей возможность ее усвоения. Кроме того, используются такие упражнения, как медитации, личная исповедь, групповые молитвы, групповое пение. По мере ослабления человека его начинают бомбардировать обвинениями в несовершенстве – некомпетентности, умственном расстройстве или духовном падении. Как только личность разрушена, человек готов к следующей фазе.

Изменение «состоит в навязывании человеку новой «личности» – нового набора мыслей, эмоций и моделей поведения. «Эта новая идентичность должна заполнить пустоту, возникшую в результате разрушения исходной личности». Если неофит чего-то не понимает, ему говорят: «Твое старое «я» мешает тебе полностью воспринять новую истину. Твои старые представления тянут тебя назад. Твой рациональный ум удерживает тебя от фантастического прогресса. Позволь этому произойти. Выкинь из головы старые представления. Поверь». Но

наиболее действенным методом внушения считается общение с убежденным сектантом, из которого исходит знание и уверенность.

Замораживание (воссоздание в качестве «нового человека») начинается после того, как личность человека разрушена. «Ему необходимо дать новую цель в жизни и новые занятия, которые будут способствовать «закреплению» его новой идентичности». Многие методы, применявшиеся на предыдущих стадиях, используются и на стадии замораживания, но, наряду с ними, в некоторых сектах людям даются новые имена, изменяется стиль одежды, прически и т.д., все это делается для того, чтобы заставить человека забыть о своем прошлом. Зачастую неофиту поручают заниматься вербовкой, что способствует закреплению новой системы ценностей, и в результате процесс «кристаллизации» новых членов идет быстрее.

С. Хассен полагает, что в секте у человека наступает раздвоение личности. Он исходит из того, что у каждого человека от рождения есть свое подлинное «я», конституирующее определенный тип индивидуальности (идентичности), который не меняется на протяжении всей жизни. Но в культе это «я» или подлинная личность вытесняется на периферию созданной культом новой личностью (культовой идентичностью), и в результате происходит смена типа идентичности (личности), что «часто указывает на нездоровое социальное давление, вынуждающее человека действовать так, будто он является кем-то другим».⁵⁶² Согласно С. Хассену, в культисте живут обе личности, но все доброе в нем он связывает со «старой» личностью, проявляющейся через хорошие воспоминания и переживания, имевшие место до секты, способной критически мыслить, а также находить противоречия в культовой доктрине, и наличие этой старой личности открывает возможность возрождения индивида.

Практика консультирования по выведению из сект .

Консультирование по выведению из сект, или ненасильственный подход, «состоит в том, чтобы добиваться ловкостью и хитростью того, что при депрограммировании достигается путем насилия над личностью. Хотя ненасильственный подход работает не во всех случаях, он зарекомендовал себя как метод, который предпочитают большинство семей и родственников сектантов». Насильственное депрограммирование следует рассматривать, по Хассену, как последний шанс в «борьбе за человека, к которому стоит прибегать, если все другие методики оказались неэффективны».⁵⁶³

Суть этого процесса заключается в том, чтобы предоставить культисту негативную информацию о группе, которую он должен усвоить. Для проведения процесса консультирования необходимо «заставить члена культа согласиться провести три дня с семьей, друзьями и командой консультантов, не вступая в контакт с культом».⁵⁶⁴ В ходе встречи ему демонстрируют аудио-, видео-записи другие материалы, «раскрывающие смысл контроля сознания и других проблем, связанных с культом». При чем он может вести себя свободно, самостоятельно планируя и контролируя ход встречи.

Недостаток этого метода состоял, в частности, в том, что успех консультирования во многом зависел от квалификации консультанта, и в этот процесс сам сектант активно не вовлекался.⁵⁶⁵

Перед тем как приступить к данному процессу, консультант собирал информацию о члене культа и его семье. Одним из способов ее сбора было письменное анкетирование родственников культиста по заранее составленным консультантом вопросам, среди которых встречаются, в частности, и такие: «Каковы отношения между детьми (братьями и сестрами), а также между ними и родителями? Каким человеком был ранее нынешний сектант? Много ли у него друзей? Принимал ли он наркотики? Есть ли у него ясные цели в жизни? Были ли у него какие-нибудь сильные трагические переживания, например, смерть близкого друга или родственника, развод родителей, трудности на новом месте жительства? Есть ли у него сформированная система политических или социальных убеждений?».⁵⁶⁶ Кем он был до присоединения к секте, насколько он изменился, помимо апатичности и потери веса? С кем в семье он был особенно близок, какое у него образование, опыт работы, религиозный статус, как долго продолжался процесс вербовки, пока человек не вступил в секту. Вступил ли он в секту сразу после первой же «атаки» вербовщиков или прошли месяцы и годы, прежде чем он стал полноценным сектантом? Как он представлял себе группу, в которую вступает, и

оказалась ли она в реальности похожа на эти представления? Как долго он состоит в секте? Где он живет – с другими членами группы, один или с «посторонними» людьми? Чем он занимается? Говорил ли он когда-нибудь о проблемах и трудностях в секте?

Наконец, консультанту необходимо установить, что родственники и друзья говорят или делают в связи с его членством в секте. Какие книги и статьи о культе они читали, с кем (включая профессионалов) они контактировали по этому вопросу? Ему необходимо знать, кто хочет, и кто не хочет помочь этому человеку выйти из секты.

Желательно, чтобы в этот подготовительный период семья, которая обратилась к консультанту, «встретилась и поговорила с людьми, оказавшимися в аналогичной ситуации, и особенно с теми, кто благополучно ее преодолел. Членам семьи полезно также поговорить с бывшими сектантами, чтобы понять умонастроение близкого им человека, состоящего в секте».

Наконец, консультант организывает общую встречу с участием семьи, родственников и друзей культиста. Там он выясняет, как эти различные люди относятся друг к другу, объясняет им теорию контроля над сознанием в деструктивных сектах и объясняет им роли, которые им придется исполнять. Он старается добиться понимания сути проблемы со стороны всех участников, выяснить, что они могут сделать, чтобы помочь вывести человека из культа. На этой встрече обсуждается стратегия общения с сектантом: как вступить в контакт с ним и заставить его раскрыться, а также различные сценарии развития ситуации.

С. Хассен исходит из того, что все участники должны рассматривать предстоящую работу как коллективное дело, помогать и поддерживать друг друга. Это помогает равномерно распределить нагрузку и гарантирует, что на члена культа будет влиять максимальное количество людей. Когда составлен план, то при удобном случае культис-ту предлагают встретиться с консультантом.

Первая встреча с консультантом, как отмечает Хассен, проходит всегда настороженно и враждебно, и его задача представить дело так, чтобы культист осознал, что встреча с консультантом это шанс, кроме прочего, доказать, что он не находится в плену контроля над сознанием, а вполне отдает отчет в своих действиях.

Метод работы с культистом строится на убеждении консультанта в том, что культы заманивают людей в настоящую психологическую ловушку, поэтому свою задачу он видит в объяснении члену секты четырех основных вещей.

Во-первых, члену культа надо доказать, что он попал в ловушку – ситуацию, в которой он является психологически уязвимым и из которой он сам не может выйти. Во-вторых, показать человеку, что он изначально вовсе не стремился попасть в эту ловушку. В-третьих, отметить, что другие люди в других группах оказываются в такой же ситуации. В-четвертых, объяснить, что из ловушки можно выбраться.⁵⁶⁷ С. Хассен рекомендует, чтобы эти вещи объяснял сектанту человек, ранее бывший в секте и по своему опыту знающий, что означает быть пойманным в ловушку деструктивной секты.

Следующим этапом в развитии способов выведения из культов стала разработка подхода стратегического взаимодействия (ПСВ).

Подход стратегического взаимодействия (ПСВ) .

В начале 1990-х гг. Хассену стало известно, что лидеры многих достаточно крупных культов покупали его книгу «Противодействие сектам», чтобы научить своих членов сопротивляться консультированию по выведению. В частности, Кип МакКин, основатель «Бостонского движения», или «Международной церкви Христа», показывал его книгу на общем собрании организации и объявил, что ни один из присутствовавших 15 тыс. ее членов не должен встречаться с С. Хассеном и даже просто читать его книгу, иначе он согрешит. «Таким образом, лидеры культа запретили своим членам встречаться с людьми вне группы, что воспрепятствовало усилиям многих семей, стремившихся освободить родственников из сектантского плена».⁵⁶⁸ Чтобы обойти это препятствие, Хассен разработал подход стратегического взаимодействия (ПСВ); его новый метод заключался в том, чтобы научить родственников и друзей культистов работать с ними как индивидуально, так и в качестве заинтересованной команды по выведению их из культа.

ПСВ – это усовершенствованная модель консультирования по выведению из сект. Цель данного подхода та же, что и в консультировании по выведению из сект, – вернуть обществу человека таким, каким он был до попадания в секту: «восстановить творчески мыслящего, социализированного индивида». ⁵⁶⁹ Эта методика практически повторяет консультирование о выведении. Она ставит перед собою задачу определить факторы, от которых зависит уязвимость человека, попавшего в культ (расстройства научения, нерешенные сексуальные проблемы, застарелые фобии, являющиеся излюбленной мишенью культов). На основании этой информации воссоздается подлинное «я» и выявляются те его аспекты, которые были использованы для создания культовой личности (т. е. человека с новым измененным культовым сознанием). Особый упор делается на преодоление фобий, поскольку «культы используют вину и страх, чтобы запрограммировать веру своих членов в то, что вне группы их жизнь ничего не стоит». ⁵⁷⁰ Для решения этой проблемы привлекаются семья, друзья и родственники, выступающие единой командой, которые под руководством консультанта учатся «стратегически влиять на человека, вовлеченного в группу». ⁵⁷¹ Залогом успеха является наличие высоких нравственных качеств у команды и восстановление теплых, доверительных отношений с человеком, попавшим в культ.

ПСВ отличается от консультирования акцентированием на необходимости позитивного изменения поведения человека, т. е. привитии ему принятой обществом системы ценностей, а не ограничивается только выведением из секты на основании негативной информации о ней. ⁵⁷²

ПСВ или консультирование?

В рамках технологии выведения людей из культа существует несколько различных подходов, которые разнятся между собою степенью или глубиной перемены, которую они стремятся произвести в сектанте (культисте). Одни консультанты, как, например, Кэрол Джиамбалво, выступают за то, что «подход консультанта по выходу должен заключаться в том, чтобы скорее побуждать к перемене, делаясь информацией, нежели производить перемену путем умелого использования методики», в то время как другие консультанты, например С.Хассен, полагают, что одного побуждения мало и консультант должен изменить поведение человека по сравнению с культовым. О преимуществе той или иной формы консультирования по выведению, по замечанию самих консультантов, нет достоверных научных данных. ⁵⁷³

Проблема состоит в том, что сами культисты, с точки зрения К. Диамбалво, «были жертвами групп, которые полагались на продавливающее убеждение», поэтому часть консультантов полагает неэтичным настаивать на том, что они должны или обязаны «произвести перемену» в культисте, т. е. они не должны убеждать его стать иным по сравнению с периодом пребывания в культе. Консультант по выходу должен предоставить относящуюся к делу информацию, чтобы она была понятной для культиста, но не должен убеждать его оставить культ, он должен сам принимать решение. ⁵⁷⁴

Выводы.

В теории С.Хассена содержится ряд положений, достойных внимания. В первую очередь это относится к изучению причин попадания человека в секту. Однако в этой части его методология не является чем-то новым в деле выведения людей из сект. Русские миссионеры пришли к необходимости изучения причин попадания в секту еще во второй половине XIX в., когда в России поднялась очередная волна сектантской деятельности, на вершине которой находились баптисты, хлысты, скопцы. Тогда было установлено, что «задача православного миссионера, поставившего себе целью возвратить в лоно Церкви сошедшего в баптизм», «прежде чем приступить к вразумлению его», состоит в том, чтобы «узнать внутреннее настроение его, чтобы определить, что было причиной перехода его в секту: религиозная ли неудовлетворенность или общественно-экономические расчеты, например, желание выйти из крестьянской общины, чтобы жить на собственном участке земли», и т.п. ⁵⁷⁵

В то же время теория «промыывания мозгов», независимо от того, как она именуется, имеет много серьезных недостатков, на которые указывают и светские ученые.

1. По мнению американского социолога Робертсона, теория «промывания мозгов» ненаучна, поскольку не удовлетворяет ее критериям, в том числе фальсифицируемости. Ее единственная исходная посылка есть утверждение, будто последователями новых религий становятся исключительно через «промывание мозгов», что в принципе отвергает возможность постановки вопроса о том, что культы не «промывают мозги». Следовательно, она не подходит для объяснения, почему люди идут в культы, и надо искать другие интерпретации обращения в культ.⁵⁷⁶

2. Недостаточная эффективность моделирования деятельности культов и упрощение процесса обращения в культ. Согласно теории «промывания мозгов», люди становятся членами культов помимо своей воли, без их согласия, и выйти из культа сами не могут. Но как показывают исследования американских военнопленных, успех китайской пропаганды был ничтожно мал: всего около 1,5% согласились публично признавать свою вину в военных действиях. По данным социологов, текучесть верующих в культах весьма высока: за несколько лет меняется около половины состава. Во многих конфессиональных исследованиях отмечается, что в большинстве случаев люди попадают в культы в результате свободного выбора, а не по принуждению, и свободно могут из него выйти.

3. Игнорирование теорией «промывания мозгов» связи веры и поведения (разрыв между верой и практикой) не согласуется с многочисленными свидетельствами из жизни культистов, поступки которых определяются их убеждениями. Например, иеговисты не участвуют ни в каких общественно-политических мероприятиях, ибо для них весь мир представляет собою систему сатаны, с которой они не должны сотрудничать. Кришнаитам разрешается любая деятельность (поступки, в том числе: обман, воровство и т. п.), если они их совершают ради Кришны с целью доставить ему удовольствие, потому что такое преданное служение освобождает их от кармы. Мунитам рекомендуют относиться к своим родителям как ингредиентам удобрения, поскольку их истинными родителями являются Мун и его жена. Муниты собирают на улицах деньги и убеждены, что они не попрошайки, а помогают людям вернуть принадлежащие их богу средства, так как они его по божескому праву. Таким образом, деструктивность задается верой, а не практикой в отрыве от нее. Принципиальное игнорирование связи между верой и поведением проф. И. Я. Кантеров считает исходным методологическим пороком этой теории.

4. Недостаток подхода клинических психологов в том, что они имеют дело с конкретным человеком, пострадавшим от культов, а распространяют свои заключения на все культы. Например, М. Сингер описывает негативное влияние монотонного пения на психику в культе Раджниша, и делает вывод, что монотонное пение, безотносительно к тому, кем оно используется, свидетельствует о «промывании мозгов». Другими словами, психологи распространяют частный случай, характерный для одной группы или какой-либо религии, на все религиозные организации.

5. Многие элементы религиозной жизни, рассматриваемые теорией «промывания мозгов» как признаки контроля сознания (ограничения во сне, в питании, в контактах, в финансах, контролируемый доступ к информации и т. п.), используются и в традиционных религиях. Как правило, последователи этих религий становятся святыми, просветленными, наставниками и т. п. лишь тогда, когда пренебрегают ценностями этого мира. Если христианская деноминация привлекает новых членов своим комфортом, то она далеко ушла от подлинного христианства.

6. Предлагаемые критерии типологизации религиозных групп на доброкачественные организации и культы неприемлемы, ибо главной целью христианской миссии является спасение людей, а не обустройство общественной жизни. Однако «доброкачественная», «респектабельная», с точки зрения теории «промывания мозгов» религия еще не является свидетельницей истины.

7. Теория «промывания мозгов» противоречит христианскому представлению о грехе, свободе выбора и ответственности человека.

3. Еврейская оппозиция сектам на примере США.

Западные исследователи сект особо выделяют реакцию еврейского сообщества в США на деятельность сект; поскольку иудаизм является не миссионерской религией, то их община с подозрением относится к любой попытке совращения в другую веру.⁵⁷⁷ Новые секты, с его точки зрения, были самой последней попыткой такого рода. Миссия христианских конфессий давно была для еврейского сообщества проблемой, и оно старается ей противодействовать, но в 1970–1980-е гг. оно было более обеспокоено деятельностью движения «Евреи за Иисуса», которое оно считает культом, чем остальными новыми культурами.

Из всех социальных групп наибольшее беспокойство вызывала у него молодежь, которая в большом количестве обращалась в новые культы. Эта обеспокоенность усиливалась тем, что еврейской молодежи в них было значительно больше, чем представителей других национальностей. По данным некоторых исследователей, в культах она составляла от 12% до 15%, но в отдельных группах их удельный вес был еще больше. Так, «Церковь объединения» до 1/3 составляли молодые евреи. В то же время высказывалось мнение, что эти оценки завышены.

Еврейские общины были озабочены не только значительным количеством примкнувших, но и тем, что среди них была лучшая часть их молодежи. Еврейские исследователи давали разные объяснения распространения сект среди молодежи: неопытность, поиск самоидентичности, юношеский идеализм. Озабоченность у них вызывало и то, что нередко евреи были лидерами и занимали высшие посты в руководстве сект, что могло создавать дополнительную привлекательность для молодежи. Например, в руководстве «Церкви объединения» не менее трех человек были евреями, хотя они и были отлучены от еврейской общины. Кроме активного участия в деятельности «Церкви объединения», евреи основали несколько сомнительных культов, таких как «Дети бога» («Семья») и «Международный путь».

Значительное количество евреев примкнуло к антикультовому движению, чтобы противодействовать совращению евреев. Они создали антикультовые центры, один из них был организован С. Хассеном. В отношении теории «промыывания мозгов» единства мнений у еврейского сообщества тоже не было: были как сторонники, так и противники, но много было также тех, кто защищал свободу религий и сект.

Часть 4. Православный подход к сектантству

1. Сектантская тематика в русском богословии до 1917 г.

Введение

Русь, принявшая христианство от Византии, усвоила богословский понятийно-терминологический аппарат Восточной Церкви, поэтому появлявшиеся в Киевской митрополии, а затем в Русской Православной Церкви, лжеучения или проникавшие извне заблуждения стригольников, жидовствующих, Башкина,⁵⁷⁸ Феодосия Косого,⁵⁷⁹ латинян,⁵⁸⁰ лютеран и кальвинистов,⁵⁸¹ хлыстов⁵⁸² и других, искажавших веру Церкви и представлявших опасность совращения в них православных, она называла ересями. Но с конца XVIII в. для наименования этих ересей – за исключением католичества, англиканства и лютеранства – в русском богословии наряду со словом ересь стал использоваться латинский термин секта. С той поры и до начала XX в. этим совершенно новым для русского богословия словом стали называть и существовавшие до второй половины XVIII в. и впоследствии возникавшие в России ереси (духоборов, молокан, иеговистов, малеванцев, иоаннитов, толстовцев и т. п.), и проникших из-за границы с конца XVIII в. меннонитов, а со второй половины XIX в. баптистов, евангелистов (пашковцев) и адвентистов.

Хотя термин секта употреблялся попеременно со словом ересь, но разъяснения такого словоупотребления на протяжении первой половины XIX в. в русском богословии никто не предпринимал, за исключением Святейшего Синода, обнародовавшего в декабре 1842 г. указ, в котором приводилась классификация сект по трем категориям: вреднейшие, вредные и менее вредные. Критерии, по которым секты распределялись по трем категориям, были комплексными.

К вреднейшим сектам причисляли тех, кто не признавал воплощения Сына Божия, признавал новых христов и допускал человекобожество,⁵⁸³ отвергал внешние обряды богочитания, преемственную иерархию и церковное Предание, отвергал молитву за царя и брак. В эту категорию входили: хлысты, скопцы, иудействующие, молокане, духоборы, штундисты.

Ко второй категории, вредных сект, относили тех, кто не признавал церковной иерархии, не имел некоторых Таинств и придерживался особых обрядов, отмененных и не признанных церковной властью, но молился за царя и признавал институт брака. К ним причисляли беспоповские секты и «Спасово согласие».

К третьей категории, менее вредных сект, относили тех, кто не отвергал церковной иерархии, но держался за старые обряды. Сюда относили последователей поповщины, как признающих австрийское согласие, так и принимавших беглых от Православной Церкви священников.

Позже эту классификацию упростили путем объединения второй и третьей категории. Соответственно все секты делили на более вредные и менее вредные.

Поводом для составления такой классификации послужило желание светских властей частично социализировать главным образом умеренные толки старообрядцев, что требовало пересмотра и упорядочивания уже существовавших норм регулирования деятельности раскольников и сект. Наряду с послаблением надзора за деятельностью старообрядческого раскола, светские власти хотели сохранить прежнюю политику в отношении сектантов, особенно тех, кто представлял опасность для общества и государства. Это потребовало классифицировать всех раскольников и сектантов по степени исходящей от них угрозы государству, обществу и Церкви.⁵⁸⁴

Согласно данной классификации, все отпавшие от Церкви именовались сектантами, т. е. слово секта могло обозначать и ересь в академическом понимании этого термина, и раскол. Первые попытки дать богословское определение слова секта встречаются ближе к концу XIX в.

1.1. Понятие «секта» в литературе по исследованию древних ересей.

В одном из исследований XIX в. по истории древних ересей, принадлежащем прот. проф. А. М. Иванцову-Платонову, «Ереси и расколы первых трех веков христианства» (1877 г.), для названия еретических движений первых трех веков применяется термин секта. Со словом секта он соединяет «понятие о целом более или менее значительном обществе, состоящем не из одних ученых представителей, а из народа, следующего за этими представителями, – об обществе, имеющем одинаковые более или менее определенные мнения и общего для всех главу и руководителя».⁵⁸⁵ В данном случае термин секта употреблен автором в древнем классическом значении для указания на некую религиозную общность без оценки ее вероучения. Но когда речь заходит о сути лжеучений, то прот. А. М. Иванцов-Платонов использует слово секта в сочетании с определением еретическая.

Термин секта иногда встречается в трудах проф. В. В. Болотова в значении сообщества, имеющего свою догматику, этику и обряды. Называя гносис философией пессимизма, проф. В. В. Болотов пишет, что «минорный мотив сказывается в гностических сектах везде и всюду, и в догматике, и в этике в самых разнообразных формах: и в дуализме, и в пантеизме, – с нирваной в перспективе, и в суровом аскетизме, и в оргиях разврата совершенных сынов царства».⁵⁸⁶

Наряду с нейтральным использованием термина секта существовали исследования, где слово секта используется в качестве синонима ереси, без каких-либо дополнительных признаков, например, в книге прот. И. Арсеньева «Секты Европы от Карла Великого до Реформации».⁵⁸⁷

Однако среди богословских трудов того времени, посвященных еретическим движениям эпохи Вселенских Соборов, были исключения. Из работ по ересиологии выделяется написанный в 1890 г. труд Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность», в котором лжеучения практически всегда именуется словом ересь.

1.2. Понятие «секта» в противосектантской миссии и литературе.

С конца 50-х гг. XIX в. в России начался очередной подъем сектантской активности. В ней западными проповедниками быстро стали распространяться штундизм, а с конца 1860-х гг. баптизм, с 1874 г. евангелизм и с 1886 г. адвентизм. Оживилась деятельность сект российского происхождения: хлыстов, скопцов, духоборов и вышедших из них толков. Так, в миссионерской литературе насчитывалось до 14 направлений внутри хлыстовства.⁵⁸⁸ И все это несмотря на увещания миссионеров и полицейские меры против сект.

По данным министра внутренних дел Валуева, приведенных в докладной записке на имя императора от 4 октября 1863 г, указывалось, что официально в России насчитывалось 875 тыс. раскольников и сектантов (их тогда не различали и именовали одним словом – раскол), но ему известно было, что «покойный преосвященный Иннокентий предполагал настоящую цифру до 11 млн, а по исследованиям центрального статистического комитета министерства внутренних дел, она составляет около 8,5 млн, то есть 1/10 всего наличного населения империи, или 1/6 всего православного населения».⁵⁸⁹

По официальной статистике в 1870 г. в России насчитывалось 1,171 млн раскольников и сектантов, а по данным отчета обер-прокурора за 1893 г. их насчитывалось менее 2 млн чел.⁵⁹⁰

По переписи 1897 г. в Российской империи было 126 млн населения, из них около 869 тыс. расколо-сектантов (на 145 граждан империи приходился 1 сектант). Но если учесть, что тогда в России проживало 5063098 евреев и не менее 10 млн мусульман,⁵⁹¹ то получится, что на 127 православных приходился 1 сектант. Это официальная цифра, на самом же деле их было значительно больше. Так, хлысты советовали своим последователям скрывать свою принадлежность к ним, а они по численности опережали остальные секты. По словам известного миссионера прот., проф. Т. И. Буткевича, «нет той губернии, нет того уезда, в которых не было бы хлыстовства в той или другой форме».⁵⁹² Накануне Поместного Собора 1917–1918 гг., по данным одного из миссионеров, в России насчитывалось около 2 млн старообрядцев и 800 тыс. сектантов.⁵⁹³ Секты во второй половине XIX в. были настолько многочисленными, что некоторые русские миссионеры стали высказывать мнение о самобытности российского сектантства, хотя оно и оспаривалось большинством.

После многолетней борьбы с сектами, началось осмысление накопленного опыта борьбы с ним, в том числе и используемого в сектоведении понятийного аппарата. К концу XIX в. миссионеры пришли к осознанию того, что существующие определения сектантства и сам термин секта не вполне адекватно описывали природу религиозных групп, которые считали, будто бы Православная Церковь заблуждается во многих вопросах, начиная с учения о Боге и завершая совершением обрядов. Кроме того, сектанты вменяли Церкви в вину, будто бы в нравственном отношении она уже не является собранием святых и непорочных верующих, так как в ней много грешников и безнравственных людей, поэтому она перестала быть Церковью, и, как следствие, отпала от Истины. Сами же сектанты учили, будто бы сумели восстановить Церковь апостольского времени спустя 1000, а то и более 1500 лет после ее отпадения ок. IV в. от истины, и только они и являются Церковью.

Тогда стало расти понимание того, что одно дело, когда к ставшим предметом кабинетного изучения академической науки ересям первых веков применяли слово секта, и другое, когда с подобными движениями приходилось сталкиваться на практике. Создавалось впечатление, что книжные портреты древних еретиков как бы ожили. Гордость, самомнение, но более всего упорство в отстаивании своих заблуждений – роднило их с психологией древних ересей.

Все это заставило миссионеров обратить внимание на различия в понимании природы религиозных групп, предлагавших альтернативный Православной Церкви путь спасения и борьбы с ними при наименовании их новым для русского богословия западным термином секта и восточным святоотеческим термином ересь. Термин ересь имел неоспоримые преимущества перед словом секта в таких важных областях, как полемика по богословским вопросам и пастырско-миссионерская работа с сектантами. Он прямо указывал на суть

зablуждений сектантов и тем самым предопределял методологию миссионерской работы с ними. Задача православного миссионера состояла в том, чтобы, сообразуясь с вероучительными заблуждениями, раскрывать и разъяснять отпавшим от Церкви истины Православной веры. Кроме того, термин ересь вскрывал психологическую природу сектантства, причины его возникновения и открывал возможность для планирования работы по предупреждению зарождения и развития сектантства.

Термин секта был менее конкретен. В его обобщенном варианте отмечалось, что существо сектантства заключается в резком расхождении с Церковью, а выражение резкое расхождение без соответствующих комментариев можно было отнести и к нравственному, и к богословскому расхождению. Обстоятельства сложились так, что акцент в понимании природы сектантства стал смещаться в область их нравственно-психологической жизни.

В итоге складывалось впечатление, что существо сектантства заключает в не всегда безупречной жизни сектантов, зачастую «двуликой»,⁵⁹⁴ иногда просто уродливой, а их учение порою было весьма странным и представлялось бреднями невежественного ума... Но когда приходское духовенство соприкоснулось с сектантством и вступило с ним в борьбу, то, как признавали сами миссионеры, оно оказалось не готовым к ней. Главным образом потому, что такое представление о сектантстве отразилось на его преподавании в духовных школах. В результате духовенство было недостаточно подготовлено в богословском отношении, не знало учения сект и не знало Писания. Судя по критическим высказываниям миссионеров, не все духовенство имело адекватное понятие о причинах вступления в секту, о цели религиозной жизни сектантов, а она заключалась в «стремлении ... и желании непосредственного общения с Богом», но путь к осуществлению данной цели был ложным и тупиковым.⁵⁹⁵ Таким образом, представление о сектах не вполне соответствовало реальной жизни самих сект, что было одной из причин несбывшихся ожиданий от церковной противосектантской миссии.

Среди миссионеров, задавшихся вопросом об эффективности своего служения, стало созревать понимание необходимости выяснить глубинные причины такого состояния противосектантской миссии. Одним из направлений этой работы с конца XIX в. стало исследование понятийного аппарата сектоведения, сопоставления учения сект с ранее бывшими в истории Церкви еретическими движениями и со святоотеческим подходом к ним.

Для обмена опытом и обсуждения актуальных проблем противосектантской деятельности стали проводиться миссионерские съезды. Если первые два съезда были посвящены большей частью вопросам раскола и меньше сектантству, то на третьем съезде сектантская проблематика была преобладающей. Из выступлений миссионеров на третьем съезде следовало, что термин секта употреблялся ими как синоним ереси.

Так, проф. Казанской духовной академии Н. И. Ивановский на Третьем Всероссийском миссионерском съезде (Казань, 1897 г.), где обсуждалась главным образом сектантская проблематика (деятельность баптистов, адвентистов, хлыстов, скопцов, молокан, малеванцев и др.), говорил о сектах как о ересь.⁵⁹⁶

Аналогичное словоупотребление встречается в выступлении председателя съезда архим. Антония (Храповицкого), именовавшего сектантство термином ересь. Обращаясь к миссионерам, он напутствовал их следующими словами: «Эту истину (о Православии. – Р. К.) унесите в сердца ваших от нынешнего блестящего собрания в мрачные притоны ереси и раскола... И чем больше будет восставать на вас ожесточенная злоба и коварное упорство ересеучителей... тем крепче уповайте, что в вас и около вас совершаются муки духовного рождения».⁵⁹⁷ Наконец, в проекте молитвословия об обращении отпавших от Церкви и заблудших ее чадах, представленном на рассмотрение Святейшего Синода участниками съезда, сектанты названы еретиками в церковно-славянской редакции текста прошения на сугубой ектении: «О еже низложити вся ереси и расколы.»⁵⁹⁸

В конце XIX в. известный миссионер Б. Мелиоранский написал для энциклопедии Брокгауза и Эфрона статью «Сектантство», в которой секту определял как «организованное сообщество людей, разномыслящих с господствующей Церковью, но согласных друг с другом в религиозном отношении».⁵⁹⁹ Между сектой и ересью разницу видели в том, что при использовании слова ересь акцент делается на учении, а при употреблении слова секта речь

шла о последователях ереси и их количестве. Поэтому можно было сказать: «Секта ариан учила...» и «секта ариан состояла из таких-то лиц». Между сектой и вероисповеданием резкой границы не проводили, так что можно было сказать, что «секта есть вероисповедание, которому следует сравнительно небольшое число лиц, и притом такое, которое с точки зрения большинства» общества «считается ложным или вредным».

Автор этого определения Мелиоранский Б. М. отмечает, что такое разграничение терминов довольно условно и установилось лишь в новое время после реформации, и с этого момента «перенесено на древнейшие эпохи, когда слова *secta* и *αἵρεσις* употреблялись вполне как синонимы». Это последнее обстоятельство, по его мнению, придало слову секта еще один специфический оттенок, отличающий его от слова ересь.

Эта специфичность термина секта обусловлена представлением о двух этапах развития главнейших ересей с I по VII вв. Тогда считалось, что причиной возникновения ереси было не отрицание церковного учения и авторитета, а желание выяснить и сформулировать «какой-либо пункт учения, не отлившийся еще в твердую догматическую формулу». Поэтому родоначальники этих заблуждений не противопоставляли себя Церкви и сознавали себя выразителями и продолжателями Предания. В итоге получалось, что они наряду со своими новоизобретенными догматами, непризнанными и осужденными Церковью, сохраняли и истинные догматы Церкви – это считалось первой ступенью развития ереси. Но если лжеучители не останавливались в своем заблуждении и начинали извращать даже те истинные положения веры, которые они исповедовали еще до их отпадения от Церкви, то тем самым еретики однозначно показывали, что противопоставляют себя Церкви – это считалось второй ступенью развития ереси. Исходя из такого представления о развитии заблуждений, слово секта применяли к общинам, отделившимся от Церкви на второй ступени развития ереси. Другими словами, получалось, что секта – это ересь в ереси. Например, применительно к древним заблуждениям монофизитство именовали ересью, а севериан – моно-физитской сектой.

Применительно к реформации рассуждали следующим образом. Поскольку реформаторы выступили против уже сложившегося церковного учения и авторитета (Предания), и они не высказывались по вопросам, не получившим окончательного решения со стороны Церкви, то протестантские течения и группы можно именовать сектантами. По этой причине к христианской общине, «резко расходящейся с Церковью, сравнительно мелкой и замкнутой в себе», стали применять слово секта, а не исповедание, ересь или еретическая община.⁶⁰⁰

В результате такое определение секты стало походить больше на социологическое, чем на богословское, и оказалось расплывчатым. Одной из причин этого стало включение в богословское определение секты социологического критерия – небольшая община, замкнутая в себе, – что методологически некорректно, так как богословие и социология принадлежат к разным областям знания. Если сектоведение является богословской дисциплиной, то оно должно на своем языке, в свойственных ему терминах и понятиях описывать предмет своего изучения. Другая причина заключалась в представлении о секте как ереси в ереси, или, можно сказать, сугубой ереси, что весьма усложняло и семантически перегружало термин секта. Чтобы упростить все эти рассуждения, их заменили описательным выражением – резкое расхождение с Церковью. Но так как и ересь можно охарактеризовать как резкое расхождение с Церковью, то в термине секта пропадало ощущение конкретного.

По этим соображениям вышеприведенное определение секты не было общепринятым в русской богословии, и нередко тот или иной ученый исходил из собственной интерпретации термина секта. Так, архимандрит Сергей (Страгородский), описывая свое миссионерское служение в Японии, использует применительно к методистам, баптистам, конгрегационалистам слова инославие и секта как синонимы.⁶⁰¹

С целью обмена опытом антисектантской работы в 1896 г. был учрежден журнал «Миссионерское обозрение». Только за пять лет его издания (по 1900 г.) в трех из пяти его рубрик: 1. История и вероучение сект; 2. Обличение сектантства и раскола и 3. Апология и религиозно-назидательные очерки и беседы – было опубликовано около 2 тыс. статей по 250 темам, освещавших деятельность 47 сект и языческих групп, действовавших в России.⁶⁰² Аналогичные статьи публиковались и в «Трудах КДА». В этих изданиях было опубликовано

большое количество статей, посвященных понятийному аппарату сектоведения, что свидетельствует об актуальности данного вопроса для того времени.⁶⁰³

Одним из первых в 1902 г. попытался сформулировать определение секты известный миссионер епископ Саратовский Алексий (Дородницын). Под сектой он подразумевал «общество, которое отделилось от господствующей Церкви потому, что оно (это общество) не нашло осуществленными в ней идеалы своего спасения и святости».⁶⁰⁴

В 1904 г. появились статьи типа «Что есть секта», где правильно указывалось на то, что существующие определения несовершенны по причине нечеткости, так что термин секта можно было распространять и на еретиков, и на раскольников. Кроме того, богословие восточных отцов и церковное право не знало понятия «секта», а только «ересь».⁶⁰⁵

Согласно миссионеру М. В. Грацианскому, суть сектантства заключается в отступлении от Церкви на моральной почве, доходившем до догматических погрешностей.⁶⁰⁶ По мнению проф. И. Г. Айвазова секта представляет собою «организованное и тесно сплоченное общество людей, отпавших от господствующей Церкви по коренному религиозному разномыслию с нею, но согласных друг с другом в вопросах веры».⁶⁰⁷ Он считал, что учение секты является ересью, пока оно не собирает вокруг себя последователей, но как только возле лжеучителя появились адепты, оно становится сектой. «Самое слово еретик (выделено мной – Р. К.) может употребляться по отношению к основателю лжеучения, но он же становится сектантом, как член своей новой еретической общины».⁶⁰⁸

Характерной особенностью этих определений была их описательность, они пытались и указать причины возникновения секты (отпадения от Церкви по нравственным мотивам, на моральной почве), и подчеркнуть наличие принципиальных вероучительных отличий от Церкви («по коренному религиозному разномыслию»). Затемняло понимание сути сектантства и введение социологического признака и политологического критерия – господствующая Церковь. Хотя этот признак отражал реальное положение Церкви в государстве, но он не мог рассматриваться в качестве отличия истины от заблуждения, так как не все церкви, имевшие статус господствующих, пребывали в истине, например, Католическая церковь или протестантские деноминации в Западной Европе того времени.

Наличие такого количества признаков не сделало эти определения более ясными, наоборот, в силу своей описательности они были настолько общими и неконкретными, что их можно было распространить и на ересь, и на раскол. Тем не менее, за всеми определениями угадывалась верная интуиция: секты искажали догматическое учение Церкви.

1.3. Обсуждение сектантской тематики VI Отделом Предсоборного Присутствия.

Наряду с всплеском сектантской активности в России, другой весьма важной причиной, способствовавшей изучению терминологической проблематики в сектоведении, стал комплексный фактор: принятие закона о свободе совести в России и учреждение Предсоборного Присутствия, в рамках которого был создан VI Отдел по вопросам раскола и сектантства, подготавливавший соответствующие документы для Поместного Собора.

Принятием акта о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. Российское государство отказывалось от ограничения деятельности раскольников, которых с того времени официально стали именовать старообрядцами, и сектантов, если они не представляли прямой опасности для личности, общества и государства, например, если они не проповедовали изуверские способы спасения, как скопцы. Поэтому борьба с расколом и сектантством, которую прежде брало на себя государство, теперь перешла в церковное ведение.

Теоретически Церковь в Российской империи еще до 1905 г. имела право сама вести борьбу с сектами, вплоть до отлучения сектантов от Церкви. Так, в отношении хлыстовства, осужденного Синодом как ересь, был даже выработан чин отлучения, но за редким исключением он практически нигде не применялся.⁶⁰⁹

Обычно имела место другая практика, когда канонические прещения к членам сект применялись после вынесения приговора светского суда к лицам, уличенным полицией в сектантстве.⁶¹⁰ Эта практика начала складываться с «Соборного уложения 1649 г.», принятого в царствование Алексея Михайловича, где преступления против веры отнесены к компетенции гражданского суда.⁶¹¹ С этого времени происходило постоянное вмешательство государства во внутренние дела Церкви, которое привело в синодальный период к сращиванию церковного и гражданского суда, в результате чего церковный суд стал выступать как бы дополнением суда гражданского, и его деятельность регламентировалась не церковными, а государственными актами.⁶¹² В составленном группой юристов под управлением М. М. Сперанского Полном собрании законов Российской империи, изданном с 1833 г., в XV томе содержались законы о «преступлениях против веры». Они предусматривали наказание за чисто религиозные преступления: «богохуление и порицание веры», оскорбление Церкви и ее святынь, «ругательство над Священным Писанием», «сворачивание из православной веры» и т.п.⁶¹³

При таком положении дела, когда применение церковной дисциплины ставилось в зависимость от решения светских судов, канонические прещения были редким явлением. Но даже при удачном решении вопроса в пользу Церкви, принимаемые судом меры были, по мнению миссионеров, не очень эффективными из-за разной оценки светским судом и Церковью степени вреда, причиняемого сектантством.⁶¹⁴ Светские суды при оценке разрушительного влияния сект, по мнению миссионеров, обращали внимание на такие преступления, которые могли бы нанести вред в первую очередь государству и обществу, а именно: наличие изуверской практики или безнравственного поведения, и т. п., но мало уделяли внимание религиозно-нравственному мировоззрению сектантов, которое для чиновника не представляло явной угрозы обществу. Между тем, с церковной точки зрения, по которой духовное благо признается главным, секты надо признавать вредными, так как они отторгают человека от спасения.⁶¹⁵

Кроме того, с пастырской точки зрения, светские полицейские меры против сектантов не всегда себя оправдывали. Отношение к ним церковных миссионеров выражены словами митрополита Григория, которые приводятся известным миссионером епископом Алексием (Дородницыным): «Все меры полицейские – не наши меры: святые апостолы действовали словом истины и силами Божиими. Да и обращение прочно и спасительно только то, которое произведено словом истины».⁶¹⁶

С принятием в 1905 г. закона о веротерпимости «российское государство в своей вероисповедной системе перешло исключительно на государственную почву, – отмечал

миссионер Айвазов. – Стоя на этой почве, оно смотрит на каждое исповедание, раскололи секту со стороны их вреда, пользы или безразличия только для государственного благополучия, для общественной нравственности и спокойствия. Интересы же Православной Церкви перестают быть для него его собственными и во всяком случае уже несколько не обуславливают собою появления или характера того или иного государственного закона». ⁶¹⁷ В такой ситуации отличать православных от неправославных теперь было делом не светской власти и суда, а Церкви.

Однако выявить сектантов и отлучить их от Церкви не всегда было просто, поскольку члены некоторых сект, главным образом хлысты и скопцы, после отпадения от Церкви продолжали внешне демонстрировать свою принадлежность к ней, ложно выдавали себя за церковных людей, хотя таковыми уже не являлись. Такое поведение давало им возможность заниматься совращением православных. Чтобы обезопасить своих членов от совращения в ересь, Церковь должна была удалять из своей среды отступников. Кроме того, отсутствие соборного осуждения новых сект смущало колеблющихся, спрашивавших: на каком Соборе было осуждено то или иное сектантское учение. ⁶¹⁸

Тема отношения Церкви к сектантам и расколу в новых политических условиях стала предметом обсуждения VI Отдела Предсоборного Присутствия, готовившего документы по расколу и сектантству для предстоящего Поместного Собора. В ходе дискуссии в рамках этого Отдела отмечалось, что старообрядчество после соборной анафемы 1666–1667 гг. претерпело изменения и раздробилось на толки, в которых появилось то, чего у прежних старообрядцев не было, и в связи с этим старообрядческие новообразования пребывали вне соборного церковного суда.

Схожая ситуация наблюдалась и в сектантстве, которое развивалось и дробилось. В таких условиях молчание Церкви, по мнению членов Отдела, затрудняло миссионерскую работу и с сектантами, и особенно с колеблющимися. Поэтому выработка документа, позволявшего идентифицировать чьи-либо взгляды как церковные или сектантские и указать границу между Православием и сектантством, была признана весьма своевременной. В качестве первоочередной необходимой меры предлагалось анафематствовать нераскаянных хлыстов, так как они втягивали в свои ряды новых лиц, прежде чем неофиты осознавали свою измену Церкви. ⁶¹⁹

Руководствуясь этими соображениями, члены VI Отдела поручили проф. Н. И. Ивановскому разработать проект соборного осуждения сектантства. Представляя проект, проф. Н. И. Ивановский заявил, что исполнил поручение «в таких формулах, которые говорили бы не о лицах, а о неправославном, еретическом мудровании (курсив оригинала. – Р. К.). Такие формулы нам представляются наиболее соответствующими Христовой Церкви, как охранительнице апостольского учения, с одной стороны, но в то же время и как матери, болезнующей о заблудших чадах». ⁶²⁰ Другими словами, он предлагал осуждать не лиц, а учения. Анафематизмы данного проекта направлены против учения сект, вышедших из РПЦ и протестантского мира.

1.3.1. Проект осуждения учения сектантов.

«Проект отлучения и осуждения учения сектантов»⁶²¹ начинался с преамбулы: «Зная издавна о многих душепагубных заблуждениях, распространяемых среди правоверных чад наших, мы – предстоятели Российской Церкви, собравшиеся на Поместный Собор, охраняя сим Божественную истину, отречаем и отсекаем и проклятию предаем следующие заблуждения», и далее следуют две группы анафематизмов (первая – против русского сектантства: хлыстов, скопцов; вторая – против сект, придерживающихся учений, близких протестантским взглядам); и заключение (призывающее сектантов к покаянию и прославляющее исповедников православной веры).

**

1. Всяк, не исповедующий Господа нашего Иисуса Христа единым (здесь и далее в тексте проекта курсив оригинала. – Р. К.) Единородным Сыном Божиим, воплотившимся от Духа Святого и от Девы Марии, – якоже Никейские святые отцы изрекоша, – а глаголющий многих иных быти «христами», да будет анафема.

2. Всяк, не исповедующий и Пречистую Матерь Господа, Деву Марию, от колена Давидова, дочь праведных Иоакима и Анны, – единою Богородицею, а глаголющий быти многих «богородиц», да будет анафема.

3. Всяк, проповедующий многократные воплощения Бога и приемлющий такую проповедь и смертных людей признающий за «богов», да будет анафема.

4. Всяк, не исповедующий, яко един Господь Иисус Христос, распятый при Понтийском Пилате, погребенный и воскресший и на небеса вознесшийся и всегда жив сый, а поклоняющийся смертному, яко «живому богу», да будет анафема.

5. Всяк, признающий законный брак за скверну и мяса и вина удаляющийся не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, – якоже правила святых Апостолов рекоша (51), – да будет анафема.

6. И ина многа, вопреки слову Божию и учению Православной Церкви, содевающие и учащие, и неистовыми кружениями мнящиеся приносить службу Богу, и добрые нравы развращающие, и кощунственно над любовью Христовою посмевающиеся, и все таковую проповедь послушающие и по ней жизнь проводящие, да будут анафема.

1. Всяк, не исповедующий Господа нашего Иисуса Христа в том же теле воскресшим и отвергающий всеобщее людей воскресение, да будет анафема.

2. Всяк, кто не почитает образа Креста Христова, смертью Его прославленного и ставшего спасительным знаменем всех христиан, или отвергает осенение себя при молитве сим священным знаменем, образом креста или рукою своею, да будет анафема.

3. Отвергающие призывание в молитвах Божией Матери и всех Святых да будут анафема.

4. Отвергающие почитание святых мощей и икон и глумлящиеся над ними, а также отвергающие молитвы за умерших да будут анафема.

5. Не празднующие дня воскреснаго, воспоминанию Воскресения Господа посвященнаго, а празднующие субботу, по еврейскому или ветхозаветному установлению, и полагающие Ветхий Завет выше Новаго, – Христова Завета, да будут анафема.

6. Проповедующие Царство Христово земное и тысячетнее и определяющие время его наступления по своевольному толкованию пророчеств, да будут анафема.

7. Всякий, кто отвергает Таинства церковные или не приемлет их по небрежению к Церкви и по суетному толкованию мня достигнуть спасения без помощи благодати Божией, да будут анафема.

8. Кто поносит Церковь Христову, ея чины и уставы, или в гордости своей преслушает ее, да будет сопричтен, по слову Христову, с неверными, и анафема да будет.

**

1. Всяк же, кто раскается в тяжком своем грехе отступничества, да будет любомудро, с рассмотрением сопричтен к стаду Христову.

2. Всем в союзе с святою Церковию, при пастырском разрешении содеянных грехов и прегрешений, и теснейшим со Христом соединении живот свой положившим вечная память, в чаянии воскресения и жизни будущего века. Аминь».⁶²²

**

При обсуждении данного проекта некоторыми членами Отдела было высказано пожелание включить в осуждение сектантских заблуждений наименование сект.⁶²³ Поскольку оно шло в разрез с духом проекта, составленного проф. Н. И. Ивановским, предложившим осуждать лжеучения, а не тех, кто их исповедует, то вопрос о включении в формулы анафематизмов названий самих сект был поставлен председателем Отдела архиепископом Антонием (Храповицким) на голосование. За включение названия сект в анафематизмы высказались: архиепископ Антоний (Храповицкий), священник Д. А. Александров, редактор журнала «Миссионерское обозрение» С. М. Скворцов, В. Г. Сенатов, а также два старейших миссионера – М. А. Кальнев и проф. И. Г. Айвазов, всего 6 голосов. Против голосовали: проф. Н. И. Ивановский, А. А. Нейдгарт, священник С. И. Шлеев и П. А. Козицкий.

Тем не менее, было решено не включать названия сект в проект осуждения их учений.

Кроме того, членами Отдела было признано полезным дополнить предложенные анафематизмы еще одной общей для всех сект формулой, осуждающей сектантское учение, отвергающее Священное Предание. По поручению Отдела сформулировал этот анафематизм сотрудник журнала «Миссионерское обозрение» Н. М. Гринякин следующим образом:

«Аще кто самовластно восхитит церковно-учительский чин, без воли епископли, и будет поучати народ из Божественного Писания, не сообразуясь с церковным разумением христианской истины: о составе ли Богодуховенных книг (ап. пр. 85), или разуме их, якоже святые отцы 7 Вселенских и 9 Поместных Соборов достигоша (пр. 19 6 Всел. Соб.), или, кольми паче, на подрыв церковного учения поведати станет вопреки и с явным отвержением и пренебрежением святособорного и святоцерковного Предания о предметах веры

христианския и благочестия, – да будет анафема».⁶²⁴

**

Таким образом, члены VI Отдела под председательством архиеп. Антония (Храповицкого) приравнивали секты к ересям; единственным критерием сектантства был назван догматический – искажение веры Церкви. Среди существовавших в начале XX в. признаков сектантства критерии, разработанные в рамках VI Отдела, были наиболее ясными и четкими.

1.4. Сектантская тематика и реформа духовного образования в начале XX в.

Третьим фактором, способствовавшим критическому отношению к используемому понятийному аппарату в сектоведении, следует считать введение в семинариях кафедры истории и обличения раскола и сектантства, а также ревизию духовных академий с целью реорганизации учебного процесса. Ревизия академий началась в 1908 г., и по ее результатам был разработан новый Устав Духовных академий. Согласно Уставу 1910 г., в академиях появился новый предмет – сектоведение, в качестве дополнения к «Истории и обличению западных исповеданий»,⁶²⁵ но по академическому Уставу 1912 г. в академиях была образована новая кафедра сектоведения, и в учебной программе появилась новая самостоятельная дисциплина «История и критика сектантства», которая относилась к общеобязательному кругу предметов.⁶²⁶

Введение в семинариях предмета по истории и обличению раскола и сектантства способствовало появлению научных исследований и учебных пособий по сектоведению. К 1912 г. к моменту учреждения кафедр сектоведения в России было создано шесть пособий по сектантству,⁶²⁷ а кроме них было напечатано сотни статей и несколько специальных исследований по сектантской тематике. В учебных пособиях, как правило, были небольшие главы, посвященные определению понятия «секта».

В учебном пособии по сектоведению для семинарий К. Плотникова, изданном в 1910 г., определение секты находится еще в зависимости от более раннего подхода к пониманию сектантства, доминировавшего на рубеже столетий. Для него секта – это «отделившееся от единства Православной Русской Церкви, её учения и обрядов религиозное общество, которое имеет свое особое учение, богослужение и устройство, совершенно отличное от православного, и живет отдельно, самостоятельной жизнью, стараясь осуществить в своей замкнутой среде свои религиозные идеалы».⁶²⁸

Однако в обстоятельном «Обзоре русских сект и их толков», изданном в 1910 г. прот. проф. Т. И. Буткевичем, высказывается мнение о том, что слово секта привнесено в Россию южнорусскими богословами из средневекового католического богословия, где оно употреблялось для «обозначения общин, отделившихся от союза с католической церковью вследствие искажения ее учения, т. е. для обозначения общин несомненно еретических, но которых учение еще формально не осуждено Церковью на Соборе».⁶²⁹

Таким образом, по мнению прот. Т. И. Буткевича, секта – это ересь. Подтверждением этого вывода служит и описание им природы русского сектантства, которое полностью совпадает с описанием святыми отцами природы ереси. «Лжеучения сектантов, – по его мнению, – не есть ошибочное только понимание Божественного Откровения, а есть греховное насилие над ним, сознательное искажение его под давлением той страсти, которая и ангела света обратила в диавола, оторвав его от Бога». Сущность сектантства и причины его происхождения коренятся в «самом человеке, в области религиозно-нравственной психологии, а все виды сектантства суть не что иное, как патологические, ненормальные, греховные проявления ложно направленного религиозно-нравственного самосознания человека».⁶³⁰

Причиной появления сект он называет греховную волю гордых и высокомерных людей, и «патологическое состояние сердца человека как источника чувствований... Гордость не терпит ни власти, ни авторитета; а потому каждая секта непременно начинается отрицанием Церкви, иерархии и дисциплины».⁶³¹ Аналогичные высказывания о природе ереси дают святые отцы, они указывали, что характерной ее чертой, кроме искажения вероучения, является горделивое самопревозношение еретиков и их упорство в защите лжи.

Слово секта употребляется в значении ереси известным миссионером Н. Варжанским в его книге «Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис», изданный в 1910 г. В главе «О единстве истины Божией» говорится о существовании в его время многих христианских вер: православной, католической, протестантской, баптистской, меннонитской, молоканской, адвентистской, хлыстовской, скопческой, духоборческой, толстовской и т.п. но

из всех перечисленных истинная есть только вера православная, а остальные ложные, вымышлены дьяволом или гордостью человеческой. Эти ложные религии «называются или ересями (по-гречески), или сектами (по-латински), а те, кто оставляют истинную веру и идут за этими ... измышлениями – называются или еретиками, или сектантами».⁶³²

Одновременно с обсуждением понятийного аппарата развернулась дискуссия и о методологии преподавания сектоведения. Поводом к ней послужило решение московского митрополита Владимира учредить в 1905 г. на средства епархии кафедру сектоведения в МДА. В академии считали, что новая академическая дисциплина должна давать: во-первых, «точное и чуждое всякой тенденциозности исследование прошлой и ... современной жизни русского сектантства; во-вторых, образцы строго научной богословской полемики против сектантских заблуждений».⁶³³ Проект программы разработал Д. Г. Коновалов, преподаватель греческого языка, интересовавшийся вопросами сектоведения и написавший диссертацию о русском мистическом сектантстве, материал для которой собирал в нервной и психиатрической клиниках Московского университета.⁶³⁴

Однако не сразу удалось воплотить в жизнь провозглашенные принципы. Вначале русское сектоведение смотрело на предмет своего изучения с утилитарно-полемической точки зрения и, по мнению проф. Н. Н. Глубоковского, отсюда проистекали два неблагоприятные следствия: «все секты 1) брались в своей законченности, без полного историко-доктринального генезиса, и 2) освещались с возможно невыгодной стороны». Такой взгляд продержался довольно долго, даже в 1914 г. в брошюре проф. С. Т. Голубева было отмечено, что «лицемерие есть основная черта наших мистических сект», а не поиск смысла жизни и спасения. По этой причине многие исследования, – писал проф. Н. Н. Глубоковский, – носят «слишком теоретический, отвлеченный характер догматического ратоборства, воюя с выводами независимо от исторических предпосылок и жизненных основ, и потому в своих опровержениях уклоняются от научных норм объективной и солидной аргументации, впадают в шаблонную по-лемически-пристрастную примитивность».⁶³⁵

Касаясь дикого изуверства и странного поведения сектантов, часть исследователей стремились объяснить их природу с медицинской точки зрения, полагая, что их психопатологические отклонения являются болезненным рефлексом протеста против Церкви и правительственной деспотии. Существенный изъян такого подхода заключался, по мнению проф. Н. Н. Глубоковского, в том, что он «старался прикрыть саму доктринальную сущность» сектантства.⁶³⁶ Этим недостатком страдала серьезная диссертация Д. Г. Коновалова о природе религиозного экстаза в русском мистическом сектантстве, представленная к защите в МДА в 1908 г. на соискание научной степени магистра богословия – «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве» (часть I, выпуск I; «Физические явления в картине сектантского экстаза», Сергиев Посад, 1908). Диссертация, защищенная в Совете МДА 24 октября 1908 г., не была утверждена ректором и опротестована московским митрополитом в Св. Синоде; несмотря на это, Совет в 1909 г. вторично подтвердил ее защиту.

Св. Синод поручил архиеп. Антонию (Храповицкому) дать отзыв о диссертации Д. Г. Коновалова. В отзыве рецензент отметил, что диссертация не отвечает минимальным требованиям, предъявляемым к научной работе, поскольку описанные Коноваловым «физические явления в картине сектантского экстаза»: нервное возбуждение, спазмы, плач, смех, вскрикивания, подергивание плечами, топание, прыгание, испускание пены изо рта, обмороки, обнажение и свальный грех, не представляют собою никакой научной новизны, так как всем известны. Не соответствовала эта диссертация и требованиям, предъявляемым к богословской работе. «Труд же богословский, – указывал рецензент, – должен поставить исследуемый предмет в связь с принятой... системой учения о Боге и со свидетельствами... Божественного Откровения; труд по богословию православному должен, разумеется, установить соотношение приведенных фактов и достигнутых выводов с учением Св. Библии и св. Церкви и показать внутреннюю правду этого учения в области исследуемого предмета, будь он исторического характера или философского».⁶³⁷ Критики диссертации Коновалова были согласны в том, что у нее отсутствовал «всякий богословский характер», так как она представляла собою «бесполезный агломерат выписок из разных рапортов о сектантах».⁶³⁸

Поскольку отзывы о диссертации Д. Г. Коновалова ректора МДА и архиеп. Антония (Храповицкого) были отрицательными, то Синод не утвердил его в должности преподавателя сектоведения в МДА, и кафедра так и не была открыта, а Д. Г. Коновалов, согласно решению Синода от 14. 08. 1909 г., был уволен из МДА «за неправославный образ мыслей» в магистерской диссертации.⁶³⁹

Качественно новый этап в развитии сектоведения начался после реформы академического образования в 1908–1912 гг. Эти события послужили импульсом к обсуждению целей, задач, методологии изучения и опровержения сектантства путем анализа ранее накопленного опыта полемики и борьбы с сектами. В наиболее полном виде вся эта проблематика была затронута в двух статьях: киевского священника Н.Фетисова «Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения» и доцента Казанской Духовной академии иером. Варсонофия (Лузина, впоследствии викария епископа Казанского) «Проблема сектоведения как науки».⁶⁴⁰

В них отмечалось, что суть сектантства заключается не в медицински определяемой патологии, а стремлении народной богословской мысли решить вековые вопросы «человеческого духа о Боге, правде, о жизни».

Иером. Варсонофий указывал, что такого взгляда придерживались такие ученые, как проф. Киевской Духовной академии Ф. И. Титов, отметивший в своей актовой речи «О современном состоянии русского сектантства», что «основу, корень всякого сектантского движения составляет его стремление отыскать истинный путь к союзу с Богом и духовным миром и через то к спасению». В стремлении сектантов к самосовершенствованию, очищению, богопочтению и богопочтанию, в стремлении к достижению непосредственного общения с Богом, лежащим в основе «масонских мистерий и хлысто-во-скоческих радений с их возбуждающими и раздражающими плясками, верчениями и кружениями, с их отвратительными обрядами – все это, по разумению сектантов, – отмечал проф. Ф. И. Титов, – есть ничто иное, как различные пути, ведущие к одной и той же цели, различные средства для удовлетворения одной и той же потребности, свойственной человеку, его жажды найти верный путь ко спасению себя и своих ближних».⁶⁴¹

Эти верные по существу оценки, по мнению иером. Варсонофия (Лузина), не были сведены «в логическую систему», а были лишь «слабыми намеками на то, что должна дать академическая наука сектоведение»,⁶⁴² и в этом он видел недостаток подобных исследований. В лучших трудах по сектоведению указывалось о времени, месте, историко-бытовых условиях возникновения сект, о их распространении, об их верованиях и религиозных культах, о нравственных качествах и принципах построения личной и общественной жизни их членов, но результаты этих исследований «не простирались за пределы самых обычных эмпирических суждений о предмете». Эти научные труды могли послужить хорошими справочниками по сектантству при опровержении сектантских заблуждений и сделали бы внешне позицию православного полемиста неуязвимой, но они не дают представления о внутренней, духовной жизни сектанта в сравнении с православной.

Правда, в них иногда говорится о «двуликой жизни сектантов»,⁶⁴³ но «параллельного изображения нормального (православного. – Р. К.) хода религиозного сознания и жизни эти труды не дают». В них, при всех их достоинствах, как заключал иером. Варсонофий, не раскрываются те нравственные начала, «которые даже в случаях сходства своих внешних проявлений разделяют сектантство и Церковь на два отрицающих друг друга лагеря». Поэтому для сектанта и для светски образованного человека превосходства православного пути они не покажут.

Иером. Варсонофий считал, что русское сектантство базировалось на двух принципах: 1) стремлении к «духовности» богопочтения и 2) желании непосредственного общения с Богом. В этом русское сектантство ничем не выделялось из ряда иных религий. Оба эти положения составляют сущность всех мессианских обетований Ветхого Завета и религиозный идеал чаяний всего искренне верующего человечества всех времен. Об этом говорил Христос и апостолы, за свидетельство об этом умирали мученики. «В этом (курсив иером. Варсонофия. – Р. К.) сектант прав, и учить его противоположному значило бы исказить

христианство, затемнять чистоту безусловного нравственного идеала человеческой пошлостью».⁶⁴⁴

Но те отрицательные выводы, которые сектант делает, исходя из этих предпосылок, говорят не только о неправильном представлении о Церкви, но показывают отсутствие у него трезвого нравственного опыта, при условии которого возможно достижение двух вышеуказанных принципов, иначе все их претензии превратятся в приятную мечту. Поэтому главная задача сектоведения заключается в том, чтобы сопоставить нравственные начала духовной жизни и богообщения в сектантстве и Православии. Этот путь неоднократно был указан святыми отцами, предпочитавшими иметь дело не столько с логическими построениями сектантов, сколько с их первичным источником – искусительным помыслом.⁶⁴⁵

Поскольку сектоведение является наукой, а наука нелицеприятна и бесстрашна в своих выводах, то сектоведение должно дать ответ на вопрос: почему в России, наряду с высочайшим нравственным идеалом христианской жизни, существуют секты, вопреки всякого рода чинимым им препятствиям; почему они распространяются, уводят от Церкви тысячи людей, вызывают сочувствие в образованной части общества. Иером. Варсонофий предположил, что, очевидно, в глубине сектантского движения «крюются такие нравственные запросы, которыми страдает не часть, а весь духовный организм русского народа». Наука должна вникнуть в эти запросы, сделать выводы независимо от каких бы то ни было соображений. «Иначе сектоведение будет чем угодно, полемическим богословием, подготовительным материалом для светского и духовного законодательства, оружием партийных счетов и политических тенденций, но не наукою, не бесстрастным представителем истины».⁶⁴⁶

Освещение же сектантства только с невыгодной стороны методологически «...не оставляло места точному непосредственному познанию», но окружало его «мишурно-ярким ореолом мученичества» и порождало в светской литературе взгляд на сектантство как явление светлое, на началах которого могут быть разрешены самые трудные и сложные проблемы жизни – «проблемы брака и семьи, проблемы пола, наконец, проблемы труда и личной собственности, в особенности – земельной».⁶⁴⁷

В этих статьях авторы не обошли вниманием и терминологический вопрос. Свящ. Н. Фетисов считал, что слово секта было занесено к нам из Германии.⁶⁴⁸ Впоследствии его версию появления этого термина в русском богословии в значении ереси излагает проф. Н. Н. Глубоковский в своем труде «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии».⁶⁴⁹

Следует отметить, что при всем различии с прот. проф. И. Т. Буткевичем во мнении о путях проникновения слова секта в Россию, оба суждения сходны в том, что этот термин является прямым заимствованием из западного богословия в значении ереси. Это же мнение подтверждается фактом влияния западного богословия на русское. Так, в начале XIX в. преподавание в духовных школах велось на латыни и по книгам протестантских и католических богословов.⁶⁵⁰ Первые конспекты лекций для духовных школ на русском языке, появившиеся в первой трети XIX в., были переводами или перифразами западных авторов. Под большим влиянием западной науки пребывала в то время и церковная история. В силу указанных обстоятельств слово секта использовалось не только в сочинениях, посвященных вопросам сектантства, но в богословии в целом и в церковной истории, о чем было сказано выше.

При рассмотрении вопроса о происхождении и значении слова секта было отмечено, что этот термин не использовался в переводе на русский язык Священного Писания, творений восточных отцов, особенно их ересиологических сочинений (например, известного ересиологического труда святителя Епифания Кипрского «Панарий»). Особенно указывалось на его отсутствие в Пространном Катехизисе Православной Восточной Кафолической Церкви свт. Филарета (Дроздова), поскольку при его жизни слово секта уже вошло в русское богословие. Все это воспринималось миссионерами-полемистами в начале XX в. как свидетельство понятийной неопределенности данного термина, требовавшей его дальнейшего исследования.

Переходя к терминологической тематике, свящ. Н. Фетисов дал свое определение секты. Сектантским он считал движение, сознательно уклонившееся «от Богопереданного религиозно-нравственного учения, которое содержит историческая (народная) русско-православная церковь, уклонение, образовавшееся под тем или иным наносным влиянием различных философских и богословских идей».⁶⁵¹ Данное определение страдало описательностью, как и многие более ранние, но в нем верно отмечено, что секты уклонились от учения Церкви, т. е. фактически были ересями.

В статье иером. Варсонофия «Проблема сектоведения как науки» определение секты отсутствует, но из текста следует, что для автора ответ на данный вопрос очевиден: секты – это современные ереси. Касаясь сектоведения как науки он отмечает, что ни у нас, ни на Западе такого предмета не существует. На Западе сектоведения быть не может, так как там «вся ... религиозная жизнь в своих внутренних основаниях носит сектантский, т. е. не церковный характер, и потому там может бороться лишь секта с сектой, односторонность с односторонностью, одна подделка под истину может оспаривать другую».⁶⁵² И далее: «у нас есть то, чего нет в западном просвещении, – есть Церковь», которая «воплощает собою именно те цельные начала истинно божественной жизни, искажением коих является сектантство».⁶⁵³

В отношении содержания вероучения, по его мнению, у современных сектантов нет никакой новизны. Если вдуматься в содержание противосектантской полемики, – отмечает иером. Варсонофий, – то мы увидим там, что учения современных сект по своему содержанию напоминают нам еретические заблуждения, известные из курса догматического богословия. По сути «перед нами старый, ведущий свою историю от апостольских времен, вопрос о церковном и нецерковном, истинном и ложном предании, иначе говоря, вопрос о том, кому принадлежит Библия и где неизменно хранится святая Христова истина: разве сущность его изменилась с тех пор, как ереси гностицизма, арианства, монофизитства и иконоборчества сменились латинством, протестантизмом и десятками русских сект? Конечно, нет».⁶⁵⁴ Таким образом, для иером. Варсонофия еретическими являются вероучительные нововведения католиков, протестантов и русских сектантов.

В объемном труде М. А. Кальнева «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов (духоборов, молокан, штундистов, «евангельских христиан», адвентистов и др.)», вышедшем в Одессе вторым изданием в 1914 г., нет специальной темы, посвященной данному вопросу.

Подводя итог дореволюционному периоду русского сектоведения, проф. Н. Н. Глубоковский отметил, что в главном вопросе, в «принципиальном взгляде на русское сектантство», заключающемся в понимании природы сект, сектоведение эволюционировало к началу XX в. в положительную сторону.

1.5. Теософия и антропософия – новый вызов церкви.

До начала XX в. главной задачей противосектантской миссии была борьба с русскими сектами: хлыстами, скопцами, духоборами, молоканами, ильинцами, иоаннитами и др., а также с проникшими в Россию штундистами, баптистами, евангелистами и адвентистами седьмого дня. Эти группы охватывали почти всех сектантов, и они представляли реальную опасность для Церкви. Но параллельно сектантскому движению во второй половине XIX в. в Россию проникают идеи спиритизма, и возникает мощное спиритическое движение.

Учение и практика (техника) современного спиритизма первоначально сформировались в англо-американской культуре середины XIX в, хотя медиумическая практика под разными названиями известна с глубокой древности. В 1852 г. в США, где возник современный спиритизм, насчитывалось до 30 тыс. медиумов с несколькими миллионами убежденных спиритов, и в 1868 г. там было уже 11 млн спиритов. Начиная с 1850-х гг., спиритизм получил широкое распространение в Великобритании и в других западноевропейских странах, а оттуда проник в Россию и распространился по всем крупным городам. В 1853 г. спиритические сеансы проходили, кроме Москвы и Петербурга, в Херсоне, Воронеже, Уфе, Харькове и других городах, где им увлекались лица, видные по своему положению.

Спиритизм распространялся настолько быстро, что митрополит Московский Филарет (Дроздов) в 1853 г. вынужден был выступить со строгим обличением стологадания (так по названию самой распространенной практики общения с духами в России именовали спиритизм) как преступного языческого дела. Тем не менее, увлечение спиритизмом росло, чему способствовали масонские ложи, где проводились сеансы. По вполне достоверным данным, в начале XX в. на долю Петербурга и Москвы приходилось 1672 кружка, из них около 1 тыс. существовало в Петербурге.

Развитие спиритизма на Западе послужило одним из важных факторов возникновения теософии. В 1875 г. в США при непосредственном участии спиритки Е. П. Блаватской было образовано Теософское общество, которое быстро стало распространяться и в Европе, и в Индии. В 1913 г. в нем произошел раскол, из теософии под руководством Р. Штайнера выделилась антропософия, и было основано Антропософское общество, одновременно открылись его российские отделения в Москве и Петербурге. У теософов и антропософов появились последователи в России. Эти течения распространялись настолько быстро, что, по мнению Н. Бердяева, теософия начала «играть значительную роль в духовной жизни, в культурном нашем слое, и ее роль, несомненно, будет возрастать».⁶⁵⁵

В начале теософией увлекались даже церковные люди. В смоленском отделении теософского общества на первых порах оказались два архимандрита; интересовался теософией П. П. Кудрявцев, но потом вышел из Теософского общества и стал вести с ним борьбу. Увлечение антропософией прот. Г. Флоровский назвал «психологическим рецидивом гностицизма».⁶⁵⁶

Пolemические статьи против теософии появились в начале XX в., в них теософия именовалась оккультизмом, гностическим пустословием, учением бесовским,⁶⁵⁷ так как оно есть «отрицание Христа и христианства, отрицание Бога и всего акта искупления, отрицание Евангелия и всякой даже религии».⁶⁵⁸ С религиозно – философских позиций оценку теософии и антропософии сделал Н. А. Бердяев в 1916 г. в статье «Типы религиозной мысли в России». Теософию и антропософию он условно именовал религиозной мыслью,⁶⁵⁹ которая «есть современный гностицизм», так как хочет дать целостное знание,⁶⁶⁰ связанное с оккультизмом.⁶⁶¹ Он считал, что самоназвание «теософия» является неоправданным, так как в ней «познания Бога нет».⁶⁶²

Теософское и антропософское движение в начале XX в. в России развивалось на фоне активной деятельности масонских лож мартинистов, «филалетов», иллюминатов и розенкрейцеров. Спириты, теософы, антропософы, розенкрейцеры и масоны, по существу, проповедовали антихристианское учение, но каких-либо оценок их учения, за исключением взглядов спиритов, со стороны Православной Церкви до 1917 г. не было, хотя спириты, теософы и антропософы претендовали, как некогда гностики, на то, что они являются

выразителями подлинного христианства, тогда как историческое христианство XIX в. якобы отошло от раннего христианства, в частности, отвергло учение о перевоплощении и карме.

1.5. Сектантская тематика в документах предсоборного совета и поместного собора 1917–1918 гг.

В преддверии Поместного Собора 1917–1918 гг. был образован Предсоборный Совет, в рамках которого было учреждено десять отделов, из них VI – по делам веры и богослужения, единоверия и старообрядчества под председательством архиепископа Финляндского и Выборгского Сергия. На заседании VI Отдела, проходившего 15 июня 1917 г., им были предложены в качестве программы подлежащие рассмотрению 16 наиболее существенных вопросов: 1) униатский, 2) старообрядческий, 3) единоверческий, 4) сектантский, 5) об отношении к англиканам и старокатоликам, 6) о социализме ...

8) об отношении к религиозным движениям в нашей интеллигенции,

9) о смешанных браках и 10) о допущении браков в близких степенях родства. Остальные 6 вопросов были связаны с православным богослужением.⁶⁶³

Одобрив программу работы Отдела, проф. П. П. Кудрявцев заметил, что за месяц до открытия Собора, намеченного на 15 августа 1917 г., вряд ли удастся основательно обсудить все перечисленные темы. Поэтому он предложил выделить из указанного перечня именно те вопросы, «которые требуют решения не по принципиальной своей важности, а по своей неотложности в данное именно время. По каждому из таких вопросов Отделу следовало бы дать конкретную формулировку, которую затем и предложить общему собранию (здесь имеется в виду общее собрание Отдела. – Р. К.), а через него будущему Собору».⁶⁶⁴

Принимая во внимание это замечание, архиепископ Сергей счел целесообразным закрепить за каждым из намеченных вопросов по одному члену Отдела и поручил им «составить краткий доклад на основании главным образом работ Предсоборного Присутствия и других появившихся после этого Присутствия материалов, с определенными выводами или тезисами из каждого доклада, каковые тезисы и могли бы стать предметом обсуждения». По вопросу о сектантстве и церковной дисциплине докладчиком был назначен Д. И. Боголюбов.

Для участия в заседании, посвященном сектантству, архиепископ Сергей распорядился привлечь авторитетных и известных миссионеров.

17 июня состоялось заседание Отдела под руководством архиепископа Волынского Евлогия, посвященное сектантству. Из видных миссионеров на нем присутствовали, в частности, И. Г. Айвазов, Н. М. Гринякин, священник Н. Чепурин, проф. С. С. Глаголев, проф. И. М. Громогласов, А. П. Рождественский.

Свой доклад Д. И. Боголюбов предварил предисловием, где было отмечено, что меры церковной борьбы с сектами, выработанные VI Отделом Предсоборного Присутствия, ввиду новых обстоятельств церковной и государственной жизни, требуют некоторых исправлений и дополнений.⁶⁶⁵ В своем докладе он констатировал неизменность учения сектантов со времени деятельности VI Отдела Предсоборного Присутствия: «русские сектанты... сохранили свои прежние верования. И ныне они определяются теми самыми особенностями, какие установлены докладчиками VI Отдела бывшего Предсоборного Присутствия.⁶⁶⁶ Докладчиками тогда были И. Г. Айвазов и М. А. Кальнев....

Но в юридическом отношении статус сектантов после февральской революции 1917 г. претерпел серьезные изменения. Если раньше они были терпимы и находились под надзором полиции, то теперь свободны и являются полноправными членами государства. Распоряжением Временного Правительства «все установленные действующими законами ограничения в правах российских граждан, обусловленные принадлежностью к тому или иному вероисповеданию, вероучению или национальности»⁶⁶⁷ были отменены.

Далее в докладе Боголюбов указал на якобы новые методы сектантской пропаганды, появившиеся после революции. Изменилась, по его мнению, их тактика: если раньше они прикрывали нападки на Православие критикой католичества, то теперь этого не делают; если раньше регламентировалось проведение их собраний и богослужений, а также запрещалась публичная пропаганда, то теперь этого нет. Для противодействия сектантской пропаганде в РПЦ ничего не делается⁶⁶⁸ – таково было мнение Д. И. Боголюбова.

Чтобы миссия против сект была эффективной, докладчик предложил ее реорганизовать идейно и структурно. Миссия должна отойти от «абстрактного убеждения, что сектантство по природе своей представляет демонское наваждение или оружие «германизации России», а исходить из той жизненной и научно-проверенной культурной предпосылки, что русское сектантство есть естественное порождение критической мысли и свободолюбивой воли христиан в условиях нашего церковно-общественного быта. Эту разрушительную работу для церковных верований заграничные сектанты-пропагандисты лишь направляют и культивируют, придавая ей систему, план и целесообразность».⁶⁶⁹ Поэтому Церковь должна искать причины сектантства и формы борьбы с ним не во внешних, паллиативных и поверхностных мероприятиях, а «в выяснении коренных причин, уводящих людей в секты, и к незамедлительному искоренению их из жизни».⁶⁷⁰

Касаясь способов противостояния сектантству, докладчик назвал наиболее продуктивной формой борьбы с ними органическую миссию, опирающуюся не на одного лишь профессионального миссионера или священника, а на наиболее сознательную, нравственно безупречную часть особо подготовленных членов прихода во главе со священником. Сила миссии не в опоре на профессиональных миссионеров, а в опоре на народ – в этом заключалась суть предложений Д. И. Боголюбова.

Наиболее действенной мерой против сект в рамках органической миссии и соответственно «основным заданием пастырей при ... борьбе с сектантством служит духовное обновление приходов» и создание на них «братств ревнителей православной веры, в жизни которых бы осуществлялся религиозно-нравственный идеал, тоска по которому иных хороших православных людей гонит в секты».⁶⁷¹ «Такого рода братство. послужит. закваской, которой назначение

668

в том, чтобы оживить местную церковно-приходскую жизнь; вместе с тем это братство выделит из себя грамотных и разумных людей для того, чтобы... ходить по следам сектантов, участливо братски беседуя с ними о предметах веры, принося им библейское врачевство на духовные раны и располагая их придти посмотреть искомую жизнь в собраниях братских и в их домашнем православном обиходе».⁶⁷²

Братства должны располагать дешевыми печатными изданиями Библии, молитвенников, акафистов и т.д., «образовать по приходам трудовые благотворительные учреждения, в которых алчущая душа нашла бы покой и возможность деятельного применения своих сил на служение Церкви Христовой».⁶⁷³

Обновление жизни прихода должно включать в себя и воспитание, молодежи, начиная с 12 лет, чтобы она была сознательно верующей, ее следует возвращать под общественным церковным контролем. Укреплению духовной жизни прихода должна содействовать церковная дисциплина, поэтому предлагалось сознательных и упорных грешников отлучать от церковного общения. Однако приходские пастыри, отметил Д. И. Боголюбов, не подготовлены к такому служению. В заключение он заявил, что при такой постановке миссии можно принять советы VI Отдела Предсоборного Присутствия 1905 г. «как церковно судить лжеучителей и анафематствовать их, как распознать их».⁶⁷⁴

В развернувшейся дискуссии все без исключения миссионеры не согласились с мнением Д. И. Боголюбова, будто бы формы и методы сектантской проповеди до и после февральской революции 1917 г. сильно изменились – миссионеры считали, что они остались прежними. Суть предложений Д. И. Боголюбова и его анализ сектантской деятельности в России кратко и емко оценил свящ. Н. Чепурин: все, что в докладе было хорошего, заимствовано Боголюбовым из прошлого, т. е. из наработок миссионерских съездов и Предсоборного Присутствия, и никаких новых рекомендаций по борьбе с сектантством он не дал. Силу сект свящ. Н. Чепурин видел в слабости церковной жизни, что весьма осложняло служение миссионера и снижало его эффективность, так как ему в полемике с сектантами приходилось защищать всю церковную жизнь вместе с ее недостатками: «Трудность миссионерского дела – в защите того, что у нас творилось на практике... и та трудность уменьшится... когда будет переработана наша церковная жизнь!».⁶⁷⁵

И. Г. Айвазов, один из активных участников обсуждения, также отметил, что Д. И. Боголюбов построил свой доклад на материале Предсоборного Присутствия 1905 г. Что касается органической миссии, то И. Г. Айвазов напомнил, что о ней шла речь, начиная с миссионерского съезда 1888 г. в Москве, а VI Отделом Предсоборного Присутствия она была разработана во всех деталях, и не вина миссии в том, что через Святейший Синод не удалось провести и ее проект, и то, что было предложено по борьбе с сектами миссионерскими съездами и Предсоборным Присутствием.⁶⁷⁶

Поскольку доклад вызвал затяжную дискуссию, то архиепископ Евлогий предложил ее завершить, отметив, что у церковной миссии против сект имеется много материала в делах VI Отдела Предсоборного Присутствия и в скором времени начнет работу V Всероссийский миссионерский съезд в Бизюковском монастыре, который должен был специально высказаться по данному вопросу.⁶⁷⁷ Участники заседания одобрили основные тезисы доклада Д. И. Боголюбова по существу,⁶⁷⁸ тем самым одоблив анафематизмы Предсоборного Присутствия 1905 г. На основе доклада Д. И. Боголюбова был составлен документ «О русских сектах и меры церковной борьбы с ними», который вошел в Положения VI Отдела Предсоборного Совета.⁶⁷⁹

1.6.1. Положение VI отдела предсоборного совета

«о русских сектах и меры церковной борьбы с ними».

«Принимая во внимание, что 1) Православная Церковь и секты, как равно и церковная против сект миссия, вступили ныне в новые условия жизни, при коих внешние меры государственной власти, содействовавшие церковной миссии и связывавшие свободу сектантской пропаганды в России, не имеют теперь места, 2) при означенных условиях, с Православной Церкви снимается тяготевшее над ней и вредное для ее миссионерской деятельности подозрение в искании или попустительстве ею, якобы для поддержки своего «Слова истины» за веру Христову, «гражданского меча», а – выгодный для сектантской пропаганды нимб исповедничества и мученичества за будто бы веру Христову, окружавший имена и дела пропагандистов и последователей сект, тускнеет или исчезает и 3) установленная к настоящему времени и, хотя и не повсеместно пока, действующая внешняя организация внутренней церковной миссии (от народной церковно-приходской миссии до Миссионерского Совета при Святейшем Синоде включительно) в общем является правильною и целесообразною.

Отдел 1) приветствует новый государственный порядок, поскольку при нем православные миссионеры не будут поставлены в необходимость развивать свою деятельность при содействии гражданской власти и 2) признавая важное значение существующей организации церковной миссии, считают необходимым, однако и благовременным, ввиду малоуспешности в общем и, по местам, бюрократичности и мертвенности миссионерствующих учреждений и лиц, высказаться в том смысле, что даже и при внешней правильной организации церковного миссионерского института жизненным и в полной мере плодотворным этот институт будет лишь в том случае, если он пополнится [в] своем личном составе миссионерами избранниками, которые подвижнически взяли бы на себя крест свой в проповедовании православной веры Христовой и отвернувшись себя, сочли долгом своей жизни вдохнуть в существующие формы миссии душу живу; ибо обновить дух миссии и возжечь в ней священный огонь апостольства и подвижничества никакими внешними организациями нельзя».⁶⁸⁰

Касаясь конкретных форм по борьбе с сектантством, Предсоборный Совет обратился с просьбой к Собору «образовать особый по делам внутренней и внешней миссии церкви Отдел, с участием в нем наиболее выдающихся деятелей миссии, по указанию епархиальных Преосвященных, – в каковом Отделе должны быть рассмотрены и обсуждены применительно к новым условиям церковной государственной жизни России, постановления Всероссийских миссионерских съездов – Киевского (1908 г.), Казанского и Иркутского (1910 г.), Бизюковского (1917 г.) и Предсоборного Присутствия (1906 г.), и засим определены и соборно утверждены церковно-миссионерские меры по отношению: к 1) старообрядческому расколу... 2) сектантству с протестантством, 3) римско-католицизму с униатством и 4) магометанству, ламаиству и язычеству».⁶⁸¹ Таким образом, вопрос о природе сектантства, церковной дисциплине по отношению к сектантам остался на уровне Предсоборного Присутствия; его документы вобрала в себя лучшие достижения Всероссийских миссионерских съездов и были подготовлены лицами, принимавшими в них участие.

Сектантская тематика на Поместном Соборе была отнесена к компетенции IX Отдела по вопросам внутренней и внешней миссии. По предложению М. А. Кальнева в рамках этого Отдела было организовано шесть подотделов, и второму подотделу было поручено заниматься протестантством, рационалистическим и мистическим сектантством, социализмом, атеизмом, миссионерскими и церковнодисциплинарными мерами борьбы с ними.⁶⁸²

По политическим обстоятельствам времени Отдел, как и Поместный Собор, в целом не мог полноценно обсудить все намеченные вопросы. О его работе можно судить по отрывочным сведениям, доступным из архивных материалов.

1.6.2. О миссии и противосектантских миссионерах.

Одним из первых вопросов, которые касались сектантской тематики на Соборе, был вопрос о статусе миссионера, его задачах и отношении к нему Церкви. Опираясь на свой многолетний опыт, М. А. Кальнев предложил пересмотреть функции миссионеров, освободить их от всего, что не связано с их прямыми задачами, и лишь когда миссионер не будет отвлекаться на другие вопросы, его деятельность может быть эффективной. «При старом режиме миссионерам предлагали следить и доносить о социалистах, анархистах и др., при новом предлагали (Львов) им быть убийцами, называя миссионерство пустым занятием, а миссионеров, бесправных людей, карьеристами, – заявил М. А. Кальнев, – если Собор скажет, что миссионеры нужны, то пусть сделает, чтобы они не были ни жандармами, ни убийцами».⁶⁸³

Высказывание М. А. Кальнева по поводу устройства миссии соотносилось с ее оценкой, сделанной другим миссионером, который в своем сообщении наиболее высоко оценил миссию после 1908 г. Миссия до 1883 г., по его мнению, была обличительной, до 1905 г. – увещательной; апологетическо-полемической до 1908 г. и проповеднической с 1908 г.

Особое внимание было обращено на небольшое количество миссионеров в РПЦ. В начале XX в. один миссионер приходился на два миллиона населения; а по данным Отчета обер-прокурора за 1914 г. в РПЦ было 96 епархиальных миссионера, 586 уездных и окружных и 158 помощников и сотрудников миссионеров,⁶⁸⁴ т. е. 1 миссионер, без учета помощников, приходился на 184 тыс. граждан империи.

Впоследствии М. А. Кальнев еще раз возвратился к теме о функциях миссионера, когда представлял доклад IX Отдела об устройстве внешней и внутренней миссии. Тогда в ходе его обсуждения все высказались в поддержку миссионеров, которых митрополит Платон Тифлисский назвал «идейной армией беззаветных тружеников»,⁶⁸⁵ но в то же время отмечалось, что негативный образ миссионера возник не сам по себе, а благодаря некоторым миссионерам, у которых «выработалась особенная манера нетерпимости и грубости» при собеседовании с раскольниками.⁶⁸⁶

1.6.3. Осуждение сектантских учений в чине последования

православия, принятого поместным собором 1917–1918 г.

Невзирая на сложную политическую ситуацию, Собор успел принять два важных документа, непосредственно относящихся к сектантству: Определение о внешней и внутренней миссии и текст анафематизмов чина Православия. Последний документ представляет особый интерес, так как ясно и четко осуждает идеи, проповедуемые как дореволюционными, так и современными сектантами. Ввиду отсутствия соборного определения по сектам, о необходимости которого высказывались члены IX Отдела, анафематизмы в самом обобщенном виде решают практически те же задачи, что и «Положение о русских сектах и меры церковной борьбы с ними» Предсоборного Присутствия 1905 г.

1.6.4. Чин православия.

Текст чинопоследования Православия, принятого на Поместном Соборе, восходит к Синодику в Неделю Православия, который дополнялся в Византии, в частности анафематизмами на Иоанна Итала, осужденного на Соборе 1076 г.,⁶⁸⁷ и редактировался в России. В 1766 г. по указанию императрицы Екатерины II митрополит Тверской Гавриил (Петров) составил новую редакцию,⁶⁸⁸ где не были упомянуты имена и защитников Православия, и еретиков.⁶⁸⁹ В ходе последней редакции на Соборе из текста чина был изъят анафематизм на не признающих поставление Богом царей на царство... Текст чина Православия, утвержденного Собором, приводится ниже.

«Отрицающим бытие Божие и утверждающим, яко мир сей есть самобытен, и вся в нем без промысла Божия и по случаю бывают, – анафема (трижды).

Глаголющим Бога быти не дух, но плоть, или не быти Его праведна, милосердца, премудра, всеведуща и подобная хуления произносящим – анафема (трижды).

Держающим глаголати, яко Сын Божий не Единосущный и не равночестный Отцу, также и Дух Святой, и исповедающим Отца, и Сына, и Святаго Духа не Единого быти Бога – анафема (трижды).

Безумне глаголющим, не нужно быти ко спасению нашему и ко очищению грехов пришествие в мир Сына Божия во плоти и Его вольное страдание, смерть и воскресение – анафема (трижды).

Не приемлющим благодати искупления, Евангелием проповеданного, яко единственного нашего ко оправданию пред Богом средства – анафема (трижды).

Держающим глаголати, яко Пречистая Дева Мария не бысть прежде рождества, в рождестве и по рождестве Дева – анафема (трижды).

Не верующим, яко Дух Святой умудри пророков и апостолов и через них возвести нам истинный путь к вечному спасению, утверди сие чудесами, и ныне в сердцах верных и истинных христиан обитает и наставляет их на всякую истину – анафема (трижды).

Отмещущим безсмертие души, кончину века, суд будущий и воздаяние вечное за добродетели на небесах, а за грехи осуждение, – анафема (трижды).

Отметающим вся Таинства святая, Церковию Христовую содержащая, – анафема (трижды).

Отвергающим Соборы святых Отец и их предания, Божественному Откровению согласная и Православно-Кафолическою Церковию благочестиво хранимая – анафема (трижды).

Ругающим и хулящим святые иконы, ихже святая Церковь ко воспоминанию дел Божиих и угодников Его, ради возбуждения взирающих на оныя и благочестию, и ко оных подражанию приемлет, а глаголющим оныя бытии идола – анафема (трижды).

Глаголющим хульные и ложные на святую веру нашу и Церковь, возстающим на святые храмы и обители, посягающим на церковное достояние, поносящим же и убивающим священники Господни и ревнители веры отеческия – анафема (трижды)».⁶⁹⁰

Этот чин никто не отменял и не исправлял по настоящее время. Под действия этих анафематизмов попадают все секты, претендующие на название христианских, в том числе и те, что получили наибольшее распространение в России: баптисты, адвентисты, пятидесятники, харизматики, новоапостольники, богородичники, иеговисты, мормоны, муниты. Но если возвратиться к тексту редакции Синодика XI в., то он выглядит более востребованным и современным, чем его поздние редакции, так как в нем осуждаются и взгляды, которые проповедовали русские дореволюционные секты и весь мировоззренческий круг гностико-теософских идей.

Таким образом, в русском богословии ко времени завершения работы Поместного Собора все без исключения разделяли мнение о том, что секты были религиозными по своей природе, а их учения – еретическими; причиной обращения в секту в подавляющем большинстве случаев были не внешние обстоятельства, а стремление к спасению, несмотря на то, что ложь и обман были в числе методов сектантской пропаганды. Залог эффективности

церковной миссии, в том числе и противосектантской, видели в ее опоре на свои силы, а не на поддержку государства, за исключением борьбы с изуверскими сектами.

1.7. Использование терминов ересь и секта в документах святейшего синода православной греко-российской церкви и в государственных законах российской империи.

Особенности употребления терминов ересь и секта в богословии отразились в период с середины XVIII в. до начала XX в. и в текстах официальных церковных документов. В определении Святейшего Синода Православной Греко-Российской Церкви от 31 мая 1735 г. о деятельности сект хлыстов они прямо именуется ересью. Однако в последующих документах слова секта и ересь применительно к хлыстам и другим сектам встречаются и вместе, и порознь. В документах канцелярии Синода термин ересь использовался, в частности, применительно к прыгунам («ересь прыгунов»⁶⁹¹) – одному из толков молоканства, к штундизму,⁶⁹² который в Отчете Обер-прокурора Святейшего Синода назван «новой ересью»,⁶⁹³ а в Определении Синода – еретическим учением.⁶⁹⁴ В «Послании» к народу Киевского Собора архиереев Юго-Западного края, состоявшегося в 1884 г. и выработавшего меры борьбы с штундою, говорится о необходимости критического изучения вероучения в семинариях края местных ересей (т. е. распространенных там сект).⁶⁹⁵

Но в некоторых официальных церковных текстах употреблялся только термин секта. Так, Священным Синодом в 1884 г. осуждены как сектантские брошюры пашковцев, извращающих христианское учение.⁶⁹⁶ В «Правилах об устройстве миссии и о способе действия миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам», утвержденных Синодом 25 мая 1888 г.,⁶⁹⁷ и в многочисленных документах об организации противосектантской работы используется слово секта.⁶⁹⁸

В то же время были случаи, когда слова секта и ересь употреблялись одновременно. Например, в «Предписании православному духовенству зараженных штундою местностей» приказано «вести пастырские собеседования с уклонившимися в ересь, а также совершать с подобающей торжественностью богослужения и требы», а епархиальным архиереям иметь «... надзор за точным исполнением со стороны духовенства означенных мер повсюду, где существует штунда или какие-либо рационалистические секты».⁶⁹⁹

Но в начале XX в. в Определениях Синода относительно тех, кто искажает догматическое учение Церкви, вновь преобладающим становится термин ересь. Так, в Определении Синода от 4/11 декабря 1908 г. о деятельности иоаннитов они именуется ересью. В Определении Синода от 20–23 февраля 1901 г. за №557 об отлучении графа Льва Толстого не используется термин ересь, но его текст не дает повода думать иначе.⁷⁰⁰

В указанный период не наблюдалось единообразия в терминологии и в указах императора о мерах против сект, в них попеременно встречаются секта и ересь. В предписании от 1801 г. относительно духоборов их учение именуется ересью,⁷⁰¹ но в указе о веротерпимости от 17 апреля 1905 г., подготовленном при участии митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), к подобным группам применяется термин секта.

Выводы

В русской противосектантской литературе и в официальных документах конца XIX – начала XX вв., посвященных деятельности сект латинское слово секта выражало часто понятие «ересь». Общепринятой практики употребления слов секта и ересь не было, но в начале XX в. появилась тенденция к возвращению к восточной святоотеческой терминологии. В существовавших определениях секты главным критерием сектантства был догматический, хотя наряду с ним часто использовались дополнительные признаки отличия истины от заблуждения, – социологические, психологические, – из-за чего они носили описательный характер и были расплывчатыми.

Исследования понятийно-терминологического вопроса в сектоведении преследовали не отвлеченно-схоластическую, а практическую цель, ибо установление подлинной природы сектантства открывало возможность поиска и построения эффективной методологии борьбы с заблуждениями. Кроме того, они имели не узкодисциплинарное значение, но общенаучное, поскольку взгляд на сектантство как ересь помогал, по утверждению проф. Н. Н. Глубоковского, лучше понимать древние ереси: «Несомненные аналогии русского сектантства

с древнейшими ересями» открывали «обеспеченную возможность для лучшего, более живого и конкретного понимания последних».⁷⁰²

2. Русское заграничное сектоведение.

После Собора 1917–1918 г. в русском сектоведении в области понятийно-богословского аппарата все оставалось на предшествовавшем уровне, хотя в духовных школах оно продолжало развиваться и выполнять свои задачи. Появлялись работы против новых сект – пятидесятников и иеговистов, но доступны они были лишь узкому кругу лиц. Однако для миллионов православных за пределами Отечества, среди которых оказались и миссионеры, в частности, М. А. Кальнев, В. М. Скворцов, сектантская тематика стала весьма актуальной.

Неизвестность будущей участи в новом месте без достаточных средств к существованию, а то и вовсе без них, отсутствие вестей от затерявшихся и пропавших родственников и друзей, необходимость обустроить жизнь и т. п. – стало причиной увлечения спиритизмом, соблазнявшим легко доступным ответом на вопрошания мятущейся души. Кроме этого популярными стали теософия и вообще оккультизм, особенно среди интеллигенции. Эти суеверия приняли такой размах, что митрополит Антоний (Храповицкий) вынужден был обратиться к соотечественникам с «Посланием Русского заграничного Церковного Собора о спиритизме, магнетизме, теософии и прочих оккультных вымыслах». Пытаясь воспользоваться трудностями жизни людей в эмиграции, большую активность в ее среде проявляли баптисты и адвентисты. По этим причинам сектантская тематика была одной из важных тем Русского всезаграничного Церковного Собора, проходившего 8–20 ноября (21 ноября – 3 декабря) 1921 г. в Сремских Карловцах.

Главной целью Собора было обустройство церковной жизни за границей, но одновременно надо было решать ряд пастырских и миссионерских задач. Для успешной работы съезда было устроено восемь отделов, четвертый из них занимался церковной миссией под председательством епископа Серафима Лубенского, управляющего русскими православными общинами в Болгарии, а товарищем председателя был избран известный миссионер В. М. Скворцов.

По завершении работы четвертого Отдела 16 (29) ноября Собору был представлен доклад, в котором были намечены две задачи заграничной православной миссии: 1) утверждение верных чад в вере и 2) «ограждение русских православных людей от тлетворного влияния сектантства, инославных учений и обрядов, а также от соблазна и увлечения оккультными и теософскими мудрованиями, антихристианскими и богоборческими масонскими течениями общественной мысли».⁷⁰³

Особо была отмечена угроза, исходящая со стороны «адвентизма и баптизма, богоборных учений масонства и воинствующего католицизма».⁷⁰⁴

В этом ряду наиболее опасным считали адвентизм – не по количеству отпадений, а по «тлетворности своего учения», поскольку он «чтит не пришедшего Христа, который будто бы не совершил своего дела спасения людей, а грядущаго для тысячелетнего царствования со избранными, т. е. адвентистами». Следующим заблуждением, на которое указал Отдел, было учение об уничтожении души вместе с телом и отрицании загробной жизни. Учение адвентистов о почитании субботы вместо воскресного дня было признано свидетельством влияния еврейства, которое через адвентизм стремится перекинуть мост от христианства к Ветхому Завету.

Пропаганда антихристианских и богоборческих учений под флагом теософии, оккультизма, социализма рассматривалась как «масонский заговор против христианства и государственного национализма народов».⁷⁰⁵

От имени Собора с посланием «О спиритизме, магнетизме, теософии и прочих оккультных вымыслах» обратился митрополит Антоний. В послании, кроме внешних причин распространения этих идей, указано на внутренние, среди них человеческая слабость, проявляющаяся в склонности к суевериям, в себялюбии и лени, которой пользуются пропагандисты этих учений, обманывая простодушных людей в их надеждах. От этой пропаганды суеверий не может защитить ученость, потому что суеверия выдаются за науку, а только сопоставление их с учением Церкви, ясно изложенным в Священном Писании, канонах Соборов и святых отцов. Соблазн пропагандой оккультизма расценивается как

результат самообмана. В послании методы пропаганды отделяются от результата пропаганды. Отпадение от Церкви ставится в прямую зависимость не от навязчивых и обманных способов агитации, а от духовно-нравственного состояния верующего и его послушания Церкви. Поскольку данное послание еще широко не известно, оно приводится без сокращений с сохранением орфографии оригинала.

2.1. «Послание русского заграничного церковного собора о спиритизме, магнетизме, теософии и прочих оккультных вымыслах», 1921 г.

«До Собора со всех сторон доходят сетования о том, что люди погрузились в темные средневековые, а вернее древнеязыческие суеверия; в истинах Евангелия, в священных догматах Православной веры готовы сомневаться, и склоняют уши и сердца свои к нелепым басням древне-языческой религии Индии и новым вымыслам праздных фокусников. О сем пишет св. апостол Павел к Тимофею: будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые бы льстили слуху, и от истины отвратят слух и обратят к басням (2Тим.4:2–3). Самому Тимофею Апостол дал такое повеление: негодных же и бабьих басен отвращайся, а упражняй себя в благочестии (1Тим.4:7).

Почему же эти басни и теперь полюбились христианам? – правда, не истинным христианам, – но колеблющимся.

Не будем пояснять, почему люди вообще колеблются в вере, но укажем на причину усиления суеверий в настоящем беженском положении русских эмигрантов. Суеверия умножаются при напряженном ожидании дальнейшей неизвестной участи нашей человеческой жизни, когда исходы ее невозможно предусмотреть разумным способом. Так, земледельцы, которых благополучие зависит от урожая, а урожай от неизвестной заранее летней погоды, стараются непременно предугадывать ее, и нет конца относящимся сюда разным поверьям, иногда смешным, а по большей части совершенно неосновательным. Семейная жизнь людей, особенно женщин, зависит главным образом от счастливого или неудачного брака их с женихами, часто мало еще знакомыми невесте и ее родителям. И вот, то событие, которым определяется жизнь молодой четы, т. е. свадьба, соединяется со множеством суеверий как в деревенских крестьянских кругах, так и в интеллигентных. Точно так же окружены суевериями путешествия, мореплавание, азартные игры, экзамены, эпидемии, выступления на войну, смелые торговые предприятия и т. п.

Не могут люди разумно предусмотреть будущих судеб своих при подобных волнующих обстоятельствах, а узнать что-нибудь непременно желают, и вот, для утешения себя обращаются к «басням», как выражается Св. Апостол Павел. А так как на всякой человеческой слабости легко могут нажиться недобросовестные корыстолюбцы, то и вокруг человеческой склонности к суевериям уже давно начали вырастать целые полки волшебников, ложных пророков, медиумов, магнетизеров, оккультистов, теософов, хлыстов и всяких других обманщиков, не желающих зарабатывать себе хлеб честным трудом, но обманами простодушных ближних. Обманы эти, конечно, приходится им облекать в модные и приятные для современного поколения формы.

Так, лет 50 тому назад отвергали у нас и философию, и историю и, конечно, Откровение Божие и богословие, а признавали только «опытное знание» – опыты физические и, вообще, «естественнонаучные»; тогда появились спириты, которые облекали свои обманы и поверия своих жертв в формы как бы самых точных физических опытов: заставляли вертеть столик, выстукивать ответы ножками мебели или чайными блюдцами и так дурачили легкомысленную публику.

Прошло «затем время огульного отрицания» творческого разума в людях и сердечных откровений; пошла мода на философию и мистицизм, русским людям надо было слепое поклонение западноевропейской моде и жизни; стали интересоваться жизнью древнего Востока. Тогда сейчас же появились иного рода оболъстители: необуддисты, теософы, магнетизеры, оккультисты; они стараются доказывать, будто учения древних, индийских язычников не только ничем не ниже учения Христова Евангелия, но во многом даже выше его; они пользуются естественным стремлением осиротелых душ сохранять общение

с умершими родными и друзьями, но вместо указанных Богом молитв об упокоении их душ и благодеяний в их память они распространяют языческое суеверие о переселении душ из одного тела в другое и тем устанавливают самое легкое отношение к прелюбодеянию и

даже к самоубийству, отрицая учение Евангелия о вечном осуждении нераскаянных и заменяя его баснями о более продолжительном только переселении для тяжких грешников.

Так, опора всех этих суеверий в человеческом себялюбии и лени; и, конечно, никакое образование, никакая ученость не может оградить человека от подобных лукавых суеверий, потому что к его услугам сейчас же появляются составленные лжецами брошюры, и даже толстые книги, где эти же бабьи басни выражаются терминами, принятыми в курсах различных наук, и даже самые суеверия эти названы науками: оккультными, теософскими и т. п., как в средние века были, кроме химии и астрономии, еще алхимия и астрология.

Но особенно тяжело бывает слышать от некоторых жертв подобных заблуждений такие речи: «Я и в Бога уверовал благодаря спиритизму, который убедил меня в бытии сверхчувственного мира». Что надо говорить им на это? Такой веры Богу не нужно, и она не спасительна. Вера в бога, который находится в распоряжении фокусников, который подчиняется вертящимся столам и высылает души умерших дурачащимся праздным людям: такая вера едва ли лучше суеверия (ибо последнее не бывает продолжительно), но так же противно Господу, как и вера в Ваала и Астарту, в Венеру и Юпитера, покровительствовавших человеческим страстям и усыплявших их совесть. О такой вере вот что пишет Св. Апостол Петр во Втором послании: лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди. Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и вымытая свинья идет валяться в грязи (2,21,22).

Теперь приведем слова Св. Библии и Св. Церкви, прямо направленные против суеверий, во всем подобных современным лжеучениям и поверьям. Вот что изрек Господь чрез Моисея: Не обращайтесь к вызывающим мертвых и к волшебникам, не ходите и не доводите себя до осквернения от них (Лев. 19:31). Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадалка, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебники и вопрошающий мертвых. Ибо мерзок перед Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего (Втор. 18:10–12). Подобное же говорил Господь чрез пророка Исая: Когда скажут вам обратитесь к вызывателям умерших, к чародеям, к шептунам и чревовещателям, тогда отвечайте – не должен ли народ обращаться к своему Богу? спрашивают ли мертвых о живых. Обращайтесь к закону и откровению (Ис. 8:19–20).

Спириты и теософы любят приводить повествование о вызове Аэндорской волшебницей тени Самуила. Да, в Священной Истории было два случая, когда Господь даже чрез суеверия людей открывал Свою волю. Так, он открыл и Христово Рождество чрез персидских магов, так что «звездам служащим звездою учахуся Тебе кланяться солнцу правды»; но волхвам-язычникам, не знавшим истинного Бога, их гадания, конечно, не были поставлены в вину, а что постигло Саула за то, что он, праведно изгнавший из Иудеи всех волшебников и гадателей (см.: 1Цар. 28:3), потом в часть смертельной опасности обратился к волшебству? Об этом не любят говорить спириты и оккультисты, да, впрочем, они и сами обыкновенно не знают, – а вот что говорит Св. Библия: Так умер Саул за свое беззаконие, которое он сделал перед Господом, за то, что не соблюл слова Господня и обратился к волшебнице с вопросом, а не взыскал Господа. За то Он умертвил его и передал царство Давиду, сыну Иессееву (1Пар. 10:13,14). За такие же грехи был отвергнут Богом и позднейший царь Манассия, который ворожил и завел вызывателей мертвецов и волшебников (см.: 1Цар. 21:6). Много тяжких грехов было за Саулом, но ни одним из них он так не прогневал Господа, как своим спиритическим покушением. Пусть же не говорят спириты, оккультисты и теософы, будто в их повериях и деяниях нет ничего погрешительного. Саулов грех был во всем подобен греху тех наших беженцев, которые занимаются оккультизмом. Так же, как они, он в тяжелую годину, пред лицом неизвестности, в угнетении и страхе за будущее обратился к вызывателям умерших, и за то пострадала и семья, и весь род его.

К стыду России, те сыны ее, которые почитают себя образованными, в большинстве почти вовсе не ознакомлены с наиболее ценной на земле книгою – со Св. Библией; но они еще менее знакомы с законоположениями той Церкви, к которой они себя причисляют, и даже по большей части не знают, что именно разумеется под этими законоположениями,

которыми утвержден и самый состав Св. Библии и осуждены все подложные евангелия и подложные послания. Законоположения церковные, т. е. законы Св. Духа, открытые человечеству чрез Вселенские Соборы,

изложены в сравнительно небольшой книге, носящей название: Книга Правил Св. Апостол и Св. Вселенских и Поместных Соборов (утвержденных Соборами Вселенскими) и св. отец (утвержденных также VI и VII Вселенскими Соборами). Предки наши, если были мало-мальски грамотны, знали эту книгу так же хорошо, как воины знают воинский устав, но наши современники в большинстве даже не знают о существовании такой книги, которую до революции можно было приобрести за 60 копеек в любой лавке с продажей книг духовного содержания.

Если бы наше общество не коснело в таком неведении божественных правил или канонов, то, конечно, едва ли бы кто решился связываться с медиумами, оккультистами и т. п. обманщиками.

Итак, вот что постановил о волшебствах разного рода Шестой Вселенский Собор (правило 61): «Предающийся волшебникам, или так именуемым столоничальникам, или другим подобным, дабы узнать от них, что восхотят им открыть, – согласно с прежними отеческими о них постановлениями, да подлежат правилу шестилетней епитимии. Той же епитимии надлежит подвергати и тех, которые водят медведиц или иных животных на посмешище и на вред простейших, и, соединяя обман с безумием, произносят гадание о счастье, о судьбе, о родословии и множество других подобных толков; равно и так именуемых облакогонителей, обаятелей, делателей предохранительных талисманов, и колдунов; закосневающих же в сем и не отвергающихся и не убегающих от таковых пагубных и языческих вымыслов определяем извергати из церкви, как и священныя правила повелевают. Ибо, кое общение свету к тьме? якоже глаголет Апостол. Или кое сложение Церкви Божией со идоли? Или кая часть верному с неверным? Кое же согласие Христа со велиаром?» (2Кор. 6,14–16).

Святого Анкирского Собора (правило 24): «Волхвующие и последующие языческим обычаям, или вводящие неких в дом свой, ради изыскания волшебств или ради очищения, да подвергаются правилу шестилетняго покаяния, по степеням установленным: три лета припадания и два лета молитвы без приобщения Св. Таин».

Св. Василия Великого правило 65: «Покаявшийся в волшебстве или в отравлении да проведет в покаянии время, положенное для убийцы, с распределением сообразным тому, как сам себя обличил в каждом грехе». Правило 72: «Предавший себя волхователям или неким подобным да будет под епитимией столько же времени, сколько убийца» (Ср. Вас. Вел. 7:81–83) (Григория Нисскаго, 3).

Итак, видите, каким тяжким грехом почитает Господь всякого рода волшебство. Грех этот не становится меньшим от того, что его называют новым именем – спиритизмом, магнетизмом, теософией – или прикрывают вновь выдуманскими суеверными терминами: астральные тела, оккультные силы и т. п., как и преступление детоубийства не облегчится на суде Божьем тем, что его называют абортom (напоминаем правило Василия Великого (2-ое, 8-ое), по коему вытравление плода наказывается так же, как детоубийство); или бесчеловечное избиение беззащитного товарища – от того, что его называют теперь активным бойкотом, или грабеж, хотя бы он и назывался экспроприацией.

Если же нам скажут в оправдание волшебства: что же нам делать, когда душа измучилась мыслью об оставшихся в Советской России родных, быть может, томящихся в тюрьме или зверски замученных? Если мы сами измучились на чужбине вдали от родины и не можем не пытаться узнать что-либо о времени нашего возвращения? Если терпению нашему приходит конец? Если мы не можем более томиться в неизвестности? – Ответ на это самый простой: ведь и при спиритических средствах ничего не узнаете, и сами серьезно им не верите, а прибегаете к ним лишь как к временному самообману (курсив мой. – Р. К.), после которого еще печальнее бывает возвращаться к печальной действительности, как после тяжкого похмелья.

Не здесь, возлюбленные соотечественники и соотечественницы, исцеление от облегающих нас скорбей, а в молитве, в покаянии, в призывании Божественного милосердия, в обречении

себя на полную покорность воле Божьей, в убеждении, что всякое зло может произойти только по нашей злой воле, а все страдания, не зависящие от нее, посылаются нам от Бога для нашего блага, для нашего вразумления. Вот почему и все молитвенные прошения наши, излагаемые в церковных ектеньях, заканчиваются изъявлениями такой же покорности Господу, даст ли Он нам просимое или нет. К такому настроению воли призывает Вас Церковный Собор, и сими словами заканчиваем мы свое послание: «Пресвятую Богородицу со всеми святыми помянувше, сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим».⁷⁰⁶

Таким образом, в русской диаспоре продолжалась начатая еще в Отечестве полемика с теософией и антропософией. Вслед за церковным осуждением спиритизма, теософии и антропософии были переизданы дореволюционные статьи по этой тематике в сборнике «Переселение душ». В нем, в частности, была помещена статья прот. С. Булгакова «Христианство и штейнерианство», где он именует антропософию языческим миробожием, критикует концепцию реинкарнации, показывает антихристианскую направленность христософии Штейнера, построенную на его пятом евангелии, в которое он был якобы посвящен. Пытаясь классифицировать антропософию, прот. С. Булгаков отмечает: «Штейнерианство не есть ни «углубление христианства», за которое себя выдает, ни даже ересь или особое течение в христианстве, – оно просто ничего общего с христианством не имеет, и самое это сближение есть самообман или заведомая подделка. Из учения штейнерианства с ясностью вытекает, что христианство вообще доселе даже никогда не существовало, оно появляется только теперь в антропософских ложах».⁷⁰⁷

Увлечение оккультизмом и масонством приняло такой размах, что впоследствии Церковь за границей еще дважды выступала с резким их соборным осуждением.

2.2 Осуждение теософии, антропософии, масонства на соборе 1932 г.

Следующий Собор в Сремских Карловцах, состоявшийся в августе 1932 г., подтвердил прежнее осуждение теософских идей и масонства. В своем «Окружном послании ко всем верным чадам» он определил:

- «1) Осудить масонство как учение и организацию, враждебную христианству...
- 2) Осудить также и все сродные с масонством учения и организации, теософию, антропософию.
- 3) Поручить епархиальным Преосвященным. преподавать. духовенству указания, необходимые для борьбы с названными учениями.
- 4) Вменить в обязанность пастырям Церкви спрашивать приступающих к исповеди, не состоят ли они в этих организациях, не разделяют ли этих учений, и если окажется, что состоят или разделяют, то разъяснить таковым, что участие в указанных организациях несовместимо со званием христианина – члена Христовой Церкви, что таковые должны или решительно отказаться от масонства и сродных с ним учений, или, если они этого не исполнят, не будут удостоиваться Св.Причастия, а при дальнейшей нераскаянности будут отлучаться от Святой Церкви».⁷⁰⁸

2.3 Осуждение оккультизма, теософии, спиритизма на Втором всезаграничном Соборе 1938 г.

Через шесть лет, в 1938 г., Второй всезаграничный Собор, проходивший с 1/14 по 11/24 августа в Сремских Карловцах, снова обращается к проблеме оккультизма и масонства и издает Послание к «Русской пастве в разсеянии сущей», где вновь было отмечено, что «многие... пребывая в лоне Святой Церкви, обращаются к разным, противным христианству учениям, увлекаясь теософией, каббалистическими науками, спиритизмом, занимаясь вызыванием мертвых или уча перевоплощениям их, быть может не ведая, что тем они становятся противниками христианства и отпадают от Церкви.

Все эти учения противоречат основным догматам христианства и являются тем более опасными, что подпадающие под влияние их не замечают скрытого в них яда. Посему должно твердо противостоять всем соблазнам и искушениям, идущим от сеятелей лжи и нечестия. Ополчились ныне все враги Православия, мнящие, что с падением православного Русского Царства настало благоприятное время для их успехов. Усилили свою деятельность различные сектантские сообщества, прикрывающиеся Христовым именем, в действительности извращающие Христово учение. Каждое из них утверждает, что лишь оно является носителем истинного Христова Евангелия и отвергает Святую Церковь с боговдохновенной иерархией ее и совершаемыми ей Таинствами. О сих модных учениях предрекло Слово Божие, указавшее, что будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух и обратятся к басням (2Тим. 4:3–4).

Не менее развивают свою работу масонские организации, часто притворно ревнующие о добродетели, но пытающиеся осуществить ее не во имя Христово. Заимствуя из христианства отдельные положения его нравоучения, они увлекают в масонские сети чад Церкви, пытаясь тщетно создать христианство без Христа. Многие вступившие в масонские ложи были привлечены туда лишь добрыми идеями, выставляемыми напоказ масонством, тщательно старающимся скрыть от непосвященных в его тайны, что оно является злейшим врагом христианства, на разрушение коего направляет все свои силы. Посему все вступившие в масонские ложи на их службу, в каких бы званиях ни находились, являются сознательными или бессознательными деятелями против христианства и, как враги Христовы, подлежат извержению из Церкви».⁷⁰⁹

2.4 Полемика с новыми сектами в 1970-х гг. в США.

После Второй мировой войны в 1960 г. в протестантских конфессиях под влиянием пятидесятнических идей возникло харизматическое движение, вскоре с 1966 г. оно появилось в католичестве. Стремительный рост харизматов, совпавший с активным распространением разных сект, привел к появлению на Западе весьма обширной литературы. Подавляющее большинство ее авторов были не православными, тем не менее одним из известных исследователей сектантского бума был православный иеромонах Серафим (Роуз). В своей книге «Православие и религия будущего», вышедшей в 1975 г., он анализирует учения харизматического движения, «Общества сознания Кришны», «ТМ», тантра-йоги, дзена и НЛО.

До появления этой книги на Западе в ходу уже было депрограммирование, в общих чертах сложилась идеология антикультового движения, согласно которой секты распространяются через использование технологии «промывания мозгов», они вовлекают людей помимо их воли в свои ряды, программируют, гипнотизируют, зомбируют; спасти человека от них может лишь депрограмматор, использующий технологию принудительного выведения из сект. Сектант не ответственен за свой выбор, он не искал никакой религии, его насильно в нее обратили.

Противоположного мнения на природу сект придерживались протестантские полемисты из противоккультового движения, но не все. Иером. Серафим предложил новый для западного христианства и общества подход к изучению и анализу феномена новых религий – с позиций святоотеческого предания.

Анализируя увлечение молодежи новыми религиями в США с начала 1970-х гг., иером. Серафим отмечает, что она внутренне уже была готова принять восточных гуру, лам, мудрецов, и ее не надо было обманывать и насильственно туда завлекать, ей не надо было «промывать мозги», она ждала учителей и готова была им подчиняться. Описание сектантства в США, сделанное иером. Серафимом, современником этого явления в западном мире, существенно отличается от оценки сектантства антикультовым движением родителей, социальных психологов, психиатров и западных христианских полемистов.

Быстрое распространение восточных религий на Западе иером. Серафим объясняет не «промыванием мозгов», а гордыней человека, духовной прелестью и отсутствием рассуждения в области «духовного опыта». К такому выводу он пришел, будучи хорошо осведомленным об отрицательных и даже трагических последствиях увлечения нехристианскими учениями и знакомым с западными теориями развития сектантства. Протестантизм не знает того, что передано нам в святоотеческих творениях и в житиях святых уже почти 2 000 лет назад,⁷¹⁰ – отмечает пером. Серафим, – а католичество в духовном отношении отошло от этой традиции.

В медитативных практиках групп «нового религиозного сознания» он увидел врага христианства, намного более могущественного и опасного, чем все ереси прошлого. В них «опыт становится впереди доктрины», т. е. вначале не говорится ни о каком учении, а все приглашаются ощутить, пережить необычный опыт. Поначалу это «добрый» опыт, но затем он прогрессирует к нейтральному и приобретает демонический характер. Опасность медитации заключается в пассивности человека, от которого требуется открыться новым ощущениям, «естественным и приятным». Для начинающего самое важное – не думать, не касаться интеллектуальной области вообще. Тем самым подавляются защитные механизмы личности, и такой человек становится добычей злых духов. Такие практики предлагают «Трансцендентальная медитация», дзен-буддизм, тантра-йога и все восточные культы.

Дзен не способен различить благой опыт от пагубного, – отмечает иером. Серафим, – он «может лишь утверждать, что внешне кажется благим, поскольку доставляет «мир» и «гармонию» – с точки зрения естественных сил разума, но никак не того или иного откровения; при этом все остальное отмечается как иллюзорное». Привлекательность дзена в его способности подыграть «широко распространенной в наше время тончайшей гордыне тех, кто полагает, что способен сам себя спасти и потому нет никакой необходимости во внешнем

спасителе».⁷¹¹ Такому человеку не надо «промывать мозги», он сам ищет практику, которая даст ему силы самому без чьей-либо помощи достичь того, что он хочет.

Дзен-тренинг представляет собой курс на несколько лет, и желающие обучиться этой практике должны поселиться в специальной школе, где жизнь скорее «монашеская», чем студенческая. «Поведение и одежда предписываются строгими правилами, общие вегетарианские трапезы проводятся в полной тишине, запрещены праздные разговоры и прием посетителей; жизнь сосредоточена вокруг зала медитации, где ученики медитируют, спят, принимают пищу; все религиозные практики кроме дзенской запрещены».⁷¹²

Одна из причин процветания таких монастырей, по мнению иером. Серафима, состоит в завораживающем «воздействии дзена на поколение, пресыщенное рационализмом»,⁷¹³ и ни слова о манипулировании сознанием...

Антикультовые специалисты здесь сразу бы увидели целый набор признаков «промывания мозгов» (изоляция, пища, режим, медитация и т.д.). Но иером. Серафим видит в этом не специфику дзенских монастырей, а отмечает даже параллели во внешнем поведении молодых поклонников дзена и их православных сверстников. Так, обсуждение «духовных» вопросов юными последователями дзена «своим серьезным и содержательным тоном напоминают беседы юных православных христиан с монахами. По складу ума и воззрениям молодые буддисты, как кажется, очень похожи на многих наших собратьев, недавно принявших Православие. И каждый из них мог бы справедливо заметить: «Вот где я бы мог оказаться, если бы не милость Господня,» – настолько убедительными и искренними кажутся духовные воззрения дзенского монастыря, предлагающего все, о чем может мечтать в наше время религиозный искатель, – кроме Христа ... и вечного спасения, которое Он один может даровать».⁷¹⁴

Для иером. Серафима характерна спокойная и взвешенная оценка дзена. Он видит в нем сильные стороны, отмечая, что «из всех современных восточных учений дзен, вероятно, самое интеллектуально изощренное и духовно трезвое. Выдвигая учение о сострадании и о любящем «космическом Будде», он, по-видимому, достигает самого высокого религиозного идеала, к которому может приблизиться человеческий разум без Христа». Но в его силе заключается его же слабость: «трагедия дзена в том, что в нем нет Христа, а следовательно, нет и спасения».⁷¹⁵ Тем не менее дзенская спокойная и сочувственная духовность стала ближе американцам, чем западный вариант христианства, сделалась американской религией и пустила глубокие корни в сознании Запада. Такой, по мнению иером. Серафима, будет «религия будущего», она будет «не только культом или сектой, а убедительным для ума и сердца современного человека мощным и глубоким религиозным течением».⁷¹⁶

Опасность тантра-йоги (также зачисленной антикультовым движением в отряд тоталитарных сект) он увидел не в действительно возможных отрицательных последствиях ее практики для психосоматического здоровья, а в том, что хотя она «выступает за относительно нормальную жизнь в обществе, этот культ не меньше, чем индуистские культы», подготавливает к «здоровой, счастливой и священной Америке без Христа (выделено издателем. – Р. К.). Когда убежденные и «счастливые» американцы безмятежно разглагольствуют о Боге и о своих религиозных обязанностях, не упоминая о Христе, сомнений нет: постхристианская эра действительно наступила».⁷¹⁷

Успех харизматического движения иером. Серафим видит в прелести, понятие о которой «отсутствует в протестантском и католическом мире, породившем «харизматическое возрождение», но оно является очень важным в Православии. Только в свете православного понимания природы прелести можно понять, почему такое явное заблуждение настолько овладело людьми, формально принадлежащими к христианству. Причина этого очевидна: отсутствие православного аскетического мировоззрения, которое «учит различать духовные заблуждения и хранить себя от них».⁷¹⁸ Ссылаясь на свт. Игнатия Брянчанинова, иером. Серафим заключает, что дар пророчества харизматов является плодом прелести, «мнения» о своих дарах, будто они от Духа, но харизматы заблуждаются, так как это мнение основано на ложном чувстве, порождаемом отцом лжи – дьяволом.

2.5 Сравнительный анализ церковного и антикультового подхода к новым сектам (по трудам иером. Серафима (Роуза))

Иером. Серафим пишет о тех же группах, что и представители антикультового движения, но оценки этого явления у них разные, потому что иером. Серафим смотрит на секты с позиций святоотеческого предания, а антикультовое движение отрицает его подход к сектантству, и кроме того, заявляет, что святые отцы жили в другое время и их опыт противостояния ересям не востребован в наше время.

Иером. Серафим все соотносит с Христом: учение, практику, поведение – и рассматривает их пагубность в первую очередь с сотериологической точки зрения, тогда как антикультовое движение все соотносит с общественными стандартами, нормами и пользой для самого человека. Хотя иером. Серафиму известны плачевные результаты сектантской практики, когда учителей и учеников постигают заболевания, обычные для вторгающихся в оккультную область: «умственные и эмоциональные расстройства, самоубийства, покушения с целью на убийства, одержимость демонами»,⁷¹⁹ но все это объясняется не с позиций психиатрии и социальной психологии, которая демонов не признает как научный факт, и не с позиций «промывания мозгов», зомбирования, насильственного обращения в культ, а с позиций поиска, увлечения религиозным, но ложным опытом.

И последователи антикультового движения, и иером. Серафим признают, что у этих групп есть нечто общее, но в оценке этого общего они снова же принципиально расходятся. Так, описывая опыт харизматов, иером. Серафим находит его тождественным опыту дзен-буддизма, восточного «мистицизма», гипноза и спиритизма, уводящих от Христа. Антикультовое движение тождество всех групп видит в использовании ими практики «промывания мозгов»: людей не по своей воле сделали сектантами – харизматами, последователями «ТМ», дзена и т. п., поведение которых с точки зрения общества являются отклонением, ненормальным явлением. Иером. Серафим считал эти группы религиозными по своей природе и полагал, что люди сами их выбирают; антикультовое движение считает, что они ничего общего с религией не имеют, вера – это прикрытие их преступной деятельности, а люди попадают в секты по принуждению, не желая того.

Разница в подходах определяется принципиально разными критериями оценки этих групп. Иером. Серафим полагает, что любая религия и практика, не ведущая к соединению с Христом и не дарующая спасения, представляет собою угрозу для вечной жизни человека и нередко вредит его психоматическому здоровью. Антикультовое движение за критерий оценки культа приняло общественные нормы и пользу: если поведение в секте вполне устраивает общество или обмирщенную христианскую деноминацию, то она считается доброкачественной группой.

Подход к сектантству, предложенный иером. Серафимом, заставляет задуматься о духовной брани, пробуждает от беспечности, от самодовольства, делая жизнь трезвенной для того, чтобы не потерять спасение. И такая позиция, такой подход находит понимание и вызывает интерес даже у неправославных.

В 1983 г. Констанция Кумбей написала ставшую весьма популярной среди протестантов книгу о «Нью эйдж» «Скрытые опасности радуги: «Нью эйдж» и наше приближение к язычеству» («The Hidden Dangers of the Rainbow: the New Age Movement and Our Coming of Barbarism»). Но после того, как она прочитала в 1989 г. книгу «Православие и религия будущего», то написала в Братство св. Германа, основанное иером. Серафимом: «Я считаю, что это самая важная книга на данную тему, которую я когда-либо читала. Она словно глоток чистой воды после выпитой грязи! На лекциях и в интервью я рекомендую ее многим».⁷²⁰

В отношении названных групп иером. Серафим использует термины: восточные религии и культы, если речь идет о нехристианских группах. Под термином культ иером. Серафим, как получивший университетское религиоведческое образование, понимал новые религии. Если речь идет о христианских группах, то он использует слова секта и ересь, слово секта используется иногда как синоним ереси, но чаще для обозначения отдельной религиозной

группы. Ересями он считает вероучительные отличия всех западных христианских деноминаций.

В полемике с баптизмом, адвентизмом и другими сектами протестантского происхождения в русском зарубежном сектоведении использовали термин секта в смысле ереси. Эта полемика по духу и по методологии основывалась на лучших трудах русских миссионеров XX в. Наиболее полно она представлена в труде прот. Д. И. Владыкова (1863–1955) «Православная Церковь и сектанты».

3. Сектантская тематика в русском Богословии с 1988 г.

3.1. Краткий исторический обзор появления сект в России и противостояния им.

С изменением политической ситуации в России в конце 1980-х гг. началось возрождение Православной Церкви, но этой же свободой воспользовались секты, как существовавшие в России, так и возникшие за рубежом. Тысячи людей, многие из которых не имели возможности в советское время получить элементарных представлений о религии, услышав проповедь сектантов о Боге, о спасении, принимали ее за истину без серьезного рассуждения...

В результате быстрыми темпами в России стали распространяться секты. Этот процесс, начиная с 1988 г., когда были зарегистрированы кришнаиты, достиг максимума в 1993–1994 гг. В 1989 г. в России возникает «Богородичный центр», появляются «Церковь объединения», первый центр «Брахма Кумарис». В 1990 г. создано «Белое братство», возобновляет свою деятельность Антропософское общество, Теософское общество; в 1991 г. зарегистрированы мормоны, с первой проповедью выступил Виссарион, основатель «Церкви последнего завета», появляются квакеры, «Новое поколение»; сайентологи начинают открывать свои курсы в Санкт-Петербурге, там же высаживает свою команду проповедников «Международная церковь Христа» («Бостонское движение»).

В 1992 г. начала свою деятельность в России секта «АУМ Син-рикё», открывает свой административный центр «Новоапостольская церковь», в 1993 г. появились проповедники шведской секты «Слово жизни», в 1994 г. возникли первые центры «Анастасии». В то же время резко возросла активность уже существовавших в России сект: баптистов, адвентистов, пятидесятников, меннонитов, бывших в советское время на полуправильном положении иеговистов, последователей Порфирия Иванова.

Большого размаха приняла деятельность безденоминационных евангелистов в рамках широкомасштабных мероприятий в России. В 1992 г. протестантская миссия «Крестовый поход за Христа», действовавшая в России под именем «Новая жизнь – Евразия», организовала в городах Поволжья акцию «Волга- 92».⁷²¹ В 1994 г. в СНГ насчитывалось около 1500 безденоминационных евангелистов. В европейской части России в тени больших компаний и миссионерских ассоциаций работали старавшиеся не привлекать к себе внимания корейские миссионеры, подавляющее большинство которых имели гражданство США и Кореи, принадлежавшие к различным протестантским конфессиям и сектам. Но на Дальнем Востоке они действовали более решительно и открыто...

До конца 1993 г. сектантская карта России в общих чертах практически сложилась: большинство сект, существующих сегодня в России, к этому времени уже действовали не ее территории, но наибольшее внимание привлекали к себе в то время «Богородичный центр» и «Белое братство». Масштаб их деятельности возрос настолько, что Архиерейский Собор РПЦ, проходивший в Москве 31 марта – 4 апреля 1992 г., вынужден был выступить с осуждением учения Богородичного центра, где оно было названо «суррогатом ересей».⁷²²

В начале 1990-х гг. борьба с сектами велась главным образом на приходском уровне, а также путем их критики в СМИ и книгах православных богословов и протестантских полемистов. В 1991 г. были изданы книги: иером. Серафима Роуза «Православие и религия будущего», прот. М. Зноско-Боровского «Православие, Римо- католичество, протестантизм, сектантство» и Дж. Макдауэлла и Д. Стюарта «Обманщики»; в 1992 г. переиздана книга М. Уолтера «Царство культов». Однако эти книги не могли полностью удовлетворить потребность в подобной литературе, поскольку каждый год появлялось несколько новых сект.

По мере роста сект в России появились противосектантские центры. В сентябре 1993 г. в Москве в Отделе религиозного образования и катехизации был образован информационно-консультативный Центр сщмч. Иринейя Лионского, который разделяет и пропагандирует идеи западного антикультового движения. Вскоре в Москве возникает центр реабилитации пострадавших от нетрадиционных религий им. А. С. Хомякова. В отличие от информационного Центра, он занимался миссионерской работой среди сектантов и богословской полемикой с ними. В первое время его подход к природе культов тоже

находился под влиянием антикультового движения, но затем он стал вести борьбу с сектами с церковных позиций.

По инициативе Центра сщмч. Иринейя Лионского в 1994 г. в Москве была проведена международная конференция «Тоталитарные секты в России». С 21 по 23 ноября 1994 г. в ОВЦС МП прошел семинар на тему «Сектантское движение корейского происхождения в России», организованный ОВЦС МП и Национальным советом церквей Кореи. Много внимания деятельности сектантов было уделено на состоявшемся в Москве с 29 ноября по 2 декабря 1994 г. Архиерейском Соборе. Собор принял определение «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме», в котором осуждена деятельность таких движений и сект, как: «Богородичный центр», «Белое братство», «Церковь последнего завета» (секта Виссариона), язычество, астрология, теософские и спиритические общества, «Агни-йога», «Ассоциация святого духа за объединение мирового христианства», «Новоапостольская церковь», «Церковь Христа», «Церковь сайентологии», мормоны, «Международное общество сознания Кришны», «Аум Синрикё», «Трансцендентальная медитация», движение «Новая эра» («Нью эйдж»).

В 1996 г. с благословения церковного руководства в России было проведено несколько конференций, посвященных теме сектантства, где популяризовалась теория «промывания мозгов» и принудительного обращения в секты. В том же году с 12 по 14 ноября состоялся Первый съезд епархиальных миссионеров, в котором приняли участие 5 архиереев и 130 участников из 72 епархий. Главным вопросом было обоснование и организация православной миссии РПЦ. В рамках работы съезда работали три секции, в том числе «Секты и здоровье народа».⁷²³

На следующем Архиерейском Соборе, проходившем с 18 по 23 февраля 1997 г., сектантская тематика снова была в центре внимания. Резкое обличение сект сторонниками теории тоталитарного сектантства воспринималось последователями сект как обвинение их в том, что они по факту самого членства в своей организации являются потенциальными преступниками, что их оскорбляло, и они угрожали начать судебную тяжбу. Однако никто из них не решился на этот шаг, и неизвестно, чем бы их угрозы кончились, если бы Общественный комитет защиты свободы совести, возглавляемый извергнутым из сана и отлученным от Церкви Г. Якуниным, не подал в суд иск «о защите чести, достоинства и деловой репутации и опровержении порочащих сведений в отношении ряда религиозных организаций» на А. Л. Дворкина.

С юридической точки зрения, это было сделано неверно, так как никто из этого комитета к сектам не принадлежал, более того, Г.Якунин продолжал называть себя православным. Тогда просчет комитета стали исправлять сами сектанты, они подали свои иски в суд, а члены комитета объявили себя последователями этих сект. С самого начала процесса была очевидна его искусственность, что проявилось даже в позиции адвоката комитета, заранее знавшего о несостоятельности иска и, тем не менее, взявшегося за это дело...

Со стороны А. Л. Дворкина и некоторых представителей РПЦ этот процесс был представлен не как частный, а как процесс против Дворкина и РПЦ. Такая постановка вопроса вызвала критику ряда православных богословов, в частности прот. В. Федорова, расценившего такой поворот в этом деле «как пример того, как отсутствие правовой культуры отдельных представителей РПЦ может повредить репутации Церкви. Если православный человек нарушает правила уличного движения, вина в этом лежит не на Церкви. Церковь не виновата в том, что человек лжет, говорит чистую неправду или правду скрывает».⁷²⁴

Прот. В. Федоров за то, чтобы православные полемисты имели право критиковать секты и использовать те средства и выражения, которые считали нужными, но если полемика с сектами сопровождается оскорблением сектантов, их унижением и им вменяются несовершенные преступления, то за такую критику должен нести ответственность тот, кто поступал таким образом, а не вся Церковь.

В 1999 г. в Подмоскovie проходил Второй съезд епархиальных миссионеров РПЦ. Как и на предыдущем съезде, сектантская тематика была выделена в отдельную секцию: «Секты и духовное здоровье народа».

3.2. Полемическая литература и терминология.

По мере распространения сектантства в России росло противостояние ему, одной из форм которого стала полемическая литература. С 1989 г. в России стала распространяться изданная на Западе книга прот. М. Зноско-Боровского «Православие, Римо-католичество, протестантизм, сектантство», где рассматривались учения социан- унитариев, анабаптистов, меннонитов, баптистов, квакеров, методистов, «Учеников Христа», мормонов, адвентистов седьмого дня, иеговистов и «Христианской науки». В 1991 г. ее переиздали в России, и в том же году были изданы еще две книги: иеромон. Серафима (Роуза) «Православие и религия будущего», хотя она в переводе, отпечатанная на пишущих машинках, появилась еще в советское время,⁷²⁵ а также книга Дж. Макдауэлла и Д. Стюарта «Обманщики», где рассматриваются 18 сект.

Одновременно в православной периодике стали публиковаться отрывки из книги иером. Серафима (Роуза), например, в 1991 г. в Московском Церковном вестнике (МЦВ).⁷²⁶ Подход к проблеме сект, изложенный в этой книге, и ее понятийный аппарат оказывали влияние на сектоведческие публикации в России до 1994 г., о чем свидетельствует обзор публикаций по данной тематике в церковной периодике.

Так, в 1991 г. в МЦВ было опубликовано «Слово Святейшего Патриарха Алексия в Неделю торжества Православия», где он призывает противостоять лжеучениям, возрождающемуся язычеству и псевдорелигиозным учениям.⁷²⁷ В выступлении В. Каледы на Первом молодежном съезде в Москве (1991 г.) отмечено, что причиной обращения молодежи в секты является поиск смысла жизни, а не «промывание мозгов»: «современная молодежь находится в глубоких духовных исканиях ... многие обращаются к йоге, кришнаизму, к другим восточным религиям».⁷²⁸ В 1992 г. ОВЦС МП выступил с опровержением действий мунитов, без согласования с РПЦ выпустивших отпечатанную программу своей конференции с приветственным словом патриарха Алексия II, в котором они названы просто «Церковью объединения», но не тоталитарной сектой.⁷²⁹ В информации МЦВ о встрече патриарха Алексия II с руководством Союза евангельских христиан-баптистов высказано пожелание «выступать против восточных культов и сообществ подобных «церкви объединения» Муна, которые. делают людей исполнителями чужой воли».⁷³⁰ В статье «Заложники мифа», опубликованной в МЦВ, «Общество сознания Кришны», «Богородичный центр», движение Раджниша, «Трансцендентальная медитация» названы квазирелигиями.⁷³¹ Комментируя турне Виссариона по городам России, МЦВ не употребляет ни слово секта, ни слово культ.⁷³² На годовичном собрании с московским духовенством Святейший Патриарх, касаясь деятельности сект, использует термин новые религиозные течения.⁷³³

3.2.1. Осуждение ереси «Богородичного Центра».

Самым важным документом, относящимся к проблеме сектантства, в начале 1990-х гг. стал «Богословский анализ лжеучений, содержащихся в литературе, издаваемой так называемым «Богородичным центром»». Этот текст был одобрен состоявшимся в апреле 1992 г. Архиерейским Собором;⁷³⁴ в нем используются термины лжеучение, ересь, секта, а также имеются ссылки на труды иером. Серафима (Роуза), сами же богородичники прямо называются еретиками, а их «учение представляет собою суррогат ересей».⁷³⁵

3.2.2. Осуждение «Богородичного центра» и «Белого братства».

В 1993 г. Святейший Патриарх и Синод выступили с осуждением лжеучения «Богородичного Центра» и «Белого братства», где они прямо названы еретиками. Поскольку этот документ редко цитировался, здесь он приводится полностью.

«Воззвание Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви.

На нашей земле появились новые лжеучения. Так называемые «Белое Братство», «Богородичный центр и другие ереси – секты, не имеющие ничего общего ни с православием, ни с христианством вообще, – сеют соблазн среди ищущих Бога, а иногда и среди православно верующих в Него, попирают учение Христово, отрицают и хулят истинную Церковь, унижают человеческую личность, по образу Божию созданную, презирают нравственные нормы поведения, принятые среди людей.

Особо ненавидят сектанты брак и семью, которые Господь и Церковь Божия издревле благословляют. Лжеучители заставляют своих учеников разрушать собственные семьи, восставать на ближних своих, то есть совершать великий грех перед Богом.

Нам особенно тяжело слышать, что члены «Богородичного центра» дерзостно именуют себя православными христианами. Властью, от Господа нам данной, говорим: «ЭТО ЛОЖЬ!» Последователи «Богородичного центра», равно как и приверженцы «Белого братства» и других ересей, своими лжеучениями и греховными деяниями отлучили себя от Православной Церкви, если вообще принадлежали к ней ранее.

Обращаясь к вам, архипастыри, пастыри и верные чада церковные, мы признаем, что в усилении этих сект есть и наша общая вина. Если люди идут к лжепророкам – значит мы вовремя не научили их, не утолили их духовную жажду, не помогли встретить Живого Господа в православном храме. И ныне нам нужно положить все силы на проповедь Евангелия, ибо только Свет Христов прогонит тьму лжеучений.

Особо мы обращаемся к тем заблудшим душам, которые были вольно или невольно увлечены в сети упомянутых сект. Вы находитесь на пути, ведущем к тяжелейшим духовным страданиям в земной жизни, а за гробом – к вечной гибели. Опомнитесь! Придите в православный храм, к священнику, и принесите покаяние перед Господом и Церковью Его. Господь милосердный простит вас. Он очистит ваши души от мрачных наваждений. Он вернет вам радость жизни в лучах Его благодати, радость общения с истинными Его учениками, радость подлинного духовного преображения, ведущего в Небесное Царство. Бог же любви и мира да будет с Вами (2Кор. 13:11).⁷³⁶

В 1993 г. в приложении к МЦВ «Сретение» в статье «Небритый мужчина в белой юбке» со ссылкой на иером. Серафима (Роуза) кришнаиты названы восточным нетрадиционным культом, а богородичники и «Белое Братство» – новыми ересями.⁷³⁷ Таким образом, как следует из обзора церковной периодики, с 1991 г. по 1993 г. в официальных церковных документах – определениях и обращениях Архиерейских Соборов и Синода, выступлениях и речах официальных лиц для наименования всех групп, противостоящих Церкви, использовались слова: квазирелигия, псевдорелигиозные учения, восточные религии, язычество, лжеучения, секта, ересь и новая ересь.

3.2.3. Появление в России теории тоталитарного сектантства.

Ситуация в борьбе с сектами стала меняться с 1994 г. после организованной Центром сщмч. Ирина Лионского конференции «Тоталитарные секты в России», принявшей итоговое заявление, в котором содержалось выражение тоталитарная секта. Под влиянием теории тоталитарного сектантства взгляды на природу сект у некоторых полемистов изменились на противоположные. Так, свящ. А. Уминский в 1991 г. опубликовал статью «Берегитесь ереси»,⁷³⁸ в которой излагал традиционный взгляд на религиозную природу ереси, но через несколько лет сделался апологетом теории тоталитарного сектантства и стал придерживаться иной точки зрения на природу сект, считая, что они не религиозны по своей природе и представляют собою мафиозные структуры. Такой же переворот во взглядах произошел и у одного из авторов документа «Богословский анализ лжеучений богородичников», ставшего популяризатором теории тоталитарного сектантства.

С момента появления в России концепции тоталитарного сектантства ее сторонники публично заявляли о том, что они черпают информацию о сектах из западных неправославных антикультовых центров, в частности датского «Диалог-Центра», и опираются на помощь друзей, «безотказно предоставляющих всю интересующую информацию», а также работают в контакте с существующей на Западе «сетью тесно связанных между собою антисектантских организаций»,⁷³⁹ в том числе и CAN, о чем было открыто заявлено в 1996 г.

Весьма примечательно, что сторонники теории тоталитарного сектантства были весьма хорошо знакомы с позицией православных богословов русской диаспоры в США, бывших свидетелями сектантского бума на Западе, и знакомы с ним не понаслышке. Более того, они приводили определение секты, данное прот. Иоанном Мейендорфом: «секта – это небольшая группа людей, которые, во-первых, считают, что только они одни спасутся, а остальные погибнут; и, во-вторых, получают от этого большое удовольствие».⁷⁴⁰ Но несмотря на это, сторонники теории тоталитарного сектантства заявили, что существует другая точка зрения, согласно которой главное в сектах то, «насколько конкретное религиозное движение лишает свободы своих членов», «занимается кодированием» и делает человека «по сути – психически ненормальным».⁷⁴¹ Это мнение принадлежало западному светскому антикультовому движению... Таким образом, уже с 1994 г. в России стала популяризироваться теория тоталитарного сектантства.

Деятельность сект, безусловно, сопровождалась серьезными изменениями в поведении их членов, что не могло не вызвать беспокойство у родителей, родственников, общества и у Церкви. Но это не значит, что объяснять их поведение нужно ссылками на кодирование, зомбирование, «промывание мозгов», что уводит от понимания проблемы, от серьезного изучения природы сект, и тем самым сводит пастырскую деятельность к медицинско-правовым методам борьбы с сектами, лишая ее возможности свидетельствовать об Истине, которую не познали или не могли уразуметь сектанты.

Примечательно, что изменение терминологии, применяемой в отношении сект, ощутили даже люди не искушенные ни в богословии, ни в религиоведении. В брошюре «Современные секты в России» приводится рассказ женщины, чей сын попал в «Аум Синрикё». В поисках помощи она обратилась в «Комитет по спасению молодежи», и там ей посоветовали обратиться к А. Дворкину, который может проконсультировать ее по интересующим вопросам и по тому, «что в международной терминологии называется «новым религиозным движением»». Однако, как вспоминает эта женщина, А. Л. Дворкин «называет все это «тоталитарными сектами,» с упором на первом слове».⁷⁴²

Тем не менее в 1994 г. в широкое употребление термин тоталитарная секта еще не вошел. Так, в тексте коммюнике семинара «Сектантское движение корейского происхождения в России» (1994 г.) используются термины новые религиозные движения и секта, а в изданной в том же году полемической книге дьякона А. Кураева «Все равно как верить. Сборник статей по сравнительному богословию» встречается только термин секта.

В определении Архиерейского Собора 1994 г. «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» перечислены следующие группы: «Богородичный центр»,

«Белое братство», «Церковь последнего завета» (секта Виссариона), язычество, астрология, теософские и спиритические общества, «Агни-йога», «Ассоциация святого духа за объединение мирового христианства», «Новоапостольская церковь», «Церковь Христа», «Церковь сайентологии», мормоны, «Международное общество сознания Кришны», «Аум Синрикё», «Трансцендентальная медитация», движение «Новой Эры» («Нью эйдж»). Все они названы лжерелигиями, лжехристианством, псевдорелигиями, сектами и в кавычках «новыми религиозными движениями», но не тоталитарными сектами...

В докладе же Святейшего Патриарха, где упоминалась еще иеговисты и «Поместная церковь», все перечисленные в определении организации были поделены уже на две группы: на секты и тоталитарные секты. К последним отнесли мунитов, «Детей Бога» («Семья») и «Церковь сайентологии».⁷⁴³ Таким образом, единообразия в терминах не было: определение Собора «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» написано на одном языке, а тексты докладов на другом.

В 1995 г. концепция тоталитарного сектантства была в развернутом виде представлена в брошюре «Десять вопросов навязчивому незнакомцу». В ней приведено следующее определение тоталитарной секты: «Тоталитарными сектами, или деструктивными культурами называются секты, нарушающие права своих членов и наносящие им вред путем использования определенной методологии, называемой «контролирование сознания». Секты – это новое явление.»⁷⁴⁴

Важнейшей чертой сект была названа их деструктивность, которая, как и тоталитарность, «определяется не их верованиями, а их методами деятельности» (с. 8). Фактически было заявлено, что религиозная практика и верования сект не взаимосвязаны между собою. Это мнение буквально повторяет слова американского психолога М. Сингер: вера и поведение должны быть отделены друг от друга в научной экспертизе.⁷⁴⁵

Однако такой взгляд на природу сектантства разделяли далеко не все светские ученые, как западные, так и отечественные, но в нашем антисектантском движении, пропагандирующем идеи западного антикультового движения, возобладала точка зрения светского психолога М. Сингер.

В конце брошюры (с. 32) мелким шрифтом указано, что при работе над ней были использованы материалы книги С. Хассена «Борьба с культовым контролем сознания» («*combating Cult Mind Control*»). Это свидетельствует о том, что тоталитарная теория является калькой, некритическим заимствованием доктрины светского антикультового движения; и те идеи, которые на Западе не разделялись официальной наукой (Американской психологической ассоциацией, Американской социологической ассоциацией), признававшие ненаучной эту теорию, здесь в России стали выдаваться за позицию Православной Церкви. Более того, даже не все протестанты разделяли и принимали теорию «промывания мозгов» и принудительного вовлечения в секту.

В середине 1990-х г. мало кто вникал в эти нюансы. Можно с высокой степенью вероятности предположить, что подавляющее большинство лиц, использовавших термин промывание мозгов, даже не догадывались, что он не имеет ничего общего со святоотеческим богословием... Тем временем секты росли как грибы, каждый день о них трубили СМИ, родители обращались за помощью к Церкви. С сектами надо было что-то делать.

Наряду с набиравшими популярность терминами тоталитарная секта и деструктивный культ, в России издавалась литература по сектантству, где эти термины не употреблялись. В 1994 г. вышел сборник «Православная Церковь, католицизм, протестантизм, современные ереси и секты в России», переизданный в 1996 г. под названием «Православная Церковь. Современные ереси и секты в России». В нем группы, противостоящие Церкви, делятся на протестантские секты и религиозно-мистические лжеучения; ереси и секты; оккультизм, восточные мистические учения и культы. К ересям и сектам отнесены: экуменизм, модернизм и неообновленчество, ересь Порфирия Иванова, секта Виссариона, мормоны, иеговисты, сайентология, «Церковь Христа» («Бостонское движение»), «Белое братство», муниты, богородичники, «Армия спасения». К протестантским сектам и религиозно-мистическим учениям отнесены: социане-унитарии, анабаптисты, меннониты, квакеры, методисты,

пятидесятники, баптисты, «Ученики Христа» или кемпбел-литы, адвентисты седьмого дня. И, наконец, к третьей группе: бахаи, сатанизм, астрология и магия, «Агни-йога», теософия, антропософия, «Трансцендентальная медитация», «Нью эйдж», кришнаизм, буддизм и дзен-буддизм и «Аум Синрикё».

В 1995 г. выходит книга дьякона А. Кураева «Традиция. Догмат. Обряд». В ней секта определяется через понятие ереси, которая «есть ограничение полноты и равновесия дыхания Традиции», а секта «вполне передает эту особенность еретического мышления... в былой России еретиков называли «сектаторами»⁷⁴⁶. Сектами названы в ней названы: «Церковь Христа» («Бостонское движение»), «Аум Синрикё», «Богородичный центр», «Белое братство», в то время как другими полемистами они уже именуется тоталитарными сектами.

Причины успеха сект, приемы, используемые ими для завлечения людей в свои ряды, в этой книге связываются не с «промыванием мозгов», а с действием злых духов, которые не препятствуют деятельности сектантов. «Наблюдая многообразие миссионерских практик всевозможных сект, я, – пишет дьякон А. Кураев, – пробовал найти разные объяснения их успеху. В конце концов, казалось мне, если у них есть какая-то общая методика живой проповеди, почему бы не перенять ее и не применить для православного свидетельства. Но в том-то и секрет, что никакой общей методики в разных по вероучению, но одинаковых в своей способности быстро достигать пика популярности сектах не существует. Проповеди протестантов скорее динамичны и зрелищны. Напротив, собрания парабуддистской секты «Аум Сенрикё» заунывны и скучны. В «Богородичном центре» четырехчасовые проповеди «пророка Иоанна» построены вопреки основному закону гомилетики («проповедь усваивается, если длится не больше 25 минут»), а Марину Цвигун из «Белого братства» вообще никто не видел проповедующей. При всей разности методик эффект все же получался общим: люди отдавали себя и свой разум в повиновение проповедникам. Этот результат я не могу объяснить ни психологически, ни социологически. Лишь один ответ мне кажется подходящим – богословский. Проповедь сект столь успешна потому, что лукавый им не мешает. Православный проповедник ведь почти никогда не беседует с человеком один на один. За спиной слушателя почти ощутимо стоит «дух сомнения», который влагает в его ум самые невероятные, глупые и взаимно противоречивые аргументы – лишь бы не допустить его согласия с православным словом.

Бывает, один и тот же человек за два часа беседы в своей полемике с православием готов встать и на сторону старообрядцев, и на сторону католиков, он будет высказывать предпочтение и буддизму, и протестантизму. Он готов отождествить себя с любой религиозной или антирелигиозной системой мировоззрения – лишь бы защитить себя от голоса совести и Евангелия. Массовый успех сектантов означает, что этого барьера они не встречают. Значит, кому-то их деятельность выгодна. Секты – разные. Враг Церкви – один».⁷⁴⁷ Таким образом, в своей книге дьякон А. Кураев не разделял учения о насильственном обращении в секты, как на этом настаивает теория тоталитарного сектантства.

В 1995 г. опубликована также книга свящ. И. Ефимова «Современное харизматическое движение сектантства», где пятидесятники и харизматы, которых стали причислять к тоталитарным сектам, названы сектой в значении сообщества, находящегося вне церковной ограды, исповедующего еретическое учение.⁷⁴⁸

С 1996 г. в России стали проводиться конференции по сектантству, где оно оценивалось с позиций теории «промывания мозгов» и принудительного обращения в секты. Никто из церковного руководства, похоже, серьезно не вникал в значения используемых терминов, – главное, что эти конференции осуждали сектантство, ставшее к этому времени проблемой и для церковной миссии, и для общества... Факт благословения на конференцию епархиальным архиереем воспринимался сторонниками этой теории как признание за ней статуса церковной.

Довольно скоро идеи западного антикультового движения стали оказывать влияние на формирование православной церковной позиции в отношении к сектам, и эта зависимость стала темой публикаций светских ученых. Они отмечали, что церковное руководство,

вырабатывая свое отношение к сектам, «неизбежно выбирает из различных и далеко не во всем совпадающих источников, существующих как внутри, так и вне ее (т.е. Церкви. – Р. К.). Легко увидеть, что источники, из которых церковные миссионеры исходят в своем понимании феномена (точнее, феноменов) сект, сформулированы под значительным влиянием западного секулярного анти-культизма – несмотря на постоянные апелляции к «православной традиции».⁷⁴⁹ Специфика же западного антикультового движения определена, по мнению светских ученых, жесткими секулярными вариантами психоаналитической теории на Западе, но в России все это выдается за православное богословие.⁷⁵⁰

В 1996 г. в рамках Первого миссионерского съезда⁷⁵¹ работали три секции, в том числе секция «Секты и здоровье народа»;⁷⁵² ее название весьма характерно для того времени, оно выражало суть подхода к сектантству. В докладах и в итоговом заявлении использовались термины: тоталитарная секта и деструктивный культ.

В докладе А. Л. Дворкина «Типология сектантства и методы антисектантской деятельности Русской Православной Церкви» была дана адаптированная для церковного использования теория тоталитарного сектантства.⁷⁵³ Признаками тоталитарных сект были названы: гуруизм; организация, обладающая авторитарной структурой и стремящаяся к захвату власти; использование обманных методов вербовки; контролирование сознания путем ограничения в пище, сне и в быту; эзотерический разрыв (наличие тайны, доступной для узкого круга лиц); совместимость той или иной религиозной организации с культурной традицией страны пребывания; неевангельская религиозность; невиданные ранее синкретизм и эклектизм их доктрин; глобализация распространения религиозных идей; использование СМИ, приспособленность к массовой популярной культуре; сращивание с международным бизнесом и спецслужбами. Предложив новый подход к пониманию природы сектантства, докладчик не указал, как она согласуется со святоотеческим Преданием, которое является критерием истины...

Впрочем, вскоре сторонники теории тоталитарного сектантства однозначно заявили, что святоотеческий опыт борьбы с ересями не может быть востребован для борьбы с тоталитарными культами. Пренебрегая свидетельствами из истории Церкви, они утверждают, что практика и способы пропаганды современных сект не имеют аналогов в прошлом, и так как святые отцы не имели представления о «невиданном ранее синкретизме и эклектизме», приспособленности сект к массовой культуре, использовании слабостей демократических систем современных государств, сращивании сект с международным бизнесом, СМИ и спецслужбами государств, то их опыт не может быть востребован в настоящее время. Более того, «бесполезно приводить святоотеческие аргументы в полемике с иеговистами, – полагают сторонники теории тоталитарного сектантства, – так как святоотеческие писания не являются для них авторитетом, и иеговистов нельзя считать христианами». Тот факт, что иеговизм является современной версией арианства, апологетами тоталитарной теории не комментировался.

Тем временем термин тоталитарная секта уже вошел в антисектантский лексикон и использовался на церковных форумах, в частности на Архиерейском Соборе 1997 г. В 1997 г. Миссионерским отделом РПЦ был издан справочник «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», где вводится понятие деструктивного религиозного объединения как синонима деструктивного культа или тоталитарной секты. По своему содержанию определение деструктивного культа совпадает с принятым в светском антикультовом движении.

Теория тоталитарного сектантства легла в основу курса сектоведения, который читается в Свято-Тихоновском университете. В качестве пособия для этого курса используется книга «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования». В 1998 г. в ней рассматривались 18 групп и течений, а в последующих изданиях около 40 организаций.

Особенностью этой книги является описательный характер изложения с упором на криминальные истории сект и их лидеров, практически полное отсутствие анализа учений сект с позиций православного богословия. Вскоре после выхода книги последовали критические отзывы тех светских ученых, кто надеялся найти там заявленное автором

систематическое исследование сект: книга их разочаровала. Отзывы о книге появились в 2001 г., а позже были изданы в сборнике «Очерки российского сектоведения» (2005 г.), где опубликованы три рецензии: проф. докт. юр. наук М. Н. Кузнецова; рецензия директора Департамента геополитических исследований Института гуманитарного образования, канд. филос. наук С. А. Шатохина и канд. фи- лол. наук И. А. Кольченко.⁷⁵⁴

Все рецензии весьма критичны в отношении содержания, методологии курса и структуры учебного пособия. В рецензии С. А. Шатохина опровергается мнение, будто бы современные секты представляют собою новый феномен истории религий; далее отмечается, что предложенные критерии тоталитарного сектантства критериями признать нельзя, так как подобные признаки можно обнаружить в традиционных конфессиях, в частности в католичестве.⁷⁵⁵

С. А. Шатохин опровергает также мнение, будто бы святоотеческий опыт не может быть использован в борьбе с сектами. Более того, в отказе от святоотеческого опыта он видит попытку «принципиально изменить принятые в Церкви представления на религиозное сектантство как таковое вообще. Сформировать новый взгляд на предмет. Убедить православное общество в неправомочности традиционно принятого в Церкви понимания природы еретичества и сектантства... мол, сейчас в современных условиях сложились какие-то принципиально новые реалии (маркетинг, реклама, тоталитаризм и проч.), которые обязывают нас изменить канонические взгляды на тот или иной аспект учения или Предания Церкви, отказаться от святоотеческого понимания того или иного вопроса».⁷⁵⁶

В выводах, касающихся самой книги, отмечено, что она «по содержанию представляет собой подборку информационных материалов разной степени актуальности» и «по содержанию, структуре и компоновке материала не соответствует требованиям, предъявляемым к учебным пособиям», а ее подход к сектам не соответствует традиционно принятому в Православной Церкви подходу к проблеме религиозного сектантства.⁷⁵⁷

Проф. М. Н. Кузнецов, касаясь основных положений этой теории, считает «ошибочным и разрушительным для церковного сознания ... утверждение ... что святоотеческое понимание религиозных сект в современности является неполным, недостаточным только потому, что появились некие невиданные ранее «тоталитарные секты»...»

Книга «путает церковное понимание сектантства и секулярное, культурологическое».⁷⁵⁸

В рецензии И. А. Кольченко отмечено, в частности, что приведенные критерии тоталитарного сектантства таковыми признаны быть не могут, так как они относятся не только к религиозным, но и нерелигиозным группам.⁷⁵⁹ «Отказавшись от следования в области сектоведения понятиям и нормам православной христианской традиции, А. Л. Дворкин, – отмечает рецензент, – оказывается на зыбкой почве смешения понятий церковных и политико-идеологических».⁷⁶⁰ В итоге он «"меряет" религии и религиозные организации, по меркам современной либеральной идеологии».⁷⁶¹

В 1997 г., спустя три года после появления в России термина тоталитарная секта, он наряду с термином секта появляется в книге дьякона А. Кураева «Сатанизм для интеллигенции». Проявляя чуткость к терминологическим различиям, он подчеркивает, что дает богословское, а не социологическое определение секты. «Сектантской в моем понимании, – пишет дьякон Андрей Кураев, – является любая религиозная деятельность, осуществляемая вне Церкви в противостоянии ей».⁷⁶² Вторым признаком секты назван эзотеризм – «наличие скрытых учений или обрядов».⁷⁶³ Далее следуют два уточнения: точных границ Церкви не сможет провести никто, но все же есть организации, которые отнести к христианству никак нельзя, это группы типа «Аум Синрикё» и «Агни йога». И второе: не являются сектой языческие религии, например буддизм или индуизм, но если они пытаются по-своему толковать Евангелие, то это уже сектантская деятельность. И за ними идет одно дополнение к названным признакам секты: неевангельская, нехристианская религиозность.⁷⁶⁴

Это определение оставляет открытым вопрос об отношении термина секта к понятиям «ереси» и «раскола», хотя подобная проблематика уже обсуждалась в начале XX в... Что же касается вопроса о границах Церкви, то надо отметить, что существует понятие канонических

границ, на основании которого Церковь различает ересь, раскол и самочинное сборище по вполне четким и ясным признакам.

В то же время дьякон А. Кураев использует и термин тоталитарные секты, но не дает ему определения и не говорит, какие группы к ним относит. Спустя пять лет в книге «Уроки сектоведения», написанной по материалам двухтомника «Сатанизм для интеллигенции», уже различаются понятия «секта» и «тоталитарная секта», чего в прежних публикациях не было, и названы две специфические особенности тоталитарной секты: 1) нарушение прав человека: «не всякая секта тоталитарна, т. е. осуществляет свою деятельность с нарушением свобод и прав человека»; и 2) эзотерический разрыв.⁷⁶⁵

Неясным все же остается вопрос, является ли термин тоталитарная секта богословским? В «Уроках сектоведения» это не уточняется, хотя права человека не из области богословия, но, с другой стороны, как отмечает дьякон А. Кураев, в юридическом лексиконе слова секта нет.⁷⁶⁶

Вопрос о религиозной природе сект, в частности теософии, остается также открытым. В книге «Сатанизм для интеллигенции» в 1997 г. дьякон А. Кураев пишет, что теософское движение «не может быть иначе охарактеризовано богословом, как секта»,⁷⁶⁷ а секта – это «религиозная деятельность, осуществляемая вне Церкви», поэтому «рериховское движение является религиозным».⁷⁶⁸ Пять лет спустя в 2002 г. в книге «Уроки сектоведения» все эти рассуждения повторяются: «я подчеркиваю, – пишет дьякон А. Кураев, – что это определение – мое. И что оно является богословским, а не правовым, или социологическим, или религиоведческим» и оно приводится, «чтобы объяснить, почему именно рерихианство с точки зрения православных выглядит как секта»,⁷⁶⁹ и «является религиозным».⁷⁷⁰ В заключение же этой книги ее автор заявляет: «В течение всего исследования я играл в поддавки. Я взял то определение секты, которым пользовалась Блаватская... и показал, что под это определение подпадает их деятельность. Теперь же я хотел бы перейти на родной для меня язык христианского богословия и сказать: теософия – это не религия».⁷⁷¹

Дьякон А. Кураев написал более полутора десятка книг, которые в разной степени затрагивают сектантскую тематику. Некоторые из них уже выдержали несколько переизданий, в частности: «Сатанизм для интеллигенции. (О Рерихах и Православии)», «Протестантам о Православии», «Наследие Христа», «Если Бог есть любовь», «Раннее христианство и переселение душ», «Кто послал Блаватскую?», «Христианская философия и пантеизм» и др. В них ведется полемика с целым рядом вероучительных положений, свойственных сектам, вышедшими из протестантской среды, и с теософско-окультурным кругом идей.

На Втором миссионерском съезде (1999 г.) мною был сделан доклад на тему: «К вопросу о современных тенденциях в русском сектоведении», где на конкретном материале показано, что теория тоталитарного сектантства и ее классификация неисторична, не согласуется со святоотеческим подходом к антицерковным учениям ни в области изучения и опровержения, ни в области пастырской работы с сектантами. Кроме того, никакой вероучительной новизны у так называемых «тоталитарных сект» нет, а их приемы обращения в секту известны издавна. Борьба с сектами с позиций теории тоталитарного сектантства подменяет богословскую полемику с ними обсуждением влияния сект на психическое здоровье их членов и т. п. или изложением криминальных историй из жизни сектантов, что скрывает доктринальную сущность сектантства. Такая методология выведения людей из сект неприемлема, ибо переводит вопрос в медицинскую плоскость (говоря об «излечивании» сектантов).

Не отрицая важности для православных миссионеров и священнослужителей владения информацией о разрушительном воздействии сект на психическое и физическое здоровье, о фактах их преступной деятельности и т. п., с целью использования ее в пастырском служении и привлечения к ней внимания общественности и государственных властей, следует указать, что главным для церковной противосектантской миссии является свидетельство об Истине применительно к заблуждениям сектантов и ограждение учения Церкви от всевозможных искажений. Церковная миссия должна быть христоцентричной, в ней все должно соотноситься с Христом, она должна открывать Его и приводить к Нему. В преобладающем большинстве святоотеческих творений и трудах известных патрологов нет свидетельств о

том, чтобы в борьбе с ересями православные полемисты уделяли почти все свое внимание антиобщественным и уголовным деяниям еретиков в ущерб полемике по вероучительным вопросам.

Другой недостаток теории тоталитарного сектантства заключается в том, что она не согласуется с пастырско-миссионерскими задачами, допуская возможность существования категории якобы дозволенных сект, с которыми бороться не надо, оставляя без внимания их вероучение. Слабой ее стороной является ее привязка к правам человека как всеобщему мировоззренческому стандарту, который нарушается сектантами. Но сегодня шаткость западного подхода к пониманию прав человека уже осознается на официальном церковном уровне.

Основные положения этого доклада разделял и руководитель московского Центра реабилитации пострадавших от нетрадиционных религий свящ. Олег Стеняев. Ко времени проведения Собора он, по его же словам, «переболел духовной лихорадкой», состоявшей в сведении антисектантской работы исключительно к одному лишь обличению сектантов в антиобщественных деяниях, криминальных преступлениях и поиске на них компромата. Он пришел к заключению, что миссионерская работа с сектантами может быть успешной, когда акцент делается на свидетельстве о Православии, но проповедь о нем – «это не изыскания на тему, сколько жен было у Муна, был Давид Берг педофилом, а Рон Хаббард наркоманом».⁷⁷²

Тоталитарная теория провоцирует православного миссионера «стать на соблазнительный путь сыскаря-любителя, – полагает свящ. О. Стеняев, – или, хуже того, сексота,⁷⁷³ что превращает само миссионерское служение в некий придаток секуляризованного общества, а религиозный опыт такого человека мало чем отличается от сектантского».⁷⁷⁴ Причину популярности тоталитарного сектантства он верно видит в том, что «многие православные оказались не готовыми к вызову, который нам предъявили секты. Мы разучились решать свои проблемы именно христианскими церковными средствами и ищем мирские ответы на духовные вопросы. Но мир, погрязший в собственных противоречиях и проблемах, едва лисможет помочь нам».⁷⁷⁵

Будучи практиком-миссионером, свящ. О. Стеняев увидел на деле, что полемика с сектами, состоящими из бывших православных на 90%, если она ведется со святоотеческих позиций, намного эффективнее и убедительнее.⁷⁷⁶ Кроме того, основной тезис о «промывании мозгов» не получал подтверждения практикой.

В ответ на критику, прозвучавшую на Втором миссионерском съезде, А. Л. Дворкин в 2000 г. пишет статью: «О некоторых подходах к методологии православного сектоведения», где всех, кто не разделяет идей антикультового движения, зачисляет в категорию сектозащитников, начиная от западных и отечественных ученых, до православных критиков теории «промывания мозгов».

Анализируя содержание статьи А. Л. Дворкина, проф. МГУ И. Я. Кантеров обращает внимание на методологию его полемики, в ходе которой критика оппонентов переносится с их взглядов на личности. Для каждого, несогласного с мнением А. Л. Дворкина, «припасены уничижительные характеристики, некоторые из них могут выглядеть безобидно, однако ... преследуют цель принизить авторитет осмелившихся придерживаться» иной точки зрения.⁷⁷⁷ Так, полемизируя с социологом А. Баркер по вопросу о природе НРД, А. Л. Дворкин, полностью игнорируя ее выводы, основанные на громадном фактологическом материале, критикует ее в «привычном для него шельмовании идейного противника, обрушивая на него град самых немислимых обвинений. Здесь и применение двойных стандартов, и эмоциональный напор, не подкрепленный ничем».⁷⁷⁸

Затем А. Л. Дворкин разносит профессора Оксфордского университета Б. Уилсона, доктора юридических наук М. Н. Кузнецова. Характеризуя выпады А. Л. Дворкина против меня, проф. И. Я. Кантеров отмечает, что «сокрушение взглядов очередного оппонента, как всегда, Дворкин начинает с применения против него своего испытанного оружия...». Читатели извещаются о том, что он и бывший сотрудник ОВЦС МП, и идейный вдохновитель «сектозащитной группы»,⁷⁷⁹ активно критикующей «своих коллег в отступлении от

святоотеческого Предания.».⁷⁸⁰ То, что А. Л. Дворкин отмечает святоотеческое Предание для борьбы с сектами, подтверждают даже светские ученые и за это его критикуют.

Далее проф. И.Я Кантеров отмечает, что Дворкин решительно отвергает «основное положение доклада Р. М. Коня, согласно которому главная задача сектоведения должна состоять в выявлении противоположности вероучения и обрядов религиозных сект догматике Русского Православия и что установление криминального характера этих сект выходит за рамки предмета сектоведения. В противовес этому положению он дает свое собственное определение сектоведения, где сказано, что оно существует на стыке богословских дисциплин: обличительного богословия, истории Церкви и светских: социологии религии и религиоведения, психологии, психиатрии, текстуальной критики и многих других, в том числе даже и криминалистики». Но «если сопоставить необъятное по своему замыслу содержание дисциплины сектоведение с трудами самого А. Л. Дворкина, то в них невозможно обнаружить многие актуальные тематические блоки этой дисциплины. И здесь тщетно искать сноски на работы зарубежных и отечественных социологов и религиоведов, изучающих проблематику НРД. Зато в них постоянно встречаются издевательские или пренебрежительные оценки их публикаций. Что же касается обличительного богословия и текстуальной критики, в исполнении А. Л. Дворкина они скорее напоминают памфлеты, изготовленные по лекалам Лео Таскиля и Е. Ярославского». В них отсутствует «вдумчивый и аргументированный анализ НРД, зато самым востребованным в сконструированной модели «современного сектоведения» является криминалистика, а «изначальная криминализация природы тоталитарных сект вынуждает постоянно обращаться к уголовной терминологии. Это «вербовка», «обман», «изнасилование», «секты-убийцы» и т.д.».⁷⁸¹

Что же касается заявления А. Л. Дворкина о междисциплинарном статусе сектоведения, то в том виде как он им описан, согласиться с этим мнением нельзя. Сектоведение – это одна из академических богословских дисциплин, но, как и любая самостоятельная богословская дисциплина, она одновременно может участвовать и в междисциплинарных исследованиях. Быть только междисциплинарной в полном смысле она не может по той причине, что в общенаучной интерпретации (а богословской пока не существует) междисциплинарные исследования, будь то естественно-гуманитарные или только гуманитарные, имеют задачей составить интегративное знание о каком-то предмете, например, о человеке. Метод решения этой задачи в светской науке для богословия не подходит. В качестве примера рассмотрим новое направление в светской науке – психологическую антропологию. Будучи междисциплинарной областью исследований, психологическая антропология использует для интерпретации фактического материала самые разнообразные психологические теории и стремится к интегративному знанию о человеке. Ее интегративный характер выражается в «попытках сблизить социально-психологический аспект анализа личности с подходами, существующими в биологических науках о человеке».⁷⁸² Другими словами, психологическая антропология исходит из того, что ей изначально истина не известна, не ведома эта истина и ни одной из остальных наук, занимающихся данной тематикой, что для светских наук вполне естественно.

Но богословская наука, опирающаяся на Божественное Откровение, не может согласиться с тем, что она не обладает истинным знанием, например, о человеке. Сектоведение, как и любая другая богословская наука, может участвовать в междисциплинарных исследованиях, но не на паритетных основаниях, и в таком случае сектоведению должно отдаваться преимущество при расстановке акцентов и оценок. Светская наука, изучающая секты, например психологическая антропология, может позиционировать себя как междисциплинарная, но это не приемлемо для богословской науки.

Не смог А. Л. Дворкин в своей статье на конкретных фактах защитить мнение о том, что секты представляют собою нечто исключительно новое в истории мировых религий. Для придания своей концепции богословского содержания, он создал искусственный ряд святых отцов, якобы поддерживающих выводы теории тоталитарного сектантства, но в то же время сам А. Л. Дворкин утверждает, что эти секты появились только со второй половины XX в. и святые отцы ни с чем подобным не встречались...

Попытка спокойно и взвешенно обсудить терминологическую проблематику предпринята прот. Владимиром Федоровым в его обширном предисловии к русскому переводу книги А. Баркер «Новые религиозные движения». Прот. В. Федоров подвергает сомнению высказываемое мнение о религиозном разнообразии в России как не-ком совершенно новым явлении, так как до революции уже были модными и теософия, и спиритизм, и йога, также издавалась теософская и оккультная литература, не говоря уже о многочисленных российских сектах: хлыстах, духоборах, молоканах, штундистах и др. Тогда в Петербурге были построены самая большая в Европе мечеть и буддийский храм.⁷⁸³

Описывая феномен НРД, он отмечает, что в связи с их распространением тревогу забили не Церкви, а родители детей, вовлеченных в эти группы. Православная Церковь была настроена помочь этим людям и готова была вести полемику с противостоящими и нередко враждебно настроенными к ней группами, но «конкретные антисектантские инициативы стали складываться в значительной мере под давлением общественного мнения».⁷⁸⁴ Признавая тот факт, что отдельные группы НРД совершают преступления, он говорит, что «вину одной преступной группы нельзя вваливать на все остальные, имеющие с ней какие-либо сходные черты».⁷⁸⁵ В то же время отдельные поступки НРД хотя и не подпадают под Уголовный кодекс, но «своим религиозным безвкусием, духовной пошлостью и недоброкачеством проповеди развращают общество». Их нельзя запретить, как нельзя запретить плохую музыку, поэтому им следует противопоставить образцы духовной жизни, достойные подражания.⁷⁸⁶

Проблема терминологии, по замечанию прот. В. Федорова, является пока не разрешенной до конца. Единого определения понятий «секта», «культ», «НРД» не существует. Имеет смысл называть термином НРД религиозные группы, появившиеся в XIX в., так как они достаточно «новы по сравнению с двухтысячелетним христианством». Термин секта используется в русском сектоведении давно, но прот. В. Федоров не раскрывает содержания этого понятия, однако предлагает пересмотреть его применение к отдельным группам, в частности к баптистам, которых на Западе в научно-богословской литературе именуют «свободной церковью».

Что же касается термина традиционная религия, то «по существу, невозможно определить его настолько строго, чтобы использовать в юридической практике», так как сложно установить хронологические границы ее давности. Тем не менее, государство не должно одинаково относиться к Православной, Католической и Лютеранской Церквям, исламу и другим исповеданиям, с одной стороны, и «Белому братству» и ему подобным, с другой.

Несмотря на то, что сложно выявить юридически хронологические границы традиционности, весьма важен другой аспект этого понятия – культурологический. «Традиционная религия всегда прочно укоренена в культуре. Даже тогда, когда нет открытой проповеди, она не чужда народу, и порой культура играет существенную миссионерскую роль. Это положение не закреплено законодательно, но таков механизм воздействия культуры. Она не норма, но питательная среда, формирующая наши ценности. Там, где культура бедна, ущербна, в качестве ее суррогата могут быть усвоены и новые формы экзотической восточной медитативной практики западного образца, и формы массовой культуры, и прямолинейная, а потому и привлекательная моральная проповедь нравственного подвига и чистоты в сентиментальном обрамлении примитивных попевок или экзальтированного харизматизма (сверхвозбуждения) на фоне унылой действительности».⁷⁸⁷

Понятие «тоталитарные секты» прот. В. Федоров не считает ни научным, ни богословским. Различать религиозные объединения по мере тоталитарности, которая в них культивируется, трудно, поэтому противники этого термина указывают, что его элементы можно при желании найти и в Православии. Монашеское послушание, строгая иерархичность в Православии и Католичестве отличается от устройства протестантских деноминаций, что «порой служит основанием видеть в практике традиционных церковных структур элементы тоталитаризма», – отмечает прот. В. Федоров.

Общество не должно поддерживать антидемократические структуры, которые можно увидеть в культах и сектах, но стремление части православных к монархическому

государственному устройству тоже может быть расценено как проявление антидемократических взглядов. Поэтому при полемике с НРД надо грамотно и осторожно подбирать «выражения, чтобы не проецировать на других свои недостатки и проблемы». ⁷⁸⁸ Кроме того, в противостоянии НРД не следует опираться на методы советского тоталитарного прошлого, с опорой на власть и силовые структуры, так как это будет рецидивом тоталитаризма.

Прот. В. Федоров отмечает опасные тенденции в антисектантской деятельности РПЦ, выражающиеся в стремлении оградить традиционные религии, в первую очередь Православие, от конкурентов, «которые расцениваются не просто как еретики, но как активные враги – разрушители общества. Любая группа может быть классифицирована как нечто, чреватое сатанизмом, ритуальными убийствами и пр.». Как бы нам ни хотелось оградить себя от религиозных подделок, но «достигать этого непозволительно негодными средствами, обманом, «передергиванием» или «преувеличениями»». ⁷⁸⁹

Показателен в этом плане иск против А. Л. Дворкина, начатый в мае 1997 г. Хотя он был отклонен, но проблема выбора средств, выражений и тона все еще остается. «К сожалению, сегодня для многих энтузиастов антисектантского движения характерен ненаучный подход (неточности и передержки, неправомерные обобщения, дезинформирующие читателя и пр.), – считает прот. В. Федоров, – «ревность не по разуму», явная симпатия к силовым методам, акцент в полемике на сборе компрометирующих материалов и т.д.». Но церковный богослов по иному должен подходить к проблеме, для него «первым вопросом должен быть вопрос, почему члены НРД пришли не в Церковь, или почему они ушли из нее...». В отсутствии честного ответа «довольно часто критика НРД строится на поиске компрометирующих материалов (неуплата налогов, безнравственное поведение членов или руководителей и т. п.). Этот принцип... не доказывает ложность учения (с точки зрения христианства)». ⁷⁹⁰

Тем, кто полемизирует с сектантами, надо избегать двойных стандартов. Выдвигая в качестве аргумента против сект недостойное поведение их членов, православные, тем не менее, не сомневаются в истине Православия, несмотря на моральное несовершенство отдельных православных верующих. Также неправильно приписывать пороки каких-нибудь раскольничьих православных общин всему Православию.

Поэтому нельзя отдельные поступки сектантов всегда переносить на всю их общину. «Если представитель какой-либо секты ... совершил преступление или безнравственный поступок, мы не имеем права утверждать, что он сделал это вследствие своей принадлежности к данной группе (исключая те случаи, когда определенные акции являются программными действиями сект, как например, массовые самоубийства или террористические акты)». ⁷⁹¹

Таким образом, в России с 1994 г. появилась совершенно новая теория тоталитарных культов (или сект), опирающаяся не на церковный опыт борьбы с лжеучениями, а на изобретенную в 1970-е годы на Западе светскую идеологию антикультового движения, но выдающуюся в России за богословскую. Сторонники тоталитарного сектантства проигнорировали главный церковный критерий проверки своих теоретических построений на предмет их названия церковными. Они не соотнесли их с опытом, с Преданием Церкви.

Дискуссия по вопросу понятийно-терминологического аппарата не прошла бесследно. В документах Архиерейского Собора 2004 г. встречается уже только термин секта, в церковной публицистике стали проявлять больше разборчивости. В то же время многие периодические издания, если не большинство, некритически продолжают использовать терминологию и антикультовую идеологию.

В феврале 2007 г. в Нижнем Новгороде состоялся семинар Учебного комитета РПЦ, посвященный актуальным вопросам преподавания сектоведения. В его работе приняли участие представители двух академий и тринадцати духовных семинарий. Участники семинара отметили, что теория тоталитарного сектантства и одноименный термин являются не богословскими, так как не опираются на эмпирическую базу и не соответствуют святоотеческим критериям сектантства.

3.3. Современные тенденции в русском сектоведении.

Тоталитарная секта и деструктивный культ.

ВВЕДЕНИЕ

С конца 1980-х гг. в России началось стремительное возникновение и распространение сект, достигшее своего апогея в 1993–1994 гг. Российская ситуация в некоторых аспектах напоминала аналогичную в 1970-х гг. в США: та же экзотичность верований, их разнообразие, активная навязчивая пропаганда и масштабное увлечение сектами. Как и на Западе, у нас обеспокоенные родители стали объединяться в комитеты по спасению молодежи от сект. Как и на Западе, стали проводиться парламентские слушания и конференции, в которых принимали участие психологи, психиатры и социологи, и отношение российских светских ученых к феномену сект также было различным: одни разделяли теорию «промывания мозгов» и принудительного обращения в секту помимо воли человека, другие – нет.

В то время редко кто не задавался вопросом о причинах роста сект и мотивах обращения в них большого количества людей. Вокруг сект стала складываться парадоксальная ситуация: многие говорили о вреде сект, указывая на то, что их деятельность сопровождается распадом семей, об оставлении сектантами учебы, работы, прекращении контактов с друзьями и родственниками, особо отмечали разрушительное влияние сект на здоровье их членов, но секты росли вопреки всем предостережениям. В поисках ответа на вопрос: «Почему же люди уходят в секты?» многие сходились во мнении, что сектанты используют особые психотехнологии для обращения и удержания людей в сектах. Распространению этого мнения способствовала трансляция по телевидению выступлений экстрасенсов-колдунов Кашпировского и Чумака, которые через телевидение влияли на сознание большого количества людей.

Решающим фактором, способствовавшим закреплению такого объяснения роста сект, стала западная переводная антикультуговая

литература, где популярно излагалась теория «промывания мозгов» или контролирования сознания, и заимствование опыта протестантских, антисектантских центров. Тогда считалось, что западные христиане первыми столкнулись с этой проблемой и располагают эффективными методами противодействия сектантству.

Появившиеся в России антисектантские статьи, брошюры явились изложением идей западного антикультугового движения и противокультуговых протестантских центров, но в России они стали выдаваться за позицию Православной Церкви. В результате с 1994–1996 гг. ее стали воспринимать как единственно верный взгляд на природу сектантства и все активно действующие в России секты, за исключением лишь баптистов и пятидесятников, стали именовать тоталитарными сектами, а с 2000 г. и пятидесятников причислили к тоталитарным сектам.⁷⁹²

3.3.1. Определение тоталитарной секты или деструктивного культа, их критерии

В 1995 г. в России появилось первое определение тоталитарной секты, составленное по публикациям западного антикультового движения: «тоталитарными сектами, или деструктивными культами, называются секты, нарушающие права своих членов и наносящие им вред путем использования определенной методики, называемой «контролирование сознания», для чего используются ограничения в пище и сне».⁷⁹³ В нем признаками тоталитарности сект названы: нарушение прав человека, использование психотехники (контролирования сознания), ограничение в пище, сне, еде. Особо отмечалось, что «тоталитарность сект определяется не их верованиями, а их методами деятельности».

Определение «тоталитарной секты» производили от латинского слова *totalis* – полный, всеобщий, целый, всеобъемлющий. В обычном понимании он применяется «для характеристики политического режима, подавляющего всякую свободу. В применении к секте наименование «тоталитарная» означает захватывающая всего человека, его личность, контролирующая и направляющая все его поведение, все мысли и чувства».⁷⁹⁴ Но даже сторонники этой теории вынуждены были признать, что «различать религиозные объединения по той мере, в которой элемент тоталитарности там культивируется, очень трудно».⁷⁹⁵

В 1995 г. сторонники этой теории еще оговаривали область ее применения: так как обличение сект с богословских позиций не убедительно для нецерковных людей, то бороться с ними следует с позиции «светских историков религии», которая заключалась, по их представлению, преимущественно в изложении преступной истории каждой секты.⁷⁹⁶

Поскольку на эту оговорку почти не обращали внимания, то многие воспринимали это определение как богословское, а теорию тоталитарного сектантства как церковную. Однако попытки выдать эту теорию за церковную были безосновательны, потому что ее подход к сектантству не соответствует святоотеческому; в частности, предложенные этой теорией критерии сектантства – права человека и прочее, не приняты в святоотеческом богословии. Чтобы избежать критики, сторонники этой теории заявили, что для церковного употребления будут предложены другая формулировка и другие критерии тоталитарной секты.

В адаптированной для церковного использования теории нового определения тоталитарной секты не приводилось, а был указан ряд признаков, по которым какую-либо группу можно опознать как тоталитарную секту. Признаками тоталитарной секты были определены: время возникновения – вторая половина XX в.; гуруизм; наличие в группе (организации) жесткой структуры и стремление к захвату власти; использование обмана и технологии «промывания мозгов»; эзотерический разрыв; несовместимость той или иной организации с культурной традицией страны пребывания; «неевангельская религиозность»; «невиданные ранее синкретизм и эклектизм доктрин»; глобальное распространения религиозных идей; использование СМИ; приспособленность к массовой популярной культуре; сращивание с международным бизнесом и спецслужбами.⁷⁹⁷

На этом основании почти все секты, действовавшие во второй половине XX в., и некоторые коммерческие организации были идентифицированы как тоталитарные секты. Но поскольку к тоталитарным причислили секты, возникшие на сто лет раньше, в XIX в. (иеговисты, мормоны), что явно не укладывалось в эту систематизацию, то их назвали предтечами тоталитарного сектантства. В результате тоталитарные секты были представлены как абсолютно новый феномен в истории мировых религий, который прежде никогда не встречался по той простой причине, что новейшие технологии контролирования сознания «раньше попросту еще не были изобретены». «При современных скоростях передвижения, технологических новшествах, обилии информации и умении манипулировать ею контролирование сознания принимает массовый и тоталитарный характер, что ранее было попросту недостижимо».⁷⁹⁸ На этом основании сторонниками теории тоталитарного сектантства был сделан вывод о том, что мы имеем дело с качественно новым типом сект, ранее Церкви неизвестным, и в борьбе с ними нельзя воспользоваться святоотеческим

опытом противостояния ересям: «мы почти ничего не можем найти у святых отцов, так как с этими проблемами им не приходилось сталкиваться».

В качестве синонима термина тоталитарная секта рассматривался термин деструктивный культ. «Деструктивный культ – это любая авторитарная иерархическая организация (религиозная, политическая, психотерапевтическая, образовательная или коммерческая, представитель последних – «Гербалайф»), практикующая обманную вербовку и прибегающая к использованию контроля сознания для сохранения своих адептов зависимыми и покорными доктрине и лидерам, которые, пользуясь психической и духовной (и всякой другой: медицинской, коммерческой, политической и т. п.) неосведомленностью и неопытностью многих людей, целенаправленно (стремясь к незаконному обогащению и незаконной власти) их обманывают и привязывают к себе, всячески сохраняя и усиливая состояния невежественности, неинформированности и формируя неестественные, противозаконные состояния зависимости у самих адептов».⁷⁹⁹

Чтобы установить, может ли теория тоталитарного сектантства претендовать на название церковной, следует воспользоваться принципом, сложившимся в церковном Предании: проверять любые теоретические построения на предмет их соответствия святоотеческому подходу к данной проблеме. Кроме того, следует выяснить, в какой мере выводы этой теории обоснованы фактическим материалом. Обзор критериев теории тоталитарного сектантства будет сделан в порядке их перечисления, так как эта теория пока не сложилась в систему.

3.3.2. Анализ основных положений и критериев

теории тоталитарного сектантства.

гуруизм

Первым и главным признаком «тоталитарной секты» считается наличие лидера или гуру, замещающего собою Бога. «Если религия (в ее подлинном смысле) характеризуется стремлением к связи с богом, то в сектантском менталитете все заикливаются либо на связи с обожествленным лидером, либо с также обожествленной всеведущей и всемогущей организацией». Отсюда делается вывод, что «никакой связи с богом (каким сектанты его себе представляют) помимо лидера в секте нет и быть не может... многие секты по смерти гуру распадаются, а если этого не происходит, то либо в них появляется гуру наследник, либо сама организация воспринимает на себя его роль».⁸⁰⁰ Следовательно, обладающие таким признаком секты религией не являются.

Поскольку теорией тоталитарного сектантства утверждается, что до середины XX в. таких сект, где гуру является посредником между богом и верующими, не существовало, то надлежит установить, насколько правдоподобно это утверждение, а также выяснить, во всех ли сектах или религиях верующий не может помимо гуру непосредственно общаться с божеством. С этой целью сопоставим представление о гуру (о наставниках или лидерах) с ролью института гуру в традиционных (культурообразующих) религиях. Поскольку термин гуру происходит из индуизма, то обзор данного вопроса начнем с него.

Представление о гуру в индуизме

Учение о роли гуру и его почитании в индийской религии стало складываться в VII-VI вв. до н.э. и завершилось приблизительно к IV-V в.⁸⁰¹ Тогда же в результате преобразований в индийской религии возникает учение о традиции (парампара), согласно которой божество, гуру и ученик включены в единую информационную цепь, передающую сакральное знание о спасении.⁸⁰² В зависимости от вероучительных особенностей того или иного течения в индуизме, в качестве гуру мог выступать бог, его аватары (земные воплощения божества), человек, наделенный определенными полномочиями от бога, община или книга.⁸⁰³ Однако, несмотря на смещение акцентов в ходе истории, сохраняется единое содержание термина: «только гуру ведет к спасению».⁸⁰⁴

Исключительная роль гуру в процессе спасения породила его культ,⁸⁰⁵ а также определенные правила отношений между учеником и гуру. В зависимости от течений в индуизме они могли незначительно отличаться друг от друга,⁸⁰⁶ однако «требование преданности гуру не меньшей, чем Богу, – это именно норма индуизма».⁸⁰⁷ Несмотря на почитание гуру наравне с божеством, а иногда и выше, в одном из течений вишнуитского теизма – бхакти, верующие могут непосредственно обращаться к своему божеству помимо гуру. Под влиянием бхакти Чайтанья (XV в.) создал новое направление в индийской религии – кришнаизм, из которого вышло Общество сознания Кришны.

Путь бхакти С. Радхакришнан представляет как универсальное средство спасения, через него душа любого человека соединяется с Богом независимо от его положения в кастовой системе и знания: «Бхакти – это эмоциональная приверженность, в отличие от знания или действия. Посредством бхакти мы отдаем наши эмоциональные потенции служению божеству. Эмоция является выражением живой связи между индивидами и наполняется религиозным чувством, когда она связывает бога с человеком. Если мы не любим и не поклоняемся, мы оказываемся в плену своего собственного эгоизма. Правильно направленный путь бхакти ведет нас к постижению бога. Он открыт всем, слабому и обездоленному, необразованному и пребывающему в неведении... Любить не так трудно, как упражнять свою волю в целях приближения к божеству, вести аскетический образ жизни или усиленно мыслить про него (путь бхакти. – Р.К.) иногда даже говорится, что он... сам дает результат (соединяет с Богом. – Р. К.), в то время как другие пути являются лишь средствами к иной цели».⁸⁰⁸

Такого же взгляда на бхакти придерживались последователи Чайтанья,⁸⁰⁹ его разделяют и современные светские ученые. По мнению российского индолога М. Альбедиль, учителя

(гуру) бхакти проповедовали «глубокую преданность личному богу и непосредственную эмоциональную связь с ним как главный способ богопознания и путь спасения, гарантирующий слияние индивидуальной души с богом. Общение с богом происходит во внутреннем созерцании, это – глубоко мистический процесс. Он не требует жрецов-посредников и не нуждается в священном каноне».⁸¹⁰ Иногда Чайтанью сравнивают с Лютером, так как Чайтанья считал пламенную веру в Бога более важной для спасения, чем совершение ритуальных действий.⁸¹¹

Таким образом, 1) институт гуруизма возник за 2500 лет до создания тоталитарной теории и 2) в некоторых религиозных течениях, в частности в кришнаизме, обращение к божеству возможно помимо гуру.

Представление о гуру в некоторых современных сектах.

Общество Сознания Кришны. Типичным представителем течения бхакти в России является Общество сознания Кришны. Кришнаиты учат, что к спасению ведет занятие бхакти-йогой, суть которой можно свести к слушанию повествований о Кришне, прославлении его и памяти о нем.⁸¹² Наиболее действенным способом достижения этой цели для кришнаитов в век Кали-юги является пение маха-мантры «Харе Кришна». «Пение и повторение мантры, по их мнению, – это духовный призыв к Господу и Его энергии защитить обусловленную душу».⁸¹³ Петь эту мантру может любой, и слушать также. Поэтому кришнаиты поют ее не только на своих собраниях, но и на улице. Следовательно, любой (даже не получивший инициацию) может обратиться к Кришне, призывать его и иметь с ним связь, минуя гуру. Чтение кришнаитской литературы или простое произнесение имени Кришны также устанавливает связь с ним. Это учение основано на представлении о тождественности имени Кришны с самим Кришной.

Но иметь такую связь с Кришной еще не значит достичь освобождения. Наряду с повторением мантр необходимо еще владеть определенными знаниями и практическими навыками. Для этого каждому необходим гуру, который одновременно будет также руководителем на пути к достижению освобождения.

Таким образом, связь с божеством в кришнаизме возможна и без гуру, но спасения без него достичь нельзя. В непонимании данного различия кроется одна из слабых сторон критерия гуруизма.

Сторонники теории «промывания мозгов» считают кришнаизм тоталитарной сектой еще и потому, что там практикуется слепое и беспрекословное поклонение гуру, тогда как в Православии послушание старцу является разумным и сознательным: «В отличие от православных канонов, подчеркивающих, что послушание должно быть сознательным и что оно кончается там, где начинается ересь или любой отход от церковного учения или практики, секта ставит за образец слепое повиновение гуру и поклонение ему как богу».⁸¹⁴ В подтверждение слепого подчинения гуру приводятся слова основателя Общества сознания Кришны Прабхупады: «Если у вас есть проблемы с Богом, помочь вам может только гуру. Если же у вас есть проблемы с гуру, помочь вам не может никто».

Но такое представление сторонников теории тоталитарного сектантства о послушании гуру в кришнаизме отличается от того, как сами кришнаиты учат об отношении к гуру. «Веды предупреждают того, кто желает стать учеником, что он должен иметь предварительные знания о качествах истинного гуру... – отмечают кришнаиты, – ... гуру... не должен отходить от ведического учения, пускаясь в собственные умозрительные рассуждения, так же как и быть атеистом, мирским политическим деятелем или филантропом... Учение гуру должно находиться в согласии с тем, чему учили садху (предыдущие учителя в цепи ученической преемственности), которые, в свою очередь, должны передавать прямой смысл шастр (священных писаний)».⁸¹⁵ Таким образом, слепого послушания гуру в кришнаизме нет, потому что ученик должен сопоставлять учение гуру с кришнаитской традицией.

Этот вывод согласуется и с фактами из истории кришнаитов. Когда один из их гуру Шрила Харикеша Свами отошел от кришнаитской традиции, нарушив ее принципы, то большинство его учеников, в том числе и российских, оставили его. Если бы речь шла о слепом послушании, то от Харикешы никто бы не отошел.

Надо отметить, что беспрекословное послушание наставнику, если он не исповедует еретического учения, не является отличительной особенностью кришнаизма. Послушание духовнику является нормой и православной аскезы. Об этом говорится, в частности, в книге прп. Иоанна, игумена Синайской горы в главе о «Послушании»: «лучше согрешить перед Богом, нежели перед отцом своим, потому что, если мы прогневали Бога, то наставник наш может Его с нами примирить; а когда мы наставника ввели в смущение, тогда уже никого не имеем, кто бы за нас ходатайствовал. Впрочем, я думаю, что оба эти согрешения имеют одинаковое значение».⁸¹⁶

Отсюда следует, что аскетическая практика, в частности послушание духовнику, или учителю, или гуру не является исключительной чертой, выделяющей тоталитарные секты из всех мировых религий, и не может рассматриваться в качестве критерия, отличительной черты сектантства.

Аскетизм или подвижничество не рассматривалось русской богословской мыслью как характерная черта одного христианства. «Подвижничество или аскетизм есть принадлежность не христианства только, – отмечает архиеп. Федор (Поздеевский). Подвижничество, как принадлежность главным образом религиозной жизни народов – исторически давно известный факт и имеет свою историю еще до христианства. И подвижничество это всегда являлось как жизнь, главным образом, на началах духа. Таково подвижничество буддистов, древних стоиков, сократиков, пифагорейцев, еврейских назореев и прочих. Везде в данном случае замечаем предпочтение интересов духа перед потребностями физическими и отрицание последних во имя первых... и замечательно то, что при всем различии христианства и язычества, подвижничество в христианстве приняло те же почти внешние формы, что и в язычестве. Явление очень соблазнительное для многих, но на самом деле, думается, только служащее новым подтверждением той мысли, что есть глубокие основания в цельной природе человека для подвижничества, что причина его одна, а потому и одинаковы проявления».⁸¹⁷

Причина эта кроется в поврежденности грехом человеческого естества, и для того чтобы достигнуть религиозного идеала, человек вынужден прибегать к разного рода мерам подавления греховной природы, однако, несмотря на единство форм религиозной практики, язычество и христианство расходятся принципиально в понимании сути этого идеала и предназначения человека. Эта мысль разделяется и современными религиоведами.⁸¹⁸

В мунизме, как для полноправных членов секты, так и для вновь обращенных, не существует никаких препятствий для молитвенной, религиозной связи с богом отцом помимо Муна. Мунисты считают, что «молитва открывает канал для того, чтобы прямо говорить с богом. Члены Церкви объединения обращаются к единому личному богу, называя его «Небесным Отцом».⁸¹⁹

В мормонизме личность основателя секты Иосифа Смита также не рассматривается в роли молитвенного посредника между его последователями и богом. Молитва для них – это «искренний, прочувствованный разговор с отцом нашим Небесным».⁸²⁰

У иеговистов новообращенный, но еще не крещенный, не полноправный член секты, может сам или вместе с ними молиться их богу Иегове, т. е. общаться с ним непосредственно. И это несмотря на то, что, согласно их доктрине, центральный орган их организации – руководящая корпорация, имеет прямой выход на Иегову и именуется «каналом связи» с ним.

У виссарионовцев (или в секте «Церковь последнего завета») каждый может обращаться с молитвой отцу небесному помимо Виссариона. «Несмотря на множество высших сакральных начал, предложенная Виссарионом «новая, Единая молитва» говорит о поклонении только одному богу – отцу небесному».⁸²¹ Итак, в вышеперечисленных сектах любой человек, даже не прошедший инициацию, может иметь связь с божеством, в то время как по описанию теории тоталитарного сектантства такая связь невозможна.

Таким образом, теория тоталитарного сектантства не всегда корректно описывает способ взаимоотношений верующего с Богом. В связи с этим надо отметить, что ее выводы о нерелигиозной природе всех так называемых тоталитарных сект выглядят неубедительно

еще и потому, что единого определения религии не существует. В светском религиоведении их около восьмидесяти,⁸²² и под многие из них любая секта подойдет.

В православном богословии единого мнения по данному вопросу тоже не существует. Если взять за основу определение религии еп. Михаила (Грибановского): «Религия есть личное благодатное единение между Богом и человеком во Христе и Церкви»,⁸²³ – то религией может именоваться только Православие, а всем остальным, в том числе и культуuroобразующим религиям, придется в этом отказать.

Выводы.

Методологическим недостатком гуруизма как главного критерия тоталитарной теории является его заикленность на вопросе, есть ли у сектанта связь с Богом или ее нет, тогда как богословие ставит вопрос по-иному: достигает ли человек спасения или нет. Ведь человек может иметь связь с Богом, быть религиозным, крещеным, но это не значит, что он спасется.

Секты, где практикуется гуруизм, не являются чем-то новым в истории религиозных движений. Поскольку институт наставничества в той или иной форме присущ и христианству, и некоторым нехристианским религиям, то, будучи их общим признаком, он не может рассматриваться критерием сектантства с позиции любой из этих религий.

Теория тоталитарного сектантства неадекватно описывает гуруизм, представляя его в выгодном для себя ракурсе, что ведет к некорректным выводам.

Теория тоталитарного сектантства сужает горизонты православного богословия, низводя его к протестантизму, не знающему аскетического молитвенного восхождения к Богу, отвергающего иерархию, старчество и аскетизм; гуруизм является для него большим соблазном. Поэтому протестанты отрицательно относятся к идее иерархичности, духовного руководства, к любому авторитету кроме Библии, рассматривая их как отклонение от христианства.

Этот дух протестантизма обнаруживается в классификациях религии некоторых западных ученых. Так, по мнению, Ф. Хайлера, «лишь высокие религии не имеют священников (джайнизм, первоначальный буддизм, иудаизм после разрушения храма, раннее христианство, ислам, сикхизм, отчасти реформаторские церкви».⁸²⁴ Следовательно, религии, где существует иерархический институт, являются низшими. Решительное отрицание иерархии, возникшее в религиозной сфере как богословский принцип протестантизма, со временем было перенесено в область общественных отношений и лишенное богословской коннотации стало во второй половине XX в. идейным стержнем западного мировоззренческого стандарта – прав человека, характерной чертой которого, по меткому замечанию прот. А. Шмемана, является «страстное отрицание иерархичности жизни (курсив автора – Р. К.)»⁸²⁵ как таковой.

Когда в 1978 г. в США в протестантской среде возникла очередная секта – «Церковь Христа» (Бостонское движение), провозгласившая ученичество (наставничество) важнейшим принципом веры, то она была названа тоталитарной сектой, поскольку утверждала, что без наставника невозможно правильно постичь истины христианства, следовать евангельским заповедям, правильно решать вопросы личной жизни и в конечном итоге нельзя спастись. «Ученичество, по мнению одного из ее лидеров, – это то забытое искусство, тот недостающий компонент, отсутствие которого сводит на нет все усилия по строительству церкви и применению на практике учения под названием христианство». Однако ошибка сектантов заключена не в идее наставничества, а в понимании его сути и осуществлении его на практике. Трагедия сектантов заключается в том, что молодым людям, недавно обратившимся в секту, не имеющим большого опыта религиозной жизни, не просвещенных благодатью, вверяются такие же, как и они сами, духовно незрелые души.

Подвергая новые секты проверке на предмет их тоталитарности, российские сторонники этой теории почему-то сужают область ее применения, обходя более древние организации, например, Католическую церковь, хотя то послушание, которого требует Рим, по мнению прот. А. Шмемана не имеет «никакого аргумента» в свою пользу и является «слепым»⁸²⁶ ...

Таким образом, главный критерий тоталитарной теории в том виде, как он сформулирован, отражает протестантский взгляд на данный вопрос, и, кроме того, эта теория

неадекватно представляет суть отношений между верующим и божеством, подгоняя их описание под заранее составленную схему.

Эзотерический разрыв .

В ряду признаков тоталитарной секты за гуруизмом следует эзотерический разрыв. Но и этот признак не является чем-то новым в истории религий. Эзотеризм был характерной чертой гностицизма, манихейства и богомилства.⁸²⁷ Важным элементом эзотеризма всегда были средства его выражения, например, гностики изобретали новые термины.⁸²⁸ В наше время также существуют секты, изобретающие искусственный язык.⁸²⁹ Их тексты настолько насыщены придуманными словами, что к отдельным книгам прилагаются словари.

Одной из причин создания искусственных языков называют стремление избежать критики извне, со стороны.⁸³⁰ Однако эзотеризм не всегда порожден страхом быть разоблаченным. Он может являться и проявлением гордыни, стремлением скрыть от профанов некое знание.⁸³¹ Таким образом, эзотеризм не представляет никакой новизны ни в истории христианства, ни вообще в истории религии и, следовательно, не может служить отличительной чертой сект, возникших в XX в.

Организационная структура .

Следующим признаком сектантского тоталитаризма считается наличие организационной структуры, стремящейся к власти, и умение использовать слабости демократических государств. Но стремление к власти присуще практически всем сектам и еретикам, поскольку она является средством для утверждения их идеалов. По этому вопросу высказался весьма определенно еще М. Лютер. Он считал, что все лжеучителя: ариане, папы, Мюнцер, Цвингли и т. п. в конце концов прибегают к мечу, чтобы насильственно воплотить в жизнь свои превратные идеи. Они задумывают это с самого начала и выжидают подходящих условий.⁸³²

Из истории Византии известно много примеров, когда еретики, захватив власть, весьма искусно пользовались недостатками политической системы для достижения своих целей.⁸³³ Стремилась к власти и средневековые секты анабаптистов под руководством Т. Мюнцера, Я. Маттийса и И. Лейденского.⁸³⁴ Когда в России в конце XV – начале XVI вв. появились жидовствующие, они проникли в ближайшее окружение великого князя Иоанна Васильевича и на митрополичью кафедру возвели Зосиму, придерживавшегося этого учения.⁸³⁵

В XIX в. скопец Елянский разработал план политического переустройства России, согласно которому власть переходила в руки скопцов, при номинально правящем императоре.⁸³⁶ На первых миссионерских съездах (дореволюционных) не раз отмечали стремление сектантов к переустройству общественной и государственной жизни, о чем, в частности, говорилось и на Третьем съезде в 1897 г.⁸³⁷ Этот вопрос поднимался в докладах, посвященных внутренней миссии, в рамках Предсоборного Присутствия. Так, херсонский епархиальный миссионер М. А. Кальнев указывал, что «с целью усиления своей секты и ее пропаганды хлысты повсюду и всеми средствами стараются захватить в свои руки общественные должности».⁸³⁸ Стремление к достижению духовного и политического влияния в мировом масштабе приписывают некоторым католическим организациям, действующим с разрешения Ватикана, но никто не считает католичество тоталитарной сектой.⁸³⁹

Не новым является и обратный процесс: стремление политических сил использовать секты в своих целях. Так, разные секты участвовали в доставке ленинской газеты «Искра» через Румынию в Россию. В России она рассылалась, в том числе и сектантам, они ее охотно брали и распространяли. Отзывы о ней были в общем благоприятны, – отмечал Бонч-Бруевич в 1903 г. Тот же Бонч-Бруевич, согласно постановлению II съезда РСДРП, редактировал пропагандистский листок «Рассвет» для распространения среди сектантов. Рассматривался также проект интеграции русских сект в процесс построения коммунизма в России.⁸⁴⁰ Таким образом, этот признак не является характерной чертой сект второй половины XX в.

Методы обращения и удержания адептов в сектах .

Не представляют собою никакой новизны способы обращения и пропаганды новых сект, такие, как обман, конфессиональная анонимность и бомбардировка любовью. Они повторяют уже известные из религиозной истории прошлых веков формы деятельности еретиков.

Один из показательных примеров – использование современной сектой «Семья» или «Дети бога» религиозной проституции для завлечения новых членов в секту. Но этот способ, по свидетельству св. Епифания Кипрского (315–403), был в ходу в гностических сектах, пытавшихся завлечь его самого в секту, используя как приманку красоту и сладострастие женщин.⁸⁴¹

Обман и насилие.

Откровенным обманом для удержания людей в секте пользовались и русские секты и раскольники задолго до XX в.⁸⁴² «При распространении своего учения они (сектанты. – Р. К.) не останавливаются ни перед какими средствами, приманивают к себе простодушных поблажкою чувственности, похотию плоти, разрешением на вся; прельщают подкупам, наградами, покровительством людей богатых и именитых; вторгаются насилием и хитростью в семейный очаг, повергают меч и разделения между родителями и чадами, мужьями и женами; заманивают, обольщают, а не то подвергают пыткам и истязаниям неповинных детей».⁸⁴³

История русского дореволюционного сектантства полна «возмутительных фактов насилия над младшими членами семьи со стороны старших из-за верности первым православию». В сложных условиях оказывались православные женщины, попавшие через замужество в сектантскую семью. Хотя в Российской империи существовал закон, возлагавший ответственность на главу семьи за сохранение в православии членов семьи, обязывавший родителей воспитывать детей в духе православия и предусматривавший наказание тюремным заключением, если родители будут приводить детей к обрядам и таинствам другого исповедания, но на практике применялся в исключительных случаях. Другим довольно распространенными приемами вовлечения в секту был прием сектантами сирот или детей из бедных православных семей в качестве прислуги в сектантские семьи, а также открытие сектами школ (зачастую без разрешений властей).⁸⁴⁴

Теория тоталитарного сектантства считает, что новые секты создаются с целью обогащения. Но эта практика также не нова. Одной из причин распространения «Новоапостольской церкви» во второй половине XIX в. был неплохой доход миссионеров от своей работы, так как каждый член секты ежемесячно вносил плату.⁸⁴⁵

Бомбардировка любовью .

Бомбардировка любовью – один из распространенных приемов при обращении в секту. Его цель заключается в создании атмосферы праздника и формировании образа секты «как большой дружной семьи, пребывающей в любви и радости», путем весьма вежливого обхождения с потенциальным кандидатом в секту.⁸⁴⁶

Но аналогичными методами действовали еретики еще в IV в., например манихеи;⁸⁴⁷ этот способ привлечения в секту использовали и русские сектанты в XIX – начале XX вв. Русские миссионеры отмечали, что «при первом поверхностном знакомстве сектанты (речь шла о баптистах, адвентистах, хлыстах и др. сектах этого времени) «кажутся благочестивыми, кроткими, смиренными людьми... внешняя показная сторона их жизни представляется вполне благоприличной, даже привлекательной. Всякого нового посетителя, особенно, если он человек интеллигентный, сектанты примут очень любезно. неудивительно поэтому, если случайный посетитель, побывав у сектантов лишь день-другой, выйдет очарованный их любезностью, здравою сознательною верою, внешней показной добропорядочностью».⁸⁴⁸

Гипноз и измененные состояния сознания.

Использование гипноза и других методов изменения сознания (ограничение в пище, сне, быту и т. п.) в религиозной практике широко применялось задолго до появления теории тоталитарных сект в XX в. Но изучение измененных состояний сознания (ИСС) в религии в психологическом и психиатрическом измерении началось в светской науке сравнительно недавно. «История гипноза является столь же древней, как и история колдовства, магии и медицины, к методам которых относится и гипноз. Его научное изучение началось в конце XVIII в., когда Франц Месмер, венский врач, начал применять гипноз в лечении своих пациентов»,⁸⁴⁹ а в середине XIX в. английский врач Джеймс Брейд изучил этот феномен и ввел в употребление термины гипноз и гипнотизация.

Психологические аспекты ИСС стали предметом изучения с конца XIX – начала XX вв. По мнению светских ученых, подобные состояния существуют в религиозном контексте в 90% всех религиозных обществ. Начиная от примитивных религий, включая шаманизм, ИСС составляют неотъемлемую часть их религиозной практики.⁸⁵⁰ «Если мы посмотрим вокруг, то убедимся, что измененные состояния сознания играют важную роль и в нашем обществе, – отмечает Э. Бургиньон, одна из крупнейших специалистов в области исследования ИСС. – В 1960 годы существовали настоящие культы наркотиков, многие из которых придавали опытам с галлюциногенами религиозный или мистический смысл. В то же время наряду с возрождением старых форм наблюдалось развитие новых религий, в которых ударение ставилось на более или менее сложные изменения сознания. Наиболее видными из старых форм являются евангелистские христианские группы, придававшие особое значение сильным переживаниям, конверсии, дарам духа (как, например, ... глоссолалия, и исцеление). Второй тип религиозных групп, подчеркивающих и поощряющих измененные состояния сознания, пришел с Востока, главным образом из Индии и Японии. Третий тип пришел из Латинской Америки: спиритизм из Пуэрто-Рико и различные афро-карибские формы с Кубы, Гаити, Тринидада, других мест».⁸⁵¹

Религиозный подъем в период великих пробуждений на Западе (XVII-XX вв.) во многом был достигнут благодаря движению ривайвелов в протестантизме. Проповедь ривайвелов оказывала, как полагают, суггестивное (внушающее) воздействие на слушателей.⁸⁵² Американский религиовед У МакЛофин считает, что они (ривайвелы) «изменяют жизнь личности, а пробуждения изменяют мировоззрение народа или культуры в целом».⁸⁵³ «Ривайвел не является чем-то особенным, – отмечает другой исследователь этого явления У Суит, – ни для Америки, ни для христианства. Ривайвелы так же стары, как сама религия».⁸⁵⁴

В Церковном вестнике за 1883 г. со ссылкой на «Медицинское обозрение» сообщалось о массовом проявлении религиозного экстаза, сопровождавшегося судорогами во время религиозного возбуждения, на рубеже XVIII и XIX вв. наблюдавшегося в Америке. Отмечалось, что подобные массовые проявления конвульсий «всемирная история видела уже несколько раз и в прежние времена», и приводились соответствующие факты из европейской истории XVII в. На рубеже XVIII-XIX вв. проявления религиозного экстаза были весьма разнообразными. У одних дергались какие-то части тела, у других все тело, иные в результате истощения сил падали, другие наоборот вскакивали и начинали бегать. Были случаи, когда такие люди в любую погоду и время суток бродили по несколько часов, ревя, вопя, воя, моля и даже «падали в обморок под рукою Господнею», как «пораженные молнией»..., «словно сраженные каким-либо могучим орудием, и лежали такими кучами друг на друге, что опасались, как бы они не задохнулись». Порою «достаточно было одному кому-нибудь вскрикнуть, чтобы все сборище пришло в движение и чтобы мужчины и женщины начали валиться в обморок». На одном митинге в обморок сразу упало так много верующих, что когда их убирали в сторону во избежание опасности передавить их, то тела как трупы заняли пол в двух комнатах молельного дома.

В «Медицинском обозрении» приводятся случаи, когда на одном собрании падало 200, 300 и 3 тыс. человек одновременно. «В 1803 г. истерический смех, прежде появлявшийся во время богослужения как нечто случайное, был систематически введен в него как обрядная часть. Иногда среди горячей проповеди священника начинала истерически хохотать целая половина паствы, находившаяся при этом в самом набожном настроении. По мере возрастания общего возбуждения иные начинали плясать, а затем лаять по-собачьи. Впоследствии – как описывает один защитник божественного характера этих явлений – верующие начинали двигаться на четвереньках, рычать, щелкать зубами и лаять с такою точностью подражания, что всякий не смотревший в их сторону мог быть введен в полное заблуждение».⁸⁵⁵ Такие проявления замечались не только среди необразованных лиц, но и среди людей, отличавшихся утонченным образованием и манерами. Эти нервные проявления начинались под влиянием необыкновенно-страстного красноречия проповедника.

Измененные состояния сознания фиксировались еще в XIX в., и не только в сектах, но и в традиционных религиях, например, в католических монашеских орденах, в частности у

иезуитов. В литературе, где рассматривались эти вопросы, отмечалось, что «1) Иезуитизм подавляет, даже в известной степени уничтожает самостоятельность, характер, индивидуальность каждого отдельного члена. 2) Иезуитизм подавляет, даже в известной степени уничтожает законное чувство национальности, законный патриотизм».⁸⁵⁶

Влияние магии и заклинаний на изменение сознания человека использовалось издревле, например, в гностицизме.⁸⁵⁷ Русское сектантство также использовало измененные состояния сознания и гипноз. В 1896 г. на территории современного Приднестровья заживо погребли себя 25 старообрядцев по приказу настоятельницы их общины. Исследование с медицинской точки зрения данной трагедии показало, что массовое убийство было одним «из проявлений массовой психопатии», «плод измененного настроения духа».⁸⁵⁸ В литературе по психологии влияния утверждается, что на основании изучения практики хлыстов, скопцов, бегунов в 1920-е годы в советской России была разработана методика психологического воздействия на арестованных.⁸⁵⁹

Некоторые специалисты в области психологии влияния находят, что церковные ритуалы могут быть использованы для скрытого управления личностью.⁸⁶⁰ По их мнению, риторические приемы как способ понуждения к действию были известны еще Гомеру и Сократу,⁸⁶¹ и лишь спустя столетия было дано научное описание их действенности.⁸⁶²

Таким образом, техника изменения сознания возникла не в XX в. и использовались намного ранее. Поэтому интерес к магии, гипнозу и их применение в сектантской практике не представляют собою исключительной черты современного сектантства.

Отличие некоторых современных сект от более древних видят в том, что они используют технические достижения современной цивилизации для «подсознательного программирования».⁸⁶³ Но эта практика воздействия на психику человека не составляет специфическую черту так называемых тоталитарных сект. В настоящее время эти методы используются в некоторых протестантских деноминациях и общинах.⁸⁶⁴ Таким образом, использование вышеперечисленных практик в религиозных организациях с целью изменения сознания не является чем-то характерным лишь для сект второй половины XX в.

Из всех сект, действовавших в России, достоверно известно, что лишь АУМовцы пытались с помощью каких-то технических устройств воздействовать на нанятых ими на работу музыкантов, когда те пребывали в Японии. Но данных о том, что с помощью этих технологий кто-то из них обратился в секту, никто не приводил.

Вовлечение в секту практически всегда происходит через проповедь лжеучения, а не магическим воздействием помимо воли самого человека. Поэтому главнейшей задачей в борьбе с сектами должно быть разоблачение сектантских заблуждений с православных позиций.

Конфессиональная анонимность.

Под конфессиональной анонимностью понимают намеренное сокрытие вероисповедной или религиозной принадлежности с тем, чтобы войти в доверие к человеку (обычно религиозно необразованному) и вовлечь его в секту. Но подобная практика не является отличительной особенностью современных сектантов и известна издавна. Еще Христос предостерегал Своих учеников от лживых пророков, которые придут во имя Его в овчих одеждах (см.: Мф.7:15) и многих прельстят (см.: Мф.24:5) – т. е. будут говорить о покаянии, спасении и пророчествовать. Это предсказание сбылось уже в первые годы существования Церкви.⁸⁶⁵

Примеров из дальнейшей истории Церкви множество. Апокрифы, книги еретиков, надписанные именами святых (например, аполлинариевы подлоги), использование церковной символики – обычная практика еретиков.⁸⁶⁶ В России этот способ пропаганды использовался и жидовствующими,⁸⁶⁷ и хлыстами, и скопцами.⁸⁶⁸ Данный метод использовали пропагандисты Евангелического союза в середине XIX в. в Российской империи: они тщательно скрывали свою миссионерскую принадлежность и прозе- литические цели.⁸⁶⁹ Таким образом, конфессиональная анонимность также не является отличительной чертой современного сектантства.

Синкретизм и эклектизм сектантских доктрин .

Признаком тоталитарного сектантства объявляется якобы невиданный ранее синкретизм и эклектизм их доктрин, вызванный глобализацией распространения религиозных идей. Однако синкретизм был одним из принципов образования сект задолго до XX в. Он имел место в гностическом движении, охватившем как язычество, так и христианство. Он присущ некоторым традиционным культуuroобразующим религиям, в частности индуизму.⁸⁷⁰

Но иногда высказывается мнение, что синкретизм современных сект не похож на имевший место в древности, в частности у гностиков, где якобы он носил возвышенный, интеллектуальный характер. Но гносис, по мнению патролога профессора И. П. Попова, был неоднородным, и до нас дошли памятники гностической литературы, лишенные философии.⁸⁷¹ Специфической чертой тоталитарного сектантства считается глобальное распространение религиозных идей благодаря новым информационным технологиям. Но этими же технологиями пользуются не только секты, но практически все религиозные организации. Поэтому нет никаких оснований как-то выделять в этом отношении сектантов

Приспособленность сект к массовой культуре, сращение с международным бизнесом, средствами массовой информации и спецслужбами отдельных государств.

Что же касается приспособляемости сект к массовой культуре, то в принципе сама постановка вопроса не совсем правильна. Если исходить из того, что религиозные ценности определяют культурные, то массовая культура должна рассматриваться как порождение примитивной религиозности. Сектам в такой ситуации нет потребности приспособляться под массовую культуру, поскольку она для них является естественной средой обитания, и в такие секты приходят люди, чье представление о духовной жизни соответствует религиозным стандартам этой культуры.

В то же время все религии, все религиозные организации возникают и реализуют свои задачи в конкретных исторических, политических и культурных условиях, которые накладывают отпечаток на их деятельность. В этом отношении специфические черты какой-либо исторической эпохи приобретают появившиеся в этот период секты. Влияние каждой культурной эпохи заметно во всех религиях, а не только в возникших в этот период сектах. Но культурологические особенности той или иной группы никогда не принимались в качестве богословских признаков сектантства. Сотрудничество религиозных организаций со спецслужбами не является типично сектантской особенностью.

XX век как время возникновения тоталитарных сект.

Неисторичность этой теории.

Право на существование теории тоталитарного сектантства выводят из того, что в XX веке произошло некое качественное изменение, так как появилось такое не существовавшее ранее понятие, как тоталитаризм. Первоначально он явил себя в политической ипостаси. Во второй половине XX в. возникли секты, которые называются тоталитарными. Таким образом, политическая система рассматривается причиной появления качественно нового типа религиозного сектантства.

Однако часть сект, причисляемых к этой категории (иеговисты, мормоны и «Христианская наука») возникла еще в XIX в. Ввиду явного исторического несоответствия теории и фактов, названные секты были объявлены предтечами тоталитарного сектантства.⁸⁷² Если допустить существование сект-предтеч, то получается, что религиозный тоталитаризм предшествовал политическому, и, следовательно, утверждение о политическом тоталитаризме как причине тоталитаризма религиозного неубедительно. Это свидетельствует о внутренней противоречивости тоталитарной доктрины, ее надуманности и в конечном итоге неисторичности.

Время отсчета появления тоталитарных сект выбрано не случайно. Известно, что на Западе с XVIII в., эпохи Просвещения, идет процесс движения вспять, от ценностей христианства к языческой этике и языческому мирозерцанию, ставящему человека в центр вселенной и рассматривающему этого падшего человека как меру всех вещей. Торжество идей языческого происхождения закреплено во «Всеобщей декларации прав человека» в 1948 г.⁸⁷³

В соответствии с этой Декларацией религия объявляется частным делом каждого, главное, чтобы он признавал «общечеловеческие» ценности. В результате права человека

были провозглашены в качестве мировоззренческого стандарта, с позиций которого стала оцениваться деятельность любых групп и сообществ. Поэтому мы имеем дело не с появлением новой религиозной реальности – тоталитарных сект, а с новым подходом к сектам, согласно которому их учения и практика объявляются тоталитарными.

Кроме того, использование термина тоталитарный в отношении сект нельзя признать удачным еще и потому, что он употреблялся для характеристики всех религий, в том числе и христианства. Протоиерей Георгий Флоровский, описывая столкновение христианства с цивилизацией римского эллинистического мира, отмечает, что ранние христиане чувствовали себя «Новым обществом, Новым Градом, Градом Божиим (курсив прот. Г. Флоровского. – Р.К.). Но был и другой Град, всеобъемлющий и строго тоталитарный, а именно Римская империя, которая саму себя воспринимала как Империю с большой буквы. И она претендовала на то, чтобы быть Градом всеохватывающим и единственным. Она требовала подчинения себе всего человека, так же, как Церковь требовала всецелой принадлежности человека Богу. Не могло быть и речи о разделении власти на светскую и духовную, так как Римское государство не допускало автономии «религиозной сферы», и участие в государственном религиозном культе рассматривалось как проявление политической благонадежности и исполнение гражданского долга».⁸⁷⁴

Таким образом, гипотеза о появлении в XX в. качественно нового типа сектантства ненаучна и неисторична. Неисторичность этой теории еще одно свидетельство того, что она не может быть названа богословской. По мнению прот. Г. Флоровского, «богословское сознание должно стать сознанием историческим, и только в меру своей историчности может быть католическим. Нечувствие истории всегда приводит к сектантской сухости или школьному доктринерству».⁸⁷⁵ В историчности прот. Георгий Флоровский видит «залог творческой производительности».⁸⁷⁶

3.3.3. Сопоставление учения современных сект

с осужденными церковью ересями.

Учения, проповедуемые так называемыми тоталитарными сектами, не представляют собою никакой новизны. Они повторяют в общих чертах, а порою даже в частности, осужденные Церковью лжеучения. Так, религиозные доктрины некоторых из них представляют собою ярко выраженный монизм чувственного и сверхчувственного (мормоны, кришнаиты, богородичники, сайентологи, теософы, антропософы, гурджиевцы, муниты) или дуализм (виссарионовцы). Если в монистических доктринах присутствует идея божества, то оно мыслится имманентным миру, а материя – совечной ему. Эти доктрины утверждают, будто духовный и чувственный мир возникают сами по себе, оформляясь в ходе эволюции материи (мормоны, теософы, антропософы, виссарионовцы), либо чувственный мир появляется в результате необходимости, но не творится Богом свободно из несущего.

Если в учении сект, вышедших из христианского мира, присутствует идея личного Бога, то Он мыслится по образу ветхозаветного Единого Бога Иеговы, и отрицается учение о Святой Троице (иеговисты, пятидесятники-единственники). В том случае, когда формально исповедуется учение о Троице, то оно иногда сводится к модализму или эволюционирует в четверицу, как у богородичников, учащих о Софии как четвертой ипостаси.

В зависимости от представлений о мире и о Боге личность Христа воспринимается по-разному: обычным человеком (иеговисты, муниты); Сыном Божьим, как одним из модусов божества («Поместная церковь»); посланником Божьим, но не Богом (виссарионовцы); Сыном Божьим, но не Единородным и не Первородным – таких, как Он якобы нескончаемая вереница (мормоны). Для нехристианских сект, например, кришнаитов – Он гуру, учитель, одно из проявлений божества, как Будда или Мухаммед. Теософы, антропософы, рериховцы видят в Нем представителя, агента небесных иерархий, посланного для распространения спасительного знания.

Антропологические идеи сектантов включают в себя учения о предсуществовании душ (мормоны), их переселении из тела в тело (мормоны, виссарионовцы, кришнаиты, теософы, антропософы); адвентисты и иеговисты отвергают двухсоставность природы человека и бессмертие души. Мормоны, виссарионовцы, муниты, адвентисты, иеговисты, кришнаиты, теософы, антропософы, муниты отрицают вечность адских мучений.

Все секты, вышедшие из христианского мира (баптисты, адвентисты, иеговисты, пятидесятники, харизматы, мормоны, новоапостольники), отрицают православное учение о нетварной природе благодати, в сотериологии все отвергают посредническую роль Церкви в деле спасения (за исключением новоапостольников) и отрицают ее Таинства, а также почитание Божьей Матери, святых, Ангелов, икон и Креста. Некоторые из сект (новоапостольники, мормоны, муниты) учат о продолжении Откровения Божия в мире.

Все вышеназванные заблуждения были осуждены Церковью на Соборах, и они не представляют собою новизны. На Первом Вселенском Соборе осуждены ариане, на Третьем – не почитающие Деву Марию Богородицею, на Пятом – учение о предсуществовании душ, на Седьмом – иконоборчество, на Поместном Соборе 1076г. – заблуждения Иоанна Итала, которые вошли с Синодик в Неделю торжества Православия. Часть его положений, затрагивающих «новшества» современных сект, приводятся ниже.

«3. Предпочитающим глупую внешних философов так называемую мудрость, и следующим за их наставниками, и принимающим перевоплощение человеческих душ или что они, подобно бессловесным животным, погибают и переходят в ничто, и вследствие этого отрицающим воскресение, суд и конечное воздаяние за жизнь – анафема.

4. Учащим о безначальной материи и идеях или о [бытии,] собезначальном Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения – присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего: «Небо и земля мимоидут, слова же Моя не мимоидут», т. е. без труда пустословящим и приводящим Божественную клятву на свои головы, – анафема.

6. Не принимающим чистою верою и простым вседушевым сердцем предивные чудеса Спасителя нашего и Бога и пречисто родившей Его Владычицы нашей и Богородицы и прочих святых и пытающимся при помощи доказательств и софистических словес оклеветать их как невозможные или перетолковать по своему мнению и представить по собственному разуму – анафема.

7. Проходящим эллинские учения и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные и таким образом настаивающим на них как на имеющих крепость, так чтобы и других один раз тайно, другой раз явно к ним приводить и учить без сомнения, – анафема.

8. При помощи иных мифических образов переделывающим от себя самих нашу образность, и принимающим платонически идеи как истинные, и говорящим, что самосуцная материя оформляется от идей, и открыто отметающим самовластие Содетеля, приведшего все от несущего к бытию и как Творца, господственно и владычески положившего всему начало и конец, – анафема.

9. Говорящим, что в конечном и общем воскресении человеки воскреснут и будут судимы с другими телами, а не с теми, с которыми прожили в настоящей жизни (потому что они истлевают и погибают), и болтающим пустое и суетное, в то время как сам Христос и Бог наш и Его ученики (а наши учителя) так научили, что человеки с какими телами пожил, с такими и будут судимы, и, кроме того, также великий апостол Павел подробно преподавал истину в слове о воскресении при помощи пространных образов и обличил инако мудрствующих как безумных законоположников – против таковых догматов и учений – анафема.

10. Принимающим и передающим суетные эллинские глаголы, что существует предбытие душ, и что все произошло и привелось не из несущего, и что существует конец мучений или новое восстановление твари и дел человеческих, и вводящим таковыми словесами Царство Небесное как всецело разрушаемое и преходящее, о каковом сам Христос и Бог наш научил и передал, что оно вечно и неразруσιμο, и мы получили через все ветхое и новое Писание, что мучение бесконечно и царство вечно, – таковыми словесами себя самих погубляющим и становящимся виновниками вечного осуждения для других – анафема.⁸⁷⁷

В 1351 г. на Константинопольском Соборе было осуждено лжеучение о тварной природе благодати, в его актах, в частности, сказано: – «...не исповедующим, что... Божественнейший Свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но – нетварная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой Божественной сущности, – анафема; – ... не хотящим мыслить, что как единение Божественной сущности и энергии неслиянно, так и различие их нераздельно. – анафема; – не исповедующим, что Божественная сущность «совершенно необъемлемая и не участвуема, участвуема же Божественная благодать и энергия, – анафема».⁸⁷⁸

После XIV в. принципиально новых религиозных систем не появилось.⁸⁷⁹ Таким образом, современные секты никаких новых идей не изобрели, а исповедуют осужденные Церковью заблуждения.

3.3.4. Сопоставление святоотеческого подхода к сектам

с методологией теории тоталитарного сектантства.

Чем не занимаются некоторые сторонники антикультовых теорий, так это сопоставлением своего подхода к сектам с церковным, святоотеческим опытом противостояния им. Они утверждают, что «мы почти ничего не можем найти у святых отцов, так как с этими проблемами им не приходилось сталкиваться» (т. е. с невиданными ранее синкретизмом и эклектизмом, приспособленностью к массовой культуре, использованием слабостей демократических систем современных государств, сращенностью с международным бизнесом, СМИ и спецслужбами и т. п.).

Более того, они считают, что бесполезно приводить святоотеческие аргументы в полемике с иеговистами, так как святоотеческие писания не являются для них авторитетом, и иеговистов нельзя считать христианами. Однако такое отношение к святоотеческому наследию свидетельствует о начетничестве, восприятии святоотеческого наследия как некоей формулы, выработанной для конкретного случая, а не о творческом подходе к этой сокровищнице церковного опыта.

У святых отцов нет конкретных аптечных рецептов на все случаи жизни, ибо их невозможно предусмотреть, но творческий подход к их наследию не сводится к заучиванию когда-то разработанных доводов против еретиков и слепого их повторения, а предполагает усвоение некой внутренней логики, интуиции, последовательности развития святоотеческой мысли, отмечает прот. И. Мейендорф.⁸⁸⁰

Древние отцы не сталкивались с электронными средствами передачи информации, но они постигли законы внутренней жизни человека, выявили генетическое родство и преемственность страстей между собою и формы их проявления в жизни человека, что помогло им избавиться от немощей и достичь единения с Богом. Новые способы передачи информации это лишь средства ее доставки к человеку, но человек по своей природе остался прежним.

Противостояние сектантству не исчерпывается отстаиванием прав людей, попавших в секты, не сводится оно и к вскрытию внутренних противоречий как доказательства несостоятельности их учений. Суть борьбы с сектантством – это свидетельство об Истине в вопросах, в которых заблуждаются сектанты. При таком подходе к сектам эффективно им противостоять без опыта святых отцов просто невозможно.

О важности обращения к святоотеческому наследию для нашего времени в начале 1950-х гг. размышлял протоиерей Георгий Флоровский. Это было время, непосредственно примыкающее к контркультурной революции на Западе, одного из важных факторов возникновения и развития сект; поэтому его взгляд на проблему «конкурирующих евангелий» или «чуждых идеологий» для нас актуален, поскольку он непосредственно соприкоснулся с этой ситуацией.

«Вся притягательная сила «конкурирующих евангелий» нашего времени в том и заключается, – пишет прот. Георгий Флоровский, – что они предлагают то или иное псевдобогословие, систему псевдодогматов. Они с радостью воспринимаются теми, кто не может найти никакого богословия в ущербном христианстве «модернистского» стиля». Эта жизненная альтернатива, перед которой стоят многие люди в наши дни, удачно сформулирована одним английским теологом: «Догмат или... смерть». Поэтому священнослужители Церкви снова должны приняться за проповедь доктрины и догматов – то есть Слова Божия. Возможно, что такая проповедь покажется необычной, но она, по всей видимости, – единственно возможная действенная проповедь Слова Божия в такую, как наша, эпоху отчаяния и гибели».⁸⁸¹

Подводя итог своим размышлениям, он указывает на актуальность опыта святых отцов в «такое время, как наше» и надуманность схем современных богословов: «У меня часто бывает странное чувство. Когда я читаю ранних классиков христианского богословия, отцов Церкви, я нахожу, что они для моего времени с его бедствиями и проблемами более актуальны, чем продукция современных богословов. Отцы имели дело с жизненными

проблемами, с разрешением вечных вопросов, которые описаны и изложены в Священном Писании. Рискну утверждать, что св. Афанасий и бл. Августин гораздо более современные, чем многие из наших теперешних богословов. Причина здесь проста: они говорили о реальных вещах, а не о схемах, они были озабочены не столько тем, во что человек может (курсив прот. Георгия Флоровского. – Р. К.) поверить, сколько тем, что Бог сделал для человека. Нам в «такое наше время», следует расширить свои горизонты, признать древних учителей и попытаться создать для нашего времени жизненный синтез всего христианского опыта». ⁸⁸² «Убеждение, что старые христологические споры не имеют значения для современности, – чистая иллюзия, – утверждает прот. Г. Флоровский. На самом деле они продолжают и повторяются в спорах наших дней. Так, современный человек, вольно или невольно, впадает в несторианскую крайность, когда не принимает Боговоплощения всерьез, когда не решается поверить в Христа как Божественную Личность, когда жаждет искупителя человеческого – только пользующегося услугами Бога». ⁸⁸³

Итак, признанный богослов призывает обратиться к святоотеческому опыту в противостоянии новым заблуждениям, а некоторые сторонники теории тоталитарного сектантства не видят в этом опыте никакой пользы; прот. Георгий призывает к проповеди догматов, к необходимости открыть для современного человека Церковь, а они считают, что проповедь домостроительства будет непонятна для светских властей, как будто в сектах только представители власти.

Если относиться к святоотеческому наследию так, как предлагают некоторые сторонники теории тоталитарного сектантства, то можно отложить в сторону практически всю аскетическую литературу, поскольку ее авторы не встречались с современными технологиями и опыт их жизни не применим в новых условиях жизни.

В трудах ересиологов, а позже и в работах по русскому сектантству, освещаются, кроме вероучительных, и негативные стороны из религиозной жизни сектантов, но большинство известных исследователей сознательно не уделяли им много внимания, тогда как теория тоталитарного сектантства главным образом на них фокусирует свое внимание. Св. Ипполит Римский, живший в II-III вв. старался «обращать преимущественное внимание не на внешнюю вульгарную мифологическую сторону, а на внутреннюю философскую и ... свои сведения о различных сектах большей частью основывает не на слухах, не на свидетельствах лиц, обратившихся от ереси к Церкви, а главным образом на сочинениях самих еретиков». ⁸⁸⁴ Другой авторитетный ересиолог блаженный Феодорит, епископ Киррский, чей труд «Еретические басни» признан одним из лучших в своей области, «старательно избегает всего, что отзывается фабулой или непристойностью». ⁸⁸⁵

По свидетельству известного русского богослова профессора Н. Н. Глубоковского, сам блаженный Феодорит видел в этом одно из главных достоинств своего труда. ⁸⁸⁶ Он пытался показать, каков путь, ведущий к Царству Небесному, и каковы стези еретиков, приводящие к гибели. Поэтому в большинстве случаев он стремится излагать учение еретических школ, чья самобытность определялась их «теоретическими принципами, богословско-философские воззрениями, но не обрядовою практикою. Это убеждение, – по мнению профессора Н. Н. Глубоковского, – избавило Киррского пастыря от публицистичности, отличающей некоторых ересиологов». Не желая касаться поведения еретиков, он, таким образом, «хочет дать не только объективно-точное описание ересей, но вместе с этим единственно то, что по преимуществу достойно научного внимания». ⁸⁸⁷

В переносе акцентов с богословских вопросов на разрушительные последствия деятельности сект дореволюционные миссионеры видели одну из причин неудач в борьбе с хлыстами. Такое мнение высказал И. Г. Айвазов в своем докладе VI отделу Предсоборного Присутствия. В нем борьба с хлыстовством, ведущаяся к тому времени более 200 лет, была охарактеризована как все еще находящаяся в зачаточном состоянии. Такое состояние противохлыстовской миссии зависело «не только от трудности этой борьбы, а и от традиционннеправильного взгляда на степень вреда секты хлыстов. Обычно степень вреда той или иной секты оценивалась у нас с точки зрения приносимого ей ущерба материальному быту Церкви... Далее, в оценке вреда... секты большую роль играли и государственные соображения. Между тем, стоя на правильной чисто церковной точке зрения, по которой

духовное благо признается главным, а материальное лишь прикладным, должно признать секту хлыстов, как и родственную ей секту скопцов, наиболее вредными для спасения человека, потому что они «совершенно отторгают людей от Иисуса Христа».⁸⁸⁸ Таким образом, обращение внимания на криминальные стороны жизни сектантов в конечном итоге приводит к снижению эффективности противосектантской работы.

Когда на Пятом миссионерском съезде (1917 г.) один из его делегатов предложил издать книгу с описанием безобразий, творимых сектантами, то его инициатива не встретила полной поддержки. Участники съезда сочли возможным опубликовать только факты кощунственных выпадов сектантов (баптистов, хлыстов, скопцов и других сект) против «св. веры и Церкви, – факты документированные и надлежаше проверенные».⁸⁸⁹

Однако в ряду ересиологических сочинений иногда встречаются работы с подробным описанием негативных сторон религиозной жизни еретиков, в частности, к ним принадлежат труды св. Епифания Кипрского. Но к этой особенности его сочинений исследователи относились критически. Проф. Иванцов-Платонов отмечает, что «при горячности натуры, при крайней предубежденности против еретиков, и при недостатке широкой образованности беспристрастно входить в смысл мнений, противных личным убеждениям, он естественно, мог иногда самым искренним образом ненамеренно искажать, представлять в преувеличенно темном и грубом виде смысл обличаемых учений и придавать значение всяким преувеличениям, иногда, может быть, и совсем недостоверным известиям о недостатках нравственной жизни еретиков».⁸⁹⁰

Теория тоталитарного сектантства, в отличие от святоотеческого подхода, не касается существа учения секты, являющегося ее сердцевиной, и избегает его религиозной оценки с позиций Предания Церкви. Поэтому вполне естественно, что ее представители главную опасность новых сект увидели не в антицерковных учениях, стремящихся ниспровергнуть домостроительство Христово, но в их социальных доктринах и нарушении ими прав человека. В результате акцент в полемике с сектантами переносится с богословских аргументов, обличающих их взгляды, к психологическим, медицинским и правовым, которые предполагают, что эти группы «промыли мозги» своим адептам, нарушают их права, разрушают общественные институты (брак, семью), подрывают безопасность государства и т. п.

Методология теории тоталитарного сектантства не согласуется и с пастырско-миссионерскими задачами. Она допускает возможность существования категории якобы дозволенных, «не опасных», уважаемых сект: баптистов, пятидесятников, адвентистов, и тем самым выводит их из поля миссионерской работы.⁸⁹¹ В связи с этим вполне оправданным является опасение, высказанное священником Олегем Стеняевым в отношении прозападных американского образца религиоведов, которые будто бы «специально нас сталкивают на маргинальные, очень мелкие религиозные группы, для того, чтобы мы не занимались теми религиозными движениями», которые существуют при мощной финансовой поддержке Запада.⁸⁹²

Другой недостаток деления сект на «опасные» и «не опасные» заключается в том, что секты могут переходить из категории тоталитарных в «нормальные», «не вредные» или вообще могут со временем приобрести статус церкви с социологической и религиоведческой точек зрения. Это может произойти как в результате изменения социальной доктрины секты, так и пересмотра прав человека. Ведь права человека – это не абсолютная, но изменчивая величина, ибо непостоянен сам человек, и представление о его правах может быть пересмотрено или же эти права могут подвергаться изменениям и ограничениям.⁸⁹³ Теоретически нельзя отрицать и того, что при определенных обстоятельствах Церковь может лишиться своего статуса.

Наконец, принципиальное отличие между этими двумя подходами заключается в понимании сути процесса обращения и выведения людей из сект. Согласно теории тоталитарного сектантства, нельзя говорить об обращении и пребывании в секте как результате религиозного поиска или выбора, в то время как святоотеческое понимание отпадения в ересь, пребывания в ней и выхода из нее связано с выбором. Если человек стал сектантом по причине обмана или отсутствия религиозного образования, но он не принимает

здравые доводы и упорствует в заблуждении, то это является проявлением не его пассивности, не слабости его воли или отсутствия знаний и т. п., но, как говорит святитель Игнатий Брянчанинов, свидетельством «упорства воли»,⁸⁹⁴ сознательного противления истине. Практически все церковные писатели указывают на «упорство, на эту непоколебимую защиту лжи как главную отличительную особенность ереси».⁸⁹⁵

Из этого состояния возможен только один выход: через принятие истины, осознание своего заблуждения и покаяние в нем. «Ибо, хотя не легко обратиться душе, объятый заблуждением, – говорит св. Иринеи Лионский, – но не совсем невозможно освободиться от заблуждения, как скоро предстанет истина».⁸⁹⁶

Все иные средства могут лишь внешне отделить человека от секты, но не изменить его внутреннего состояния. Теория тоталитарного сектантства акцентирует внимание лишь на одной внешней стороне деятельности сект, привлекая для убедительности своего подхода ссылки на разработки психологов, социологов и психиатров.

3.3.5. Отношение западных христиан к теории «промывания мозгов».

Суждение представителей западных христианских конфессий об этой теории для нас интересно тем, что большинство известных у нас сект возникли или прошли путь становления на Западе, в США, и западные христиане накопили большой опыт противостояния им. Американские протестанты рассматривают эту теорию как большую угрозу их миссии, поскольку обращение в евангелическую веру представляет собою классический пример «промывки мозгов».⁸⁹⁷

Союз евангелических баптистских церквей в Канаде «в ответ на просьбу правительства Онтарио определить свою позицию в отношении новых религиозных движений и возможности создания нового закона контроля их деятельности по ряду причин высказался решительно против этого предложения, приведя следующие аргументы: «Убеждение без физического воздействия широко распространено в нашем обществе. Мы сами прибегаем к нему в процессе евангелизации и обучения во всех евангелических церквях. Его используют политики... Правительство также пользуется им... Все родители используют его в процессе воспитания детей».⁸⁹⁸

Представитель пастырской службы Католической Церкви во Франции Жан Вернет, отвечающий за работу с «новыми религиями» выразил свое опасение по поводу того, что предлагаемый новый закон против сект, предусматривающий уголовное преследование за «манипулирование сознанием» может привести к нарушениям свободы совести. Вернет, имеющий опыт работы с мунитами, кришнаитами, «Детьми Божиими» и сайентологами с 1968 г., считает, что «новый закон при желании можно будет использовать и против традиционных религий. Ведь под его статьи можно подвести ту аскетическую практику, которая на протяжении столетий присутствует в традиционных христианских конфессиях (обеты целомудрия, отказ от собственности, посты, ночные молитвы в монастырях)». Он отмечает, что сектантский дух может присутствовать и в Церкви, например, применение «настоятелем монастыря чрезмерной строгости по отношению к послушникам, доходящей до подавления личности».⁸⁹⁹ Против этого закона, принятого 30 мая 2001 г., высказались и французские протестанты.⁹⁰⁰

3.3.6. Сопоставление религиозной практики новых сект

с практикой мировых (культурообразующих) религий.

Религии и секты, практика которых представляется разрушительной для человеческой личности, существуют с дохристианской эпохи, и в этом отношении тоталитарные секты ничего нового не представляют. Сатанизм с его человеческими жертвоприношениями восходит своими корнями в глубь веков. В культуурообразующих религиях например, в некоторых течениях индуизма, по сей день практикуются человеческие жертвоприношения. Одним из его вариантов считается обычай ритуального самоубийства через самоутопление. В йоге есть особые «предписания, касающиеся ухода из жизни, но без насилия над плотью, а путем особых способов погружения в глубокую медитацию, которая ведет к отделению души от тела и ее истеканию к мокше истекать». Продолжает практиковаться убийство чужих детей, чтобы заполучить душу для собственного ребенка⁹⁰¹ или принести его в жертву богам взамен решения земных проблем.⁹⁰² Человеческие жертвоприношения сохранялись у северных буддистов и в начале XXв.⁹⁰³

В России с середины XVII в. существует секта хлыстов.⁹⁰⁴ Наиболее радикальные течения в хлыстовстве полагали, что плоть постоянно препятствует душе в стремлении к нравственному совершенству, бесстрастию и святости и учили о необходимости ее умерщвления через самоистязание. Средствами этого служили, в частности, и радения, нередко завершавшиеся «свальным грехом» без разбора возраста, родственных отношений и пола. Кроме того, они изобрели доктрину «христовой любви», согласно которой с XIX в. вменили в обязанность каждому хлысту иметь вместо законного супруга духовного. Плотское сожителство с ним не считалось блудом, тогда как брак христианский считался грехом.

Впоследствии из хлыстовства выделилось изуверская секта скопцов. Скопцы видели цель жизни в достижении такого состояния, когда невозможно грешить. Они считали, что достичь этого состояния можно через оскотление, которому подвергались и мужчины, и женщины. Встречались и другие виды умерщвления плоти, такие, как нанесение ран на различных частях тела или употребление веществ для ослабления или прекращения половой деятельности. Среди скопцов особо выделялось с 1897 г. движение Филиппа Лихачева, считавшего, что источником греха являются не одни только половые органы, а плоть вообще. Отсюда он пришел к выводу о «необходимости самоубийства или убийства тела ради спасения души».⁹⁰⁵

Особой жестокостью отличалась секта духоборов. Во время правления сектой Иларионом Побирохиным (руководил в секте с 1832 г.) в ней был учрежден карательный орган, состоящий из двенадцати «ангелов смерти». В его функции входило преследование и уничтожение открыто отпавших от секты и попавших под подозрение об измене по доносу, интриге или клевете. «Для исполнения смертных приговоров был избран остров при впадении реки Молочной в лиман Азовского моря. Достаточно было самого легкого подозрения, малейшего признания мнимого отступничества или измены, чтобы подвергнуться самой жестокой пытке». По мнению одного исследователя, в течение двух лет почти 400 человек исчезли навсегда, не оставив о себе никаких следов. Правительственная следственная комиссия в ходе проведенного ею расследования установила, несмотря на умение духоборов скрывать свои преступления, факт убийства двадцати одного человека.⁹⁰⁶

Старообрядческий толк федосеевцев догматически отвергал институт семьи и поощрял блуд.⁹⁰⁷ В другом толке старообрядчества, у бегунов, или странников, был круг так называемых красносмертов, убивавших через удушение заболевших или престарелых родственников для получения последними венца мучеников, ибо они считали, что только невинными страданиями можно было спастись.⁹⁰⁸ Учение и религиозная жизнь одной из старообрядческих общин привела к тому, что они заживо погребли 25 человек, включая настоятельницу.⁹⁰⁹

При изучении разрушительного влияния сект на человека надо учитывать, что нередко люди становятся жертвами сект в результате имеющихся у них психических нарушений,⁹¹⁰ которые обостряются в сектантской среде.

4. Классификация сект.

Введение.

Практически во всех религиоведческих и богословских публикациях, рассматривающих вопрос классификации сект, признается, что сложно определиться с тем общим признаком, по которому надо систематизировать секты или религии. Взять за основу место, или время возникновения, или структурно-организационные элементы, или вероучение? Если вероучение, то какие его положения надо признать определяющими особенностью той или иной группы сект?

Предпочтения, отдаваемые одной классификации перед другой, зависят во многом от позиции исследователя, которая определяется его мировоззрением, религиозными и конфессиональными убеждениями. По этой причине единой и общепринятой классификация сект быть не может ни в христианских конфессиях, ни среди религиоведов,⁹¹¹ и каждая из них будет иметь свои особенности.

На составление классификации во многом влияет ее прикладное назначение. В религиоведческих публикациях отечественных ученых отмечается, что к составлению классификации и понятийному аппарату следует подходить взвешенно, так как они представляют не только академический интерес для специалистов в области социологии религии, сравнительного религиоведения и теологов различных конфессий, но и напрямую касаются тех, кого классифицируют: «отнесение конкретной религиозной группы к тому или иному типу религии зачастую определяет отношение к ней властей, общественного мнения, средств массовой информации».⁹¹²

Богословские классификации имеют исключительно прикладной характер; они ставят перед собою цель во-первых, показать, чем учение сект отличается от церковного, чтобы предостеречь верующих от грозящей им опасности и, во-вторых, определить, каким образом принимать в Церковь лиц, ранее от нее отпавших или приходящих к ней из отделившихся от нее обществ. В обобщенном виде задачу богословской классификации можно выразить словами проф. Н. Н. Глубоковского, который, касаясь систематизации блж. Феодорита Киррского, писал, что он пытался показать, каков путь, ведущий к Царству Небесному, и каковы стези еретиков, приводящие к гибели.⁹¹³

4.1. Классификации сект в русском сектоведении.

Первые классификации сект в России появились благодаря стремлению правительства социализировать старообрядцев и сектантов, составлявших значительную часть населения империи. Но поскольку все секты и старообрядческие толки были разными, то и отношение к ним должно было быть различным. С этой целью Св. Синоду было поручено разделить секты по категориям, в зависимости от вреда, приносимого ими Церкви, обществу и государству. Согласно обнародованному в декабре 1842 г. указу Синода, все секты были разделены на три категории: вреднейшие, вредные и менее вредные. Критерии, по которым секты распределялись по трем категориям, были комплексными.

К вреднейшим сектам причисляли тех, кто: не признавал воплощения Сына Божия; признавал возможность появления новых христов и допускал человекообожание,⁹¹⁴ отвергал внешние обряды богочитания, преемственную иерархию и церковное Предание, отвергал молитву за царя и брак. В эту категорию входили: хлысты, скопцы, иудействующие, молокане, духоборы, штундисты.

Ко второй категории вредных сект относили тех, кто не признавал церковной иерархии, не имел некоторых Таинств и придерживался особых обрядов, отмененных и не признанных церковной властью, но молился за царя и признавал институт брака. К ним причисляли: беспоповские секты и «Спасово согласие».

К третьей категории менее вредных сект относили тех, кто не отвергал церковной иерархии, но держался за старые обряды. Сюда относили последователей поповщины, как признающих австрийское согласие, так и принимавших беглых от Православной Церкви священников.

В 1864 г. был учрежден Особый временный комитет по раскольничьим делам из светских и духовных лиц, который имел целью улучшить положение раскольников. Комитет пересмотрел предыдущую классификацию и разделил все секты и толки на две категории: более вредные и менее вредные. Этот комитет указал лишь общие признаки, по которым он делил их на две категории, но не составлял списка сект по ним.

К более вредным отнесены «1) не признающие Пришествия в мир Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа; 2) не признающие никаких Таинств и никакой власти Богопоставленной; 3) допускающие при наружном общении с церковью человекообожание; 4) посягающие на оскпление себя или других на основании богохульного учения; 5) отвергающие молитву за Царя и 6) отвергающие брак или допускающие срочные или временные супружеские браки».⁹¹⁵ Остальные же секты и толки признавались менее вредными.

По итогам работы комиссии предполагалось, что будут приняты соответствующие законы, но это дело затянулось на многие годы, и к середине 1870-х удалось принять только один закон. Для продолжения этой работы в 1875 г. в Министерстве внутренних дел была создана особая комиссия по дарованию раскольникам общегражданских прав, в качестве ее эксперта пригласили П. И. Мельникова. Свои рассуждения о расколе он впоследствии опубликовал в журнале «Исторический вестник», а затем их перепечатал «Странник».⁹¹⁶ Наряду с экспертной запиской П. И. Мельникова в комиссию были представлены еще две записки: В. М. Лазаревского от МВД и А. П. Крыжина от Св. Синода.

П. И. Мельников утверждал, что данная классификация неприемлема для использования ее светской властью при определении причины вреда, происходящего от сект и старообрядчества, так как степень вреда предлагается оценивать главным образом с церковной точки зрения, а не с позиций светского законодательства. Только по двум последним из шести признаков, а именно: «непризнание царской власти или монархического начала, составляющего основу государственного строя России, и непризнание брачного союза, составляющего краеугольный камень семьи и гражданского общества» светская власть должна классифицировать секты на более или менее вредные.

Однако из этих двух признаков, по мнению П. И. Мельникова, первый признак имеет лишь теоретическое значение, так как в России, по его данным, сект, не признающих царской

власти, нет, а причисляемые к данной категории молокане и беспоповцы (федосеевцы) отнесены к ним безосновательно.⁹¹⁷ Поэтому единственным признаком, имеющим прикладное значение, остается только отношение сект к браку. Из всех сект в России только две его отвергают – это хлысты и скопцы.

Противоположного взгляда при выявлении опасности сект придерживался В. М. Лазаревский, не разделявший взглядов П. И. Мельникова. Свои рассуждения он строил только на материале о деятельности сект, не привлекая данные о старообрядчестве. Подход к определению вреда с церковной, а не с гражданской точки зрения, он считал единственно оправданным по той причине, что использование в качестве критерия непризнание царской власти сектами носит теоретический характер, поскольку в России нет таких сект. Использование второго признака – непризнание брака признается им неэффективным, так как в 1874 г. государство приняло закон о гражданском браке для раскольников и сектантов. Поэтому остаются рабочими только церковные (т. е. догматические) признаки вредности сектантства. В своих рассуждениях В. М. Лазаревский исходил из того, что ереси не «безвредны в смысле государственном. Церковь русская есть национальная, государственная... [и] что вредно Православию, то вредно и православному обществу, православному государству».⁹¹⁸

Выводы по классификации сект В. М. Лазаревского и П. И. Мельникова были направлены для отзыва известным богословам и исследователям старообрядчества и сектантства, а именно архиепископу Литовскому Макарию (Булгакову), профессорам Субботину, Никольскому, Ивановскому и прот. Воскресенскому.

В отзыве на предложение П. И. Мельникова архиеп. Макарий после предварительных консультаций с игуменом московского единоверческого монастыря Павлом Прусским⁹¹⁹ указывал, что все существующие в России секты вредны, однако одни из них вредны и Церкви и государству, а другие только Церкви, а государству опосредовано, как соединенному с Церковью. Поэтому он считал возможным признать с государственной точки зрения вредными секты, не признающие царской власти и брачного союза. Но так как секты, не признающие властей и брака, и с церковной точки зрения вредны, как уклонившиеся от ее веры и враждебные ей, то эти два признака, по мнению архиепископа, универсальны для русских сект. Противоположные мнения В. М. Лазаревского и П. И. Мельникова, по архиеп. Макарию, друг другу не противоречили.⁹²⁰

Вместе с тем архиеп. Макарий считал необоснованными утверждения В. М. Лазаревского и П. И. Мельникова об отсутствии в России сект, не почитающих царской власти. По его мнению, в России все секты, в том числе и молокане, повинуются власти по необходимости, потому что условия их жизни не позволяют им открыто ей сопротивляться, но при первой же возможности они проявляют ей неповиновение: уклоняются от воинской повинности, охотно прячут у себя дезертиров и скрывающихся от преследования властей. Такого же мнения придерживались проф. Субботин и Никольский.⁹²¹ Не соглашался архиеп. Макарий с П. И. Мельниковым и в том, будто беспоповские секты: федосеевцы, филипповцы и др. признают царскую власть, по той причине, что по учению этих сект в Православной Церкви и в государстве после 1666 г. действует антихрист. Приведенные Мельниковым факты, показывавшие их лояльное отношение к властям он признал несостоятельными.⁹²²

Архиеп. Макарий, взяв за основу классификацию 1864 г., предложил следующую классификацию сект. К более вредным он отнес: а) молокан, отвергающих царскую власть; б) скопцов и хлыстов, отвергающих брак; в) беспоповские секты: федосеевцев, филипповцев, странников, бегунов и др., отвергающих царскую власть и брак. К менее вредным: а) все поповские секты; б) из беспоповских – поморцев и нетовцев-отреченцев; что же касается секты иудействующих, то он советовал отнести ее к еврейским сектам и подчинить законам, которые регулируют их деятельность.⁹²³

Наиболее взвешенную позицию занимал проф. Н. И. Ивановский, признававший наличие трудностей, как со светской, так и с церковной точек зрения при использовании догматических признаков сектантства для решения вопроса о вреде сект и предоставлении им гражданских прав, за исключением оскотления.⁹²⁴ Дело в том, что понятие вреда для Церкви, по его мнению, не ограничивается лишь искажением учения или веры Церкви, но

включает и степень агрессивности сектантской пропаганды, ее силу. Поэтому иногда секты, искажающие принципиальные положения веры, далеко отошедшие от нее, могут меньше вреда причинять, чем деятельность австрийских поповцев.⁹²⁵ Что же касается признака «непризнания власти Богопоставленной», то его применение требует очень осторожной и аккуратной работы по выяснению этого вопроса в каждом конкретном случае. Кроме того, сами сектанты могут так толковать свое отношение к власти, что теоретически они признают ее Богопоставленность, а на деле будут отрицать.⁹²⁶

Отвержение церковного брака можно признать критерием особо вредных сект, считал проф. Н. И. Ивановский, но только с указанием на связь этой практики с учением секты, почему брак является для нее скверною. Потому что могут быть секты, где нет церковного брака, и сектанты живут в блуде, но этот союз у них постоянен, а не временный. Так что и этот признак в чистом виде представлял затруднения в применении.⁹²⁷

Следует отметить, что авторы всех отзывов критически отнеслись к записке П. И. Мельникова, приведя ряд фактов вреда, наносимого государству сектантами, которые он не указал. Так, в частности, молокане имели станки для печатания фальшивых монет⁹²⁸ и делали фальшивые паспорта.⁹²⁹

Итогом деятельности комиссии 1875 г. стало принятие закона от 3 мая 1883 г., признававшего раскольников и сектантов полноценными гражданами государства в общественных делах и отчасти в религиозных. Исключение составляли секты, проповедующие антиобщественные идеи и практикующие разврат и членовредительство – это хлысты и скопцы.⁹³⁰

В конце XIX в. – начале XX вв. появилось несколько новых богословских классификаций, не инициированных деятельностью государственных комиссий, но они, по признанию проф. Т. И. Буткевича, были несовершенными.

Одни исследователи предлагали делить все секты на простонародные – хлыстов, скопцов, молокан, штунду и т. п., и на интеллигентные – толстовцев, пашковцев и т. п. Но это явно несовершенная классификация, поскольку в хлыстовских рядах участвовали аристократы, а также видные представители Серебряного века,⁹³¹ а пашковщина усвоилась простыми людьми.

Другие разделяли секты на евангелические и духовные, поскольку считали, что одни секты заимствуют вероучение из Евангелия, а другие из личных откровений.

Третьи предлагали систематизировать секты по причинам, обусловившим их возникновение. Однако и это деление было признано неудачным, так как появление сект вызвано многими причинами, а не какой-то одной.

Четвертые предлагали расположить секты в хронологическом порядке. Но недостаток такой систематизации видели в том, что 1) не всегда можно точно установить время появления сект, 2) такое расположение разрывает органичную связь сект с их позднейшими толками.

Последняя, пятая, классификация была самой распространенной. Она предлагала систематизировать секты по двум⁹³² или трем группам:⁹³³ мистические, рационалистические и мистико-рационалистические. К первым относили хлыстов, скопцов и т. п.; ко вторым – духоборов, молокан, баптистов и т. п. Но поскольку у рационалистических сект имеются элементы мистики, а у мистических элементы рационализма, то граница между этими категориями весьма условна.

Главный недостаток всех рассмотренных систем в том, что они не указывают на существо религиозных воззрений сект и не дают возможности проследить историю конкретных еретических идей, их влияние на возникновение новых ересей.

В середине 1990-х гг. появилась новая систематизация, согласно которой секты делятся на две группы: тоталитарные и просто секты. К тоталитарным отнесены группы, появившиеся во второй половине XX в. и обладающие такими признаками, как: гуруизм, эзотеризм, авторитарная структура, использование технологии «промыывания мозгов» и т. п. К ним также причислены коммерческие организации типа «Гербалайф», так называемые коммерческие культы. Ко второй группе относят все остальные секты, но какие конкретно, не указано.

4.2. Классификации ересей в святоотеческой литературе.

4.2.1. Классификация свт. Василия Великого.

Свт. Василий Великий, обобщив практику древних отцов, разделяет отпавших от Церкви на три разряда: на еретиков – «совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждавшихся»; на раскольников – «разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих врачевание»; на самочинное сборище – «собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом».⁹³⁴

К первым он относил манихеев, валентиан, маркионитов и пе-пузиан (монтанистов), т. е. тех, чье учение искажало триадологию. Такой же была местная практика приема энкратитов, последователей Тациана в Кессарийской Церкви. Ко вторым он относил новациан. Представителей последней категории он не называет. Крещение раскольников и самочинников признавалось Церковью.

Единственным критерием классификации отпавших служит богословский, он позволяет определить, в какой мере еретики сохранили апостольскую веру, ибо «этой мерой определяется и степень оскудения благодати».⁹³⁵ В зависимости от иссякания благодати в отпавших были установлены три чина приема в Церковь.

Эта классификация создана не ради удовлетворения требованиям академической науки, но имеет исключительно прикладное значение, а именно – выявление границ Церкви и способа приема в нее отпавших.

4.2.2. Классификация свт. Епифания Кипрского (315–403)

Классификация ересей свт. Епифания Кипрского изложена в его труде «Панарион».⁹³⁶ Она представляет собою их описание в хронологическом порядке возникновения, т. е. в ее основании положен исторический принцип.

Такой подход к систематизации ересей обусловлен богословскими воззрениями свт. Епифания. Он считал, что Церковь предсуществовала от века и истинная вера была известна Адаму, который еще в раю⁹³⁷ имел познание Святой Троицы, и такую веру, как Церковь во время жизни кипрского святителя. Признаком ереси он считал любое отклонение от веры Адама, и таких отклонений в дохристианское время он насчитывал четыре типа. Свои рассуждения о типах ересей и их количестве он строит на Послании Колоссянам (3:11), где апостол говорит, что в новом человеке нет ни Еллина, ни Иудея, ни... варвара, Скифа, но кто во Христе, тот новая тварь (2Кор.5:17).⁹³⁸ На основании этих текстов он заключает, что в дохристианское время было четыре типа ересей: варварство, скифство, эллинизм и иудейство. Варварство – от сотворения мира до потопа; скифство – от потопа до Вавилона, далее от Вавилона следуют эллинизм и иудейство.

Общее количество всех ересей, по его мнению, должно равняться восьмидесяти. К такому выводу он пришел, символически истолковав текст из книги Песнь Песней: есть у меня шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа (8: 8–9). Поскольку отношения жениха и невесты прообразуют духовный союз Христа с Церковью, то под восьмьюдесятью наложницами следует разуметь еретические учения. В Ветхом Завете святитель насчитал двадцать ересей, следовавших одна за другою, начиная от Адама, а в христианскую эпоху шестьдесят ересей.⁹³⁹

Прот. Иванцов-Платонов отмечает, что такое представление о «православии и ереси имело влияние и на позднейших ересиологов» – подражателей свт. Епифания. Установился обычай говорить сначала о так называемых нехристианских ересях, а потом о христианских.⁹⁴⁰ Такой подход к систематизации ересей встречается в сочинении прп. Иоанна Дамаскина «О ересях».⁹⁴¹ Прп. Иоанн Дамаскин лишь пополнил свой труд изложением ересей, бывших после свт. Епифания; последней сто первой ересью значится мусульманство.⁹⁴²

4.2.3. Классификация блж. Феодорита Киррского (386–457).

Систематизация блж. Феодорита Киррского изложена в сочинении «Еретические басни», написанном в 453 г. Все ереси он разделил на четыре группы.

К первой группе отнесены дуалисты в онтологии и докеты в христологии. К этой группе причислено 26 сект, преимущественно гностических, у истоков которых стояли: Симон Маг, Василид, Карпократ, Тациан, Вардесан, Маркион и др., а также Манес.

Вторую группу составляют ереси в христологии, придерживавшиеся иудаистических воззрений (назореи, евиониты) или патрипассианских с динамическим и модалистическим оттенками. По их представлениям, Христос родился от Девы естественным образом, подобно всем людям, но воспринял в себя особую благодать. Сюда относятся назореи, евиониты, элкасаиты, Павел Самосатский, Савелий, Маркелл.

К третьей группе принадлежат ереси, занимающие среднее положение между первыми двумя: николаиты, монтанисты, четырнадцатники, Нозт Смирнский, Новат и др.

К четвертой группе относятся ереси ариан, последователей Евдоксия, евномиан, аэциан, македониан, донатистов, аполлинаристов, мессалиан, несториан, евтихиан и др.

При составлении данной классификации были использованы два критерия: хронологический и богословский. В соответствии с первым, все ереси делятся на доникейские и посленикейские. Богословский критерий имеет два подкритерия: онтологию и христологию. Соединение догматического и исторического критериев должно было раскрыть все этапы развития лжеучения: от его возникновения до влияния на появление других ересей. По мнению проф. Н. Н. Глубоковского, классификация блж. Феодорита имела своей задачей «исторически объективное изложение еретических лжеучений»,⁹⁴³ а «система Киррского епископа есть самая лучшая, какая была возможна в его время, и едва ли не образцовая»⁹⁴⁴ в конце XIX в.

5. Причины появления сект в России.

В русском сектоведении появление и развитие сектантства традиционно объяснялось следующими факторами: 1) внешним иностранным влиянием, 2) религиозным невежеством большого числа русских людей, 3) неудовлетворенностью состоянием церковной жизни, 4) внутривероисповедными причинами и 5) духовно-нравственными причинами.

5.2 Иностранное влияние.

До XVII в. в России преобладал византийский уклад жизни, основанный на православных религиозно-нравственных ценностях. Хотя Россия имела торговые и дипломатические контакты с Западной Европой, приглашала к себе архитекторов, художников, врачей, военных людей, но старалась по возможности ограничивать их влияние на свою жизнь, не подражать их обычаям, одежде и т. п.⁹⁴⁵ Однако со временем стала очевидной ограниченность собственных материальных средств, отсталость во многих отношениях сравнительно с Западной Европой, так что возникла необходимость поучиться у нее, позаимствовать ее достижения. В ходе этого процесса перенимались также ее взгляды, понятия, обычаи и т. п..⁹⁴⁶ Так началось западное влияние, внося новые идеи, проникшие во все сферы жизни от быта до религии.⁹⁴⁷

К концу XVII в. в Москве образовалась немецкая слобода, где были один реформатский, три лютеранских храма и одна немецкая школа. Иностранцы, как люди более образованные, невольно оказывали влияние на русских и знакомили их со своими взглядами и верой. В то же время в Москве появились два проповедника мистицизма: прибывший из Силезии Кульман и немецкий купец Нордерман. За свою проповедь они были сожжены в 1689 г., но их идеи стали распространяться не только в Москве.

С воцарением Петра I, благоволившего ко всему иностранному, западное влияние окрепло и нашло себе среди русских людей последователей. Одним из них был московский врач Дмитрий Дерюжкин по прозвищу Тверитинов. Изучая у немцев медицину, он ознакомился с их взглядами, читал лютеранский катехизис. Но ни православие, ни протестантизм его не удовлетворяли, и он взяв за основу протестантские идеи, составил свое учение. Он нарочито заводил споры с протестантами, монахами, простецами, но переспорить его не удавалось никому, и более того, многие «повреждались» от его умствований. Постепенно возле него образовался кружок, и слухи о новой вере дошли до местоблюстителя патриаршего престола митрополита Стефана Яворского. Началось следствие против еретиков, и в 1723 г. Тверитинов публично раскаялся, но его учение пустило корни...

Во второй половине XVIII в. немецкое влияние сменилось французским. Среди русской интеллигенции вслед за европейской стало распространяться вольнодумство. Она увлеклась деизмом и атеизмом, отрицала веру в Откровение, в Божественность Христа, в чудеса, за христианством признавалось только политическое и нравственное значение. Больше всего вольнодумством было поражено дворянство и высший свет Петербурга, а отсюда оно проникло в низшие классы.⁹⁴⁸

В конце XVIII – начале XIX в. иностранное влияние стало распространяться и через юг России. К этому времени Россия в ходе многочисленных побед над Турцией приобрела выход к Черному морю, и к ней отошли области, входившие в состав тогдашних Таврической, Екатеринославской и Херсонской областей. Новые обширные земли, а также бассейн нижнего течения рек Дона и Волги и до Урала не были никем заселены. Черта оседлости тогда оканчивалась Харьковской, частью Курской и Воронежской губерниями. Поэтому Екатерина II приняла решение обжить огромные незаселенные пространства путем приглашения иностранных колонистов. Согласно Манифестам от 4 декабря 1762 г. и от 22 июля 1763 г., в Россию приглашались иностранцы всех национальностей, кроме евреев.

Переселенцам предоставлялся целый ряд льгот. Им разрешалось исповедовать свою веру, но запрещалось заниматься ее пропагандой среди православных. Они навсегда освобождались от «службы военной и гражданской, кроме обыкновенной земской, которую должны были нести по истечении льготных лет наравне с прочими жителями Империи», а также от всяких податей в течение 30 лет; в случае постройки завода им разрешалось покупать крепостных крестьян. Российское государство выделяло деньги на их переселение, выдавалась беспроцентная ссуда на обустройство хозяйством, которую они должны были выплатить через 10 лет.⁹⁴⁹ Среди приезжих значительную часть составляли сектанты: меннониты, затем квакеры, кроме них в Россию переселилось много лютеран и др..⁹⁵⁰

Значительно меньшую часть составляли сербы, болгары, грузины, армяне, греки и молдаване. Колонизация официально была прекращена в 1810 г., но колонисты продолжали оказывать свое влияние на русских людей еще целые десятилетия. Параллельно с иностранной колонизацией проводилась внутренняя колонизация, согласно которой населению российских империй предлагалось переселиться на новые земли.

Будучи связаны многочисленными экономическими отношениями с колонистами, русские люди стали свидетелями религиозного брожения в среде немецких колонистов в 50-е гг. XIX в. Оно началось под влиянием проповедников пиетизма и привело к возникновению штундизма – движения, в которое оказались вовлеченными и русские. Штундизм подготовил почву для проникновения в Россию

баптизма.⁹⁵¹

Деятельность проповедников пиетизма привела к расколу среди меннонитов на староменнонитов и новоменнонитов, или церковных меннонитов. Новоменнониты по содержанию учения и по своему духу были близки баптизму и вскоре установили контакты с баптистами из Германии, откуда к ним приезжали проповедники, рукополагали пасторов, помогали в устройстве общин и совместно совершали богослужения.

Эти обстоятельства подготовили почву для проникновения в Россию с конца 1860-х гг. баптизма и с 1874 г. евангелизма. Последние зачастую использовали благотворительность для приобретения за вещи новых душ.⁹⁵² В 1886 г. в Россию через колонистов проникает адвентизм. Будучи неудовлетворенными жизнью в России, часть колонистов-сектантов выехала в США, где некоторые из них обратились в адвентизм седьмого дня, однако прежних связей с российскими колонистами они не прерывали. Вскоре эти связи стали каналом, по которому адвентистская литература проникла в Россию, а затем туда прибыли адвентисты-миссионеры и в 1886 г. в Крыму образовали первую общину.

Большое влияние на развитие сектантства в мире оказала религиозная ситуация в США. Если в Европе развитие новых сект сдерживалось традиционными конфессиями, то в США для их развития были созданы все условия, и эта страна стала своеобразным рассадником сектантства. В 1880-е гг. в США возникает Общество сторожевой башни (переименованное в 1931 г. в «Свидетелей Иеговы»), там же в ходе постоянно идущего в протестантской среде поиска модели церкви «апостольского образца» возникает 31 декабря 1900 г. в 19.00 пятидесятничество, проповедники которого в 1907 г. появились в России. Иеговисты на территорию современной России проникли с западных областей Украины и Белоруссии, а также Прибалтики, которые были присоединены к СССР в 1939–1941 гг.

Наряду с деятельностью иностранных христианских сект, важным фактором, повлиявшим на религиозную ситуацию в России, стало возрождение на Западе в середине XIX в. оккультизма, чему во многом способствовало распространение неверия. «Когда в человеческом обществе исчезает вера, на ее место непременно является суеверие всякого рода, – писал о причинах успешного развития теософских идей бывший член Теософского общества Вс. Соловьев. – Томление неверия... фатально влечет к фанатизму суеверий, к фанатизму самому жестокому, бездумному, порочному, ибо он знаменует собой существование в обществе серьезной, быстро укореняющейся заразы».⁹⁵³

Большую роль в возрождении оккультизма в Европе сыграл Э. Сведенборг (1688–1772). Он заявлял, что обладает ясновидением и способностью к предсказанию, а также имеет контакты с некими духами. Хотя он не создал никакой организации, его ученики в 1784 г. в Англии основали «Теософское общество» (за сто лет до Е. П. Блаватской). При непосредственном влиянии сведенборгизма возникла атмосфера спиритуализма, создавшая условия для возрождения древней языческой практики спиритизма и возникновения в 1830 г. в США секты мормонов. Ее проповедники уже собирались в Россию, но смерть основателя секты в 1844 г. не позволила осуществиться их планам.

Спиритизм в очередной раз привлек к себе внимание миллионов людей в середине XIX в. в США. На Западе увлечению спиритизмом и оккультизмом содействовал расцвет позитивизма. Торжество научных методов вызвало к жизни противоположное явление, а именно «понимание того, что точные науки с их эмпиризмом и материализмом ограничивают человеческое сознание, лишая его духовного начала, способного оправдать человеческую

жизнь, придать ей высший смысл. Примирить это противоречие в рамках рационального мышления невозможно, но оно снимается в мышлении мифологическом, где материальное не противостоит идеальному, а связано с ним через единый опыт, который насыщает материальную действительность и человеческое существование смыслом».⁹⁵⁴ Спиритизм соблазнял многих возможностью непосредственного общения с духами умерших людей или духами природы.⁹⁵⁵

Всплеск интереса к спиритизму наблюдался в России с 1850-х гг., и митр. Филарет (Дроздов) вынужден был в 1853 г. обратиться с предостережением от увлечения этой языческой практикой. «Апостолом» спиритизма в России был А. Н. Аксаков (1832–1903), находившийся под сильным влиянием идей Сведенборга. В России издавались журналы, пропагандировавшие идеи спиритизма, открывались кружки, только в Москве и Санкт-Петербурге было около 1600 спиритических кружков.

В 1870-е гг. на спаде интереса к спиритизму, чему во многом содействовало разоблачение шарлатанства и обманов, производимых медиумами во время спиритических сеансов, возникло теософское движение, начало которому положила Е. П. Блаватская, создав в 1875 г. в США теософское общество. Появлению и распространению теософии также во многом способствовала деятельность розенкрейцеров и масонов. Теософские идеи стали быстро распространяться на Западе и в Индии. В России возникло отделение теософского общества, и на первых порах ею увлекались даже церковные люди, но, узнав о теософии больше, оставили это движение.

Теософия соблазняла «обещанием соединить современного человека с древней мировой мудростью, ввести современную душу в цепь божественной мировой эволюции и божественной мировой иерархии. И для многих теософия есть единственный мост, по которому могут они перейти к духовной жизни, могут уйти от бездушной и бессмысленной жизни современного мира, – говорит Н. Бердяев. – Слишком велики духовные алкания в наши дни и слишком покинутым чувствует себя человек. Современный человек оторвался от истоков, и теософия обещает соединить его с истоками».⁹⁵⁶

Попыткой соединения религиозных запросов с духом времени явилось штейнерианство, или антропософия, отколовшаяся от теософии в 1913 г., в том же году было образовано Антропософское общество. Р. Штейнер пытался придать религии характер научного изыскания и таким способом решить проблему соединения веры (религии) с объективностью научного исследования. Он говорил, что его метод постижения духовного мира всецело соответствует духу естествознания, «так что всякий естественно-научно образованный человек, воспринимающий без предубеждения сегодняшнее естествознание, может поставить себя на почву этой духовной науки».⁹⁵⁷ Российское отделение Антропософского общества появилось в 1913 г., а самым видным русским антропософом был А. Белый.

С 1917 г. по 1988 г. сектантские движения вне России практически не оказывали на ее религиозную жизнь никакого воздействия по чисто политическим обстоятельствам, и по этой причине сектантский бум в России был сдвинут на двадцать лет позже по сравнению с Западом. Исключение составляют лишь иеговисты и кришнаиты. Последние появились в СССР в 1974 г., не оказав никакого влияния на религиозную жизнь в нем.

В 1960 г. в среде традиционных западных конфессий возникает харизматическое движение, а десять лет спустя в 1970-е гг. в США и Европе наблюдался очередной всплеск сектантской активности и образование новых сект. И как только в России изменилась политическая ситуация с конца 1980-х, они мощным потоком хлынули и сюда, используя приобретенный опыт миссионерской работы и накопленные финансовые средства. Реакция на распространение сект в России во многом напоминала ситуацию в странах Запада.⁹⁵⁸

5.2. Религиозное неведение

Дореволюционные исследователи сектантства отмечали, что, несмотря на свою религиозность, часть православных, особенно из простых людей, издавна отличалась невежеством в религиозных вопросах. Они были почти не знакомы со Священным Писанием, мало его читали и плохо понимали. В их вере существовало множество неправильных мнений и суеверий. Не имея правильных, точных понятий о вере, люди не могли самостоятельно разобраться в религиозных вопросах, хотя и желали уяснить суть своей веры. «Научение православного народа, – по мнению противосектантского миссионера Д. И. Грацианского, – у нас поставлено [было] слабо».⁹⁵⁹ Поэтому более вдумчивые из них в поисках этой истины нередко заходили «на путь ложных мечтаний и в дебри разных лжеучений». Другие, увлекшись мнимыми подвижниками, лжепророками и учителями какой-нибудь новой веры, в которой как будто есть ответы на запросы их души, шли за новоявленными учителями.⁹⁶⁰

В 1990-е гг. уровень религиозного образования был еще ниже, чем в дореволюционной России. Можно даже говорить о практически полной религиозной безграмотности общества. На протяжении советского периода в сознание людей последовательно внедрялось так называемое «научное» представление о религии, или атеизм. В стране выросли целые поколения, не имеющие элементарного представления о религии, о Боге. Крушение коммунистической идеологии привело к потере многими людьми идейной ориентации. Возникший идеологический вакуум создал условия для роста интереса к религии, но по объективным причинам это стремление не могло быть полностью удовлетворено Церковью. РПЦ, которой на протяжении 70 лет светские власти целенаправленно препятствовали заниматься миссионерством, не обладала необходимым опытом и подготовленными в достаточном количестве кадрами для ведения работы в таком масштабе.

В этой ситуации в стране появилось множество сектантских проповедников, большинство из которых обращались к Священному Писанию, говорили о Христе, о спасении, о необходимости изменения своей жизни и выдавали себя за истинных христиан. Их проповедь зачастую воспринимались некритически, так как люди, не имея самых общих представлений о религии, не способны были отличить истину от заблуждения. По этой причине в их головах царил путаница, они бросались в разные веры: старообрядчество, католичество, восточные религии, секты и т. п. Каждый искал то, что ему нравилось, и этот религиозный поиск способствовал росту сект. К сожалению, переломить ситуацию с религиозным образованием в России не удалось, и до сих пор в светской системе образования, за исключением специального, нет полноценного изучения Православия. Лишь сравнительно недавно стали предприниматься попытки введения религиозного образования в вузах и школах.

Отсутствие систематического образования в светской высшей и общеобразовательной школе стало восполняться самообразованием. Но нередко этот благородный почин приводит людей на ложные пути. Некоторые, прочитав три-четыре книги да еще восприняв их сквозь призму своего опыта, начинают считать себя специалистами в области религиоведения.⁹⁶¹

На развитии сектантства сказывалась и отдаленность духовенства от народа. В XIX в. общение простоянина со священником-выпускником семинарии строилось сложно. Если священника отдаляло от крестьянина образование и усвоенные им привычки, то мужик отдалялся от священника как от человека, с которым у него, за исключением религиозных вопросов, нет ничего общего. Если мужик решался подойти и спросить батюшку, то священник выражался так мудро и по-ученому, что крестьянину оставалось только молчать, а поэтому за решением религиозных вопросов он больше обращался к разного рода старцам и странникам.

Не последнюю роль в развитии сектантства до революции сыграло недостаточная материальная обеспеченность духовенства, которое должно было много времени тратить на поиск средств для содержания семьи.⁹⁶² Так, доход православного священника на юге России, где был один из центров сектантства, составлял 700–1500 руб., тогда как пастор получал 1500–2000 руб.⁹⁶³ и не был обременен требами и длительными богослужениями.

5.3. Недовольство состоянием Русской Православной Церкви.

В жизни Церкви всегда существовало много всякого рода недостатков, вызывающих недовольство среди православных, на что указывали миссионеры в конце XIX в. – начале XX в. В их числе называли: небрежное, чисто формальное отправление богослужения и треб, отсутствие учительства, нетрезвая жизнь, вымогательство за требы – все это было причиной недовольства духовенством со стороны верующих, возбуждая недоверие к нему и делая их более восприимчивыми к проповеди сектантов.

Наряду с презрительным и иногда равнодушным отношением высших классов русского общества к уставам и обрядам Церкви, перечисленные недостатки вызывали недовольство самой Церковью, которая будто бы не принимала никаких мер по их устранению.

Перечисленные недостатки церковной жизни в той или иной форме, к сожалению, имеют место и в наше время. Некоторые священники по разным причинам не всегда доступны людям, пребывающим в духовном поиске, ищущим, сомневающимся, а то и просто нуждающимся в совете. Особенно страдает от этого молодежь. В результате часть таких людей пополняет ряды сектантов.

Часто сектанты объясняют свой уход из Православия тем, что им не понятно богослужение Православной Церкви, совершаемое на славянском языке. Такие заявления можно слышать сегодня так же, как и сто лет тому наза.⁹⁶⁴

5.4. Социально-экономические и политические условия роста сект.

В результате колонизации на юге России появилось много иностранцев, главным образом сектантов и протестантов. Эта пестрая картина дополнялась еще и русскими сектантами – хлыстами, духоборами и молоканами и др., переселявшимися на свободные территории, подальше от присмотра за их деятельностью светских властей. Кроме того, юг России издавна служил «приютом беглых всякого звания и чина; сюда убегали дворяне, покидавшие царскую службу, люди духовного чина, недовольные церковной властью, приказные, недовольные своим начальством, крестьяне, не хотевшие служить своим помещикам, и вообще оппозиционные народные элементы и всякого рода мятежники».⁹⁶⁵ Они представляли собою питательную среду для сектантства, возникавшего как оппозиция господствующей Церкви и светской власти.

Обстоятельства этой колонизации «как бы нарочно сложились так, что иностранцы и иноверцы получили значительное преимущество перед русским православным населением, как в смысле количества земли, качества ее и разных угодий, так и в смысле разных привилегий и льгот. В этой смеси народностей и религий... в верхних слоях оказались немцы, русские сектанты, евреи, греки, болгары, армяне и проч., которые своей массой подавляли русское православное население, занимавшее нижние слои этой смеси»,⁹⁶⁶ и в итоге оно оказалось в материальной зависимости от колонистов.

Участники Первого миссионерского съезда (1887 г.) называли материальную зависимость и крайнее стеснение от немцев баптистов и меннонитов, захвативших в свои руки почти все крупные земельные участки и отличавшихся страстным стремлением к наживе и расчетливостью, в качестве одной из главных причин перехода православных крестьян в так называемые рационалистические секты, особенно на юге России. Православные крестьяне, стесненные молоканами и сектантами-колонистами, не имея возможности жить на своих крайне малых наделах, вынуждены были искать аренду земли далеко от своего местожительства или впадали в нищету. Немцы или молокане готовы были идти им на уступки только при условии их перехода в молоканство или баптизм. Также насильно они совращают православных, занятых у них на работах.⁹⁶⁷

Важным событием, повлиявшим на развитие русского сектантства, была отмена крепостного права, имевшая далеко идущие последствия. Введение крепостного права во многом ограничивало самостоятельность человека не только в общественно-экономической жизни, но и в духовной. Большая часть времени отдавалась барскому двору, и крестьянину приходилось думать больше об исполнении возложенных на него обязанностей, ибо от этого зависела его судьба. Когда же народ получил свободу, он с жадностью стал искать удовлетворения религиозных запросов. Но этими порывами не воспользовалась должным образом Церковь.

В конце XX в. определяющую роль в распространении сектантства в России «сыграла неблагоприятная социальная атмосфера 70-х – начала 80-х гг., атмосфера социального застоя, стагнации и упадка культуры в обществе, растущей разочарованности людей в обещаниях «светлого будущего» и равнодушие к демагогическим призывам руководителей командно-административной системы всех уровней».⁹⁶⁸ Разочарование в прежней системе ценностей создавало условия для роста интереса к религии. С другой стороны, острой реакцией «на государственный идеологический материализм прошлых лет и бытовой мещанский материализм сегодняшнего дня» стал уход в «чистую духовность».⁹⁶⁹

Изменения политической системы сопровождалось пересмотром государственной политики в области отношений с религиозными организациями. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», принятый 25 октября 1990 г., отменил все ограничения на религиозную деятельность, сделал необязательной регистрацию религиозных организаций, что открыло широкие возможности для образования и деятельности любых сект.

Крушение СССР сопровождалось резкими и глубокими социально-культурными изменениями: распадом систем медицинского обслуживания, социальной защиты малоимущих и частичным разрушением системы образования. Наряду с этим шел процесс

резкого снижения производства и распада системы хозяйства. Все это привело к социальной и политической напряженности в обществе.

В складывающейся ситуации новые секты предлагали социально-культурные программы на основе своего понимания процесса совершенствования человека и общества, которые якобы дадут «наиболее благоприятное чудодейственно быстрое, полное и окончательное решение всех трудностей современной цивилизации...». ⁹⁷⁰

Многие из сект давали ответы на запросы времени, которые определенной части людей представлялись убедительными. Так, часть протестантских сект проповедовала не столько Евангелие, сколько американскую или западную модель жизни. Они говорили: если вы хотите жить с достатком, то должны принять нашу веру, т. е. их понимание евангельского учения.

Харизматы, обыгрывая тему нищеты, проповедовали о том, что рост благосостояния напрямую зависит от личного благочестия: чем выше святость, тем состоятельнее верующий. «Бедность преодолевают только истинно верующие нашей церкви, – поучал в 1992 г. корейский пастор своих русских последователей. – И это благословение им даст не церковь, а Господь Бог». ⁹⁷¹ Проповедь о том, что молитва непременно способствует позитивным переменам в экономической жизни, приумножает богатства, а успех в бизнесе является следствием и средством служения Богу, явилась привлекательной в то время, когда страна взяла курс на частное предпринимательство.

В 1990-е гг. зачастую деятельность заграничных миссионеров, выдаваемая за желание проповедовать Христа, сводилась к продвижению их миссий и ассоциаций (или, как они говорили, церквей) на территорию России с целью приобретения новых верующих любыми средствами, даже за деньги. При этом заграничные проповедники воспринимали Россию как территорию сродни африканской, где люди якобы не имели никакого представления о христианстве. Полностью игнорировалась миссионерская деятельность РПЦ, тысячелетняя история и христианская культура России, Православие в целом воспринималось как заблуждение, от которого надо спасать людей. Об отношении иностранных миссионеров к России откровенно высказался один из их пионеров американский проповедник Майкл Моргулис. ⁹⁷²

Влияние новых религиозных представлений «проявилось и в сфере разнообразных терапевтических услуг: растет популярность мистически окрашенного врачевания и чудодейственного целительства, обещающих устранение эмоционального дискомфорта личности и превращение ее в воплощение божества, не говоря уже об исцелении тривиальных недугов. ⁹⁷³ Лечение заболеваний посредством оккультных практик и сакрализованной психотерапии стало обычным явлением. В последнее время одной из форм развития сектантства стало создание центров по лечению от алкогольной и наркотической зависимости.

Больших успехов добились сектанты в области образования ввиду отсутствия ясной государственной идеологии. В советское время общеобразовательная школа выполняла двудединую задачу: обучение и воспитание, которое строилось на основе тогдашней идеологии. Когда же прежняя идеология потерпела крах, у школы осталась фактически одна функция – только обучение, не связанное ни с какой идеологией. Преподобной школе, формировавшей единый тип мировоззрения, была противопоставлена новая, приветствовавшая вариативность новых форм преподавания, так как считалось, что чем разнообразнее воззрения, тем глубже познается мир. И тогда те, кого стесняла прежняя система обучения, кто находился в поиске инновационных способов обучения, обратили взоры на системы обучения, которые предлагали секты на основе своей идеологии.

Другой путь проникновения в школы шел через преподавателей, которые были членами сект, и, наконец, секты сами прорывались в школы, обещая, например, поставить там компьютер или помочь с ремонтом. Некоторые случаи проникновения сект в школу объяснялись подкупом ее руководства.

Социокультурные изменения начала 1990-х гг. отразились отрицательно на таких фундаментальных институтах, как брак и семья. Распад семей, неудовлетворительная психологическая атмосфера в них привели к тому, что в поисках тепла, заботы, понимания, т.

е. всего того, чего человек часто лишен в своей семье, он приходил в секту, где погружался в особый мир, заменявший ему семью.⁹⁷⁴

В условиях пропаганды вседозволенности, разложения нравственных устоев часть сект стала привлекательной для серьезных молодых людей как место их встречи, своего рода молодежные клубы; этому способствовала и строгая этика – члены этих сект не должны были курить, пить, иметь связи до брака с представителями противоположного пола. Секты уверяли, что только их учение и их религиозная среда закладывает основы крепкой и счастливой семьи.⁹⁷⁵ С другой стороны, при строгом запрете на добрачные отношения, в них открыто обсуждались «запрещенные» темы, посвященные вопросам плотской любви.

Привлекали секты молодежь возможностью самоутверждения и самореализации, возможностью занять место в их иерархической структуре, что было связано с более благополучной в материальном отношении жизнью, а для русских еще имелся шанс выехать за рубеж или поехать по разным странам. Правда, и сами секты отдавали себе отчет в том, с какими мотивами к ним приходят люди.⁹⁷⁶ Немало людей в новые секты влечет жажда экзотики, стремление к таинственному и запредельному.

Распространению сект по территории России способствовал экономический спад. Многие секты в условиях экономического кризиса получали мощную финансовую поддержку с Запада, и получают ее, по их собственному признанию, по сей день.⁹⁷⁷ За сравнительно небольшие деньги они в 1990-е гг. арендовали помещения, проводили массовые мероприятия, печатали литературу, привлекали к себе людей раздачей гуманитарной помощи, поездками за рубеж, семинарами, бесплатным питанием, бесплатными курсами по изучению иностранного языка.

Отдельные секты успешно эксплуатировали сильные антикоммунистические настроения в России. В этой области наибольшего успеха достиг Богородичный центр, который всю ответственность за трагические события в России (убийство царской семьи, ГУЛАГ, обнищание страны) возложил на большевиков, с которыми якобы вступила в «греховный альянс» Московская Патриархия. Но когда в 1993 г. Московская Патриархия выступала за мирное решение конфликта между президентом Б. Н. Ельциным и Верховным Советом РФ, повлекшим человеческие жертвы, то богородичники свою позицию никак не проявили и не возложили на власть ответственность за эту трагедию...⁹⁷⁸

Распространению сект способствовала «возобладавшая в церковно-государственных отношениях и в средствах массовой информации установка на религиозный плюрализм как фундамент реальной свободы совести и неперемное условие принадлежности государства к категории демократических. Данная установка была положена в основу Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г.»⁹⁷⁹

Большую политическую поддержку сектам оказали встречи высшего политического руководства с сектантскими лидерами, особенно на начальном этапе, в 1990-х гг. В 1990 г. президент СССР М. Горбачев и видные члены его команды, в том числе А. Яковлев, встречались с Муном; в 1993 г. правительственные чиновники поддерживали деятельность «Аум Синрикё», среди них был секретарь Совета безопасности России О. Лобов. Эти контакты расценивались как заинтересованность руководства страны в энергичной деятельности зарубежных миссионеров, так как оно провозгласило своей целью изменение менталитета, образа жизни населения и в силу этого создавало максимально благоприятные условия для сектантской активности.⁹⁸⁰

Деятельность сект в России опиралась и на мощную политическую поддержку Запада. Любые меры, направленные на противодействие сектантству, преподносились и воспринимались как ограничение прав и свобод в России. Незадолго до принятия закона «О свободе совести...» в 1997 г. госсекретарь США М. Олбрайт встречалась с патриархом Алексием II и обратилась к нему с просьбой не противиться деятельности западных религиозных сект, что явилось бы, по ее мнению, «наглядным подтверждением приверженности России идеалам западной свободы и демократии».⁹⁸¹ Особую заботу она проявила в отношении деятельности в России мормонов, что не удивительно, так как мормоны занимают ответственные посты в государственном аппарате США, служат в вооруженных силах, в ФБР, в ЦРУ и работают дипломатами.

Надо отметить, что обеспокоенность деятельностью заграничных миссионеров высказывали не только православные, но и баптисты. Так, зам. Председателя СЕХБ А. М. Бычков в 1992 г., говорил, что по его информации, 315 западных религиозных организаций и центров рвутся в Россию: «Мы хорошо видим, какое собирается к нам нашествие незваных, но горячо желающих посетить нас богатых проповедников, соблазняющих этим многих верующих. Нам все это приносит не только радость». В России они создают сети «специального образования», завозят литературу «которая неприемлема для отечественной христианской традиции. Народ наш еще доверчив, наивен. На это и рассчитывают, видимо».⁹⁸²

5.5. Духовно-нравственные причины сектантства.

Установлению причин появления сектантства в русском сектоведении много внимания уделяли с конца XIX – начала XX вв., потому что, выявив их, можно было выработать эффективную методологию противостояния сектантству. Нередко появление и развитие сектантства рассматривали в зависимости от условий социально-политической жизни и объясняли его рост причинами экономического порядка. Отсюда следовало, что борьба с сектантством не только церковная забота, но она должна увязываться с решением экономических вопросов в российском государстве.⁹⁸³ Полемизируя с таким подходом, еп. Алексий (Дородницын) указывал, что «когда речь идет о явлениях человеческого духа, то здесь... напрасны поиски внешних причин, так как причина этих явлений одна: самоопределяющаяся воля человека. Почему человек оставляет свою прежнюю веру и избирает новую (курсив здесь и далее в данной цитате еп. Алексия. – Р. К.), на это может ответить он один и, обыкновенно, ответ сводится к тому, что я нашел так лучше, что я захотел так верить. Механическая точка зрения к явлениям человеческого духа неприменима: нельзя утверждать за достоверное, что если в народной среде существуют такие-то религиозно-нравственные и общественно-экономические обстоятельства (причины), то непременно там возникает такая-то секта: усилиями человеческой воли эти обстоятельства могут быть препо-беждены или направлены в другую сторону».⁹⁸⁴

Еп. Алексий (Дородницын), не отрицая влияния многих факторов на появление сектантства, считал, что главной его причиной все же является самоопределение человека, которое осуществляется при данных социально-политических обстоятельствах или на определенной почве. Такое мнение разделялось и другими миссионерами, полагавшими, что исторические и психологические причины служат благоприятной почвой, на которой произрастает сектантство, но его появление и рост нельзя сводить только к ним одним.

«Если бы сектантство было следствием одних лишь психологических причин, притом таких, которые в своем основании или зародыше не представляют ничего неестественного и присущи духу человека, то мы имели бы полное право считать сектантство законным и естественным явлением, как своего рода необходимым фазисом или стадией в религиозном развитии народа», – писал прот. Т. И. Буткевич.⁹⁸⁵ Внешняя среда лишь способствует развитию тех или иных духовных устремлений человека.

Такой взгляд на природу сектантства высказывают некоторые современные религиоведы, полагая, что проблема сект (или новых религиозных движений) не может быть решена с новыми рабочими местами для молодежи, обустройством ее досуга, повышением благосостояния.⁹⁸⁶

Наиболее полно православный взгляд на причины развития сектантства и его природу изложил проф. прот. Т. И. Буткевич. Этот подход разделялся всеми миссионерами. Ссылаясь на Священное Писание, он выявил следующие причины появления сектантства: «1) неблагоприятная ревность человека о своем спасении (Рим.10:2–3); 2) гордость и высокомерие, повергающие иногда даже аскетов в «духовную прелесть» (1Тим.6:3–5; 1Кор.8:2;10,15; Рим.12:3); 3) увлечение ложной наукой и лжефилософией (Кол.2:4,8; Евр.13:9; 1Тим.1:6–7; 4:1–5; 6:21–22; 1Ин.3:7; 4) плотские похоти и страсти, нравственная разнузданность и ложно понятая свобода, доводящая иногда людей до самообоготворения (Иак.1:3–19; 2Тим.3:1–13; Тим.1:10,11; 2Петр.3:3). Но главным виновником сектантства слово Божие называет дьявола как исконного врага рода человеческого спасения, отторгающего людей от Бога и старающегося разрушить их союз».

Исходя из свидетельств Священного Писания, прот. Т. И. Буткевич полагает, что «сущность сектантства и причины его происхождения коренятся не в каких-либо внешних – исторических, культурных, социальных или бытовых – условиях жизни, не вне человека, а именно в самом человеке, в области нашей религиозно-нравственной психологии, а все виды сектантства суть не что иное, как патологические, ненормальные, греховные проявления ложно направленного религиозно-нравственного самосознания человека».⁹⁸⁷

Таким образом, гордость, самомнение и высокомерие являются первой и главной причиной всех ересей и сект. Человек гордый хочет постичь и объяснить все собственным умом, даже вещи, превосходящие возможности нашей природы. Однако достичь спасения можно лишь посредством веры в Церкви при наличии смирения, т. е. сознания своего бессилия, беспомощности и невозможности достигнуть спасения посредством своих сил. Гордости противно такое смирение и самоуничижение. Гордый человек не нуждается ни в чьей помощи, и у него есть собственные средства спасения. Свою плоть он может обуздать оскотлением, радениями, постом, веригами, или, напротив, объявив ее злом, впасть в крайний разврат. Горделивое приписывание аскетическим подвигам чрезмерного значения часто завершается прелестью: уверенностью в своей святости, боговдохновенности, даре пророческого видения и заканчивается самообоготворением.⁹⁸⁸

Это мнение разделял и митрополит Антоний (Храповицкий), рассуждая о причинах появления и развития хлыстовства, он указывал, что главной причиной его возникновения была прелесть. Разъясняя вопрос, каким образом благочестивые люди часто «ниспадают в нравственную бездну хлыстовщины», он отметил: «... это безобразное учение возникает нередко, по-видимому, само собою без воздействия пришлых проповедников. В основании хлыстовщины лежит так называемая прелесть или духовное прельщение. Это самообольщение возникает из следующего рода ошибки, описанной еще древними отшельниками в их творениях. Каждым сильным религиозным чувством вызывается в человеке известное телесное ощущение. При самоличном происхождении молитвенного подвига людьми неопытными это самое телесное ощущение (например, замирание сердца, опущение крови вниз, остановка дыхания) вызывается часто физическим напряжением и принимается взамен религиозного чувства. Это уже весьма опасная ступень прелести. Дальнейшее ее развитие заключается в том, что такие самочинные подвижники начинают считать свое тело посредником для благодатных воздействий Святого Духа и каждое свое телесное ощущение во время молитвы готовы признавать Его голосом. При таком искусственном возбуждении нервов, конечно, просыпаются ощущения половые, которые сначала совершенно искренне считаются тоже вдохновением. Так возникает свальный грех. На первых порах он является произвольным почти результатом направленного молитвенного подвига. Затем ложное положение изменяется. Религиозное одушевление всякой секты скоро истощается, разврат превращается из последствия в цель радений, и затем становится в руках вожаков приманкой для совращения неопитов и для удержания в цепях секты ее прежних последователей, а также и наилучшим средством для усыпления их совести. Такова история почти всех... хлыстовских обществ».⁹⁸⁹

Таким образом, «внутренняя основная причина сектантства кроется, – по мнению православных миссионеров, – в слабости, поврежденности человеческой природы, которая со времени печального факта грехопадения, утратив целостность и гармонию девственной природы первозданного, стала подвержена всякого рода болезням, ненормальностям и отклонениям в своем развитии.. Пребывание в Церкви Христовой, этой спасительной лечебнице, предохраняет от подобного рода отклонений и, освящая естественные силы падшего, содействует гармоническому их развитию; отделение же от Церкви влечет за собою потерю равновесия, нарушения гармонии и по скользкому пути субъективизма неизбежно ведет к крайностям и односторонностям в развитии религиозного сознания и чувства».⁹⁹⁰

Эти выводы не были теоретическими схемами миссионеров или проецированием опыта Церкви периода Вселенских Соборов на современную жизнь, к ним они пришли на основании реального наблюдения и бесед с сектантами, а не по книгам. Например, было замечено, что пашковщина, бедная духовным содержанием, питается отрицанием и «отсюда отличающая каждого пашковца гордость как следствие уверенности в собственной праведности и святости, отсюда же крайне враждебное, отрицательное отношение их к Церкви Православной».⁹⁹¹

Изложение причин появления сект, сделанное прот. Буткевичем, находится в полном соответствии с высказываниями святых отцов природе ереси. Так, сщмч. Ириней Лионский указывает на горделивое самопревозношение как характерный признак ереси; Папий Иерапольский в ереси отмечает также упорство, с каким еретики защищают свое

неправильное мнение. В последующем церковные писатели еще с большей силою подчеркивали «это упорство, ... эту непоколебимую защиту лжи как главную отличительную особенность ереси».⁹⁹²

5.6. Светские западные теории происхождения сект

На Западе существует несколько теорий происхождения сектантских движений. Одна из них, теория антикультового движения, ранее была уже рассмотрена.

Другую концепцию выдвинули Родни Старк и Уильям Бейнбридж. Они предложили комплексное осмысление ряда факторов, влияющих, по их мнению, на появление новых религиозных и парарелигиозных групп. Такими факторами являются: секуляризация, нарушение прав человека и социальная дезорганизация.

Эти ученые утверждают, что «религия возникает в результате поиска редких или вовсе не существующих в реальности наград через отношения замены». Понятие «награда» в данном случае включает и подлинное благо, и понятие «компенсатор» или «желаемое воздаяние», например, «вечная жизнь»; т. е. понятие «награда» это собственно и благо, и то, что его компенсирует, замещает. Религия, таким образом, представляет собою «систему таких компенсаторов, опирающихся на сверхприродные предпосылки, и недоступных однозначной эмпирической проверке, которые заменяют реальные, хотя и недостижимые или труднодостижимые награды».⁹⁹³

Большое внимание эта концепция уделяет группам, для которых характерны крайне напряженные отношения с социокультурным окружением: сектам (движениям раскола) и культам (инновационным движениям). Касаясь такого фактора появления сект и культов, как секуляризация, они считают, что она развивается не непрерывно, а ограничена появлением новых сект и культов. Пока коренная религиозная традиция сильна, она дает толчок на протяжении короткого промежутка времени к появлению расколов (сект), а на более протяженном отрезке времени, когда эта традиция заметно ослабевает и ее первичная «чистая» форма перестает удовлетворять людей, она порождает религиозную инновацию в виде культов, «черпающих свое вдохновение в рамках традиционной религии или создающих новые формы религиозной жизни».

Согласно данной концепции, количество охваченных религией лиц должно или оставаться прежним, или расти. Для статистического подтверждения этой гипотезы была предложена ранее не применявшаяся методика подсчета верующих. Количество верующих определялось методом подсчета адресов культовых центров на конкретной территории по телефонным книгам или методом анализа информации, собранной в Американской энциклопедии религий.

Однако эта теория подвергается критике за попытку свести религию к ее сугубо земным и компенсаторным функциям, как это наблюдается у Маркса, Дюркгейма и Фрейда. Кроме того, сомнительными «представляются определение уровня вовлеченности населения в культовые движения по количеству культовых центров на данной территории» и тезис о «самоограничении» процесса секуляризации. Ведь «в большинстве стран число участников культовых движений слишком мало, чтобы уравновесить отток приверженцев традиционных религий». Кроме того, часто трудно классифицировать какое-нибудь религиозное движение как церковь, секту или культ по причине отсутствия четких критериев этих типов религиозных организаций.⁹⁹⁴

Свое понимание появления новых религий предложили американские ученые А. Тоффлер (Toffler) и Д. Белл (Bell).⁹⁹⁵ А. Тоффлер считает, что массовое появление новых религий, сект и культов является следствием «крупнейшего цивилизационного сдвига, означающего вступление западных стран в постиндустриальную фазу общественного развития». Он убежден, что в этом «спиритуальном супермаркете ... взойдут семена новой позитивной культуры, соответствующей требованиям нашей эпохи» и более того, «уже можно мельком увидеть самое начало новой связанности и утонченности по мере того, как обломки индустриальной культуры сметаются историческими изменениями третьей волны».⁹⁹⁶

Социолог Д. Белл, исходя из гипотезы о взаимосвязи исторических эпох и зарождающихся в них религий, полагает, что в XX в. начинается новый этап в их эволюции⁹⁹⁷ и так же, как А. Тоффлер, считает, что в ходе эволюции могут появиться качественно новые типы религии.⁹⁹⁸

Теория «новых религий» будущей «позитивной культуры» построена на гипотезе о взаимообусловленности эволюции общества и появляющихся в нем религий, ведет к утверждению об относительной ценности учения и нравственных норм всех религий. Эта теория ставит этические нормы религии в зависимость от развития общества, т. е. от мнения людей, подверженных непостоянству и изменениям по своей природе, несущей в себе последствия первородного греха. Только игнорируя факт поврежденности грехом человеческого естества, можно заявлять о якобы позитивной составляющей в появлении новых сект, идеи которых видятся религией нового общества. При таком подходе говорить о делении религий на секты и ортодоксию, действительно, неуместно. Очевидно, что с христианской точки зрения эта теория неприемлема. Христианство утверждает, что является религией Откровения, и по причине его надмирности оно вне времени и тех изменений, которые происходят в мире. На этом основании оно отвергает идею «эволюции» духовных ценностей, ибо Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же (Евр.13:8).

6. Обзор русского сектантства.

Русская Церковь явила миру множество святых, украсивших собою Вселенскую Церковь, но в то же время в ее истории немало свидетельств того, что наряду с высочайшим евангельским идеалом встречались ереси и заблуждения, основатели которых в нравственном отношении во многих случаях были людьми с «сожженной совестью». Над этой противоречивой ситуацией в церковной жизни задумывались богословы, историки и философы. Несмотря на различие подходов, они согласны в том, что русский народ не равнодушен к духовным вопросам и в своем богоискательстве склонен к бескомпромиссному поиску истины.

В настоящее время высказывается мнение, что русское сектантство, в частности хлыстовство и скопчество, было основано фанатиками и тем отличается от современного, основанного расчетливыми людьми. Насколько оно необоснованно, можно убедиться на обширной литературе по истории русского сектантства, особенно по описанию психологических портретов его основоположников. Еще в начале XX в. известный миссионер проф. прот. Т. И. Буткевич писал, что «история хлыстовства знает два рода людей... проходимцев с сожженной совестью, сознательно обманывающих ради своих корыстных целей невежественную толпу, и простых, доверчивых, мистически настроенных и невежественных людей; первые вожаки хлыстовства, вторые – их избранное стадо. Из этих двух факторов складывается история каждого хлыстовского толка».⁹⁹⁹

Обзор истории русского сектантства должен помочь уяснить условия и причины зарождения и развития этого феномена и увидеть, что в глубине сектантства сокрыты религиозно-нравственные запросы, привлекающие весьма многих людей, независимо от их звания, уровня образования, социального положения. Ни преследования со стороны государства, ни презрение со стороны общества не смогли заставить многих бросить эти заблуждения, и только одним коварством со стороны сектантов не объяснить его популярность. В нем привлекало то, чего жаждала душа, но по обстоятельствам времени и множеству разных причин она не смогла утолить ее из чистого источника...

Проф. Н. Н. Глубоковский считал, что изучение русского сектантства помогает лучше уяснить природу древних ересей, но можно сказать, что оно содействует также правильному подходу к изучению современных ересей и сект. История сект показывает, что их появление не следует рассматривать как нечто необычное в развитии религий, как в отношении содержания их идей, так и религиозной практики. Актуальность изучения русского сектантства определяется и его современной историей, ведь не все секты стали архивными, а существуют и по сей день. В настоящее время активизируется деятельность молокан и духоборов, численность которых в России увеличивается за счет их переезда в Россию при поддержке со стороны государства в рамках программы помощи переселенцам. Только духоборов переехало не менее 7 тыс. чел.

Оживляется деятельность молокан, несколько десятилетий назад в отдельных регионах советской России еще действовали хлысты. По данным спецслужб, в Ставропольском крае в 1950-е гг. их насчитывалось около одной тысячи. Этот регион является родиной основателя «Церкви Последнего завета» Виссариона, в учении которого находят хлыстовские мотивы, в частности в поведении и религиозной жизни. Кроме того, хлыстовство и русское сектантство и в настоящее время привлекают к себе внимание светских исследователей.¹⁰⁰⁰

6.1. Язычество и сектантство в домонгольский период.

О церковной жизни периода X-XII вв. сохранилось мало сведений, но по ним можно судить, что на первых порах серьезную проблему для Церкви представляли волхвы. В 1024 г. они восстали в Суздале, а при князе Глебе (1167–1172) в Новгороде появился волхв, назвавший себя богом, многих привлечший на свою сторону. В 1227 г. снова в Новгороде явились волхвы и прельстили немало людей ложными знаменами. По мере распространения христианства и укрепления его начал в жизни русских людей язычество терять свою почву, но языческие представления так глубоко пустили свои корни, что отдельные случаи появления волхвов наблюдались еще до конца XVI в., и о них упоминается в Стоглавом Соборе 1551 г., где отмечено, что волхвы пользовались доверием у народа. География распространения волхвов охватывала главным образом северные районы и современную Прибалтику, где жили в основном финские народы.

Наряду с язычеством на Руси с самого начала существования Церкви появились ереси, подобно тому, как они возникли через несколько десятилетий после Пятидесятницы.¹⁰⁰¹ Первым еретиком считают инок и скопца Андреяна (1004 г.), выступившего против церковных законов, епископов, пресвитеров и иноков, за это он был посажен в темницу, но затем покаялся. В 1123 г. в Киеве появился еретик Дмитр, но неизвестно, в чем заключалась его ересь, за которую он был заключен в темницу. Как полагают, они оба принадлежали к ереси богомилов, поскольку русские еретики, так же как и богомилы, критиковали церковные обряды и устройство Церкви, и как богомилы, были монахами. В пользу такого мнения служит распространение богомильской литературы на Руси до такой степени, что митрополит Киприан (1376–1406) вынужден был принять меры, чтобы отделить церковную литературу от апокрифической.

В 1149 г. на Руси появился еретик армянского происхождения Мартин. О нем известно из «Соборных деяний на еретика Мартина». Он написал книгу «Правда», где критиковал Русскую Церковь за уклонение от истинного христианства и проповедовал монофизитские идеи. На Соборе в 1157 г. его лжеучения были осуждены, но, судя по тому, что некоторые защищали его заблуждения, ересь завлекла многих. С того времени до середины XIV в. известия о еретиках очень скупы. Известно, что в 1326 г. явился на Руси некий Сеим, но был обличен митрополитом Петром (1308–1326).

6.2. Ересь стригольников.

Впервые ересь стригольников документируется 1375 г., хотя считается, что возникла она намного раньше. Ее родоначальником считают дьякона Карпа из Пскова. Ересь получила название, видимо, оттого, что еретики были теми людьми в сане, кто умел подстригать под «гуменце» (короткие волосы, подстриженные в кружок) новопоставленных и прежде рукоположенных. Согласно другому мнению, название стригольники пошло от обычая еретиков посвящать в ересь через обряд пострижения.

Существует две версии происхождения этой ереси: одни считают ее результатом внешнего влияния, в частности богомилства, другие – видят корни этой ереси в нестроениях церковной жизни того времени. Одной из причин появления ереси стригольников послужило недовольство взиманием мзды за поставление в священные степени. Другой причиной их выступлений был протест против невежества и низкого нравственного уровня духовенства, изымания платы «от живых и от мертвых». Поскольку основоположники ереси были людьми книжными, то они внесли большой соблазн среди малограмотного клира.

Установив, что взимание мзды за поставление в священные степени противоречит Евангелию, они заключили, что вся иерархия, поставленная таким образом, незаконна, и совершаемые ею Таинства недействительны, поэтому они пришли к выводу о возможности совершения священнодействий мирянами. Подобно будущим реформаторам, они в своей деятельности опирались на Священное Писание. Ересь распространилась в Новгороде и Пскове и была искоренена через 50 лет при митрополите Фотии, чьи послания псковичам возымели действие, и они в 1427 г. казнили еретиков. С другой стороны, ослаблению ереси содействовало отсутствие сложившего учения и внутреннее разложение, вследствие чего она разделилась на три толка.

6.3. Ересь жидовствующих.

Название этой ереси, появившейся в 1470-х гг. в Новгороде, пошло от известного сочинения прп. Иосифа Волоцкого «Просветитель, или обличение ереси жидовствующих». Впоследствии было установлено, что она представляла собою смесь иудаизма и христианского рационализма, поэтому вслед за прп. Иосифом ее определили как отступничество (апостасию) от христианства.

Основателем ереси считают еврея Схарию – чернокнижника, чародея и астролога. Под его влияние попало в основном белое духовенство и монашество в вологодских лесах, придерживавшееся учения о нестяжательстве, которое было также одним из положений ереси жидовствующих. В 1480 г. эта ересь переносится новгородскими священниками в Москву, распространяется в высших слоях московского духовенства и общества и проникает в ближайшее окружение великого князя, даже на митрополичью кафедру был возведен еретик Зосима. Развитию ереси способствовало отсутствие взаимопонимания между высшим церковным руководством и политической властью, поэтому в борьбе с этой ересью порою политические интересы брали верх над церковными.

Еретики отрицали учение о Боговоплощении, о почитании икон и святых мощей, учение о воскресении мертвых. Благодаря энергичной деятельности архиепископа Геннадия Новгородского на Соборе в 1490 г. были осуждены заблуждения еретиков, но, несмотря на церковное осуждение, это движение существовало еще долго. Поводом для оживления ереси послужил 1492 г., который по занесенному из Византии поверью считали датой конца мира, так как в этом году заканчивались 7000 лет от его создания. Это заблуждение настолько укоренилось на Востоке среди православных, что даже пасхалия была доведена только до 1492 г. Еретики, будучи хорошо образованы, не признавали этих вычислений и несбывшееся предсказание использовали как доказательство отступления Православия от истины. Распространение ереси было остановлено благодаря вмешательству царя Иоанна III, который убедился, что еретики бесполезны в деле конфискации церковных земель. В 1504 г. состоялся Собор, на котором ересь была осуждена, а видные ее представители в Москве и Новгороде казнены.

6.4. Ересь Матвея Башкина и Феодосия Косого.

Через 50 лет после Собора против жидовствующих, появилась новая ересь, возникшая одновременно в двух местах: в 1554 г. в Москве ее распространял Матфей Башкин, а на Белоозере Федор Косой. Они отрицали учение о Святой Троице, учение о Божественности Христа, не признавали церковной иерархии, отрицали почитание икон, выступали против Предания и монашества. В этом их учение было сходно с ересью жидовствующих, но в отличие от нее, у новых еретиков были развиты элементы социальной критики. Они говорили, что все люди перед Богом равны и отношения между ними должны основываться на принципах христианской любви, поэтому для христиан неприемлемо рабство, закабаление одних другими. Ересь возникла под влиянием реформаторских идей, распространявшихся в соседних Польше, Литве, Белоруссии и Украине. Однако в России еретики не смогли найти широкой поддержки и фактически остались одни. В 1554 г. был созван Собор, на котором еретики были осуждены, но

Ф. Косому удалось бежать в Белоруссию. Вторично он был осужден в 1583 г. и заточен в Волоколамский монастырь.

6.5. Ересь Квирина Кульмана и Дмитрия Тверитинова.

В конце XVII в. в Москве появились проповедники западного мистицизма Квирин Кульман из Силезии и купец Нодерман. Кульман проповедовал о скором конце мира и наступлении эпоха христианской апостольской веры без римского папы и светской власти, когда люди не будут творить грехов и будут жить по правде, в этом царстве не будет частной собственности, а все будет общим. За свою проповедь Кульман был арестован, при обыске у него нашли книги Якова Беме, Амоса Каминского и его собственное сочинение. В 1689 г. Кульман и Нодерман были сожжены.

Дмитрий Тверитинов с самого детства общался в немецкой слободе с иностранцами, обучился врачебному делу и усвоил их религиозные взгляды. Соприкосновение с протестантизмом породило у него много вопросов о вере и, пытаясь их разрешить самостоятельно, он стал заниматься самообразованием. Он выучил латинский язык и стал сравнивать библейский текст по латинскому переводу и славянский, делать выписки, которые касались почитания икон, мощей, призывания святых, достоверности чудес, предания святых отцов. За помощью в разрешении недоуменных вопросов он обращался в Греко-латинскую академию, но ответы его не удовлетворяли. Причиной тому служил разный подход к богословским вопросам: Тверитинов в качестве единственного авторитета в вопросах веры признавал только Писание, а представители академии – Священное Предание.

Два последователя Тверитинова, Иван Максимов и Михаил Андреев, стали проповедовать его идеи, чем вызвали возмущение народа и иерархии. По инициативе патриаршего местоблюстителя Стефана Яворского началось следствие по делу еретиков, но благодаря своим покровителям из окружения царя они избежали смертной казни. В 1723 г. Тверитинову пришлось публично отречься от своих взглядов, а его ученики были еще раньше разосланы по монастырям. Митрополит Стефан Яворский написал против этой ереси книгу «Камень веры», но опубликовать ее удалось только через пять лет из-за позиции властей, так как она считалась оскорбительной для иностранцев.

6.6. Хлысты

История

Хлыстовство – одно из наиболее важных течений русского сектантства, как по численности, так и по влиянию.¹⁰⁰² Хлыстовство существовало практически во всех губерниях и даже уездах и занимало по количеству последователей первое место среди других сект, опережая даже баптизм.¹⁰⁰³ Название секты до конца не прояснено, как вариант его производят от практики хлыстов избивать себя во время радений скрученными полотенцами, крича: «хлыщу, хлыщу Христу».¹⁰⁰⁴

Термин секта хлыстов понимать надо условно, поскольку хлыстовство, начиная с середины XIX в., представляло собой разделённое на длинный ряд толков движение в русском сектантстве, объединяющее множество общин, или, как их называли хлысты, «кораблей», имевших единое историческое происхождение, весьма близко схожих по своему веро- и нравоучению и ритуальной практике, но почти не связанных между собою. Они не были подчинены единому центру и имели подчас довольно глубокие расхождения в отдельных вопросах, преимущественно касающихся обрядовой стороны их жизни, но иногда и учения.

Хлысты именовали себя людьми божьими, но некоторые его толки имели местные названия (что затрудняло их идентификацию), например: духовные христиане, богомолы, монтаны, шалопуты, ляды, кантовщики, сладкопевцы, самообожатели, ханжи, купидоны, вертуны, баклушники, босовики, стригуны, Новый Израиль, беседники, племя Израилево, стадо Христово, зелёный виноград, белые лебеди, духовное царство. Причину столь большого разнообразия толков видели среди прочего в огромном количестве проходимцев – основателей хлыстовских течений и в наивности и невежественности народа.

Происхождение хлыстовства точно не выяснено. Одни возводили его к богомилам, мессалианам, евтихам, другие видели в нем «последнее сохранившееся экстатико-аскетическое ответвление древнехристианского гностицизма».¹⁰⁰⁵ Высказывалось мнение о том, что основатель хлыстовства Данила Филиппович был учеником крайнего аскета и одного из ранних расколоучителей старца Капитона.¹⁰⁰⁶ Но все согласны с тем, что между возникновением старообрядческого раскола и хлыстовством существует связь: и те, и другие явились результатом нестроений в церковной жизни.

Первое упоминание о хлыстовстве встречается у св. Димитрия Ростовского в его «Розыске». О жизни и деятельности Данилы Филипповича исторических свидетельств практически нет, достоверно известно лишь то, что он был крестьянином из окрестностей Владимира, бежал от военной службы и, скрываясь от розысков, много скитался. Основные сведения о нём заимствуются из хлыстовских сказаний и песен. Согласно мифам хлыстов, в 1645 г. на горе Городине близ реки Вязьмы (Владимирской губернии Муромского уезда) среди огненных облаков, окружённый небесными силами бесплотными, с неба сошёл на огненной колеснице «господь саваоф» для того, чтобы вселиться в «пречистую» плоть Данилы Филипповича, который перестал после этого быть человеком и сделался «живым богом».

Через четыре года после появления на земле «саваофа» в 1649 г. Данила Филиппович нашел себе помощника крестьянина из-под Мурома Ивана Тимофеевича Сулова и объявил его «возлюбленным сыном божьим» и «Христом». Сулов в свою очередь назвал жившую с ним девицу «богородицей», и из своих последователей избрал двенадцать «апостолов».

Хлыстовство вначале распространялось в пределах Владимирской, Костромской и Нижегородской губерний, а после того, как в Москве поселился в своём доме, названном «домом божьим», «христос» Сулов, стало приобретать последователей в столице. В Москве он прожил около 30 лет. В 1699 г. к нему из Костромы прибыл Данила Филиппович и 1 января 1700 г. скончался. По верованию одних хлыстов, «саваоф» вознесся на небо, а, по другой версии, был погребен. Сулов после него распространял это лжеучение до своей смерти в 1716 г.

В 1700 г. начались преследования хлыстов, Сулов вынужден был покинуть Москву и скрываться по разным местам в течение 15-ти лет. Лишь в 1715 г. (за год до своей смерти) он

вернулся в Москву, где и скончался.

После смерти Сулова его место занял бывший стрелец Прокопий Лупкин, возглавлявший хлыстовщину до 1732 г. И Сулов, и Лупкин со всей торжественностью похоронены были православным духовенством в Ивановском женском монастыре, где приняла постриг и распространяла хлыстовщину жена Сулова Акулина. Их могилы были отмечены памятниками (на памятнике Сулову, например, написано было, что там погребён «святой угодник Божий») и служили местом паломничества для хлыстов. Лишь в 1739 г. их могилы были уничтожены, а оба тела были эксгумированы и сожжены.

Незадолго до смерти Лупкина по доносу были схвачены сразу 78 человек, и началось следственное дело. Процесс показал, что хлыстовство широко распространилось в десяти монастырях Москвы, в том числе в одном женском. В 1733 г. согласно приговору суда два иеромонаха Высокопетровского монастыря и одна монахиня были казнены через отсечение головы, остальные были наказаны, главным образом – ссылкой в разные монастыри или же в Сибирь. Однако этими мерами хлыстовщина не была уничтожена, но, напротив, расширила свою географию, поскольку сосланные проповедировали своё учение в новых местностях. В то же время в Москве хлыстовщина проникает в высшее общество и находит приверженцев в среде белого духовенства.

Второе судебное разбирательство по делу хлыстов началось в 1745 г. и тянулось до 1752 г. По подозрению в ереси было привлечено 416 человек, среди них несколько монахов, монахинь и священников. Одни виновные были наказаны кнутом, иные сосланы. Но и после этого хлыстовщина продолжала развиваться и особенно расцвела она в царствование Александра I.

Хлыстовщина имела крепкие позиции на протяжении всего XIX в. и в начале XX в. Со второй половине XIX в. многие проповедники хлыстовства отошли от основного направления учения и практики этой секты. Кроме того, среди хлыстов стали распространяться идеи других сект и даже атеизм, в хлыстовщине началось брожение и дробление на отдельные толки, но это ее не очень ослабило.

Хлыстовство существовало в России очень долго; по данным архивов спецслужб, в 1950-е гг. на Ставрополье было около 1 тыс.

хлыстов. Сейчас сведений о деятельности хлыстов в современной России нет. Одной из причин исчезновения хлыстовства стали гонения на Церковь, поскольку хлысты распространялись за счет прозелитизма среди православных.

Учение .

Несмотря на долгое существование секты, догматическое учение хлыстовства не развилось, не приобрело какой-то стройной системы и имело расхождения, потому может быть описано только в общих чертах.

Источники вероучения.

В соответствии с учением Данилы Филипповича, Библия не нужна была после воплощения самого «саваофа» на земле, и, по преданию, он выбросил Священные книги в Волгу. Вместо Библии руководством к спасению стали теперь его собственные «божественные слова». Важнейшие свои поучения Данила Филиппович дал своим последователям в виде двенадцати заповедей:

Я есть бог, пророками предсказанный, сошел на землю для спасения душ человеческих. Нет другого бога, кроме меня.

Нет другого учения; не ищите его.

На чём поставлены, на том и стойте.

Храните божьи заповеди и будете вселенная ловцы.

Хмельного не пейте, плотского греха не творите.

Не женитесь, а кто женат, живи с женою, как с сестрою. Неженимые не женитесь, женимые разженитесь.

Скверных слов и чернословия не говорите.

На свадьбы и крестины не ходите, на хмельных беседах не бывайте.

Не воруйте. Кто единую копейку украдёт, тому копейку положат на том свете на темя, и когда от адского огня она растопится, тогда только тот человек прощение примет.

Сии заповеди держите втайне, ни отцу, ни матери не объявляйте; кнутом будут бить и огнём жечь – терпите. Кто вытерпит, тот будет верный, получит царство небесное, а на земле радость.

Друг ко другу ходите, хлеб-соль водите, любовь творите, заповеди мои храните, Бога молитесь.

Святому Духу верьте.

По смерти Данилы Филиповича основным источником верования стали откровения хлыстовских пророков. В начале XX в., при лжехристе Аввакуме Копылове, хлысты несколько изменили своё первоначальное отношение и к Библии, и к богослужебным книгам, и к творениям святых отцов. Они по-прежнему считали, что Св. Писание и Св. Предание не нужны и даже излишни в научении истинам веры и благочестия, поскольку для этой цели вполне достаточно слов их христов, богородиц и пророков. То, что описано в Библии, по их мнению, было и прошло безвозвратно, и по букве никакого отношения к ним не имеет. Евангельское учение, по мнению хлыстов, имело нравственно-обязательное значение лишь для современников евангельского Христа, и для них оно имеет такое же значение, какое для новозаветной Церкви Ветхий Завет, т. е. подготовительное и воспитательное. Но, с другой стороны, евангельское учение «духовно», т. е. иносказательно, содержит в себе описание хлыстовской жизни. Поэтому хлысты нередко читали у себя некоторые места Св. Писания, толкуя по-своему. Так же они относились и к богослужебным книгам и творениям святых отцов. Кроме того, хлысты использовали Св. Писание и православную литературу в прозелитических целях.

Учение о Боге и Его воплощениях.

Понятие о Боге у хлыстов неопределённо. С одной стороны, хлысты учат, что Бог пребывает во всей природе, но только в людях достигает полного самооткровения и самосознания. Но, с другой стороны, у них ясно прослеживается признание Бога существом личным и сознательно отделяющим себя от мира.

Бог, по учению хлыстов, один по существу и по лицу, но открывает Себя в мире различно: то в образе Бога-Саваофа, то в образе Иисуса Христа, то в образе Святого Духа. При этом хлысты утверждали, что они почитают Святую Троицу – Отца, Сына и Святого Духа. Сын Божий у них – не Бог и не личность (ипостась), а просвещающая сила Божия или слово Божие. Дух Святой – это сила, через которую Бог воодушевляет, очищает, освящает людей и делает некоторых из них способными к непосредственному восприятию своих откровений и к пророчеству. В то же время в их песнях Бог называется «пресвятою Троицею», «Богом Триединым», а Сыну и Святому Духу приписываются личные свойства.

По вере хлыстов, Бог есть дух всеведущий, вездесущий, вечный, всемогущий и т.д. но, они также говорят, что дух не может существовать

сам по себе, ему нужна какая-то материальная оболочка, форма. Среди хлыстов имели хождение стихи подобного содержания: «Бог на земле с хлыстами живет, с ними ест и пьёт, на небе нет Бога: там Ему не за что держаться, оттуда Он кверху ногами упадёт».¹⁰⁰⁷

Воплощение «бога саваофа» в лице Данилы Филиповича произошло в то время, когда истинное богопознание и богопочитание стало падать в людях. Данила Филипович при своей жизни назвал Ивана Суслова сыном Божиим, «христом». После этого начались перевоплощения Христа среди хлыстов (некоторые толки хлыстовства учили о многократных ветхозаветных «воплощениях» Христа).

Единственным положением веры, которого придерживаются все сектанты, является учение о перевоплощении. Перевоплощаются у них все: Христос, Приснодева Мария, апостолы, святые... Однако ясности в том, что или кто перевоплощается, у них нет, поскольку представления о самом Христе разные.

Наиболее распространенным было представление о перевоплощении как вселении в человека Божественной силы – Христа. «Воплощение» Христа в хлыста может совершаться либо посредством передачи одним сектантом-"христом" своего достоинства другому, подходящему по нравственным качествам человеку, или в результате самостоятельного упражнения сектанта в подвигах добродетели. По учению хлыстов, каждый человек, строго выполняя известные заповеди и одержав победу над плотью, может достигнуть высшего

духовного совершенства – сделаться «Христом». От этого у сектантов образовалась целая вереница «христов» – как бесследно сменявших один другого, так и нередко существовавших одновременно во многих экземплярах. Кроме того, в части толков хлыстовства считалось, что от плоти и крови «христов» могут естественным образом рождаться «христосики». После «воплощения» Христа, Сына Божия, в человеке, он становится уже богом, христом и спасителем мира.

Представление хлыстов о Христе.

Евангельский Христос, по учению хлыстов, был обыкновенным человеком, родившимся естественным образом от Иосифа и Марии. На 30-м году жизни, вследствие Его чистоты и святости, в Него вселился Сын Божий, второе лицо Св. Троицы. С этого времени Он удостоился нравственного усыновления Отцу и стал Христом, Сыном Божьим, равным Отцу по божественным свойствам. Вся Его заслуга состояла в том, что Он возвестил людям волю Божию и научил их, как нужно жить, чтобы достичь высшего нравственного совершенства. Другими словами, евангельский Христос – один их тех, в ком за чистоту и святость пребывало божество. До него такими же христами были, например, Авраам и Давид и другие ветхозаветные праведники, а после Него – все хлыстовские пророки. Вообще же таких христов было, есть и будет столько же, сколько существует людей, отличающихся особой хлыстовской святостью.

Чудеса евангельского Христа хлысты понимали в духовном смысле. Например, исцеление больных и воскрешение мертвых означает научение этих людей нравственной жизни. Хлысты вообще отвергают возможность сверхъестественного в мире. Воскресение Самого Христа толковали как Его воскресение от греховной жизни после сорокадневного поста. Попостившись сорок дней, Иисус Христос взалкал, т. е. изнемог, ослабел, так что казался мертвым. Но духом Своим Он победил эту смерть и ожил, после чего к Нему приступили избранные Им люди, названные ангелами, и стали служить Ему как воскресшему из мертвых. Плоть Его, погребенная в Иерусалиме, истлела во гробе.

Святой Дух, по учению хлыстов, есть духовная божественная сила, обитающая преимущественно на седьмом небе. Явившись с неба на землю, он вселяется в избранного человека, который начинает пророчествовать, говорить иными языками и совершать произвольные движения. Святого Духа можно «созвать» или «сманить» с неба усиленными молитвами людей божьих.

Богородиц, согласно воззрениям хлыстов, также может быть много. Все благочестивые женщины, упоминаемые в книгах Св. Писания Ветхого и Нового Заветов, являлись богородицами. Так же и все особо благочестивые хлыстовки считались богородицами.

Представление о человеке.

Хлысты придерживались дуалистических воззрений, согласно которым душа представляет собой доброе начало, а тело – злое. Плоть постоянно препятствует душе в её стремлении к нравственному совершенству, идеалом которого служит достижение состояния святости, когда человек становится сосудом божественной благодати и превращается в Христа или пророка. Только победив плоть, человек может достичь божественного состояния.

Отличительной чертой хлыстовского учения о человеке служит учение о предсуществовании и переселении душ. Откуда берутся

души, хлысты разных толков решали по-разному. По верованиям одних, Бог от вечности создал бесчисленное количество душ, а дьявол каждый раз творит тело, в которое по избранию Божью вселяется душа. По мнению же других, отдельных душ нет, а во всех людях живёт один и тот же божественный дух.

Души, согласно хлыстовским представлениям, переселяются из тела в тело. После смерти хлыста, исполнявшего заповеди, его душа становится ангелом; если же он не исполнял заповедей, его душа либо становится дьяволом либо переходит в животных, соответствующих греховным наклонностям человека, или в нового нечистого младенца.

Учение о спасении.

Грех прародителей, по мнению хлыстов, состоял в том, что Адам, вопреки воле Божьей, ради угождения плоти «познал» жену свою Еву. Его грех, однако, не может служить препятствием для других к достижению идеала нравственного совершенства, поскольку

умственные и нравственные силы во всех людях остались такими же, какими были до падения, т. е. грех Адама не имел последствий для его потомков. Из представления хлыстов о грехопадении следует отрицание необходимости Искупителя, поскольку каждый человек может своими силами достичь нравственного совершенства и стать носителем божественного духа.

В учении о спасении особое место занимает доктрина о таинственной смерти и таинственном воскресении. Согласно этому учению, есть смерть о Адаме и есть смерть о Христе. Смерть о Адаме – это исполнение божеского приговора: «земля есть и в землю отойдешь». Смерть о Христе есть смерть таинственная, состоящая в умерщвлении своей воли, себялюбия и гордости, в умерщвлении плоти.

За этой смертью следует погребение о Христе, т. е. отвлечение от всего мирского и погружение в самого себя, как в могилу. Кто таинственно умрёт и спогребётся Христу, тот услышит в себе слово Духа Божия и найдёт в себе Царство Божие, такой человек считается воскресшим и становится храмом Божиим. На дальнейшей ступени своего самосовершенствования он получает дар ведения, или пророчества; а кто достигает ещё большего нравственного совершенства, тот сподобляется ещё большего дара ведения и дара чудотворения и становится воплотившимся сыном Божиим, или Христом, или живым богом.

Средствами достижения спасения являются: горение духа, беспрестанная молитва, особенно постоянное произнесение молитвы Иисусовой, воздержание от чувственных удовольствий, пост, отказ

от спиртных напитков, радения, умерщвление плоти, самоистязание и достижение полного бесстрастия.

Хотя основатель хлыстовства Данила Филиппович требовал безусловного воздержания от сожития мужчин и женщин, но с конца XVIII в. в ряде общин стало нормой иметь вместо законного супруга духовного, причём с ним и даже с несколькими духовниками или духовницами дозволялось плотское сожительство. Свальный грех у таких хлыстов считался средством умерщвления плоти, а брак церковный – блудом.

Пост у хлыстов понимается в смысле «замора», в период поста они ничего не ели и не пили. Назначался он добровольно, когда хлыст пожелает, но самый большой срок – неделя. Если постящийся ослабевал, то последние дни поста он лежал в постели, а его «братья», чтобы помочь ему, также отказывались от пищи и питья на 2–3 дня. После недельного поста, являющегося признаком особого благочестия, хлысты воздавали постящемуся весьма большие, почти божеские почести.

Большинство хлыстов, исходя из учения о переселении душ, не употребляли мяса, особенно свинины. Другие отказывались также и от картофеля, лука и чеснока.

Представление о Церкви.

Хлысты считали, что их общество является истинной церковью, имеющей особые дарования: дар пророчества или, например, языков. При этом Православную Церковь хлысты считали внешней и плотской, и смотрели на неё как на «сень» их «тайн». Всё, что там совершается, имеет значение лишь для несовершенных, не достигших ещё истины.

Эсхатология.

Значительная часть толков разделяла верование в то, что окончательная участь душ решится на Страшном Суде, время которого неизвестно. В этот день явится с седьмого неба христос Иван Тимофеевич Суслов, затрубит в трубу божью господь-саваоф Данила Филиппович, тогда все воскреснут и будет произведён суд – сначала над одними хлыстами, а затем над всеми людьми. После этого настанет блаженное царство праведных. На небе будет устроен пресвятой град Сион с хрустальными палатами и садами роскошными, где цветы будут цвести неувядающие и петь птицы райские песни архангельские. Здесь хлысты будут одеваться в золотые платья, есть вкусные яства, спать на божественных постелях и т. п. Грешники же будут вечно мучиться вместе с дьяволом, причём муки их представляются также в чувственном виде.

В конце XIX – начале XX вв. в хлыстовскую среду проникли, наряду с идеями штундизма, баптизма, и атеистические идеи. Поэтому немалое число хлыстов в этот период уже не признавало ни будущего Страшного Суда, ни воскресения мертвых, ни загробной жизни.

Радения как форма богослужения.

Богослужения хлыстов не имели определенного чина, поэтому совершались различно. Центральной его частью были радения. Радения совершались в помещениях, находящихся вдали от людных мест. Перед началом радений мужчины надевали белые длинные рубахи, женщины белый с крапинками сарафан или юбку. Затем после взаимного прощения и каждения начиналось радение. Известно несколько типов радений. Например, круговое, когда мужчины и женщины составляют круг в круге и начинают вращаться в разных направлениях; одиночное, когда каждый вертится на своем месте на пятке; или же они бегают друг за другом по кругу, припрыгивая и ударяя себя кулаками... По мере совершения радения движения становятся все быстрее, и продолжается оно до полного изнеможения; обессилев, хлысты падают, приходят в исступление и начинают пророчествовать, некоторые кукарекают, мычат, мяукают. Бывали случаи, когда во время радения некоторые хлысты рвали на себе волосы, падали, бились о пол, корчились в судорогах. После радений хлысты чаще всего предавались свальному греху, не разбирая при этом ни пола, ни родства, ни возраста, этот грех называется у них «христовою любовью».

Обряды.

У хлыстов было несколько обрядов, среди них обряд причащения. Одни хлысты причащались хлебом и водою с квасом, другие – изюмом, в некоторых толках они целовали колено или другую часть тела богородицы. У хлыстов был странный обряд «отпевания живого покойника». Если хлыстовский лжепророк предсказывал предстоящую смерть члену корабля, то его живого отпевали, заканчивался этот чин последним целованием, после этого устраивалась поминальная трапеза.

Устройство.

Хлыстовские общины именовались кораблями и существовали независимо друг от друга. Руководил кораблем кормщик, второе место после него занимала кормщица, часто она именовалась богородицей. Кроме этих лиц в корабле были свои ангелы, архангелы, апостолы, евангелисты, пророки, проповедники.

Приём в секту.

Приём в секту – самый важный обряд хлыстов. При вхождении в секту новый член должен был поклясться в том, что будет слушать пророка корабля больше отца и матери и никому не откроет тайну хлыстовского учения.

При наиболее распространенном способе приема в секту пророчица садилась в передний угол в белой широкой рубахе, братья и сёстры становились по правую и по левую её стороны, пророчица обнажала колено, которое целовал неопит, а затем он давал присягу на верность хлыстовству. В некоторых кораблях присяга совершалась в кощунственной форме, с поруганием святых икон.

Отношение хлыстов к Православной Церкви.

Хлыстам не запрещалось внешне принадлежать к Православной Церкви, и они нередко были благотворителями и благоукрасителями храмов и настолько преуспевали, что нередко слыли за наиболее набожных и законопослушных людей, вводя в заблуждение даже духовенство, в том числе и архиереев. Бывали случаи, когда хлысты состояли на ответственных церковных должностях, а однажды был выявлен хлыст, исполнявший обязанности противобаттистского миссионера.

Но всё же внешнее благочестие хлыстов не всегда могло прикрыть их ненависть к Православной Церкви и её Таинствам. На исповеди в православных храмах хлысты использовали все возможные уловки, чтобы, присутствуя при совершении Таинства, на деле не быть его участником: они старались не говорить «грешен», а употребляли выражение «виноват перед вами» или же произносили «грешен батюшка», делая ударение на последнем слове, показывая, что грешен не сам кающийся, а исповедующий его священник.¹⁰⁰⁸

Принимая Причастие, хлысты старались незаметно задержать его во рту, а потом выплюнуть или отнести своим пророкам, которые выбрасывали его в нечистые места.

Во время церковных служб в одних губерниях они старались вести себя благоговейно, в других местностях сектанты нередко спали на богослужениях и громко зевали, утомлённые

ночными радениями. Некоторые отыскивали глазами на иконах сходство со своими пророками и руководителями. В Тамбовской губернии, по сообщению Третьего миссионерского съезда, хлысты становились обыкновенно в одном месте и во время службы разговаривали, иногда даже смеялись.

Методы обращения.

Вначале хлысты приглашали православных на свои общие собрания, где на первых порах не происходило ничего предосудительного: на них читалась без толкования Библия и пелись церковные песнопения. Когда новичок привыкал посещать эти собрания, на них начиналось толкование Писания в контексте хлыстовского учения, а церковные песнопения постепенно заменялись песнями хлыстов. Через некоторое время сектанты начинали демонстрировать сошествие на них «святого духа», выражавшееся в пророчестве и бормотании загадочных слов. Только после двух-трех лет, овладев доверием неопитов, сектанты приглашали их на свои тайные собрания, где бешеные радения либо совсем отталкивали увлекшихся было их учением, либо, что бывало много чаще, крепко связывали новых членов с сектой.¹⁰⁰⁹

Другим наиболее излюбленным способом вовлечения в хлыстовскую общину было принятие малолетних сирот и детей бедных православных родителей в дома хлыстов на воспитание или обучение грамоте либо рукоделию. С теми же целями зажиточными хлыстами принимались в услужение несовершеннолетние из православных семейств. Неоднократные следствия по делу хлыстов показали, что у «матушек-корабельщиц» и «батюшек» были своего рода монастырьки с десятками молодых несовершеннолетних и взрослых девиц, набранных из православных семейств под видом обучения ткацкому ремеслу, и все они оказались совращёнными в ересь и участвовали в радениях. Было установлено, что девушка, взятая в детстве хлыстами к себе на воспитание или обучение, за редким исключением выходила впоследствии замуж, будучи пропитана бракорборными воззрениями секты.¹⁰¹⁰

Как способ вовлечения в секту хлысты использовали также заключение формальных браков с православными с тем, чтобы впоследствии принудить супруга к совращению в хлыстовство.¹⁰¹¹

В конце XIX – начале XX вв. хлысты придумали новый способ вовлечения в секту: как только в каком-либо месте открывалось общество трезвости (необходимость которого была в то время насущным требованием), хлысты, вообще никогда не употреблявшие никаких спиртных напитков, старались записаться его членами, чтобы через это общество, прикрываясь, прививать народу свои взгляды.¹⁰¹² Использовали хлысты и другие общества, например, общество восстановления Православия на Кавказе или Православное палестинское общество.¹⁰¹³

6.7. Иоанниты.

История.

Еретическое учение иоаннитов заключалось в признании прав. Иоанна Кронштадтского (1829–1908) за воплощенного Христа. Возникновению и распространению ереси способствовали два обстоятельства. Во-первых, почитание прав. Иоанна в русском народе до такой степени, что редко можно было найти верующего крестьянина, в доме которого не было бы портрета «кронштадтского батюшки». Многие из-за благоговейного отношения к о. Иоанну вешали его портреты рядом с иконами и возжигали перед ним свечи. Во-вторых, всенародным прижизненным почитанием прав. Иоанна воспользовались хлысты, объявившие его своим «христом» для поднятия авторитета своей секты в глазах простого народа.

Иоанниты возникли в конце XIX в. в г. Кронштадте, куда со всей Руси стекался к прав. Иоанну народ. В Кронштадте в 1892 г. уже существовала секта, признававшая прав. Иоанна за воплотившегося Христа. Одним из ее лидеров была богородица хлыстовского корабля Матрена Ивановна Киселева, которая в 1895 г. перенесла свою деятельность в родной город Ораниенбаум. Сектанты ее называли «богородицей» Порфирией, «храмом бога живого», «дщерью царя небесного», «непоколебимым столпом церкви». После смерти Киселевой в 1905 г. ее могила на городском кладбище стала местом поклонения: сектанты читали над нею акафисты и пели молебны, брали песок с нее и хранили в своих домах как святыню.

В 1896 г. по Кронштадту, Петербургу и югу России странствовал некий Максим, распространявший веру в то, что скоро наступит конец мира, так как антихрист в лице Л. Н. Толстого уже явился, а прав. Иоанн Кронштадтский есть пришедший в славе Сам Господь Иисус Христос. В результате такой проповеди многие хлыстовские корабли, где не было своих христов, признали в прав. Иоанне воплощенного Христа и даже Бога, что привело к стремительному их росту, особенно в Петербурге.

В 1901 г. в Кронштадте продолжал активно действовать хлыстовский корабль, где видную роль играли две «богородицы», одна из которых, Екатерина Трушина, откровенно развратничала с хлыстовским пророком, и некий старец Назарий Дмитриев (названный сектантами «апостолом» Иоанном Богословом), постоянно проживавший в новгородской губернии. Большую роль в пропаганде этого лжеучения сыграл «пророк» Прохор Скоробогатченков из области войска Донского. Он разъезжал по югу России в сопровождении двух женщин, одной из них была «богородица» Екатерина Трушина, и набирал там молодых девушек, уверяя, что их зовет к себе о. Иоанн. Своих слушателей они убеждали, что в о. Иоанне воплотился сам Бог и он сам стал богом, он – истинный пастырь, а все православные священники обманщики и наемники, и совершаемые ими Таинства безблагодатны. Причащение в Церкви Скоробогатченков называл мякиною. Обманутым им девицам он объяснял, что все, кто не принимает этого учения, пребывают под прямой властью сатаны и являются бесами, в том числе их родители, они якобы имеют «рога на голове», только грешники их не видят.

В кронштадтском корабле на ночных собраниях Скоробогатченков читал акафисты, пел канты и совершал причащение. Он брал просфору и чашу с вином, подносил к портрету прав. Иоанна и говорил: «Господи, ты все видишь и знаешь, претвори просфору в тело Христово, а вино в кровь Христову». После этого он исповедовался, исповедовал девиц и ложечкой всех причащал. Вскоре они были арестованы, но на их место явились новые сектанты.

Из Кронштадта сектантское учение было разнесено по многим губерниям России. На начальном этапе борьбы с распространением этого лжеучения привлекали самого прав. Иоанна, и он, несмотря на преклонный возраст, активно включился в нее. Однако не все сектанты искренно каялись после беседы с ним. Один из таких случаев приводит миссионер Терлецкий. После появления иоаннитов в Костромской губернии по ходатайству правящего епископа Виссариона Св. Синод в 1902 г. направил для вразумления сектантов о. Иоанна Кронштадтского. Получив указ, он немедленно отправился в путь и, встретившись с сектантами, обратился к ним с проповедью, в которой разъяснил, в чем заключается их

зablуждение: «Я такой же грешный человек, как и все другие, – говорил он. – Чем замолите вы перед Богом этот великий грех?». По окончании его речи сектанты раскаялись. Особое внимание прав. Иоанн уделил проповеднику секты Пономареву. Пономарев также раскаялся и просил о. Иоанна посетить его дом и совершить в нем водосвятный молебен. Но покаяние его оказалось ложным. Как только уехал прав. Иоанн, Пономарев распродал его почитателям почти всю освященную о. Иоанном воду, а ее остаток вылил в свой колодец и запер его на замок, чтобы без него никто не смог взять «святой воды». Спустя некоторое время на деньги многочисленных последователей он соорудил особую постройку и разместил в ней нарисованную им большую картину, на которой, по его словам, было изображено «небесное служение» о. Иоанна в Хорошеве 2 октября 1902 г.

В 1906 г. воспользовавшись правом на свободу печати, сектанты стали пропагандировать свое учение через учрежденный ими журнал «Кронштадтский маяк» и через свои книги. В них проводилась идея, будто бы о. Иоанн – это Бог во плоти и «жилище Святой Троицы». Наряду с названным сектантами активное участие в распространении лжеучения принимали: «архангел» Михаил Иванович Петров, крестьянин Ярославской губернии, имевший судимость за мошенничество и обман; В. Ф. Пустошкин и Н. И. Большаков (последние сектантами признавались соответственно за пророка Илью и Эноха).

Учение .

Из учения секты следовало, что история спасения как бы повторяется вновь, с тем лишь отличием, что действующие в ней лица появляются в других людях (вернее в других телесных оболочках), поэтому у сектантов возникли свои христы, богородицы, апостолы, пророки и т. п. По учению иоаннитов, Христос воплотился в о. Иоанне Кронштадтском последний раз, так как скоро настанет кончина мира. Признаки конца света налицо: в мире появился антихрист – Л. Толстой, также пророк Илья и Энох (Большаков и Пустошкин), а о. Иоанн Кронштадтский – сам Богочеловек Иисус Христос, который убьет антихриста духом уст своих и произведет суд. Спасутся только те, кто будет иметь печать о. Иоанна, т. е. причастится из его рук.

Время конца мира и начало Страшного Суда они определяли исходя из того, что восьмое тысячелетие продлится всего лишь 430 лет (так как Лазарь был воскрешен на пятый день рано утром, то это указывает, что общее воскресение и суд будут в начале пятой сотни). А поскольку от создания мира до 1907 г. прошло 7415 лет,¹⁰¹⁴ то Страшный Суд должен был произойти в 1922 г., т. е. через 15 лет от момента вычисления его даты. Распространители иоаннитской литературы смущали доверчивых простецов рассказом о том, что перед смертью прав. Иоанн Кронштадтский якобы открыл своим последователям, что конец мира состоится 20 мая 1909 г. Во всем остальном учение иоаннитов было схожим с хлыстовским.¹⁰¹⁵

Култ иоаннитов включал в себя: песни, посвященные о. Иоанну, где ему приписывались божеские свойства, всеведение и безгрешность; чтение акафиста; в употреблении были медальоны, на которых с одной стороны был изображен прав. Иоанн Кронштадтский, а на другой Порфирий Киселев. Иногда на собраниях сектанты причащались из кружки с изображением о. Иоанна, полагая, что в день Страшного Суда это причастие будет той печатью, по которой он (т. е. бог) будет узнавать своих последователей.

Деятельность иоаннитов стала предметом пристального внимания участников Четвертого миссионерского съезда в Киеве в 1908 г., по материалам работы которого Св. Синод в своем постановлении от 4/11 декабря 1908 г. определил: учение иоаннитов считать еретическим и богохульным, сродни хлыстовскому; ввиду неоднократного осуждения о. Иоанном заблуждений иоаннитов, признать инициативу киевского миссионерского съезда обличить иоаннитов излишней; духовенству с осмотрительностью относиться к лицам, заподозренным в принадлежности иоаннитам, требуя от них отречения от главных заблуждений ереси; лиц, упорных в иоаннитстве, отлучать от Церкви.¹⁰¹⁶

6.8. Секта скопцов

История

Секта скопцов была одной из самых изуверских в России и, несмотря на религиозные обряды, физически уродовавшие ее последователей, рост ее обеспечивался исключительно за счет прозелитизма, поскольку возможности пополнять свои ряды за счет членов семьи, как это делали другие секты, у нее не было, так как все ее последователи были оскоплены. Сами сектанты не называли себя скопцами, а именовались: чистыми, белыми голубями, обелёнными, истинными сынами Божьими и праведными.

Основателем скопческой секты называют крестьянина Орловской губернии Кондратия Селиванова. Он был, по дошедшим свидетельствам, человеком умным, необыкновенно хитрым, изворотливым и скрытным, склонным к наглому обману и лжи; но в обращении с окружающими лицами отличался внешней мягкостью, добродушием и приятностью; денежными приношениями он не интересовался, образ жизни вёл крайне простой.

В начале своего религиозного пути Селиванов много странствовал по «божьим людям» и видел их нравственную распущенность. Как человек неглупый и исполненный религиозного горения, он стал доискиваться причин такого положения и нашёл, что порок у хлыстов идёт от плотских пожеланий и для их уничтожения видел лишь одно средство – оскотление, приведение человека в состояние «чистоты».

Проповедь своих взглядов он начал в одном из многолюдных хлыстовских кораблей Орловской губернии. Чтобы приобрести авторитет у хлыстов и их руководителей, Селиванов решил прибегнуть к хитрости. Явившись в один из кораблей во время радения, он притворился немым, но по прошествии некоторого времени во время радения заговорил, что было подано как чудо. После этого кормчая корабля признала его за «сына божья», рожденного от нее, «пре- непорочная дева» по «наитию Св. Духа». Поскольку эта женщина пользовалась большим авторитетом у хлыстов, то признание Селиванова за «сына божия» произвело на них сильное впечатление. Вскоре у Селиванова появилось немало последователей. Увидев, что он имеет влияние, Селиванов стал проповедовать свое учение, которое вызвало раскол у хлыстов.

В 1772 г. по донесению было начато первое следственное дело о скопцах, и с этого момента о них стало известно властям и обществу. Селиванов, преследуемый противниками и опасаясь правительственных мер, бежал в Тульскую губернию. Но его дело, благодаря энергичным и фанатично веровавшим ему последователям, стало быстро распространяться по России. Судебные процессы по делу скопцов лишь ещё ускорили этот процесс, поскольку сосланные сектанты начинали активную пропаганду в местах ссылки. Селиванов, сосланный в Нерчинск, дошёл до Иркутска и остался там на жительство. Жил он совершенно свободно, проповедовал скопчество и сам себя оскопил. Там же он принял имя императора Петра III Фёдоровича.

Около 1793 г. Селиванов бежал из Сибири и продолжил свою проповедь. В 1797 г. он был представлен императору Павлу I, неизвестно о чем они говорили, но Селиванова посадили в дом умалишенных. С воцарением Александра I, благосклонного ко всем сектантам и мистицизму, положение скопцов изменилось, и для них настал золотой век. Селиванов поселился в доме богатых покровителей в Петербурге, и о нём распространялась слава как о человеке праведном, святом и обладающем даром пророчества. Представители высшего общества, главным образом женщины, считали себя счастливыми, если удостоивались поцеловать его руку, выслушать его наставления или узнать будущее... Последователи воздавали ему божеские почести, а поклонники из светского общества относились к нему с крайним благоговением.

Один из помощников Селиванова польский дворянин и статский советник Российского двора Алексей Елянский составил проект переустройства России, изложенный в двух записках: «О божественной канцелярии» и «Часть известия о том, в чем скопчество утверждается». Согласно этому проекту, государство предлагалось разделить на «корабли», во главе их должен стоять Селиванов и давать советы императору.

Несмотря на то, что автор проекта был сослан в Суздальский монастырь, другие скопцы остались нетронутыми и продолжали благоденствовать. Сам Александр I говорил о Селиванове с благоговением, а в 1805 г. перед войной с Наполеоном он лично отправился к Селиванову, чтобы посоветоваться с ним и получить благословение.

В 1817 г. Селиванов переселился в специально построенный для него в столице дом, где могло радеть одновременно до 300 человек. Хотя время от времени против скопцов возбуждались уголовные дела и издавались указы, направленные на пресечение их деятельности, Селиванова не трогали вплоть до 1820 г. В 1820 г. правительство стало относиться к скопцам строже, основатель секты был сослан в Суздальский монастырь, где и скончался в 1832 г., раскаявшись в своих заблуждениях. Со времени царствования Николая I отношение к скопцам стало ещё строже, и с тех пор многократно возбуждались дела против скопцов, что, однако, не останавливало расширения секты.

В 1870 г. появилось новоскопчество. Согласно его учению, Селиванов был не тем искупителем, который в первый раз явился в лице Иисуса Христа, он лишь равен ему, он – «второй Христос»... Новой была также доктрина о возможности духовного оскпления или принятия оскпления перед смертью, что фактически было отрицанием старого скопчества. Источник греха они видели не только в половых органах, но в плоти как таковой, поэтому нужно было уничтожать саму плоть. Некоторые ново-скопцы приходили к заключению о необходимости самоубийства или убийства для спасения.

Учение .

Религиозные воззрения скопцов и хлыстов имеют много общего, различие состоит в том, что скопцы учат о необходимости оскпления для спасения и отрицают многократные перевоплощения Христа, веруя, что Христос явился второй раз в лице Селиванова.

Источники вероучения скопцов.

Главным священным текстом скопцы считают «Страды», книгу, содержащую описание жизни, учения и страданий Селиванова, которого они почитают за Второе и последнее Пришествие Христа и именуют искупителем. Она написана с его собственных слов и заменяет им Евангелие.

Вторым по значимости источником учения скопцов являются исполняемые во время скопческих молений, собраний, радений песни («роспевцы») их пророков. От основателя скопчества пошёл особый, непонятный для окружающих язык секты, содержащий множество специальных терминов...

Священное Писание и Предание скопцы отвергают, называя всё это мёртвою буквою. О Евангелии они говорят, что оно вовсе не в таком виде было написано, а современный текст искажен, кроме 19-й главы евангелия от Матфея и ещё нескольких текстов, ложное толкование которых служит основанием их заблуждений. По убеждению скопцов, истинные книги Св. Писания заложены во главе церкви св. Андрея Первозванного в Санкт-Петербурге. Кроме Селиванова и его слуг, никому скопцы верить не должны, хотя бы кто и называл себя пророком или учителем.

Учение о спасении.

Согласно учению хлыстов, Адам и Ева были созданы без половых органов, но после того как дьявол соблазнил Еву вкусить запретный плод, они появились у первых людей, а затем Ева соблазнила Адама. Из рая они были изгнаны за то, что удовлетворили свои половые влечения, внушенные дьяволом. Поскольку причиной всех бед были половые органы, в которых гнездится страсть, то искупление у скопцов сводилось к достижению бесстрастия, т. е. к оскплению, по созвучию слов спасение и оскпление они считали их синонимами. Кроме того, они называют оскпление ещё огненным крещением, почитая его исключительным путём приобщения к истинной Христовой Церкви и наследования вечного спасения. Огненным оно было вначале в прямом смысле, когда оскпление совершалось раскаленным железом. Спасение для скопцов, таким образом, сводится к самоспасению, является делом самого человека.

Для обоснования необходимости оскпления сектанты ссылаются на евангельские слова: ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства

Небесного. Кто может вместить, да вместит (Мф. 19,12) и А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов

твоих, а не все тело твоё было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки её и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твоё было ввержено в геенну (Мф. 5,28–30).

Учение об Иисусе Христе.

Божественность Иисуса Христа скопцы отвергают, считая Его, как и хлысты, человеком, исполненным благодатью. Искупление, совершённое Христом, состояло в проповедовании роду человеческому оскпления. Ветхозаветное обрезание, по их мнению, служило прообразом «великого таинства» оскпления, но до Христа люди не уразумевали этого таинства, а предавались «лепости», то есть плотскому совокуплению. Чтобы открыть людям верный путь к чистоте и святости и освободить их от плотской жизни, и был послан в мир Христос. Он Сам принял оскпление от Иоанна Крестителя и проповедовал оскпление другим.

На тайной вечери Христос оскпил учеников; оттого они и не могли молиться в Гефсиманском саду, имея дух бодр, но плоть немощну, будучи ослаблены операцией. Иуда же, в то время как апостолы были убелены, женился (так понимают скопцы слово удавился).

Исцеления и воскресения, совершенные Христом, согласно скопческим представлениям, надо понимать как воскрешение и исцеление от греха. Страдания и смерть Христа в Его Первое Пришествие на землю, по мнению скопцов, должно понимать в смысле аллегорическом: под именем страстей Господних они разумеют только гонения, которые претерпел Сын Божий от иудеев; крестной смерти не было, а Он умер естественной смертью, как умирают все. Своей человеческой душой, соединённой с божеством, Он вознёсся на небо, а его тело истлело в земле.

Учение о Втором Пришествии.

По учению скопцов, «един есть Христос во вторы пришедший на землю», «батюшка-искупитель Пётр Фёдорович», т. е. Селиванов, заслугами которого и спасаются верующие, конечно, под условием неуклонного исполнения его велений. Искупитель, приходивший в первый раз на землю в смиренном и униженном виде, пришел вторично во славе в лице Селиванова, чтобы спасти людей, обновляя мир оскплением, когда люди стали забывать Его заповеди и предаваться лепости. Все пророчества о событиях, которые должны сопутствовать

Второму Пришествию, скопцы посчитали исполнившимися ко времени жизни Селиванова.

Согласно преданию скопцов, рождение Селиванова было чудесным от «пренепорочных девы» Елизаветы Петровны, которая родила его «разблагившись Святым Духом». Но когда он женился на Екатерине Алексеевне, супруга возненавидела его за то, что он был убелен (оскплён), и хотела его убить, но он, переодевшись, скрылся в Москве, а потом ушёл в Орловскую губернию, приняв имя Кондрата Селиванова. Он претерпел страдания и смерть на кресте (наказание кнутом), был погребён (сослан в Сибирь) и воскрес (бежал из Сибири), после чего жил в Петербурге в прославленном виде. Таким образом, он принял на себя человеческую плоть, прошёл путь страданий, ублажая Отца Небесного, и прославился. Он воскрешает и исцеляет людей от грехов, подобно тому, как это было в его первое пришествие.

Второе пришествие «искупителя» есть уже последнее, как предсказано в Святом Писании; облаками и ангелами, сопровождающими по Евангелию Второе пришествие, скопцы почитают самих себя. Он ждёт, пока число скопцов достигнет 144 тысяч, и тогда он произведет суд.

Эсхатология.

Представление о будущем веке имело у скопцов оттенок социальных теорий. Бытие мира, по их учению, будет продолжаться бесконечно, а обновление его будет состоять в перемене образа жизни людей, т. е. все люди сделаются скопцами и, облекшись

бессмертием, будут торжествовать и блаженствовать на земле, которая превратится тогда в рай. Размножение рода человеческого будет происходить от одного целования.

Те, кто умрет, будут блаженствовать на седьмом небе в присутствии божества, а мучения грешников будут состоять в угрызениях их совести. С появлением новоскопчества эсхатология претерпела изменения, так как оно пересмотрело взгляд на Селиванова как воплощенного Христа.

Обряд оскопления.

Оскопление считается центральным обрядом в скопческой секте, заменяя собой покаяние и крещение, ещё его называют «огненным крещением». В секте считается, что каждый скопец помазан Святым Духом. Сначала Селиванов требовал, чтобы оскопление совершали раскаленным железом, для чего скопцы устраивали даже специальные печи, но потом он сделал уступку и позволил

употреблять ножи и даже острые камни, а к концу XIX в. оскопление имело вид медицинской операции. Иногда оно завершалось смертью и, чтобы замести следы, некоторые скопцы имели печи для сжигания трупов.

Оскопление совершалось над мужчинами и над женщинами. Формы оскопления были различными; в зависимости от степени уродства, было два вида оскопления: неполное и полное. Неполное оскопление называлось «малой печатью», «первой чистотой», «ангельским чином»; полное оскопление называлось «большой царской печатью», «второй чистотой», «архангельским чином». Наложение «царской печати», или полное оскопление, вошло в практику не ранее 1816-го г. и отвергалось старыми скопцами. При вступлении в секту каждый новообращённый обязывался страшной клятвой обращать в скопчество других. Оскопление сказывалось на внешнем виде скопцов.

Священные предметы скопцов.

Скопцы получали от Селиванова подарки и пищу, остающуюся от стола их наставника, к чему относились как к драгоценной святыне, употребляя продукты на пустой желудок с величайшим благоговением. Каждый скопец считал необходимым иметь что-либо от плоти своего «искупителя»: волосы, ногти, пузырёк с водой, которой Селиванов умывался и т. п.; всё это они носили на груди в ладанках.

Пост.

Постились скопцы, помимо того, что не ели мяса, в назначаемые себе самими дни. Общим днём поста являлся у них день 15 сентября в память наказания лжехриста Селиванова кнутом. Кроме того, скопцы постились в большие церковные праздники, чтобы не праздновать вместе с христианами в то время, как их «искупитель» «распинается на кресте», то есть страдает за мир. Пост держали самый строгий, не принимая никакой пищи. Существовали у скопцов свои особые обряды причащения и погребения.

6.9. Духоборчество.

6.9.1. История.

Происхождение духоборчества и история первого периода его развития недостаточно выяснены. Долгое время сектантов называли раскольниками, иконоборцами, последователями квакерской секты, молоканами, формазонами, абрагамитами, богемскими деистами, гернгутерами и т.д. Духоборцами их назвал в 1785 г. екатеринославский архиепископ Амвросий Серебрянников (1786–1792). Сами сектанты не возражали против такого наименования и объясняли его в том смысле, что они являются противниками всякой внешности, поборниками духа и борцами за дух.

Духоборчество стало известно около середины XVIII в. с уже сложившимся вероучением. Считается, что основоположником духоборчества был Силуан Колесников. К концу XVIII в. оно охватило почти всю Харьковскую губернию. Стремительность распространения духоборчества объяснялась необычайной энергией его фанатичных вожаков, «не брезговавших никакими средствами ради пропаганды духоборческого лжеучения и деспотически управлявших духоборческими общинами, из которых они составили особое государство в России с собственной наследственной династией».¹⁰¹⁷

Наибольшую известность среди сектантов приобрел распространитель духоборчества в Тамбовской губернии Иларион Побирохин (1775–1785 гг. правления), занимавшийся оптовой торговлей шерстью, человек богатый, «слывший в народе за большого начетника, человека с сильным характером, гордый, тщеславный... Он говорил, что спасение идет не по книге, а по духу и от духа; что хранится оно не в Библии, а в книге животной».

Побирохин учил, что Христос есть божественный разум, переселяющийся из одних избранных людей в других. Также он проповедовал о переселении душ человеческих в животных, не признавал брака и родства по крови; наконец торжественно объявил, что в нем пребывает душа Христа и он есть «истинный сын Божий», которому только и приличествует поклонение на земле.

От своих последователей Побирохин требовал безусловного подчинения. Со временем в глазах духоборов он превратился в «живого бога». Из числа последователей Побирохин избрал 12 апостолов, которых назвал «архангелами» и вменил им в обязанность распространение своего евангелия. Затем он избрал 12 «смертоносных ангелов» и поставил перед ними задачу преследования «изменников веры», вплоть до пыток и убийства. Ревность «смертоносных ангелов» обратила на себя внимание правительства, и Побирохин вместе с некоторыми «ангелами» и «архангелами» был сослан в Сибирь на поселение.

После Побирохина в конце XVIII в. тамбовских духоборцев возглавил отставной капрал Савелий Капустин, человек умный, хитрый, с необычайно твердою волею и крайне деспотичный. Он обладал красивой наружностью, говорил увлекательно и красноречиво. Имел огромное влияние на своих последователей, прямо называл себя сыном Божьим, Христом, и ему верили и поклонялись как Богу. Капустину удалось объединить всех русских духоборцев и образовать из сектантов «государство в государстве».

В правление Капустина духоборы, презрительно и кощунственно относившиеся к Православной Церкви, восстановили против себя православное население до такой степени, что совместная жизнь стала для них затруднительной. В то же время руководство секты, задавшееся целью устроить независимое и самостоятельное «царство», настойчиво внушало своим последователям мысль о необходимости объединения их в единое общество, подталкивая к переселению на юг России. Для осуществления этой идеи Капустин обложил всех своих последователей налогом и ко времени переселения они собрали около 2 млн руб. Согласно прошению духоборов и представлению сенаторов масона Лопухина и Нелидинского-Мелецкого, по разрешению Александра I им было отведено 47 896 десятин прекрасной земли (по 37,5 десятины) по правому берегу реки Молочной вблизи соединения её с лиманом Азовского моря. Кроме того, они получили многочисленные льготы. Услышав о переселении, множество духоборов с разных губерний устремилось на Юг. К 1808 г. у них было уже 9 деревень.

Для Капустина в новом поселении был выстроен отдельный двухэтажный дом. В определенные дни он показывался с верхнего этажа народу, стоявшему во дворе перед домом. Видя его, духоборы падали на колени и поклонялись ему. Капустин управлял сектантами

как «пророк, царь и Христос», в т.ч. свободно распоряжался их собственностью.

С целью изоляции духоборческой колонии от мира и влияния светской власти, Капустин ввел в ней самоуправление в полном смысле этого слова. У сектантов были свое правление, своя полиция, безапелляционный суд (известный под названием «Мука и рай») и школа. По этой причине духоборы никогда не обращались к светским властям и составили о себе представление как о высоконравственных людях. Но на самом деле они были далеко не безупречны. Властям стало известно о насилии, царившем в секте, и в 1805 г. была учреждена правительственная комиссия, установившая множество возмутительных фактов. Оказалось, что сектанты преследовали желавших вернуться в Православие вплоть до их убийств. Кроме того, выяснилось, что духоборческие колонии стали местом разврата.

Чтобы закрепить власть за собою и своим потомством, Капустин стал учить, будто душа Христа переходит потомственно от отца к сыну в роде Капустиных. Вследствие этого в духоборческом обществе верховная власть стала наследственной и почти целое столетие принадлежала Капустиным.

Среди его преемников царили пьянство и разврат, а для удержания власти они ввели закон: кто отрицает своего бога – тот должен умереть. Насилие в сектантской среде достигло таких размеров, что в 1835 г. вновь была образована правительственная комиссия по расследованию их преступлений. Через четыре года работы она вскрыла множество страшных фактов: комиссия «нашла целые груды человеческих костей в подземельях, открыла застенки и целый ряд орудий для пыток, с несомненностью установила целый ряд убийств и т. п.».¹⁰¹⁸ Для исполнения смертных приговоров духоборами был избран остров при впадении реки Молочной в лиман Азовского моря. Комиссия, несмотря на упорство духоборов и их умение скрывать злодеяния, установила факт убийства 21 чел.¹⁰¹⁹ По другим данным, в течение только двух лет в секте исчезло почти 400 чел.

Ввиду преступного характера духоборческой секты в 1839 г. было принято решение о переселении ее в Закавказье. Здесь духоборы также создали свое «государство в государстве» во главе с потомственной династией живых богов. Впоследствии, когда в борьбе за власть духоборы разделились на враждующие партии, часть сектантов попала под влияние учения Толстого. Подстрекаемые толстовскими агитаторами, духоборы выпросили у правительства разрешение на переселение за границу. Сначала выбор пал на о. Кипр, туда в 1897 г. переселись 1100 чел. Но по климатическим условиям это место им не подошло, и при помощи тех же толстовцев им подыскали место в Канаде, куда переехало 7400 чел. В Канаде духоборам отвели под поселение малопривлекательную землю. Там они постепенно отошли от своих взглядов, переняв основные идеи толстовства. В начале XX в. среди них отмечалось охлаждение религиозного энтузиазма, переход части сектантов в баптизм и увлечение политикой.

По свидетельству Бонч-Бруевича, среди духоборов немало было людей, близко узнавших их историю, нравы и быт и вышедших из секты. Они, подвергая критике духоборческие установления и освободившись от сектантской идеологии, стали вести жизнь крестьян-фермеров.¹⁰²⁰

6.9.2. Современное состояние.

К концу 1980-х гг. наибольшее количество духоборов проживало на Кавказе, но начавшаяся антирусская истерия в закавказских республиках привела к массовому переселению духоборов в Россию. В 1989–1991 гг. часть их них переселилась в с. Архангельское Чернского района Тульской области. С 1990-х гг. в российских СМИ стали появляться статьи о духоборах, где преувеличенно говорится об их высокой нравственности, была даже небольшая заметка в Московском церковном вестнике,¹⁰²¹ но развития эта тема не получила.

В 1991 г. неким Ю. Крыжановским было зарегистрировано «Религиозное объединение духовных борцов Христа в СССР», а в свидетельстве о регистрации свою вероисповедную принадлежность они назвали: «Православная христианская этническая группа раскольников». После регистрации в июле того же года в пос. Целина Ростовской области (в Целинский район духоборы переселились в 1921–1923 гг.) был проведен первый съезда духоборов. Делегатов на съезд было немного и они обсуждали «современные методы повышения продуктивности земли и развитие малых предприятий по переработке сельхозпродукции, затем решали организационные вопросы. Никакие сугубо духоборческие, а тем более духовные проблемы не поднимались».¹⁰²² На съезде был избран Совет духоборцев СССР из 15 чел., а по его завершении «Комитет по переселению духоборцев в Ростовскую область», но с выделенными ему средствами начались аферы в лице Ю. Крыжановского... Однако вскоре духоборы дистанцировались от него, и летом 1992 г. в с. Архангельское Тульской области созвали второй чрезвычайный съезд, который принял устав и решил перерегистрировать свое объединение под новым названием: «Объединение духоборцев России». Ю. Крыжановский попытался провести альтернативный съезд в Пятигорске, но эта затея провалилась.¹⁰²³

После съезда «активную деятельность начал совет Объединения духоборцев России, который собирался три раза в год на территории общин Ростовской и Тульской областей, Северного Кавказа, Грузии»,¹⁰²⁴ но ему не удалось создать единую организацию, и с середины 1990-х гг. у духоборов начался процесс децентрализации руководящих органов. Созданию единой организации помешало недоверие к избранному руководству, борьба за лидерство внутри секты и пересмотр планов о переселении: вместо компактных поселений они разъехались по России.

Постепенно совет Объединения духоборцев России стал представлять интересы только духоборцев Ростовской и Тульской областей, тем временем у грузинских духоборов появился свой лидер, и все завершилось тем, что кавказские духоборы прекратили сотрудничество с советом Объединения. У духоборов особо остро стоит проблема молодежи в силу малочисленности их общин и невысокой религиозности их членов. После ее обсуждения в 1996 г. на Совете Объединения духоборов России в с. Архангельском была организована на базе общеобразовательной воскресная школа.

Ростовские духоборы пытаются пропагандировать свою культуру через краеведческий музей, где есть духоборческая экспозиция, а однажды на праздник Троицы группа сектантов в старинных костюмах с пением своих псалмов прошла по улицам города. Но, несмотря на все эти мероприятия, перед духоборами стоит проблема увеличения численности...

В настоящее время продолжается переселение духоборов из Грузии, где их проживало около 7000 чел, в Брянскую, Тульскую, Тамбовскую и Ростовскую область. Им предоставляется российское гражданство, и в местах компактного поселения строятся коттеджи, например, в 2008 г. в Тамбовской обл. планируется построить 136 домов.¹⁰²⁵ В Грузии осталось до 700 духоборов. В Канаде их проживает около 30 тыс. чел.

6.9.3. Учение.

Единственным источником своего учения духоборы объявили собственное устное предание, которое называют «книгою живою» или книгою, живущею в памяти и сердцах духоборцев. Это предание, по их утверждению, есть плод откровения Самого Христа и записано в «Животной книге». Она состоит из духоборческих «псалмов», составленных из отрывков псалмов Давида, библейских изречений, ирмосов и молитв Православной Церкви и духоборческих вымыслов. «Животная книга» была издана в 1909 г. Бонч-Бруевичем.

Ввиду особого почитания «животной книги», духоборы считают для себя грехом обращение к «мертвым» книгам, т. е. Священному Писанию. Духоборы говорят, что евангелисты записали слова Христа неверно, по своему пониманию, а в остальные книги вкралось много неточностей и ошибок вследствие неправильных переводов. С начала XIX в. они перестали держать у себя Библию.¹⁰²⁶

Представление о Боге.

Духоборы утверждают, что веруют в Бога и признают Его троичным в Лицах, но их понятие о Святой Троице является не христианским. В одних текстах они признают только Личность Отца, а Сын, по их учению, есть разум, а Святой Дух – «воля». Так, Побирохин утверждал, что Троица есть память, разум и воля в человеке.

Воззрения о Иисусе Христе.

У духоборов существовали разные представления о Христе. Одни считали Его божественной силой, «проявляющейся в природе и людях праведных, в Ветхом Завете – в патриархах, пророках и других благочестивых людях, а в Новом Завете – в апостолах и духоборцах. Он рождается, умирает и воскресает в сердце каждого верующего».¹⁰²⁷ Другие говорили, что Он является таким же сыном Божьим, как и они называются сынами Божьими. «Наши старцы, – заявляют сектанты, – знают еще больше, чем нежели Христос».¹⁰²⁸ Они признают Христа только добродетельным человеком, а его земную жизнь и чудеса понимают в иноказательном смысле. Заслуга Христа состоит в том, что Он дал людям заповеди или правила, которыми они должны руководствоваться в своей жизни и деятельности, но Он не может быть даже примером для нашего подражания: «Христос делал, что хотел, – заявляют сектанты, – а нам другое заповедал».¹⁰²⁹

Исцеление больных и воскрешение мертвых они толкуют как обращение грешников к спасению; страдания Христа и Его смерть на Кресте не были добровольными, иначе зачем бы Он просил, чтобы миновала Его чаша страданий. После смерти тело Христа истлело в земле, а духом Он воскрес и поселился в духоборческом роде. Воскресение и вознесение на небеса, по мнению сектантов, значит то, что Он скрылся от мятежа человеческого в апостолах, которые, собственно, и есть небеса.

Воззрения о Святом Духе.

Духа Святого сектанты называют «волею», «глубиною» и даже «наставником», но о благодатных Его действиях ничего не говорят. Поскольку в каждом духоборе пребывает Сын Божий в виде божественного разума и очищает их от греха, то в действии Святого Духа они не нуждаются.

Представление о человеке.

Духоборы считают, что души людей были созданы прежде сотворения мира, но из-за своей гордости и стремления к славе они пали вместе с другими духами. Однако это падение не отразилось на их природе, они не утратили ни разума, ни воли, потому современный человек обладает достаточными средствами для спасения без сторонней помощи. Грех, тем не менее, не прошел для них бесследно, и в наказание они были посланы на землю в тела, как в темницу.

Переселение душ составляет еще одну специфическую черту учения духоборцев. Перевоплощение душ совершается, по мнению закавказских духоборцев, от 6-ти до 15-тилетнего возраста, когда человек начинает учить «Животную книгу». До этого времени в нем не обитает душа, а только один дух, ветер, который есть почти ничто. Поэтому до 6-тилетнего возраста дети в глазах духоборцев имеют столько же достоинства, как щенята и котята.¹⁰³⁰

Души праведных переселяются в людей, а грешников – в животных. По переселении в тело душа ничего не помнит из прежней жизни.

Представление о спасении и Церкви.

Учение о спасении духоборов сводится к самоспасению путем выполнения установленных предписаний. Церковь для них – это собрание духоборов, избранных Богом из мира. «Церковь – это мое личное я», – говорили сектанты, – поэтому в ней нет нужды в иерархии, таинствах и т. п.

Эсхатология.

Духоборы не верят в телесное воскресение людей, а учат о воскресении падшего духа. О кончине мира и Страшном Суде они предпочитают не рассуждать или говорят иносказательно.

Нравственное учение духоборцев.

Нравственное учение духоборцев внешне выглядит весьма строго. Они обличают грубые пороки: пьянство, блуд, воровство, осуждаются дурные мысли и пожелания, и даже удовольствия, например слушание пения птиц, так как это производит нравственное усыпление и порождает нерадение о нравственном совершенствовании. «Особо строго осуждается желание славы и почестей как причина падения первого человека. Заповедуются благочестие и дела милосердия: алчущего накормить, жаждущего напоить и т. п.».¹⁰³¹ Несмотря на такие правила, в нравственном отношении сектанты стоят довольно низко. Разврат, пьянство, ненависть, ссоры, ростовщичество были обычными явлениями в их жизни в конце XIX – начале XX вв. Восхваляемые же их качества: честность, трезвость, взаимопомощь, если и существовали прежде, то, как отмечали православные миссионеры, в начале XX в. почти отошли в область преданий.

Отношение к государству и семье.

Поскольку все люди равны между собою, то на земле не должно быть *никаких* властей – ни светских, ни духовных. Так как духоборы считали себя «чадами Божиими», то они заявляли, что не нуждаются в судах, потому что никого не обижают, не нуждаются в присяге и клятве, ибо не носят оружия. Светские власти, если и нужны, то, по их мнению, только для сынов мира, чтобы злые не истребили друг друга.

Семейные отношения строились, исходя из учения о предсуществовании души. Поскольку душа имеет отцом Бога, то у них нет семейного родства. Отношения между родителями и детьми такие же, как между зерном и почвой, на которой оно выросло. Дети, по свидетельству миссионеров, не называли своих родителей отцом и матерью, а мужа зовут жен сестрами, а жены мужей – братьями. Но к началу XX в. отношение друг к другу были у них такие же, как и в православных семьях.¹⁰³²

Некоторые замечания.

Православные миссионеры полагали, что нет иной секты, с которой было бы так же трудно бороться, как с духоборами. В этом отношении они превосходили даже хлыстов. Поскольку у них существовал особый режим и дисциплина, то они были практически недоступны миссионерскому воздействию.¹⁰³³

В 1814 г. Святейший Синод объявил, что духоборы находятся вне христианской веры и представляют собою невежественное уклонение от Православия. Поэтому миссионеры полагали, что вести проповедь среди них нужно так, как среди нехристиан. Неудача миссии среди духоборов заключалась в том, что миссионеры пытались только защитить христианское вероучение и вели с ними «беседы о необходимости святых Таинств и обрядов, о почитании икон, креста, мощей, о значении физического поста, о молитвах за умерших, о почитании святых угодников и т. п. ... но нужно [было] сначала «сжечь», разрушить, уничтожить все ложные верования, а потом уже просвещать их истинами веры Христовой».¹⁰³⁴ Поэтому дореволюционные миссионеры считали, что полемику с ними следует начинать с их представления о источниках вероучения, т. е. с критики «Животной книги».

6.10. Молоканство.

История .

Молоканство возникло практически одновременно с духоборчеством во второй половине XVIII в. Молоканами их называли за отрицание церковных установлений и употребление в постные дни молока.

Основатель молоканства Семен Уклеин происходил из православной семьи, отличался начитанностью в Священном Писании и красноречием. Будучи портным, он ходил по селам Тамбовской и Воронежской губерний и однажды попал в семью духоборческого наставника Илариона Побирохина, и ему понравилась дочь хозяина. Уклеин оставил свою православную супругу и женился на дочери духоборца.

Благодаря своим способностям он заслужил уважение духоборцев и в течение пяти лет был помощником своего тестя Побирохина. Но пренебрежительное отношение духоборцев к Священному Писанию ему не нравилось, и он возмущался тем, что Побирохин присваивает себе божеское достоинство, называет себя судьей вселенной, которому надлежит совершить Страшный Суд. Однажды, когда Уклеин на собрании духоборов открыто начал обличать своего тестя в гордости и самомнении, Побирохин избил его, а затем послал своих смертоносных ангелов и убить его, но Уклеин спасся бегством.

После этого он оставил духоборчество, объявил себя пророком и стал учить, что в вопросах веры необходимо руководствоваться исключительно Библией, а о чем в ней не говорится, то отвергать. Его проповедь имела успех в Тамбовской губернии. Из своих последователей он избрал 70 учеников и назвал их апостолами. Окруженный своими апостолами, он торжественно с пением псалмов вошел в г. Тамбов для открытой проповеди своего учения и сокрушения идолов, т. е. икон. Сектанты были арестованы и посажены в тюрьму.

Ученики Уклеина скоро раскаялись и приняли Православие, но он долго упорствовал в ереси, наконец, притворно раскаялся и был освобожден. Оказавшись на воле, он вновь стал распространять свои идеи в Тамбовской, Воронежской, Саратовской, Екатеринославской и Астраханской губерниях, на Дону и Кавказе. Благодаря его ученикам молоканство было занесено в Курскую, Харьковскую, Рязанскую, Пензенскую, Нижегородскую, Симбирскую и Оренбургскую губернии, в Бессарабию и даже в Сибирь.

Чтобы предупредить разрастание молоканства, правительство преследовало и ссылало их, но, как и в отношении других сект, эти меры лишь способствовали его распространению, хотя сектантов старались селить вдали от православных. Иногда сектанты сами переселялись в малонаселенные места. В 1821 г. им было отведено 30 тыс. десятин земли в Таврической губернии. Впоследствии многие из молокан под влиянием идей о скором наступлении тысячелетнего царства Христова на земле, отправились в Закавказье, где, по их мнению, должно было состояться Второе Пришествие Христа.

В царствование Александра I молокане вели деятельную пропаганду и открыто проповедовали о скором падении Русской Православной Церкви, о ниспровержении государственного строя и позволяли себе кощунственные выпады против православных. Но при Николае I были приняты строгие меры против их деятельности, вследствие чего пропаганда молокан стала ослабевать. Затем среди молокан начались раздоры, и из них выделилось несколько толков.

В 1880 г. в молоканскую среду стали проникать идеи баптизма, а впоследствии и толстовства, что привело к новым разделениям. В начале XX в. секта молокан находилась в состоянии разложения. В ее среде падала нравственность, часть сектантов была охвачена пьянством, семейные ссоры стали постоянным явлением, и у них даже появились уголовные преступники. На Кавказе молокане во множестве переходили в баптизм. Под влиянием атеистических и толстовских воззрений часть молокан стала отрицать не только молоканскую веру, но и все религии, вследствие чего они стали антисоциальным элементом в среде окружающих их крестьян.¹⁰³⁵

С целью оживления своей деятельности в 1906 г. в Баку молокане открыли два общества: «Общество образованных молокан» (или «Союз Бакинских молокан прогрессистов») и «Общество самопросвещения духовных христиан». Последняя организация ставила своей целью, в частности, поддержку своих членов как в духовнонравственном, так и в экономическом отношении. В 1908 г. на съезде молокан в г. Балашове Саратовской губернии для объединения молоканских общин было решено организовать центральный комитет из 13 человек. В целях сплочения и поддержания молоканства с конца 1905 г. стал выходить журнал «Духовный вестник» под редакцией А. С. Проханова (ум. 1912 г.), врача по профессии, обучавшегося в Юрьевском университете и окончившего протестантский богословский факультет в Париже, а с марта 1906 г. – «Молоканский вестник» (в конце того же года был закрыт за антиправительственные выступления). А. С. Проханов, как и его отец, богатый владикавказский купец, перешел потом из молоканства в баптизм.

Молоканские толки.

Молоканство разделилось по меньшей мере на 9 течений. Наиболее известные среди них следующие. 1. Духовные молокане, которые в свою очередь делятся на водных молокан, допускаявших водное крещение, и сухих, или сухопутных, отвергающих необходимость крещения. Водные молокане еще именуются молоканами донского толка. 2. Молокане владимирского толка. 3. Губолизы, похотники, или молокане тамбовского толка. 4. Бессудники, 5. Шалопутские молокане 6. Пресные, или пресники и квасные, или квасники (употребляли квасную пищу. 7. Жидовствующие, или субботники-талмудисты, и субботники-караимы. 8. Молокане общего упования, или общие; 9. Сопуны или прыгуны.

Дунькино упование.

Эта секта выделилась из уклеинского молоканства из-за споров о «святом лобзании», деспотизме молоканских стариков, не позволявших толковать Писание, как человеку подсказывала совесть. Во главе оппозиции выступила Евдокия (Дунька) Парфенова. В 1902 г. она стала устраивать открытые молитвенные собрания, на которые мог приходиться кто угодно и проповедовать свои взгляды. Наиболее частыми посетителями этих собраний были баптисты.

Молокане донского толка .

Особо следует отметить молокан донского толка. Они не поверили Уклеину, будто в Писании ничего не говорится о Таинствах и обрядах в Церкви апостольского времени. Вскоре у них под влиянием Исаии Крылова появились свое богослужение и обряд преломления хлеба. Вскоре некоторые стали читать роженицам молитвы, давать имена младенцам, совершать их крещение и вместо миропомазания дуть младенцу в рот, уверяя, что преподают ему дары Святого Духа, исповедовать кающихся, отпевать усопших. Эти преобразования молоканства завершились тем, что один из лидеров молоканства Андрей Саламатин стал использовать для совершения обрядов Требник Православной Церкви. Собственно он и положил начало донскому толку молокан. Решительным противником этого направления был некий Пчелинцев. Донское направление признавало пять Таинств, в том числе крещение младенцев через троекратное погружение в воду; при совершении исповеди пресвитер читал разрешительную молитву.

Современное состояние.

Возрождение религиозности в СССР с конца 1980-х гг. затронуло и молокан, деятельность которых заметно возросла с 1990-х гг. Наибольшую активность среди них стали проявлять прямые последователи Уклеина, они решили провести съезд, который должен был послужить импульсом для возрождения молоканства. С этой целью с 1990 г. руководитель новообразованной московской общины И. Г. Александров стал издавать журнал «Духовный христианин», и с весны 1991 г. в разных регионах страны начали создаваться союзы молоканских общин. Первый съезд молокан, состоявшийся в Москве в июне 1991 г., собрал представителей более 60 общин, но в созданный Союз общин духовных христиан молокан вошли представители только 40 общин.¹⁰³⁶

Союз должен был заняться объединением молокан, проблемой молодежи, распределением гуманитарной помощи и переселением молокан из закавказских республик в

Россию. Средства на деятельность Союза, его программы и переселение молокан перечисляли зарубежные молокане. Но вскоре среди них возникли трения, и они разделились на две партии, которые в сентябре 1993 г. провели два съезда: один – сторонники старшего пресвитера Т. Щетинкина в селе Кочубеевском Ставропольского края, другой – в Москве сторонники И. Г. Александрова. В результате этого противостояния в 1994 г. И. Александров был отстранен от руководства Союзом, и в декабре того же года Союз был перерегистрирован с новым названием «Союз общин духовных христиан молокан» (СДХМ). По другим данным, наряду с прежним Союзом был создан параллельный «Союз общин духовных христиан – молокан России», зарегистрированный Минюстом РФ.¹⁰³⁷ В августе 1997 г. в Тамбове проходил созванный тамбовскими молоканами Съезд молокан, но ряд общин, тяготеющих к Т. Щетинкину, в нем не участвовал. Съезд выступил с инициативой принять программный документ, но старейшие пресвитеры предложили не принимать никаких резолюций, а объявить по всем общинам пост и молитву, в надежде, что Господь все устроит сам...

В связи с разладом в СДХМ вышедший с 1990 г. в Москве под редакцией И. Александрова общемолоканский журнал «Духовный христианин» прекратил свое существование. Созданный в качестве альтернативы в 1994 г. в Москве журнал «Слово веры» был в 1997 г. переименован в «Доброго домостроителя благодати», поскольку с 1997 г. журнал с одноименным названием без согласования с московским «Словом веры» выпустила община села Кочубеевского.¹⁰³⁸ Традиционно непросто для молокан является отношение к светской власти и службе в вооруженных силах. Представители среднего поколения высказываются за альтернативную службу, не столько по религиозным мотивам, сколько из-за неуставных отношений в армии.

Численность молокан, начиная с 1930-х гг., идет на убыль, и эту проблему они хотят решить через привлечение своей молодежи к активной общинной жизни и миссионерскую работу. Хотя молоканами открыт ряд воскресных школ, их молодежные программы находятся пока в зачаточном состоянии. Среди молокан в 1990-е гг. наблюдался отток в баптизм, адвентизм и иеговизм, не последнюю роль в этом процессе играла задача гуманитарной помощи. В настоящее время насчитывают ок. 300 тыс. молокан, рассеянных по всему миру.¹⁰³⁹

Учение .

Источником вероучения у молокан было Священное Писание, но с ним они обращались весьма свободно, библейские тексты часто толковали аллегорически, в духе своего учения.

Представление о Боге.

Среди молокан были разные мнения о Боге. Одни говорили, что Сын Божий и Дух Святой, хотя и Божеского достоинства, но не равны Богу Отцу, а ниже Его. Другие отвергали троичность лиц в Боге и самое учение об этом называли нелепым, так как Бог, по их мнению, «один и неразделен». Третьи, которых было большинство, придерживались правильного учения о Святой Троице, хотя Уклеин в учении о Христе придерживался докетических взглядов, считая, что у Него было лишь кажущееся тело, и Он умер не так, как все люди.¹⁰⁴⁰

Представление о спасении.

Представление молокан о спасении весьма близко напоминает протестантское учение. Церковь, по их мнению, была основана Христом во время Его земной жизни, но просуществовала она до IV в., когда Вселенские Соборы и учителя Церкви произвольным толкованием Библии извратили христианство и смешали его с язычеством. Истинную церковь составляют только молокане, не принимающие преданий, соборных постановлений и исповедующие лишь то, чему учит Библия.

Иерархию молокане отвергают на том основании, что единственным истинным Первосвященником является Христос, и никаких иных первосвященников не должно быть в Новом Завете, а все верующие являются священниками и братьями. Однако у молокан существовали пресвитеры, которых они не считали за начальствующих или учителей, а лишь руководителями веры, призванными следить за нравственностью и заботиться о духовных нуждах общины.

Таинства молокане понимают в духовном смысле. Крещение – это «обучение слову Божию», причащение – духовное соединение со Христом через веру и добрые дела, а, по мнению других, оно есть «причащение слову Божию» или «чтение Священного Писания»; покаяние – сердечное сокрушение в грехах и исповедание их перед одним только Богом; помазание миром и елеем является символами духовного помазания; брак не считался Таинством.

Почитание ангелов и святых, креста, икон и мощей молокане не признают, как не согласное с первой заповедью. Пост, по мнению сектантов, нужен для немощных духом, и заключается в том, чтобы ничего не есть и не пить. Но в отличие от других сект, они признавали молитвы за умерших, за властей и несли воинскую повинность.

6.11. Иеговисты-ильинцы.

История .

Секта иеговистов, известная также под названиями «Сионская весть», «Десное братство» и «Общество святых», в миссионерской литературе рассматривалась как жидовствующая хилиастическая секта. Она была создана на Урале в 1846 г. отставным штабс-капитаном Николаем Созонтовичем Ильиным. По распространенной версии, он был солдатским сыном, но с его слов он был внебрачным сыном шведского генерала и полячки. После окончания иезуитского коллегиума в Полоцке, Ильин поступил на военную службу и своими научными трудами по высшей математике и баллистике для морских артиллеристов обратил на себя внимание военного начальства.¹⁰⁴¹

Ильин во время прохождения военной службы увлекся чтением мистических книг и журналов («Сионский вестник»), что привело его к мысли объединить все религии, но прежде всего христианство с иудейством, и создать «новозаветное иудейство» или «ветхозаветное христианство». Под влиянием этой идеи он стал посещать синагоги, беседовать с раввинами. Со временем он постепенно отходил от православия, перестал почитать святых и в 1845 г. порвал связь с Церковью. Свое учение он сначала изложил в брошюре «Сионская весть», распространявшейся в рукописи, а затем выступил с его проповедью на Урале, а оттуда оно разошлось по другим губерниям.

В 1856 г. Ильин был осужден, признан душевнобольным и сослан в Соловецкий монастырь. Впоследствии ему разрешили жить в г. Митаве, где он умер в 1890 г., но с его смертью проповедь иеговизма не прекратилась.

Учение .

Священное Писание Ильин не рассматривал как источник вероучения, вместо него он создал свою «Книгу с неба», представлявшую отредактированную им книгу Откровения, и написал ряд сочинений, где излагал свои заблуждения.

Хотя он проповедовал веру в Отца, Сына и Святого Духа, но придавал этим словам совершенно иное значение, чем Церковь. Бог Отец для Ильина изначально был человеко-богом, по человечеству предвечным евреем. Он создал все миры, кроме солнечной системы, но отдал их другим богам, – таким же людям, как и земные, только бессмертным и просвещенным таинствами – мудрецам или магам.

Бог Сын – это библейский Иегова, он тоже человеко-бог, творец нашей солнечной системы, единственный учитель о своем Отце и в то же время коренной потомок Давида. По своей власти и силе он не равен Отцу, но лишь сатане, богу смертных людей. Он явился людям в Иудее под именем Христос. Дух Святой – не личность, а состояние человека, пребывающего в обществе десных, или особая сила Божия. Спасение людей совершает Иегова. Тот, кто призовет его имя и будет исполнять предписанные им постановления – будет спасен.

Будущая жизнь наступит после того, как Иегова победит сатану, закует его в цепи и бросит в пропасть на 1000 лет. После этого под руководством Иеговы на земле установится мир и благоденствие, по истечении тысячелетнего периода Иегова убьет сатану и его приверженцев и создаст новую землю, и на нее сойдет новый Иерусалим, созданный богами или небесными людьми. Иегова с бессмертными «десными» братьями будет счастливо жить 280 тыс. лет. Новая жизнь не вечна, ибо солнечная система существует циклично: распады чередуются с ее воссозданиями.

Секта привлекала к себе взаимопомощью ее членов, трезвой и воздержанной жизнью и усиленной пропагандой, в частности, путем рассылки брошюр.

6.12. Малеванщина.

Основатель секты, Кондратий Малёванный, перешел из православия в баптизм, и вскоре у него появились галлюцинации: ему казалось, что вокруг него во время молитвы распространяется необычайное благоухание, которое он принимал за близость Святого Духа, затем он пришел к убеждению, что Дух пребывает в нем, и, наконец, объявил себя первенцем у Бога и Христом.

Из числа баптистов у него нашлись последователи, принимавшие его за бога. За свою деятельность он был помещен в киевскую психиатрическую больницу, а потом переведен в казанскую, где его посетили представители проходившего там Третьего миссионерского съезда. В отсутствие Малёванного лидерство взял на себя Иван Лысенко и ввел в малеванщину хлыстовскую «христову любовь».

С этого момента малеванщина превратилась в место разврата и насилия. В 1899 г. во время моления был задушен один из лжехристов; другой сектант, подражая патриарху Аврааму, решил принести в жертву своего 13-летнего сына, и только случайное вмешательство соседей избавило подростка от ужасной смерти. В 1905 г. Малёванный был освобожден из психиатрической больницы и продолжил свою деятельность. Вероучение малеванцев в начале XX в. еще не сложилось, но напоминало хлыстовское.

6.13. Толстовство.

Толстовство возникло на основе религиозного учения писателя Л. Н. Толстого (1828–1910), взгляды которого эволюционировали под сильным влиянием восточных религий, в частности индуизма, и по многим вопросам принципиально отличались от учения Православной Церкви, что было отмечено в 1901 г. в специальном послании Св. Синода.

В послании Синода отмечалось, что Толстой отвергал все православные догматы и ниспровергал саму сущность христианства, а именно: отвергал веру в «личного живого Бога в Святей Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной», отрицал веру в Христа, как Богочеловека, Спасителя и Искупителя мира, отрицал Его бессеменное зачатие по человечеству и при-снодеводство Богородицы, не признавал загробной жизни и мздовоздаяния, отвергал Таинства Церкви и их благодатную природу, насмехался над священными предметами веры православного народа, в том числе глумился над Евхаристией. В Откровении, данном через Иисуса Христа, он не видел ничего исключительно христианского, отличного от учений языческих религий и философов, начиная с Конфуция, древних греков, Будды и завершая современным философами: Паскалем, Спинозой и Фейербахом. Отвергнув сверхъестественное прохождение Благой вести, он написал свое евангелие, совершенно искажающее свидетельство евангелистов о Христе и Его учении.

В учении о Боге Толстой придерживался пантеистических воззрений, полагая, что Бог, а вернее божество, есть дух, любовь и начало всего. Этот божество пребывает в людях, а они в нем, и никакого онтологического отличия между ними не существует. Христа он именовал Сыном Божьим, но не Единородным, поскольку в Нем, как и во всех людях, пребывала частица разлитого во всем мире Божества. Поэтому для Толстого он был обычным человеком, молиться Которому он считал великим кощунством.

Наряду с вероучительными заблуждениями, он разработал свое нравственное учение, в котором этическое начало доминировало над догматическим. По ложному мнению Толстого, Христос дал шесть заповедей, исполнение которых якобы может искоренить зло, утвердить всемирное братство и Царство Божие на земле. Главной заповедью он считал непротивление злу силой, после нее: не судите, – ею Христос якобы отрицает суд и судебные учреждения как форму организованного противления злу. Далее идут: не гневайтесь, не разводитесь, не клянитесь, не воюйте и любите врагов. Под последней заповедью он подразумевал отсутствие вражды и войн между народами. Этим повелением, по мнению Толстого, Христос запрещал патриотизм, защиту своего Отечества, борьбу с его врагами.

Нравственное учение Толстого предопределило его социальную доктрину. Так как государство содержит судебно-полицейский аппарат, армию для борьбы со злом, то оно само есть организованное насилие. Поэтому христианину не следует участвовать в государственной жизни, чтобы не быть причастным злу. Поскольку экономические отношения и сам уклад жизни построены на началах, противоречащих заповеди, запрещающей всякое насилие, то Толстой призывал отказаться от наемного труда как формы насилия одних над другими. Отсюда следовал отказ от денег и собственности, особенно земельной, как средств порабощения одних другими. Следовательно, чтобы быть христианином в толстовском понимании, надо было вернуться к простой деревенской жизни, к физическому труду. Кроме прочего, он считал необходимым употреблять только растительную пищу.

Религиозно-нравственные и социальные идеи Толстого были усвоены, конкретизированы и реализованы его последователями. Первые общины толстовцев появились около 1890-х гг., но многие из них, состоявшие преимущественно из интеллигенции, быстро распались. Главной причиной распада была лень ее членов: они предпочитали труду рассуждения о жизни. Причем, по описыванию очевидцев, их жилища и одежда были невзрачными и неопрятными.

Наиболее успешно учение Толстого развивалось в харьковской губернии князем Д. А. Хилковым, проповедь которого представлялась заманчивой для крестьян: податей не платить, детей в армию не отдавать, никаких распоряжений правительства не исполнять, с полицией и судами дела не иметь. Кроме того, толстовское учение не требовало совершения

молитв, соблюдения постов, участия в церковной жизни. Несмотря на соблазнительные идеи, проповедь Хилкова сначала не имела успеха. Тогда князь изменил тактику и стал общаться с крестьянами запросто, приглашать к себе в дом, угощать, наконец, он подарил своим сторонникам 400 десятин земли и обещал отдать им все имение, когда оно перейдет к нему по наследству. И только после этого начался быстрый рост толстовской общины Хилкова. Активным помощником Хилкова был богатый помещик В. Г. Чертков, а также дочь Толстого Татьяна.

Толстовство распространилось по многим губерниям России, его проповедники не ограничивались прозелитизмом среди православных, но пропагандировали свои идеи среди других – молокан, баптистов, хлыстов, но самого большого успеха они достигли среди духовоборов на Кавказе. После переселения Хилкова и Черткова в 1890-е гг. в Англию, они устроили там колонию толстовцев, стали издавать сочинения Толстого и листок «Свободное слово».

Поскольку толстовство рассматривалось не только как религиозная секта, но главным образом как «анархически-социалистическое общество», то Третий миссионерский съезд пришел к выводу, что для борьбы с толстовством нужны административные меры со стороны светской власти. В отношении к Православной Церкви сектанты вели себя весьма агрессивно. Так, в 1901 г. в Павловке Харьковской губернии они разгромили школу и храм и глумились над его святынями. Толстовцы вынашивали план объединить всех сектантов и вместе выступить против Православной Церкви.

Современное состояние .

В 1991 г. Минюстом РФ была зарегистрирована религиозная ассоциация «Духовное единство»,¹⁰⁴² которую еще именуют «Церковь Льва Толстого», в ее Уставе указывается, что «ее цель – способствовать распространению толстовского понимания религии и духовной жизни общества». Количество приверженцев нового толстовства чрезвычайно мало и не превышает 500 чел.¹⁰⁴³

6. Правовое регулирование деятельности религиозных организаций в России.

до 1917 г.

Регулирование деятельности сект в дореволюционной России претерпело значительную эволюцию от весьма жестких норм, касавшихся ограничения их общественной и религиозной деятельности, до признания их равноправными во всех отношениях с Православной Церковью в 1906 г.

Принцип «наказуемости ереси... дожил до XIX в» и только в указе 1803 г., о направлении священников в селения, где проживали духоборы, Александр I сформулировал общий подход к преследованию ересей. Еретики могли исповедовать свои лжеучения, но запрещалась их пропаганда и «внешнее оказательство»¹⁰⁴⁴ ереси. Однако в социальном и политическом отношении они были ограничены.

До второй половины XIX в. раскольники и сектанты были лишены многих прав, в частности, они не имели права: ремонтировать и строить молельни; иметь свое духовенство; совершать публичные богослужения; самостоятельно отлучаться с места своего проживания, выезжать за границу; их дети должны были обучаться у православных Закону Божию; в местностях, где жили православные, сектанты не имели права занимать государственные должности; они были ограничены в торговле. Сворачивание православных в раскол или секту преследовалось как преступление; полиция имела право без какого-либо предупреждения подвергать осмотру их жилища, все они состояли в полиции под надзором, где на них были заведены списки... Однако не все и не всегда эти запреты сектантами соблюдались.

Со временем стало ясно, что подобная политика является не продуктивной, секты не уменьшались, более того, некоторые еще и распространялись. Тогда было принято решение пересмотреть действующее законодательство и отменить большинство из перечисленных ограничений для сект менее вредных.

В ходе целого ряда промежуточных решений по сектантству и расколу в 1883 г. был принят закон, уравнивающий сектантов и раскольников в гражданских правах с православными и отчасти отменявший ограничения на их религиозную деятельность. Под действие этого закона не попадали «тайные» сектанты, проповедующие антиобщественные и безнравственные идеи, т. е. отвергавшие брак и не признававшие властей, и на практике допускавшие разврат и изуверство – хлысты и скопцы.¹⁰⁴⁵

Однако быстрое распространение штундизма, а затем баптизма и пашковщины в 1870–1880-х гг. настолько встревожило правительство, что оно снова прибегло к административно-карательным мерам против сект. В 1894 г. обер-прокурор Победоносцев добился введения административного запрета на молитвенные собрания штундистов и баптистов, а Кабинет министров объявил их наиболее

опасными в церковном и государственном отношении, так как они не признавали церковных Таинств и обрядов, не признавали властей, отказывались служить в армии и проповедовали социалистические идеи: всеобщее равенство, раздел имущества и т. п.

Положение сект изменилось после манифеста 1905 г. и последовавшего в 1906 г. Указа императора, получившего силу закона, где определялся порядок образования и действия старообрядческих и сектантских общин, права и обязанности их последователей.

В той его части, которая касалась сектантства, отмечено предоставление им свободы в исповедании веры, совершении обрядов в соответствии с их учением и создании общин. Действия этих правил не распространялись «на последователей изуверных учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке»,¹⁰⁴⁶ под которыми подразумевались скопцы.¹⁰⁴⁷ Деятельность всех сект, за исключением изуверских, регулировалась действующим законодательством. Если деятельность общины входила в противоречие с ним или постановлениями, «ограждающими нравственность», то губернатор или градоначальник собственной властью мог приостановить деятельность такой общины, а вопрос о ее закрытии он мог вынести на рассмотрение губернского или областного правления.¹⁰⁴⁸

С 1917 по 1990 гг.

В советский период России Церковь была отделена от государства, и формально была провозглашена свобода веры, однако на деле в первое десятилетие безбожной власти этой свободой могли воспользоваться в полной мере только сектанты. В конце 1920-х гг. политика советского правительства стала меняться в сторону ужесточения контроля над деятельностью сект, а во второй половине 1930-х гг. почти все активисты сект оказались в тюрьмах или лагерях.

На волне религиозного возрождения в России в период Великой Отечественной войны оживилась деятельность сект, им разрешалось регистрировать общины и заниматься религиозной деятельностью. Для осуществления контактов между государством и сектами, контроля применения законодательства и его исполнения советскими органами и сектами в 1944 г. был создан Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, который был представлен в союзных и автономных республиках, краях и областях своими уполномоченными.

В 1954 г. после смерти Сталина меняется государственная политика по отношению к религии, ЦК КПСС издает постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» и «Об ошибках в проведении научно-атеистической работы среди населения». В этих документах звучали призывы разоблачать «вред религии» и ее «реакционную сущность», осуждалась как «примиренческая» прежняя политика в «церковном вопросе». Наступление на религию с конца 1950-х гг. было связано с провозглашенным курсом на построение коммунистического общества к 1980-м гг.

В 1959 г. под давлением светских властей руководством Всесоюзного совета евангельских христиан баптистов было принято «Положение о Союзе ЕХБ в СССР» и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСХЕБ». Эти документы резко ограничивали деятельность баптистов и прямо вмешивались в их внутреннюю жизнь. Поскольку существование сект во многом зависит от прозелитической и миссионерской деятельности, то часть общин выражала свое недовольство нововведениями. Возмущение вызывало и то, что устав лишал общины самостоятельности в вопросах веры и внутренней жизни, что явилось прямым нарушением основополагающих принципов баптистов и других сект, вошедших в этот Союз. В результате часть баптистов в начале 1960-х гг. отказалась подчиняться Союзу и образовала оппозиционное движение Совет Церквей. Оно было нелегальным, часто его активисты подвергались преследованиям и арестам.

В начале 1960 г. ЦК КПСС подверг критике руководителей некоторых партийных организаций за пассивную позицию по отношению к враждебной марксизму-ленинизму религиозной идеологии в постановлении «О задачах партийной пропаганды в современных условиях». Вслед за ним появилось постановление «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» (13 января 1960 г.) и «Инструкция по применению законодательства о культах». «Инструкция» запрещала религиозным организациям проводить детские и женские собрания, кружки, паломничества, экскурсии, библиотеки, заниматься благотворительностью, санаторной и лечебной помощью и т.д., из храмов вынуждали выгонять нищих, были ликвидированы краткосрочные пастырские курсы.

В «Инструкции» был приведен перечень религиозных организаций, не подлежащих регистрации (п. 23), чья деятельность должна

быть прекращена: иеговисты, адвентисты-реформисты, иоанниты, иннокентьевцы, меннониты, пятидесятники, субботники, хлысты, чистые баптисты. Для получения полной информации о деятельности сект в 1962 г. был проведен единовременный учет всех зарегистрированных и незарегистрированных сект под руководством Совета по делам культов.

Оказалось, что большое количество сект не зарегистрировано. Так, на территории Дальнего Востока насчитывалось 154 организации, из которых только 17 были зарегистрированы, т. е. 89% действовали без регистрации.¹⁰⁴⁹ Значительная часть сект находилась на полулегальном положении не потому, что не хотела регистрироваться, а по причине отказов в регистрации со стороны властей. Так поступали не только с сектантами, но и с общинами РПЦ.

С 1966 г. по инициативе Совета по делам религий при Совмине СССР создавались комиссии содействия исполкомам Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о религиозных культах. Они должны были содействовать местным властям и уполномоченным Совета осуществлять мероприятия по прекращению деятельности незарегистрированных сект. В том же году президиум ВС РСФСР издал указ об административной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах и постановление «О применении статьи 142 УК РСФСР о нарушении закона об отделении церкви от государства и школы от церкви». Согласно этой инструкции нарушения имели разную степень ответственности: от уголовной до штрафов. Например, за уклонение от регистрации, проведение детских и юношеских собраний, организацию разных кружков, не имеющих отношения к деятельности культа, налагался штраф в размере 50 руб. Одним из средств по ослаблению деятельности религиозных организаций, в том числе и сект, была политика, направленная на подрыв авторитета их руководства в глазах верующих.

Несмотря на гонения, сопротивление оппозиционного сектантства государству сломить не удалось, оно развивалось, более того, о преследованиях баптистов и пятидесятников было известно и за рубежом. Правительства западных стран стали оказывать давление на советские власти, и с начала 1970-х гг. стали открываться сектантские общины, но параллельно шел процесс закрытия православных приходов: с 1970 по 1987 гг. было открыто 809 общин различных вероисповеданий и закрыто 525 православных приходов.¹⁰⁵⁰

С 1990 г.

Ситуация изменилась после 1990 г., когда был принят либеральный закон РСФСР «О свободе вероисповедания», а вскоре поменялась и политическая система в России. С момента распада СССР практически никаких препятствий для деятельности сект в России не существовало, однако она вызвала протест в обществе, у РПЦ и традиционных конфессий. В итоге в 1997 г. был принят новый закон «О свободе совести и религиозных организациях», действующий по настоящее время.

Согласно этому закону, государство гарантирует «свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 3, п. 1.)». В этом законе прописаны процедуры создания, регистрации и упразднения религиозных организаций. Для начала процедуры регистрации религиозная группа, если она не входит в зарегистрированную до 1997 г. централизованную религиозную организацию, должна получить от органа местного самоуправления подтверждение о том, что существовала на данной территории не менее 15 лет. Отказ о выдаче документа может быть обжалован в суде. Если религиозная группа действует в рамках уже зарегистрированной централизованной организации, то адаптационного 15-летнего срока не требуется.

Централизованные организации могут быть образованы и после 1997 г. существующими к моменту ее создания религиозными организациями в количестве не менее трех. В этом случае от них не требуется 15-летнего адаптационного срока. Решение о создании централизованной организации сначала должно быть принято руководящими органами местных организаций.

Учредителями местной религиозной организации могут быть граждане РФ, достигшие 18-летнего возраста и постоянно проживающие в одной местности. Таким образом, имеется два ограничения на создание религиозной организации: 15-летний период деятельности и достижение 18-летнего возраста ее учредителями. Затем религиозная группа должна принять устав и предоставить необходимые документы, предусмотренные законом «О свободе совести», в соответствующий государственный орган. Эти документы направляются на религиозно-экспертную экспертизу, которая проводится специально созданными экспертными советами. По результатам экспертизы принимается заключение, где содержатся выводы о признании или невозможности признания организации в качестве религиозной.

Отказ в государственной регистрации может быть принят, когда «цели и деятельности религиозной организации противоречат Конституции и законодательству Российской Федерации», если организация не признана в качестве религиозной, если «устав и другие

представленные документы не соответствуют требованиям законодательства или содержащиеся в них сведения недостоверны», если в «едином государственном реестре юридических лиц зарегистрирована организация с тем же наименованием» и в случае неправомочности учредителя (учредителей) (ст. 12, п. 1.).

Религиозные организации могут быть ликвидированы в добровольном или принудительном порядке. Принудительная ликвидация происходит по решению суда в случае неоднократных или грубых нарушений Конституции, закона «О свободе вероисповеданий», иных «федеральных законов, либо в случае систематического осуществления религиозной организацией деятельности, противоречащей целям ее создания (уставным целям)»,¹⁰⁵¹ а также при осуществлении деятельности без разрешения (лицензии), например, без лицензии на обучение, медицинское лечение, лечение нарко- и алкозависимости, предоставление услуг по психологическому консультированию, издательскую деятельность и т. п.

Однако в тех случаях, когда деятельность религиозной организации представляет собою высокую степень опасности для общества, она может быть не только ликвидирована, но может быть запрещена ее деятельность.

Запрет и ликвидация религиозной организации могут осуществляться на следующих основаниях:

«- нарушение общественной безопасности и общественного порядка, подрыв безопасности государства; – действия, направленные на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации; – создание вооруженных формирований; – пропаганда войны, разжигание социальной, расовой, национальной или религиозной розни, человеконенавистничества; – принуждение к разрушению семьи; – посягательство на личность, права и свободы граждан; – нанесение установленного в соответствии с законом ущерба нравственности, здоровью граждан, в том числе использование в связи с их религиозной деятельностью наркотических и психотропных средств, гипноза, совершение развратных и иных противоправных действий; – склонение к самоубийству или к отказу по религиозным мотивам от оказания медицинской помощи лицам, находящимся в опасном для жизни и здоровья состоянии; – воспрепятствование получению обязательного образования; – принуждение членов и последователей религиозного объединения и иных лиц к отчуждению принадлежащего им имущества в пользу религиозного объединения; – воспрепятствование угрозой причинения вреда жизни, здоровью, имуществу, если есть опасность реального ее исполнения, или применения насильственного действия, другими противоправными действиями выходу гражданина из религиозного объединения; – побуждение граждан к отказу от исполнения установленных законом гражданских обязанностей и совершению иных противоправных действий (ст. 14, п. 2.)».

При оценке антиобщественной опасности деятельности лиц, связанных с религиозной организацией, обращают внимание на их мотивировку. Если представители религиозной организации совершают противоправные поступки, не мотивированные религиозным учением или прямыми указаниями конкретных руководящих лиц, а по собственному произволению, то ответственность ложится на самих нарушителей.

Выступить с инициативой о запрете или ликвидации религиозной организации могут органы прокуратуры, регистрирующий орган, а также органы местного самоуправления (ст. 14, п. 3.).

Часть 5. Динамика и тенденции развития религий в мире.

1. Динамика развития мировых религий и сект.

Исследования динамики религиозной ситуации в мире фиксируют устойчивую тенденцию к увеличению численности последователей новых религий. Согласно прогнозу, составленному в 1987 г. под руководством французского ученого М. Клевно, темпы роста НРД к 2000 г. по сравнению с 1988 г. должны были составить 127,7%, в то время как аналогичные показатели в христианстве 125%, у мусульман 143%.

Таблица 3

Численность последователей (млн чел.) мировых религий (по данным М.Клевно)

Религия	Годы			
	1900	1970	1988	2000
Христианство	487 млн	1.169 млн	1.508 млн	1.890 млн
Ислам	200 млн	551 млн	837 млн	1.200 млн
Индуизм	203 млн	465 млн	661 млн	859 млн
Буддизм	127 млн	232 млн	300 млн	359 млн
Иудаизм	12 млн	15 млн	18 млн	20 млн
Сикхизм	3 млн	Данных нет	15 млн	25 млн
Новые религиозные движения	3 млн	Данных нет	108 млн	138 млн

По данным исследований американского ученого Давида Баррета,¹⁰⁵² НРД являются одной из самых быстрорастущих групп из всех религий мира, за период с 1993 г. по 2006 г. их рост составит 67%, опережая христианство в 2,5 раза, ислам в 2 раза.

Таблица 4

Численность последователей (млн чел.) мировых религий (по данным Давида Баррета)

Религия	Годы		Фактическое изменение		Предполагаемое изменение	
	1980	1993	1980–1993 г. в %	1993–2006 г. в %	1993–2006 г. в %	1993–2006 г. в %
Христианство	1430	1870	2380	+31		+27
Ислам	720	1000	1300	+39		+33
Индуизм	580	750	800	+29		+7
Буддизм	270	330	310	+22		-6
Новые религии	90	120	200	+33		+67
Сикхизм	10	20	30	+100		+50
Иудаизм	20	20	20	0		0
Прочие религии	260	240	220	-12		-4
Атеизм	190	240	280			
Нерелигиозные группы	710	900	1130	+27		+26
Мировое население	4370	5580	6670	+28		+20

Однако по общей численности последователей НРД значительно отстают от всех мировых религий. В долгосрочной перспективе до 2025 г. рост новых религий, по Баррету, по количеству последователей должен увеличиться вдвое и составит 217 млн чел..¹⁰⁵³

Прогнозы западных ученых о количестве последователей НРД разделяются и отечественными религиоведами. По данным П. И. Пучкова и О. Е. Казьминой, общая численность НРД (без бахаизма) в 1996 г. составила 106 млн чел., или 2% от населения Земли. Но если к НРД причислить последователей бахаи, то это число вырастет до 112,4 млн чел.

Схожие оценки развития религий в мире в предстоящие тридцать лет предоставило Статическое управление ООН, прогнозирующее значительное увеличение численности НРД – с 2% до 3%, а также христианства и мусульман, но темпы количественного роста НРД будут их опережать.¹⁰⁵⁴

2. Динамика и тенденции развития христианских деноминаций и сект (на примере США).

Почему темпы роста НРД выше, чем у традиционных христианских деноминаций в США? Ответ на этот вопрос попытался дать Дин Келли (Kelly) в своей книге «Почему консервативные церкви растут», ставшей классикой американской социологии религии. Опираясь на статистические данные о количестве последователей традиционных конфессий, он выявил тенденцию к их уменьшению (см.: табл. ¹⁰⁵⁵ 5)¹⁰⁵⁶ и сокращению количества миссионеров за границей (см.: табл. 6).¹⁰⁵⁷

Таблица 5

Количество последователей американских традиционных конфессий (млн. чел.)

Конфессии	Годы		
	1965 г.	1985 г.	1988 г.
Епископальная церковь	3,5	2,8	2,455422
Объединенная пресвитерианская церковь ¹	3,3	2,35 (1982 г., слияния)	2,929 (после слияния)
Пресвитерианская церковь США	3,6 (1972 г.)	2,1 (к моменту слияния)	
Методистская церковь ²	11	9,2	9,055 (после объединения)
Лютеранская церковь в Америке	3,1 (1968 г.)	2,92 (1984 г.)	
Американская лютеранская церковь	2,55	2,35	
Американская лютеранская церковь Синод Миссури	2,8	2,65	

В то время как в традиционных деноминациях сокращалось число последователей, организации сектантского типа росли, не испытывая никаких трудностей (табл. 7).¹⁰⁵⁸

Проанализировав причины роста групп сектантского типа по таким измерениям, как «цели», «контроль» и «коммуникации», Д. Келли составил социологическую модель группы, обладающей «социальной силой», которая выглядит следующим образом.¹⁰⁵⁹

Таблица 6

Количество миссионеров традиционных американских протестантских деноминаций за границей (млн чел.)

Конфессии	Годы	
	1958 г.	1971 г.
Американская баптистская конвенция	407	290
Объединенная пресвитерианская церковь в США	1293	810
Пресвитерианская церковь в США	504	391
Объединенная методистская церковь	1453	1175
Епископальная Церковь	359	138
Объединенная церковь Христа ³	496	359
Всего	4548	3160

Таблица 7

Количество последователей (млн чел.) американских организаций сектантского типа

Секты и культы	Годы	
	1972 г.	1984 г.
Адвентисты седьмого дня	0,3 (1958 г.)	0,660
Южная баптистская конвенция	9,3	14,3
Ассамблеи Бога (пятидесятники традиционные)	1,6	2
Мормоны	1,6 (1961 г.)	3,6 (1985 г.)
Свидетели Иеговы	0,24 (1959 г.)	0,697

Таким образом, рост консервативных групп идет за счет таких их качеств, как: жертвенность (преданность), дисциплина и миссионерская направленность, и это несмотря на их странные для американцев обряды и нормы, а именно: запрет на употребление свинины, воздержание от употребления продуктов, содержащих алко- и нарковещества (чай, кофе, напитки и т. п.) – у адвентистов седьмого дня, и отказ от переливания крови – у иеговистов.

Согласно исследованию Д. Келли, получается, что чем в большей степени консервативна теология, тем сильнее убеждения и дисциплина ее членов, тем больше она предъявляет требований своим членам, и в результате тем успешней она развивается.

Д. Келли также установил, что в рамках одного и того же протестантского течения: пресвитерианства, методизма, реформаторства и баптизма (сектантский тип организации) более успешно развивается его консервативная часть.¹⁰⁶⁰ Более того, оказалось, сто сектанты- консерваторы в Америке в большей степени являются убежденными верующими, чем либералы. К таким выводам пришли американские социологи Чарльз Глок и Родни Старк, исследовав организации церковного (либерального) и сектантского (консервативного) типа, (конгрегационалистов и консервативных баптистов американской Южной баптистской конвенции).¹⁰⁶¹

Таблица 8

Идеальная модель религиозной организации, обладающей «социальной силой»

Социальные измерения	Цели	Контроль	Коммуникации
Черты, определяющие очевидность «социальной силы»	1. Преданность: – желание пожертвовать статусом, профессией, безопасностью, самой жизнью во имя веры – полная готовность к выполнению требований группы	2. Дисциплина – безопасность, самой жизнью во имя веры – подчиняться харизматическому руководству; – желание скорее страдать за нарушение правил секты, уйти из нее.	3. Миссионерская направленность: – желание рассказать «добрые новости» о чьем-либо опыте спасения другим; – никакие репрессии и наказания не могут заставить из молчать (Деян 5:26–42); – внутреннее общение стилизовано и крайне символично: загадочный язык; – привлекательность.
	групповая солидарность тотальная индентификация индивидуальных целей	5. Подтверждение –	
Черты строгости «сильных группах»	4. Абсолютизм: – вера, нетерпимость к «мы обладаем истиной, а все остальные ошибаются»; – закрытая система ценностей, которые не критичная невдумчивая заность к му набору цен ностей.	отношению к клонениям и разногласиям; – избежание цен-отверг-разделение принадлежности (напр., особый тип поведения и т.д.); – практика группового покаяния или исповеди; – сепара – тизм.	6. Фанатизм (истечение информации больше ее притока). Работает либо одна либо другая модель: 1. «Наводнение» – «все говорят – не слушай»; 2. «Изоляция – «держите себя отдельно от мира», – жизнь в коммуне или в монастыре.
	В		

Таблица 9

Социальная модель религиозной организации, не обладающей «социальной силой»

Социальные измерения	Цели	Контроль	Коммуникации
Черты, определяющие	7. Релятивизм: – мнение о том, что никто не обладает индивидуальными	8. Плюрализм: – уважение индивидуальных	9. Диалог: – обмен различными мнен-

очевидность «социальной силы»	монополией на истину, что особенностей (каждому ниями и исследова- всякое знание относительно; –следует делать свое дело);ние расходящихся привязанность к различным– никаких, еретических точек зрения; – системам ценностей, процессов, никаких скорее уважение, способность получать отлучений, никаких нежели осуждение, духовное удовлетворение унижительных групповых пребывающих вне различными способами, неисповедей и покаяний; –общины; – приток только религиозными; –руководство информации критическое мировоззрение институционализированное, больше истечения. а не харизматическое.	12. Сдержанность: – нежелание раскрывать личные 11. Индивидуализм: –верования или обладает некоторой нежелание беспрекословно навязывать их истиной, и я обладаю подчиняться кому-либо; –другим; – некоторой истиной, то почему индивидуальность ценится вытекающий отсюда кто-то из нас должен умереть выше доказательств своей упадок во имя своей «порции»; –преданности; –миссионерского нежелание жертвовать во имя предпочтение уйти из представительства; какой- либо одной системы группы, нежели подвергать– никакого ценностей; – нерешительность себя неудобствам из-за ее эффективного даже тогда, когда важны требований. разделения ценности поставлены на карту. убеждений или духовных понятий членами группы.
Черты строгости «сильных группах»	10. Теплота в отношениях между людьми: – «если ты обладаешь некоторой истиной, и я обладаю некоторой истиной, то почему кто-то из нас должен умереть во имя своей «порции»; – нежелание жертвовать во имя какой- либо одной системы ценностей; – нерешительность даже тогда, когда важны ценности поставлены на карту.	11. Индивидуализм: –верования или нежелание беспрекословно навязывать их – другим; – индивидуальность ценится вытекающий отсюда упадок – миссионерского предпочтение уйти из представительства; – никакого разделения убеждений или духовных понятий членами группы.

Таблица 10

Результаты опроса представителей церковного и сектантского типа религиозных организаций об отношении к основополагающим принципам христианства

Основополагающие принципы христианства	Конгрегацио- налисты	Южные баптисты
У меня нет никаких сомнений в том, что Бог действительно существует.	41	99
Я не сомневаюсь, что Иисус Христос действительно Сын Бога (т. е. имеет Божественную природу).	40	99
Иисус был рожден Девой. (Приведено количество опрошенных, ответивших «совершенно верно».)	21	99
Чудеса, описанные в Библии, происходили на самом деле.	28	92
Существует жизнь после смерти. (Приведено количество опрошенных, ответивших «совершенно верно».)	36	97
Сатана действительно существует.	6	92

Комментируя полученные результаты, Р. Старк уподобляет «членов либеральных протестантских деноминаций зрителям в театре, чужими по отношению друг к другу. Они не знают общей цели и поступают так, как будто у них нет веры, ради которой стоит жить и за которую стоит умереть. Сектантские религиозные организации более дружелюбны в отношениях между собой, теснее связаны социально, объединены широкими узами личной дружбы, разделяют сильную общую веру, за которую они могут бороться».¹⁰⁶²

На основании исследований, проведенных в 1970-е гг., Д. Келли пришел к выводу, что консерваторы растут в основном за счет перехода к ним либералов, а не за счет обращения неверующих.¹⁰⁶³ Его мнение пытались опровергнуть на протяжении многих лет, но исследования, проведенные в конце 1990-х гг., подтвердили его правоту. Изменилась лишь частично религиозная география присоединяющихся к консервативным группам: если в 1970-е гг. к ним приходили из протестантских общин, то в 1990-е гг. к ним присоединялись еще из либеральных католических общин.¹⁰⁶⁴ Таким образом, консервативные организации более

привлекательны и оттого социально более сильны, чем либеральные общины с модернисткой теологией и их образом жизни.

3. Динамика и тенденции развития сект в России.

Источниками информации о деятельности сект в России являются официальные данные о регистрации Минюстом религиозных организаций, исследования светских ученых и данные православных миссионеров. В отличие от западных стран, где процесс появления и развития новых сект изучался и документировался, в России ситуация выглядела по-иному. На состоянии российской науки в целом и социологии в том числе сказался экономический кризис, который привел к сокращению ее финансирования и научных исследований...

Однако к данным Минюста надо подходить с учетом того, что, согласно закону о «Свободе совести» 1990 г., регистрировались уставы организаций без какой-либо серьезной экспертизы. Подать заявку на регистрацию можно было, собрав не менее десяти подписей под соответствующими документами. При таком способе регистрации сложно отделить количество организаций от количества общин, ее представляющих. Кроме того, нельзя исключить случаи, когда были уставы, но не было общин, и, наконец, часть сект регистрировалась как общественные организации. Но даже этого реестра религиозных организаций Минюст не публиковал до 1997 г., до появления нового закона «О свободе вероисповеданий».

Закон «О свободе вероисповеданий» 1997 г. проводит различие между централизованными организациями и общинами, входящими в состав этих организаций, что открывает возможность для более точного подсчета и организаций, и общин.

Исследования динамики сект светских ученых являются неполными, поскольку их внимание с начала 1990-х привлекали главным образом исследования религиозности в целом по стране, а деятельность сект была на периферии их интересов. После семидесятилетия господства безбожной власти в 1988 г. произошел перелом в церковно-государственных отношениях: М. С. Горбачев встретился с патриархом Пименом и членами Синода, говорил о том, что у нас одно Отечество, одна история. Затем было проведено празднование тысячелетия крещения Руси. Как бы ни оценивали эти события, но для многих они были знаковыми и положили начало перемены взглядов районного и областного административно-партийного руководства на религию.

Вначале исподволь, но с каждым месяцем все более открыто проявлялся интерес к религии, стремительно увеличивалось число крестившихся в Православной Церкви, стали открываться храмы, воскресные школы, проводиться факультативные занятия в школах, священнослужители все чаще стали выступать по телевидению и т.д. Начался процесс вхождения религии в общественную жизнь со всеми вытекающими последствиями...

В условиях перехода от безбожия к вере, с одной стороны, и падения жизненного уровня людей, с другой, социологи в первую очередь обратили внимание на процесс роста религиозности, стали делать ее замеры, пытаясь выяснить, насколько глубоко обращение бывших неверующих людей и какой социальной силой они обладают, тем более что они представляли собою значительную часть электората, в очень непростой и нестабильной политической ситуации 1990-х гг. На фоне резкого экономического спада и обнищания народа в 1991–1994 гг. заявления молодых реформаторов, неподкрепленные делами, лишили их поддержки народа, подверглась критике идеология, которую они олицетворяли. В обществе стало расти недовольство и понимание того, что необходимо искать или альтернативу этой идеологии, или ее реформировать, а Православная Церковь призывала к обращению людей к вере своих предков, к необходимости обустройства общества и даже государства на новых морально-этических нормах.

В такой политической перспективе малочисленные секты имели немного шансов стать предметом изучения в сравнении с Русской Православной Церковью, выразившей интересы миллионов людей.

В 1990-х гг. многие исследователи уровня религиозности приходили к выводам о том, что ее уровень не высок, а религиозные искания весьма разнообразны: от христианства до октровленного оккультизма.¹⁰⁶⁵

На этом основании некоторые светские ученые называли сверх- оптимистичными оценки руководства РПЦ, в действиях которого увидели желание занять пустующую идеологическую нишу. Однако это мнение разделялось не всеми учеными, и они указывали своим коллегам на их методологические ошибки при проведении исследований, за которыми прослеживается «неодолимое желание любыми способами преуменьшить число православных в стране, выставить их в наиболее неприглядном свете... За всем этим хорошо вырисовываются идеологические и политические тенденции».¹⁰⁶⁶

Лишь недавно, в 2006 г., было заявлено, что в России проведены обстоятельные социологические исследования, показавшие высокий уровень религиозности населения. Социологи признали, что пора

сказать правду и перестать замалчивать ту роль, которую играет религия в жизни общества. Главный итог своей работы социологи увидели в том, что им удалось разрушить «некоторые мифы», в частности, миф о том, что российское общество в целом «равнодушно к вопросам веры, а устойчивый образ верующего – старуха в платочке».¹⁰⁶⁷

Замеры динамики религиозности по конфессиям показали, что она приводит к количественному росту главным образом только традиционных религий, в первую очередь православной. Ниже приводится динамика роста религиозности по религиозным направлениям.¹⁰⁶⁸

Таблица 11

Динамика религиозности и неверия с 1993 по 2000 гг.

Религии, религиозные направления и атеизм	Годы					
	1993 N=1064	1995 N=1430	1996 N=1612	1997 N=1601	1998 N=1621	2000 N=1312
Неверующие	34	32	33	30	24	27
Православные	46	46	48	51	55	49
Мусульмане	7	7	7	7	7	9
Принадлежат к другим конфессиям	2	2	1	1	1	2
Верят в существование сверхъестественных сил, но ни к одной из конфессий не принадлежат	11	13	11	11	13	13

Если разделить верующих по конфессиям, то в 1997 г. из каждых 100 граждан России 30 были неверующими, 51 – православными, 7 – последователями ислама, 11 – верили «по-своему» и не считали себя последователями какой-либо конфессии и только 1 – являлся последователем «других конфессий», тогда как в 1993 г. на пике

сектантской деятельности к этой категории относилось 2% опрошенных. Однако надо учесть, что в эти 2% в 1993 г. и 1% в 1997 г. вошли католики, традиционные протестантские конфессии, буддисты и иудеи. Если учесть, что в 1997 г. католики утверждали, что в России у них около 300 тыс. чел., то количество «принадлежащих другим конфессиям» в том числе буддистов и иудеев, составит около 1 млн чел., что меньше 1% населения страны.

Вопрос о количестве сектантов в России всегда вызывал широкую дискуссию, в ходе которой участники к единому мнению не пришли. В одних публикациях со ссылкой на статистику Комитета по спасению молодежи отмечалось, что в секты, по состоянию на 1996 г., вовлечено в возрасте до 18 лет – 500 тыс. чел., а от 18 до 15–1 млн чел. Справочник Миссионерского отдела РПЦ в 1997 г. доводит эту численность до 3–5 млн чел, включая взрослых, но при этом отмечается, что количество последователей деструктивных сект от 500 до 900 тыс. чел. Большой разброс количества сектантов, почти в два раза, не способствовал доверию к этой статистике.

Таблица 12

Религиозные организации в России (1997–2002 гг.)

Религиозные организации	Кол-во верующих	Общины	Учебные заведения	Газеты, журналы	Радиостанции
Российский Союз евангельских христиан баптистов ⁵	85 тыс.чел.	1400	6	10	

Совет Церквей евангельских христиан баптистов ⁶	54 тыс.чел., по иным источникам 10 тыс.чел.	1714, по иным источникам 400	2		
Объединение церквей ⁷	баптистских 700–1000 чел.				
Ассоциация церквей христиан ⁸	евангельских 7600 чел.*	76			
Российская независимых евангельских христиан баптистов ⁹	ассоциация церквей 4000 чел.*	40			
Союз церквей христиан (прохановцы) ¹⁰	евангельских 6000 чел.*	40–60			
Евангельский миссионерский союз ¹¹	христианский	50	1		
Евангелическая (российская ветвь) Дарбисты ¹³	русская церковь ¹² 400 чел.				1, Теос
Пятидесятники и харизматы					
Союз евангельской (СХВЕП) ¹⁴	христиан веры пятидесятников 100 тыс. чел.	1300	7	3	
Российский Союз евангельской РОСХВЕП (входит как СХВЕП) ¹⁵	христиан веры пятидесятников 200 тыс. чел.**	1200			
Союз евангельских христиан в духе апостолов (СЕХДА) ¹⁶	10 тыс. чел.	70, из них 40 зарегистрировано	3	1	Программы на ТВ

Данные светских ученых о количестве сектантов также не отличались единообразием. Так, в справочнике о НРД и культах,¹⁰⁶⁹ изданном Российской академией госслужбы в 1997 г., указывается, что в России зарегистрировано более 350 организаций. По данным других исследователей, их количество не превышало сотни,¹⁰⁷⁰ и на протяжении всех 1990-х гг. у «новых» НРД было ежегодно не более 40 тыс. активных членов-последователей (тех, кто регулярно участвовал в религиозной жизни и жертвовал деньги), а если добавить к ним членов «старых» НРД и харизматов, то общее количество последователей, возможно, достигнет 300 тыс. чел.; это не превышает 0,2% населения России и опровергает, по их мнению, предположение о превращении России в заповедник нетрадиционных религиозных организаций.¹⁰⁷¹

В подтверждение этих выводов приводится статистика по конкретным НРД. Так, Международное общество сознания Кришны никогда не имело больше 1,5 тыс. «преданных», живущих в ашрамах, кроме того, у него было около 1,5–2 тыс. членов «общины». «Церковь объединения» имела около 1 тыс. последователей в 1996 г.; «Богородичный центр» – около 3,5 тыс. в 1997 г.; у Виссариона было около 2 тыс. последователей в сибирской общине; секта «Дети бога» («Семья») насчитывала около 100 членов в 1997 г.¹⁰⁷² Отсюда делался вывод о том, что «большинство российских НРД имеет от нескольких десятков до нескольких сотен членов; только несколькими удалось привлечь более тысячи».¹⁰⁷³

Попытку составить обзор НРД предприняла группа российских и английских ученых под руководством Кестонского института (Англия) на основании исследований в 1997–2002 гг. Их статистика выглядит следующим образом.

Таблица 12 (продолжение)

Религиозные организации	Кол-во верующих	Общины	Учебные заведения	Газеты, журналы	Радиостанции
-------------------------	-----------------	--------	-------------------	-----------------	--------------

Межконфессиональное движение «В послании» ¹⁷	«В	Неск-ко десятков общин по 50 чел.			
Ассоциация церквей «Виноградник»	1 тыс.чел.				
Объединенная церковь христиан веры евангельской-пятидесятников (ОЦХВЕ) (федотовцы) ¹⁸	4 000* чел.	400	6	2	
Ассоциация христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ) ¹⁹	3 000* чел.	300	3	1	ТВ канал
Новое поколение ²⁰	15 тыс.чел.		2		
Церковь «Прославления» ²¹	1,5 тыс.чел.	20	1	1	
Ассоциация церквей веры евангельской «Харизма» ²²	6 000* чел.	62	3		
Миссия христиан веры евангельской «Благодать» ²³	2 000* чел.	200	3	3	
Ассоциация ХВЕ «Церкви веры», ядро «Слово жизни» ²⁴	15 тыс.чел.	175	1	1	
Российская ассамблея Бога («Церковь «Эммануил») ²⁵	2,5 тыс.чел.	24	1		
Ассоциация ХВЕ «Калвари» ²⁶	5 тыс.чел.	100			
Ассоциация ХВЕ «Царство Божие» ²⁷	1 тыс.чел.	10			
Другие организации					
Адвентисты седьмого дня (по состоянию на 2001 г.) ²⁸	55911 чел.		646	4	Радио, ТВ
«Новоапостольская церковь» ²⁹	50 тыс.чел., по иным			1	
Квакеры	20 чел.				
«Христианская наука» ³⁰	Несколько сот чел.			1	
«Свидетели Иеговы» ³¹				3	
Мормоны ³²	4000 чел.		33	12	
«Церковь Христа» («Бостонское движение») ³³	12600 чел. в 1996 г.		Более 30	1	
«Этика поведения» ³⁴	Несколько десятков клубе		В 100 клубов		
Секта Муна ³⁵	5000 в 1998 г	2000 в 2003 г.	350 в 1998 г.; 17 в 2003 г.	12	
«Церковь сайентологии» ³⁶	Несколько десятков тысяч		120	41	
Движение Порфирия Иванова ³⁷	Несколько сот активных и ок. 10 тыс.чел. последователей			2	
«Церковь последнего завета» (виссарионовцы) ³⁸	5–7 тыс.чел.		16	2	
«Великое белое братство» ³⁹	В 2001–2004–2 тыс. чел.; в 1993 г.– 5000			1	
«Радастея» («Международная общественная организация Радастея») ⁴⁰	2–3 тыс.чел.				
«Анастасия» (движение «Звенящие кедры России») ⁴¹	Несколько сот тыс. чел.; сами анастасийцы – 7 млн.чел.			1	
«Семья» («Дети бога») ⁴²	200 чел.			1	
Новый Акрополь ⁴³	2,5 тыс.чел.		7	1	Альта-

«Фалуныгун» (Школа физического и духовного самосовершенствования) ⁴⁴	Несколько тысяч	10 центров	1		ир-ТВ
«Тропа Троянова» ⁴⁵	До 1 тыс. чел.				
Всемирное «Белое братство» О. М. Айванхова ⁴⁶	Нет данных	7	1		
«Общество сознания Кришны» ⁴⁷	70–100 тыс. чел. по данным ОСК, по иным источникам тыс. чел.	12		В 2001 г. – 106, реально – более 150	радио
«Ананда Марга» («Путь блаженства») ⁴⁸		10 групп			
«Брахма Кумарис» Всемирный духовный университет ⁴⁹	Нес-ко тыс.	13 центров			
Култ Сатъя Саи Баба ⁵⁰	Не более 5 тыс. чел.				
Центр Шри Чинмоя ⁵¹	Ок. 1 тыс. чел.	Не менее 14 центров			
«Трансцендентальная медитация» ⁵²	Неск-ко тыс. чел., инициированных 1,5 тыс. чел.	Более 10 центров			
«Сахаджа -йога» ⁵³	1 тыс. активн. последов. Неск-ко десятков тыс. чел.	Не менее 14 центров			
Движение последователей Раджниша ⁵⁴	Ошо Ошо	Ок. 2 тыс. чел.; прошедших через курсы ок. 10 тыс. чел.			Изда тель-ство
Бахаи ⁵⁵	3,5 тыс. чел.	400	3		
Славянское язычество ⁵⁶		Ок. 100 общин, центров, клубов			

Примечания

Цифры, помеченные *, получены путем умножения количества общин на среднестатистическое число членов общин, оно колеблется от 50 до 200 чел.; при расчетах было взято 100 чел.

Цифра, помеченная **, дана по статистике, приведенной РОСХВЕП, хотя Союз пятидесятников, в который она входит, приводит цифру в два раза меньше – 100 тыс. чел.

Итак, согласно данной статистике, около 45 сект, представляющих ок. 5800 общин, за исключением «Анастасии» и «Фалуныгунь», охватывают до 700 тыс. чел. Они имеют 47 учебных заведений, издают 45 газет и журналов, не считая бюллетеней, имеют не менее 2 радиоцентров и 6 телестудий. Если учесть последователей «Анастасии» – от десятков до нескольких сот тысяч, и «Фалуныгунь» – несколько тысяч, то количество сект составит 49, а количество сектантов превзойдет 1 млн чел.

Для сравнения: РПЦ, по состоянию на 2006 г., имела 12 513 общин, 50 учебных заведений и 540 периодических изданий (по состоянию на 2004 г.¹⁰⁷⁴

По данным социологического опроса, проведенного в конце 2006 г., назвали себя православными 62%, мусульманами около 8%, атеистами 15%; верили в Бога, но не относили себя к какому-либо исповеданию – 14%, и только 1,2% в соцопросе проходят по графе «другое». К ним относятся все остальные христианские конфессии, иудаизм, буддизм и прочее,¹⁰⁷⁵ в количественном выражении они составляют около 1,7 млн чел. Если вычесть из них католиков ок. 300 тыс. чел., то на остальных придется около 1,2 млн чел.

Наиболее полной информацией, по которой можно судить о динамике роста религиозных организаций владеет, пожалуй, Минюст РФ. Ниже приводится выборка из статистики Минюста о зарегистрированных религиозных организациях.

Таблица 13

Выборка из реестра зарегистрированных организаций в Минюсте РФ.

Религиозные организации	Годы														
	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Всего, в том числе:	484677	889824	115321	3073	14688	16017	20215	21664	22513						
1. Русская Православная Церковь	288045	66555	96414	8002	8002	8653	10912	11525	12214						
2. Российская православная автономная церковь							65	41	43						
4. Истинно – православная церковь	6	11	18	24	26	54	92	65	24	42					
5. Российская православная свободная Церковь	32	57	69	75	98	118	131	29	16	10					
Российская православная католическая церковь					2	4									
14. Евангельские христиане-баптисты	264	432	550	622	677	717	750	975	979	965					
Совет церквей ЕХБ	6	11	16	19	32	35	39								
15. Евангельские христиане	26	37		190	248	355	397	612	698	740					
16. Евангельские христиане в духе апостолов	4	12		21	22	22	24	54	26	28					
Христиане веры евангельской – пятидесятники	30	114	192	256	351	445	524	1323	1467	1486					
18. Церковь полного Евангелия	–	–	–	–	15	43	67	62	38	40					
Харизматические церкви						144	146								
Евангелические церкви	1	11		15	23	23	25								
19. Евангельские христиане-трезвенники	–	1	1	1	1	1	1	1	6	5					
Евангельские христиане-трезвенники (чуриковцы)	1	2	4	4	4	4	4	3							
20. Адвентисты седьмого дня	72	114	156	182	222	271	323	563	646	652					
22. Новоапостольская церковь	6	24		41	61	64	67	86	81	80					
27. Свидетели Иеговы	1	44	72	105	129	144	206	330	386	408					
28. Меннониты	–	–	1	1	1	1	2	9	9	10					
29. Армия спасения	1	1	2	4	4	4	1	7	32	10					
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	1	1	4	7	9	11	4	33	50	53					
31. Церковь объединения (Муна)	–	1	1	5	7	10	10	17	9	9					
32. Церковь Божьей матери «Державная»	–	3	3	4	4	9		28	27	27					
33. Молокане	3	3	12	15	15	16	16	19	28	27					
34. Духоборцы						2	2	1	1	–					
35. «Церковь последнего завета»						8		15	11	7					
36. Церковь Христа Квакеры								19	26	19					
Христиане иудействующие								1							
37. Христиане иудействующие						2	5	2							
38. Неденоминированные христианские церкви	37861	32143	21323	22591	5624	12									
39. Сайентологическая церковь						1	1	2	1						
41. Сознание Кришны (вайшнавизм)				235887	103112	113120	10680	78							
Христианская наука	–	–	1	2	2	2	2	2							
42. Вера Бахай	5	8	13	18	20	21	21	19	20	19					
50. Духовное единство (толстовцы)	1	1	1	1	1	2	2	2	1	1					
51. Живая этика (рери-ховцы)	–	–	1	1	1	1	2		1	1					
52. Языческие верования						10	10	41	11	8					

Согласно этой статистике, за период с 1992 г. по 2006 г. рост наиболее распространенных в России сект составил: у баптистов в 3,6 раза, иеговистов в 9,3 раза, пятидесятников (с 1993 г.) в 10 раз, адвентистов седьмого дня в 8,8 раз. У некоторых сект, например кришнаитов, с 1999 г. наметилась тенденция к спаду их деятельности в 1,44 раза.

Основываясь на показателях религиозности населения в начале 1990-х гг., некоторые светские социологи пытались представить деятельность иностранных миссионеров как проповедь христианства неверующему населению России (в 1993 г. 57% неверующих), а не как прозелитизм. Но с таким мнением согласиться весьма трудно потому, что, во-первых, у социологов нет единого мнения о том, кого считать верующим. Некоторые социологи, изучающие степень религиозности в России, совершают методологическую ошибку, принимая за признак религиозности то, что православные считают церковностью: посещения храма, причастие и т. п. Но это не одно и то же: верить в Бога, даже верить в Святую Троицу и во Христа, держать дома иконы и быть воцерковленным человеком.

Во-вторых, принимая данные исследований религиозности в России на начало перестройки за 5–10%, надо помнить, что тогда учитывался общий по стране уровень, а по отдельным регионам он был более высоким.

В-третьих, религиозность может быть неатрибутируемой, когда человек глубоко укоренен в культуру, созданную религиозной православной традицией: в литературу, искусство, музыку, живопись и т. п. Проповедовать религиозному по культуре человеку – не совсем то же, что общаться с атеистом или язычником.

В-четвертых, если учесть, что в Россию приехали миссионеры, представлявшие главным образом растущие на Западе консервативные конфессии, то, как показывают западные исследования, они изначально ориентированы на прозелитизм, обеспечивающий им основной приток новых членов.

Когда с начала 1990-х гг. в Россию массово хлынули западные проповедники, миллионы людей уже были крещены, но не воцерковлены, так как интерес к Церкви и массовые крещения начались после 1988 г., хотя и до этого социологические исследования фиксировали рост крещений, включая детские, в России. Так, с 1966 г. по 1981 г. ежегодная численность школьников, принявших крещение в христианских конфессиях, увеличилась примерно в 4 раза, а взрослых в 2 раза, это притом, что статистика Совета по делам религий отражала лишь часть реально совершаемых обрядов.¹⁰⁷⁶

Таблица 14

Статистика совершаемых обрядов в христианских конфессиях РСФСР (тыс.чел.)

Обряды	Годы			
	1966	1971	1976	1981
Крещение				
Всего:	1017,2	965,1	980,8	883,0
в том числе:				
детей, школьников	10,3	29,3	25,7	40,3
совершеннолетних	–	21,7	26,8	45,1
Венчание	60,5	79,4	75,1	106,3
Отпевание	848,8	990,6	1096,2	1125,1

В последующие «перестроечные» годы эта статистика могла только возрастать. Из всего сказанного следует, что зарубежные миссионеры, проповедующие христианство, приехали в Россию, страну с многовековыми христианскими традициями, а не в пустыню, где никто не слышал о Христе.

Примечания к таблицам.

1 В 1983 г. она объединилась с Пресвитерианской церковью США.

2 В 1968 г. объединилась с другими методистскими общинами в Объединенную методистскую церковь.

3 Образовалась в США путем объединения части американских конгрегационалистов с евангелическо-реформаторской церковью, ок. 2 млн чел.

- 4 Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 65
- 5 Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М., 2003. Т. 2. С. 178–179.
- 6 Там же. С. 193.
- 7 Там же. С. 198.
- 8 Там же. С. 204.
- 9 Там же. С. 211.
- 10 Там же. С. 216.
- 11 Там же. С. 222.
- 12 Там же. С. 230.
- 13 Там же. С. 239.
- 14 Там же. С. 278–282.
- 15 Там же. С. 292.
- 16 Там же. С. 341.
- 17 Там же. С. 347.
- 18 Там же. С. 303–304.
- 19 Там же. С. 311–312.
- 20 Там же. С. 324.
- 21 Там же. С. 354–355.
- 22 Там же. С. 365–366.
- 23 Там же. С. 372.
- 24 Там же. С. 376.
- 25 Там же. С. 379.
- 26 Там же. С. 381.
- 27 Там же. С. 387.
- 28 Там же. С. 397–399.
- 29 Там же. С. 413.
- 30 Там же. С. 438.
- 31 Там же. С. 448.
- 32 Там же. С. 459.
- 33 Там же. С. 472.
- 34 Там же. С. С. 475.
- 35 Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М., 2006. Т. 4. С. 228.
- 36 Там же. С. 240–243.
- 37 Там же. С. 257.
- 38 Там же. С. 265.
- 39 Там же. С. 282–283.
- 40 Там же. С. 289.
- 41 Там же. С. 303.
- 42 Там же. С. 314.
- 43 Там же. С. 332.
- 44 Там же. С. 344.
- 45 Там же. С. 351.
- 46 Там же. С. 356.
- 47 Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М., 2005. Т. 3. С. 370–372.
- 48 Там же. С. 379.
- 49 Там же. С. 398–400.
- 50 Там же. С. 409.
- 51 Там же. С. 418–420.
- 52 Там же. С. 430–431.
- 53 Там же. С. 438–441.

54 Там же. С. 452–454.

55 Там же. С. 225–226.

56 Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М., 2006. Т. 4. С. 155–204.

57 Сведения за 1992–1996 гг. приводятся по: Сведения о государственной регистрации уставов религиозных объединений в Российской Федерации (по данным Министерства юстиции Российской Федерации) // Религия и право. М., 1998. №1–2. С.

58 Сведения о государственной регистрации уставов религиозных объединений в Российской Федерации // Религия и право. М., 1997. №1. С. 8–9.

59 Сведения о государственной регистрации уставов религиозных объединений в Российской Федерации (по данным Министерства юстиции Российской Федерации) // Религия и право. М., 1998. №1–2. С. 32–33.

60 Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных в Российской Федерации (по данным Государственного реестра) // Религия и право. М., 2001. №2. С. 6–7.

61 Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных в Российской Федерации в 2004 г., приводятся по: <http://www.religare.ru/article9038.htm>

62 Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных в Российской Федерации в 2005 г., приводятся по: <http://www.religare.ru/>

Примечания

¹ - Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 2.

² - Например: Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 443; Дородницын А. Основные формы сектантских заблуждений // Миссионерское обозрение. 1902. Февраль. С. 225–236; Буткевич Т. И., протпротф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 2; Айвазов И.Г. Что такое секта // Миссионерское обозрение. 1904. №19. С. 1247–1351; Грацианский Д. Что такое секта вообще и «рационалистическая» и «мистическая» в частности? // Миссионерское обозрение. 1904. Май. С. 971–980.

³ - З Буткевич Т. И, прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 2.

⁴ - Там же.

⁵ - Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 508.

⁶ - Памфил Евсевий. Церковная история. СПб., 1858. Т. 1. С. 209–210. Цит. по: Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 133.

⁷ - Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 133.

⁸ - Иванцов-Платонов А.М., прот, проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 3.

⁹ - Там же. С. 4–5.

¹⁰ - Там же. С. 5.

Проф. Э. Поснов в своей книге «Гностицизм II в. и победа Христианской Церкви над ним», касаясь способа описания и опровержения гностицизма в труде святителя Ириния Лионского «Пять книг против ересей» («Опровержение лжеименного разума»), отмечает, что в третьей книге «при изложении еретических гностических учений... подчеркивается лишь связь отдельных учений...», а вторая книга содержит «в себе «общее ниспровержение» валентинианства, а значит, и всего гностицизма, так как валентинианство есть «сокращение всех ересей» (соб. еретиков)». См.: Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 682.

¹² - Более подробно о систематизации сект в разделе, посвященном их классификации.

¹³ - Арсеньев И., прот. Секты Европы от Карла Великого до Реформации. М., 1913. М., 2005. С. 106.

¹⁴ - Иванцов-Платонов А.М., прот, проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 4.

¹⁵ - История баптизма. Одесса. 1996. Сб. Вып.1. С. 14–17; Систематическое богословие / Под ред. С. Хортона. Миссури. 1999. С. 497–498.

¹⁶ - Один из исследователей гностицизма Г. Йонас отмечает, что в течение долгого времени он воспринимался как конкретное историческое явление прошлого, как христианская ересь, но в XIX- XX вв. в связи с критическими исследованиями гностических систем древности было установлено, что гностицизм не исчерпывается христианской ересью. – Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 48.

¹⁷ - Торчинов Е. Гносис и гностицизм // Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 4.

¹⁸ - Арсеньев И., прот. Секты Европы от Карла Великого до Реформации. М., 1913. М., 2005. С. 106; Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 54; Торчинов Е. Гносис и гностицизм // Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 7–8.

¹⁹ - Торчинов Е. Гносис и гностицизм // Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 4.

²⁰ - По причине непоследовательности, иногда противоречивости и примитивности хлыстовских представлений о Боге и мире трудно судить об их онтологии, но хлыстовское учение о нравственности весьма близко гностически-манихейской этике, в основании которой лежит дуализм. Подобно им «хлысты учат, что тело человека («плоть»), как материя, как произведение дьявола, есть источник всех зол и бедствий человеческих, корень всех духовных страстей и похотей, причина разврата и нравственного падения, и – поэтому душа, как творение Божие, должна вести с ними борьбу в течение всей земной жизни». См.: Буткевич Т.И., протпроф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 36.

²¹ - Игнатий IV, Патриарх Великой Антиохии и всего Востока. Православие и современность: направление свидетельства // Русская мысль. 1997, №4173 (8–14 мая). Церковно-общественный вестник. 1997, №15 (8 мая). С. 4.

²² - «Когда же кто-нибудь как следует изучит труды ньюэйджеров, то вскоре становится ясным, насколько мало в «Нью эйдж» нового». Корни генеалогического древа ньюэйджеровских учений обнаруживаются уже в воззрениях гностических сект, появившихся во времена раннего христианства». См.: Кантеров И. Последователи «Нью эйдж» не нашли свое место в Церкви. Ватикан опасается новых религиозных движений // НГ-религии, 02. 07. 2003.

²³ - Торчинов Е. отмечает, что «сильное влияние гностического мышления с его мифологизмом и мистической устремленностью к восстановлению расколотого единства бытия может быть прослежено в русской религиозной философии рубежа веков». У некоторых представителей русской религиозной философии он усматривает гностицизм «не только типологический, но и в смысле прямых терминологических и сюжетных заимствований». Так, «Вл. Соловьев не только пишет о Софии-Пре- мудрости, но и имеет с ней мистические встречи; более того, она беседует с ним и водит его рукой при написании философских текстов. Философ говорил, что в гностицизме и каббале больше мудрости, чем

во всей новоевропейской философии, и называл гностика Валентина великим мыслителем за его учение о материи как производном от ума». Таинственный друг Вл. Соловьева журналистка «Анна Шмидт вдруг провозглашает себя воплощенной совокупной Церковью и Софией. Последователь Вл. Соловьева С. Н. Булгаков создает целую религиозно-мистическую систему софиологии». См.: Торчинов Е. Гносис и гностицизм // Ионас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 4. Бердяев Н. называл теософию и антропософию современным гностицизмом: «Теософия есть современный гностицизм, она хочет дать душе человеческой не религиозную веру и не отвлеченное научное знание, а целостное премудрое знание». См.: Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т. 3. С. 464. Увлечение в России теософией и антропософией прот. Г. Флоровский считал «психологическим рецидивом гностицизма». Его проявление он объяснял тем, что в начале XX в. религиозная философия возникла у нас «как особый тип философского исповедания и делания». Однако в увлечении религиозной философией сказывалось «не только искание мировоззрения, но еще большая потребность в интимном духовном правиле или ритме жизни, в аскезе и опыте. Отсюда же и увлечение антропософией, именно как определенной практикой и путем». См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. Вильнюс, 1991. С. 485. Однако хотя между «классическим» гностицизмом и некоторыми современными течениями, например, теософией или антропософией, наблюдается близкое типологическое сходство, несмотря на это существует и четкое различие (Э. Поснов, Н. Бердяев, Е. Торчинов, Г. Ионас). Принципиальное различие между гностицизмом и его современными проявлениями (теософией, антропософией) обнаруживается в онтологии: еретики-гностики придерживались строгого дуализма, а гностические концепции нового времени являются пантеистическими: «теософическое сознание... – включает Н. Бердяев, – есть решительный и крайний имманентизм и монизм». См.: Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т.3. С. 468. Если у гностиков четко выражен антикосмизм (мир как результат некоей трагической ошибки или тюрьма для частицы света/духа), то столь же яркий космизм (оптимистический взгляд на природу творения, стремящегося к единению с Абсолютом и «обожению») встречается в новых гностических доктринах. См.: Торчинов Е. Гносис и гностицизм // Ионас Г. Гностицизм. СПб., 1998. Однако такой расширенный взгляд на гностицизм не разделялся Э. Посновым. Он считал, что при таком подходе от него «осталось лишь одно имя и неправильно выведенный из названия, без внимания к известному историческому явлению, принцип превосходства гносиса, знания над верою и – диссидентства, раскола, уклонения от общего церковного и не церковного течения». Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. IX.

²⁴ - Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 16.

²⁵ - Иванцов-Платонов А.М., прот, проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 4.

²⁶ - Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 669–670.

²⁷ - См.: Кузнецова Т. Н. Опыт противосектантской деятельности РПЦ в конце XIX – начале XX века // Миссионерское обозрение. 2000. №10–12. С. 27–31.

²⁸ - Игнатий IV, Патриарх Великой Антиохии и всего Востока. Православие и современность: направление свидетельства // Русская мысль. 1997. №4173 (8–14 мая). Церковно-общественный вестник. 1997, №15 (8 мая). С. 4. В этом же видят суть антисектантской работы и современные миссионеры. Руководитель Центра реабилитации жертв нетрадиционных религий (г. Москва) священник Олег Стеняев полагает, что православную миссию среди сектантов нельзя воспринимать как контрмиссию (состоящую только в изобличении сектантов и выискивании темных сторон их деятельности), поскольку она заключается не в протесте, а в утверждении положительного учения Церкви. См.:

Стеняев О., свящ. Опыт реабилитации жертв сектантской агрессии // Миссионерское обозрение. 2000. №1. С. 12.

²⁹ - Доклад проф. В. О. Ключевского и и. о. доцента по кафедре истории и обличения русского раскола И. М. Громогласова Совету МДА о печатных трудах Санкт-Петербургского миссионера, кандидата богословия Д. Боголюбова // Богословский Вестник. 1906. №5. С. 293.

³⁰ - Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. Москва, 2002. С. 22.

³¹ - Скворцов В.М. Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1898. С. 331–332.

³² - Х М. Что можно и должно сделать, чтобы семинарии служили удовлетворению потребностей епархии относительно обличения и вразумления раскола // Церковный Вестник. 1883. №27. С. 4.

³³ - Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1. С. 468.

³⁴ - Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1885 г. СПб., 1887. С. 22.

³⁵ - Извлечение из всеподданнейшего отчета Обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1887 г. СПб., 1889. С. 68.

³⁶ - Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. 1880–1901. М., 2006. Т. 1. Примечания к главе V. С. 550.

³⁷ - Алексей (Дородницын), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 425–426.

³⁸ - Там же. С. 425–426.

³⁹ - Боголюбов Д. К вопросу о разработке миссионерской полемики с сектантами. В ответ на профессорскую критику // Православный путеводитель. 1906. №12. С. 243, сноска 1.

⁴⁰ - ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Лл. 7–8. Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1905 г. // Богословский Вестник. 1906. №5. С. 311–312.

⁴¹ - Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. 1880–1901. М., 2006. Т. 1. Примечания к главе V. С. 576.

⁴² - Уставы православных духовных семинарий и училищ, Высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб., 1908. С. 147.

⁴³ - Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Москва, 2002. С. 22.

⁴⁴ - Устав православных духовных академий, Высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. Сергиев Посад, 1910. С. 30.

⁴⁵ - Устав православных духовных академий, Высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. Сергиев Посад, 1910. С. 29, 52; Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1. С. 486; Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Москва, 2002. С. 22; Флоровский Г, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. Вильнюс, 1991. С. 483.

⁴⁶ - Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 4.

⁴⁷ - Конь Р.М. Актуальные вопросы преподавания сектоведения // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2007. Вып. 5. С. 305–314.

⁴⁸ - Дворецкий И.Х. Латино-русский словарь. М., 1976. С. 922; The Oxford England Dictionary. 1933. P. 360; The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

⁴⁹ - Терлецкий В. Очерки, статьи и исследования по истории сектантства. Полтава, 1911. С. 17.

⁵⁰ - Фетисов Н.свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА, 1914. Кн. VII-VIII. С. 444.

⁵¹ - The Oxford England Dictionary. Oxford, 1989. Vol. XIV. P. 842; The Oxford England Dictionary. 1933. P. 360; The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

⁵² - Цит. по: Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА, 1914. Кн. VII-VIII. С. 443–444; The Catholic Encyclopedia. N.Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

⁵³ - Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА, 1914. Кн. VII-VIII. С. 443; The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

⁵⁴ - PL, T. 3, col. 359. «Itaque, quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor, et Deo cedo, et de sectae, jam nostrae, sinceritate consentio». «Что касается до сущности вопроса, то я исповедую Провидение, покоряюсь Богу и признаю чистоту религиозного общества, которое отныне будет и моим». Ранние отцы Церкви / Пер.: П. Преображенский. Брюссель, 1998. С. 590.

⁵⁵ - Малеин А. Латинский церковный язык // Богословский вестник, 1907. Июнь. С. 268.

⁵⁶ - PL. T. 1, col. 490. «Nondum judaeum ab Aegypto examen Palaestina suscepit, nec jam illic christianae sectae origo considerat, Origo considerat. Apologeticus Adversus Gentes pro Christianis». «Еще Палестина не приняла из Египта сонмище иудеев, еще не поселилось там [племя, ставшее] родоначальником христианской секты...». См.: Тертуллиан. Апологетик / Пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2005. С. 175.

⁵⁷ - PL. T. 1, col. 478. «Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater Ecclesia de uberibus suis, et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant, capite aliquid et a nobis, quod faciat ad spiritum quoque educandum, duntaxat ex causa Dei sectae alumni confessionis suae fiunt». «Это является своеобразным вкладом благочестия, ведь эти средства расходуются не на пиршества, не на попойки и не на никчемные харчевни, но на питание и погребение нуждающихся и тех, кто в рудниках, на островах или под стражей из-за принадлежности к Божией секте становится питомцем своего исповедания». См.: Тертуллиан. Апологетик / Пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2005. С. 172.

⁵⁸ - Малеин А. Латинский церковный язык // Богословский вестник, 1907. Июнь. С. 269.

⁵⁹ - PL, T. 4, col. 285. «Celerinus confessor quam sit moderatus et cautus, et humilitate ac timore sectae nostrae verecundus, Lucianus vero circa intelligentiam Dominicae lectionis, ut dixi, minus peritus, et circa invidiam verecundiae nostrae relinquendam facilitate sua molestus. «Исповедник скорее поспешный нежели умеренный и осторожный из-за своего смирения и благоговения перед нашим учением (верой)».

⁶⁰ - PL, T. 4 col. 622. «Fidei nostrae secta». «Учение нашей веры».

⁶¹ - Малеин А Латинский церковный язык // Богословский вестник, 1907. Июнь. С. 255, 258, 262.

⁶² - Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 134–136, сноска 1.

⁶³ - Дела плоти по апостолу Павлу есть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение ... распри, разногласия (соблазны), ереси и ... поступающие так Царствия Божия не наследуют (Гал. 5:19–21).

⁶⁴ - А. С. Ересь (историко-филологическая справка) // Голос Церкви, 1914. Октябрь. С. 133.

⁶⁵ - Святитель Феофан Затворник в качестве одного из вариантов толкования этого выражения апостола Павла высказывает мнение о том, что под словом ереси можно понимать не разделения в предметах веры, а разногласия вообще. Он полагает, что в данном случае апостол Павел, призывая христиан к жизни по духу, противопоставляет ее жизни по плоти язычников, которая всем была известна и вызывала неодобрение не только у возрожденных благодатью христиан, но и у честных людей, с тем чтобы у христиан возбудить отвращение к делам неодобрительным, что в свою очередь приведет к отвержению плотских помыслов и пожеланий. В этом контексте слово ересь может указывать не на «разделение в предметах верования: ибо апостол пишет картину языческой жизни, а там разделений в этом роде не бывало; скорее это вообще разделение, из каких бы то видов ни было, только с

враждебным, неприязненным духом, требующим изгнания или смерти противникам». См.: Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М., 1996. С. 401.

⁶⁶ - Словарь библейского богословия. Киев-М., 1998. С. 335.

⁶⁷ - Тогда восстали некоторые из фарисейской ереси уверовавшие и говорили, что должно обрезать язычников и заповедовать соблюдать закон Моисеев (Деян. 15:5). Они издавна знают обо мне, если захотят свидетельствовать, что я жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению (Деян. 26:5). Первосвященник же и с ним все, принадлежавшие к ереси саддукейской, исполнились зависти (Деян. 5:17).

⁶⁸ - Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные 1Кор. 11,19.

⁶⁹ - А. С. Ересь. Историко-филологическая справка // Голос Церкви, 1914. Октябрь. С. 134.

⁷⁰ - Фетисов Н., свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА, 1914. Кн. VII-VIII. С. 445–446.

⁷¹ - The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

⁷² - Иванцов-Платонов А.М., прот., проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 348, сноска 224; см. также: Эсбрук М., ван. Датировка и автор De Sectis, усваиваемого Леонтию Византийскому. Опубликовано 15.07.2005 на сайте Портал-Credo.Ru

⁷³ - Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА, 1914. Кн. VII-VIII. С. 446–447.

⁷⁴ - «Contra haeresin Noeti» («Против ереси Ноэта»). Цит. по: Иванцов-Платонов А.М., прот., проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 140–141.

⁷⁵ - Цит. по: Иванцов-Платонов А.М., прот., проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 239.

⁷⁶ - Там же. С. 338.

⁷⁷ - The Oxford England Dictionary. 1933. P. 361.

⁷⁸ - The Catholic Encyclopedia. N.Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

⁷⁹ - Sacramentum Mundi: an Encyclopedia of Theology. 1970. Vol. 6. P. 57–61.

⁸⁰ - The new dictionary of theology. Dublin. 1987.

⁸¹ - Дремлюг И.И. Римо-католицизм и проблема сект. Электронная версия. <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/sektovedenie.htm>

⁸² - Второй Ватиканский Собор: конституции, декреты, декларации. Брюссель, 1992. С. 131.

⁸³ - Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 347.

⁸⁴ - Дремлюг И. И. Римо-католицизм и проблема сект. Электронная версия.

⁸⁵ - Sekty albo nowe ruchy religijny. Wyzwanie dushpasterskie / Перевод Дремлюг И. И. // Pyshka S., ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 32.

⁸⁶ - Там же. S. 34.

⁸⁷ - Sekty albo nowe ruchy religijny. Wyzwanie dushpasterskie / Перевод Дремлюг И. И. // Pyshka S., ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 30.

⁸⁸ - Религия в сучасному свт. Матеріали до курсу релтезнавства. / За ред. Г. Зімоня. Львів, 2007. С.343.

⁸⁹ - Sekty albo nowe ruchy religijny. Wyzwanie dushpasterskie / Перевод Дремлюг И. И. // Pyshka S., ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 35.

⁹⁰ - Sekty albo nowe ruchy religijny. Wyzwanie dushpasterskie / Перевод Дремлюг И. И. // Pyshka S., ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 36.

⁹¹ - Там же. S. 36.

⁹² - Sekty albo nowe ruchy religijny. Wyzwanie dushpasterskie / Перевод Дремлюг И. И. // Pyshka S., ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 37.

⁹³ - В западной светской литературе по социологии религии в области новых религиозных движений борьба протестантских деноминаций с новыми культами (сектами) преимущественно именуется противокультурным движением (counter-cult movement), а для названия борьбы светских, нерелигиозных общественных организаций с культами (сектами) используется выражение антикультурное движение (anti-cult movement). Согласно идеологии антикультурного движения, культы используют психотехнологии, посредством которых вовлекают людей в свои ряды помимо их воли, т. е. членами сект становятся по принуждению. Культы – это не религии, а мафиозные структуры, использующие веру для прикрытия своих преступных целей. Поведение члена культа определяется не его верой, а психологической атмосферой в нем, изначально криминальной. Более подробно см. об истории и идеологии противокультурного и антикультурного движения в соответствующей главе данной книги.

⁹⁴ - «Know the Marks of Cults». Victor Books. Wheaton Ill., 1985. Более подробно о взглядах Д. Бриза см. в главе, посвященной протестантскому и антикультурному подходу к сектам.

⁹⁵ - Шмеман А, прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 175.

⁹⁶ - Shupe A.D., Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). N. Y.: Garland Publishing, 1984. P. 53.

⁹⁷ - Более подробно о контроле над сознанием см. в главе, посвященной антикультурному движению.

⁹⁸ - 98 НГ-религии. 2001, №4. С. 2.

⁹⁹ - Sekty albo nowe ruchy religijny. Wyzwanie dushpasterskie / Перевод Дремлюг И. И. // Pyshka S., ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 40.

¹⁰⁰ - Там же. S. 44.

¹⁰¹ - Там же. S. 45.

¹⁰² - Джеймс определял религию как опыт, а не догмат, и учил, что люди могут «сменить свои ментальные основы таким способом, что будут в состоянии стать архитекторами собственного предназначения». «Юнг подчеркивал трансцендентальный характер сознания и ввел идею коллективного бессознательного, вроде склада символов и воспоминаний, общих для людей в разные времена и в разных культурах». Оба они внесли свой вклад в «сакрализацию психологии», что стало существенным элементом мысли и практики Нью эйдж. См.: Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 41.

¹⁰³ - Этот термин использовался в названии журнала The New Age Magazine, который издавался The Ancient Accepted Scottish Masonic Rite в 1900 г.

¹⁰⁴ - Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 18.

¹⁰⁵ - Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 9.

¹⁰⁶ - Там же. S. 16.

¹⁰⁷ - Там же. S. 12.

¹⁰⁸ - Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 13.

¹⁰⁹ - 109 Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 57.

¹¹⁰ - Там же.

¹¹¹ - Там же. S. 58.

¹¹² - 112 Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 58–59.

- 113 - Там же. С. 27.
- 114 - Там же. С. 61.
- 115 - Там же. С. 27–28.
- 116 - Духовность в Нью Эйдж понимается как внутренний опыт гармонии и единства со всем существующим, и через этот опыт каждый может излечиться от чувства несовершенства и ограниченности. Те, кто открывает свою связь с мировой универсальной силой или энергией, могут встать на путь совершенства, они получают помощь в личной жизни, улучшат отношения с миром и займут свое место в универсальном процессе становления и в дальнейшем в новом бытии мира, находящегося в непрестанной эволюции. См.: Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 61.
- 117 - Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 61.
- 118 - Там же. С. 73.
- 119 - Там же. С. 17.
- 120 - Там же. С. 66.
- 121 - Там же. С. 17.
- 122 - Там же. С. 17.
- 123 - Jezus Chrystus dawc wody zywej – chrzescijanska refleksja na temat New Age. Krakow, 2003. S. 19.
- 124 - Там же. С. 59, 60.
- 125 - «Двухтысячелетнее христианство может быть заменено лишь чем-то эквивалентным... Я думаю, мы должны оживить среди интеллектуалов чувство символа и мифа». Цит. по: Узланер Д.А. Эволюция взглядов К. Г. Юнга на христианство и феномен национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Философия. М., 2007. № 3. С. 81.
- 126 - Цит. по: Узланер Д. А. Эволюция взглядов К. Г. Юнга на христианство и феномен национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Философия. М., 2007. № 3. С. 83.
- 127 - Узланер Д. А. Эволюция взглядов К. Г. Юнга на христианство и феномен национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Философия. М., 2007. № 3. С. 83.
- 128 - Программа Юнга включала переосмысление христианского догмата о Троице в соответствии с новыми веяниями бессознательного. В результате Она превращалась в четверицу «путем добавления в нее таких доселе игнорируемых аспектов божественного, как зло, материя и женское начало (все это Юнг называет одним словом «тьень»)». См.: Узланер Д. А. Эволюция взглядов К. Г. Юнга на христианство и феномен национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Философия. М., 2007. № 3. С. 91.
- 129 - Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 38.
- 130 - Шмеман А прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 566.
- 131 - Там же. С. 482.
- 132 - Обзор публикаций в «Чивильта католика» дается по: КантеровИ.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 212.
- 133 - Дремлюг И.И. Римо-католицизм и проблема сект. Электронная версия. <http://apologet.narod.ru/apologetika/oglavlenie/sektovedenie.htm>.
- 134 - Pyshka S, ks. Kosciol Katolicki a sekty. Krakow, 1994. S. 5.
- 135 - Danneels G., kard. Nowy lad, nowa ludskosc, nowa wiara – New Age. Krakow, 1992; Dobrzanow- ski S., ks. New Age – poganstwo w nowych szatach. Krakow, 1994; New Age: pseudoreligia. Krakow, 1994; Pacwa M., SJ. Katolicy wobec New Age. Krakow, 1994. На русском языке издано: Стеффон Дж свящ. Сатанизм и новое язычество. М., 1997.
- 136 - Альфа и Омега. 1994. №2.
- 137 - Zwolinski A, ks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 7.
- 138 - <http://www.religare.ru/article8597.htm> – доступно на 31.05.2007 г.
- 139 - <http://www.sedmitza.ru/mdex.html?sid=727did=37628>

- 140 - Благовест-Инфо. Агентство религиозной информации. Новости от 10.05.07.
<http://www.blagovest-info.ru>
- 141 - Народы и религии мира. Энциклопедия. Гл. ред. В. А. Тишков. М., 2000. С. 109.
- 142 - Zwolinski A, ks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 12.
- 143 - Там же. S. 12.
- 144 - Zwolinski A, ks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 13.
- 145 - Zwolinski A, ks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 15–16.
- 146 - Zwolinski A, ks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 18.
- 147 - Zwolinski Aks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 18.
- 148 - Там же. S. 19.
- 149 - Там же. S. 38.
- 150 - Zwolinski Aks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 67.
- 151 - Там же. S. 53.
- 152 - Там же. S. 39.
- 153 - Там же. S. 55.
- 154 - Там же. S. 62.
- 155 - Pytlak M. Rozpoznac sekte. Radom, 2005.
- 156 - Цит. по: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 233.
- 157 - Там же. С. 235.
- 158 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С.235–236.
- 159 - Там же. С. 236
- 160 - Там же. С. 236.
- 161 - Цит. по: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 237.
- 162 - Там же. С. 237.
- 163 - Там же. С. 237–238.
- 164 - Walsh M. The Secret World of Opus Dei. London: Grafton Books, 1989. Он же: Opus Dei. An Investigation into the Secret Society Struggling for Power within the Catholic Church. San Francisco, 1992.
- 165 - Walsh M. The Secret World of Opus Dei. London: Grafton Books, 1989. P. 199.
- 166 - Introvigne M. Opus Dei and the Anti-cult Movement. 1994. <http://www.cesnur.org>
- 167 - The Evangelical Christian anticult movement / Ed. with an inrod. by A.AKelly. N.Y., London: Garland, 1990.
- 168 - Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. Харьков, 1999. С. 251–252.
- 169 - Shupe A.D., Bromley D.G., Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 3–7.
- 170 - Там же. P. 52–53.
- 171 - Книга согласия. Минск, 1998. С. 29.
- 172 - Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». М., 1997. С. 27–28.
- 173 - Книга согласия. Минск, 1998. С. 793. ГонсалесХ.Л. История христианства. СПб., 2002. С. 44, 55. В другом сочинении – «Лекциях по «Посланию к Галатам», полемизируя с теми, кто не признавал его учения, в частности, с радикальным крылом Реформации – анабаптистами, Лютер писал: «Я предупреждаю вас (об этом) так серьезно ввиду той опасности, что многочисленные заблуждения и секты – ариане, евномиане, македонцы и другие еретики – несут вред церквам своей хитростью». Под сектантами в данном случае он

подразумевают анабаптистов. См.: Лютер М Лекции по «Посланию к Галатам». М.: Фонд «Лютеранское наследие», 1997. С. 34.

¹⁷⁴ - Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». М.: Фонд «Лютеранское наследие», 1997. С. 50.

¹⁷⁵ - Большую роль при переводе он отводил также богословским взглядам переводчика. Этот подход оказал влияние на состав его Библии, из которой он, руководствуясь своими богословскими соображениями, удалил неканонические книги, а из Нового Завета – Послание к Евреям и Послание Иакова.

¹⁷⁶ - Фетисов Н., свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА, 1914. Кн. VII-VIII. С. 447.

¹⁷⁷ - Тогда восстали некоторые из фарисейской ереси уверовавшие и говорили, что должно обрезывать язычников и заповедовать соблюдать закон Моисеев (Деян. 15:5).

¹⁷⁸ - См.: Саввин А. Н. Христианские социальные теории и современная культура // Русская мысль. М., СПб. Кн. VIII. С. 126, 136.

¹⁷⁹ - The Catholic Encyclopedia. N.Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.

¹⁸⁰ - Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т.3. С. 479–480.

¹⁸¹ - Саввин А. Н. Христианские социальные теории и современная культура // Русская мысль. М., СПб. Кн. VIII. С. 123.

¹⁸² - Там же. С. 136.

¹⁸³ - Там же. С. 131.

¹⁸⁴ - Там же. С. 135.

¹⁸⁵ - Саввин А. Н. Христианские социальные теории и современная культура // Русская мысль. М., СПб. Кн. VIII. С. 139, 140.

¹⁸⁶ - Там же. С. 136.

¹⁸⁷ - Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. Харьков, 1999. С. 10.

¹⁸⁸ - Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. Харьков, 1999. С. 252.

¹⁸⁹ - Там же. С. 288.

¹⁹⁰ - Там же. С. 253.

¹⁹¹ - Там же. С. 253.

¹⁹² - Secta // Evangelical Dictionary of Theology / Ed. by W.A. Elwell. Michigan, 1985. P. 995; The Oxford England Dictionary. Oxford, 1989. Vol. XIV.

¹⁹³ - Макдауэлл Дж, Стюарт Д. Обманщики. М., 1994. С. 9.

¹⁹⁴ - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 44.

¹⁹⁵ - Саввин А. Н. Христианские социальные теории и современная культура // Русская мысль. М., СПб. Кн. VIII. С. 136.

¹⁹⁶ - Цит. по: Макдауэлл Дж, Стюарт Д. Обманщики. М., 1994. С. 10–11.

¹⁹⁷ - Цит. по: Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 11.

¹⁹⁸ - Baalen J. K. Van. Chaos of Cults. Grand Rapids, 1979. P. 5.

¹⁹⁹ - Baalen J. K. Van. Chaos of Cults. 1962. P. 14.

²⁰⁰ - Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 14.

²⁰¹ - Макдауэлл Дж, Стюарт Д. Обманщики. М., 1994. С. 10.

²⁰² - Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 13.

²⁰³ - Там же. С. 17.

²⁰⁴ - Там же. С. 16.

- 205 - Там же. С. 17.
- 206 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 46.
- 207 - Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 12.
- 208 - Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 11.
- 209 - Там же. С. 12.
- 210 - Там же. С. 15.
- 211 - Там же. С. 16.
- 212 - Там же. С. 18, 20.
- 213 - Там же. С. 22, 24–25.
- 214 - The Evangelical Christian anticult movement / Ed. with an introd. by A.A.Kelly. N.Y., London: Garland, 1990. P. 3–4, 6.
- 215 - Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 26.
- 216 - Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 29.
- 217 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 48.
- 218 - О влиянии на католическое отношение к культам см. с. 47.
- 219 - Цит. по: Shupe A.D, Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 53.
- 220 - Цит. по: Shupe A.D, Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 53.
- 221 - Там же. P. 53.
- 222 - Бек Х. Б. Ответ культам. СПб., 1998. С. 8.
- 223 - Там же. С. 8.
- 224 - Там же. С. 9.
- 225 - Бек Х. Ф. Ответ культам. СПб., 1998. С. 50.
- 226 - Робертсон И. Пособие по изучению культов. М., 2004. С. 3.
- 227 - Там же. С. 3.
- 228 - Там же. С. 10.
- 229 - Там же. С. 10.
- 230 - Там же. С. 13.
- 231 - Там же. С. 10.
- 232 - Макдауэлл Дж, Стюарт Д. Обманщики. М., 1994. С. 10
- 233 - Робертсон И. Пособие по изучению культов. М., 2004. С. 13.
- 234 - Порублев Н. Культы и мировые религии. М., 1994. С. 25.
- 235 - Порублев Н. Культы и мировые религии. М., 1994. С. 25.
- 236 - Там же. С. 25.
- 237 - Ч. Брейдэн, занимающийся религиозными культами в США и движениями религиозных меньшинств, относительно термина культ пишет: «Под термином культ я не подразумеваю ничего оскорбительного для любой названной так группы. Культ в моем понимании – это религиозная группа, которая значительно отличается от религиозных групп, считающихся общепринятыми в нашей культуре, по одному или более аспектов исповедания или обрядов». Цит. по: Уолтер М. Царство культов. СПб., 1992. С. 11.
- 238 - Shupe A.D., Bromley D.G., Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 54.
- 239 - Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. Харьков, 1999.

- С. 288.
²⁴⁰ - Хорошего держитесь. Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада. Харьков, 1999.
- С. 289.
²⁴¹ - Там же. С. 290.
²⁴² - См.: Shupe A.D., Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 90.
²⁴³ - См.: Zwolinski A., ks. Anatomia sekty. Krakow, 1996. S. 17; Григорьева Л.И. Религии «Нового века» в современной России: социально-философский анализ. М., 2000. С. 43.
²⁴⁴ - Григорьева Л.И. Религии «Нового века» в современной России: социально-философский анализ. М., 2000. С. 43.
²⁴⁵ - Evangelical Dictionary of Theology / Ed. by W.A. Elwell. Michigan. 1985. P. 289.246 289.
²⁴⁶ - См.: Evangelical Dictionary of Theology / Ed. by W.A. Elwell. Michigan. 1985. P. 289.
²⁴⁷ - См.: Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Православный взгляд на проблемы современного экуменизма // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998. М., 1999. С. 464.
²⁴⁸ - Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 398.
²⁴⁹ - Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 398–399.
²⁵⁰ - Там же. С. 402.
²⁵¹ - Там же. С. 403.
²⁵² - Там же. С. 403.
²⁵³ - Там же. С. 400.
²⁵⁴ - См.: Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 400.
²⁵⁵ - Там же. С. 401.
²⁵⁶ - Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 129.
²⁵⁷ - Baalen J. K. Van. Chaos of Cults. 1979.
²⁵⁸ - Wyrick H. Seven Religious Isms. Michigan, 1940.
²⁵⁹ - Tanis E.J. What the sects teach. Michigan, 1958.
²⁶⁰ - The Challenge of the Cults. Christianity Today. 1961.
²⁶¹ - Clements R.D. God the gurus. London, 1975.
²⁶² - См.: Берри Г. Во что они верят. М., 1994. С. 384.
²⁶³ - Макдауэлл Дж, Стюарт Д. Обманщики. М., 1994.
²⁶⁴ - Shupe A.D, Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 54–59.
²⁶⁵ - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 169.
²⁶⁶ - См.: Берри Г. Во что они верят. М., 1994. С. 374.
²⁶⁷ - Берри Г. Во что они верят. М., 1994. С. 386.
²⁶⁸ - Мирошникова Е. Государственно-церковные отношения в Германии // Религия и право. М., 1998. № 4–5. С. 45.
²⁶⁹ - The Catholic Encyclopedia. N.Y., 1912. Vol. XIII. P. 674.
²⁷⁰ - Брушлинский А. В, Шихирев П. Н. О пользе вечных истин // Московичи С. Машина, производящая богов. М., 1998. С. 11.
²⁷¹ - Капитонов Э. А. Социология XIX века. История и теория социологии. М., 2000. С. 4–5.

- 272 - Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины). М., 2004.
- С. 3.
- 273 - Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 40–42, 184–186.
- 274 - Митрохин Л. Н. Баптизм. М., 1966. С. 12.
- 275 - Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 21–22.
- 276 - Цит. по: Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 185.
- 277 - Там же. С. 21–22.
- 278 - Митрохин Л. Н. Социально-психологическая природа «религий нового века» // Вопросы научного атеизма. М., 1985. Вып. 32. С. 71.
- 279 - Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 60.
- 280 - См.: Гараджа В. И. Социология религии. М., 1995. С. 22; он же: Социология религии. М., 2005. С. 57.
- 281 - См.: Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969. С. 5.
- 282 - Митрохин Л. Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984. С. 12–14. Он же: Религии «нового века». М., 1985. С. 13.
- 283 - Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 14–15.
- 284 - Гараджа В. И. Социология религии. М., 1995. С. 117.
- 285 - Там же. С. 117.
- 286 - Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избранные произведения, М., 1990. С. 277.
- 287 - Трёльч Э. Социальное учение христианских церквей и групп // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. Гараджа В. И., Руткевич Е. Д. М., 1996. С. 227.
- 288 - Там же. С. 229–230.
- 289 - Гараджа В.И. Социология религии. М., 1995. С. 119.
- 290 - Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 22.
- 291 - Гараджа В. И. Социология религии. М., 1995. С. 221.
- 292 - Johnson B. On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. August. P. 542; Stark R. Sociology. Belmont, Calif., 1989. P. 413; Roberts K. Religion in Sociological Perspective. 1990. Belmont, Calif., P. 188. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 31.
- 293 - Johnson B. «On Church and Sect». American Sociological Review. 1963. August. P. 547. Цит. по: Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 33.
- 294 - Greeley A.M. The Denomination Society. Glenview, 1972; Nelson G. The concept of Cult. Sociological Review. 1968. November. P. 351–363. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 33.
- 295 - Yinger J.M. The Scientific Study of Religion. N.Y., 1970. P. 257. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 34.
- 296 - Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 35.
- 297 - Roberts K.A. Religion in Sociological Perspective. Belmont, Calif., 1990. P. 192–193. Цит. по: Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 36–37.
- 298 - См.: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 28, 37–38.
- 299 - Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 41.

- ³⁰⁰ - См.: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 42.
- ³⁰¹ - Там же. С. 43
- ³⁰² - Цит. по: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 55.
- ³⁰³ - Melton J.G., Moore R.L. The cult experience responding to the new religious pluralism. N.Y.: The Pilgrim Press, 1982. P. 17. Цит. по: Кузнецова Т.Н. Мунизм: вероучение, религиозная практика и образ жизни последователей Сан Мён Муна. М., 1999. С. 348.
- ³⁰⁴ - Stark R. Bainbrige WS. The Future of Religion: Secularization, Renewal, and Cult Formation. Berkeley, 1985. P. 25–26. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 44–45.
- ³⁰⁵ - См.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 55.
- ³⁰⁶ - Там же. С. 56.
- ³⁰⁷ - Yinger J.M. The Scientific Study of Religion. N.Y., 1970. P. 279. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 46.
- ³⁰⁸ - Larson B. Larson's Book of Cults. Wheaton, Ill. P. 22.
- ³⁰⁹ - Bainbrige WS. and Stark R. Cult Formation: Three Compatible Models. Sociological Analysis. Winter, 1979. P. 283–295. Nelson G. The concept of Cult. Sociological Review. 1968. November. P. 351–363. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 49.
- ³¹⁰ - Stark R. Bainbrige WS . The Future of Religion: Secularization, Renewal, and Cult Formation. Berkeley, 1985. P. 25–26. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 45.
- ³¹¹ - Nelson G. The concept of Cult. Sociological Review. 1968. November. P. 60. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 52.
- ³¹² - Stark R. Bainbrige WS . The Future of Religion: Secularization, Renewal, and Cult Formation. Berkeley, 1985. P. 25–26. Цит. по: Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 55.
- ³¹³ - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 166, 168, 169.
- ³¹⁴ - Там же. С. 4.
- ³¹⁵ - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 166.
- ³¹⁶ - Там же. С. LIV.
- ³¹⁷ - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 167–170.
- ³¹⁸ - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 4.
- ³¹⁹ - Там же. С. 5.
- ³²⁰ - Там же.
- ³²¹ - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 6.
- ³²² - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 8.
- ³²³ - Там же. С. 93.
- ³²⁴ - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 14.
- ³²⁵ - Там же. С. 143.
- ³²⁶ - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 146.
- ³²⁷ - Там же. С. 15.
- ³²⁸ - См.: Аронсон Э, Пратканис Э. Эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. СПб.-М., 2003. С. 307.
- ³²⁹ - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 44.
- ³³⁰ - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 48.

- 331 - Там же. С. 43.
- 332 - Там же. С. 61, 62.
- 333 - Введение в общее религиоведение / Под ред. И. Н. Яблокова. М., 2001. С. 26.
- 334 - Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 223.
- 335 - Основы религиоведения / Под ред. И. Н. Яблокова. М., 1994. С. 60–61. Эта типология и определение церкви, секты и деноминации сохраняются и в третьем издании этого учебного пособия, вышедшем в 2000 г.
- 336 - Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 26.
- 337 - Красников А. Н. Теология в светских вузах: pro et contra. // НГ-религии от 25.07.2001. Александр Николаевич Красников – канд. филос. наук, доцент философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, заместитель председателя Правления «Объединения исследователей религии».
- 338 - Цит. по: «Седмица» – Православные новости за неделю. Выпуск №166, 28 сентября 2004 г., www.sedmica.orthodoxy.ru
- 339 - Кирилл (Гундяев), митр. Смоленский и Калининградский. От трагических разделений – к поиску единства. Восток и Запад на рубеже тысячелетий. Выступление митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на Международной научно-практической конференции «Православная Византия и латинский Запад» (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами). Москва, 26–27 мая 2004 г.
- 340 - Основы религиоведения / Под ред. И. Н. Яблокова. М., 1994. С. 55–56. Кислюк К. ВКучер О. Н. Религиоведение. Ростов-на-Дону, Харьков, 2003. С. 8.
- 341 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 51.
- 342 - Там же. С. 53.
- 343 - Здесь и далее: Гараджа В. И. Социология религии. М., 2005. С. 222–223.
- 344 - Новые религиозные культы, движения и организации в России Словарь-справочник. М., 1997. С. 15.
- 345 - Новые религиозные культы, движения и организации в России Словарь-справочник. М., 1997. С. 15.
- 346 - Там же. С. 13.
- 347 - См.: Кураев А, диак. Новомодные соблазны // Новый мир. 1994. №10. С. 141.
- 348 - Трагедия Красной Церкви. М., 1992. С. 30–34.
- 349 - См.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С. 12.
- 350 - Там же. С. 13–14.
- 351 - Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М., 1997. С. 37–38.
- 352 - О таких организациях см.: Буряковский А.Л. Новые религиозные сообщества и будущее человечества // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе / Под ред. Савельева С. Н. СПб., 1991. С. 178–183; Иваненко С.И. Трофимчук Н. А. Новые религиозные объединения: поиски, противоречия, надежды. М., 1991. Сер. Знание, культура и религия.
- 353 - Григорьева Л.И. Религии «Нового века» в современной России: социально-философский анализ. М., 2000. С. 43.
- 354 - См.: Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С.13–14.
- 355 - См.: Надконфессиональная синкретическая религиозная философия // Основы религиоведения / Под ред. И. Н. Яблокова. М., 1994. С. 233–241.

- ³⁵⁶ - См.: Кантеров И.Я. Новые религиоз. движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 65.
- ³⁵⁷ - См.: Григорьева Л.И. Религии «Нового века» в современной России: социально-философский анализ. М., 2000. С. 25.
- ³⁵⁸ - См.: Балагушкин Е.Г. Религия, как социокультурное явление // Введение в культурологию. М., 1992. С. 77.
- ³⁵⁹ - См.: Светлов Г.Е. Новые религии Японии // Этнографическое обозрение. №2. 1994. С. 62.
- ³⁶⁰ - См.: Григулевич И. Р Пророки новой истины. М., 1983. С. 57.
- ³⁶¹ - См.: Фаликов Б. Новые религии в России // Церковно-общественный вестник. 1996. №3 (от 14.11). С. 10
- ³⁶² - См.: Фаликов Б. З. «Новый век»: назад в будущее // Континент. 1997. №4. С. 215.
- ³⁶³ - Филатов С.Б. Новые религиозные движения // Современная религиозная жизнь России. М., 2006. Т. IV. С. 213.
- ³⁶⁴ - Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М.: Изд-во РАГС, 1997. С. 9.
- ³⁶⁵ - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 88.
- ³⁶⁶ - См.: Кантеров И.Я. Программа дисциплины «Новые религиозные движения и культы» // Религиоведение. 2001. №1. С. 164–172. Фаликов Б. З. История новых религиозных движений // Сборник учебных программ. Библейско-патрологический институт святого апостола Андрея. М., 1996. С. 146.
- ³⁶⁷ - См.: Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины). Уч. пос. для студентов высших учебных заведений. М., 2004.
- ³⁶⁸ - Квазирелигиозность // Словарь религий народов России, М., 1991. С. 170.
- ³⁶⁹ - Пучков П. И. К вопросу о классификации религий // Этнос и религия. М., 1998. С. 10.
- ³⁷⁰ - Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 1998. С. 64.
- ³⁷¹ - Трофимчук Н.А. Чего добиваются борцы с новыми сектами? // Религия и право. 1999. №5. С. 27; Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М.: Изд-во РАГС, 1997. С. 17.
- ³⁷² - См.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М., 2005. С. 50.
- ³⁷³ - Трофимчук Н.А. Чего добиваются борцы с новыми сектами? // Религия и право. 1999. №5. С. 27. Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М.: Изд-во РАГС, 1997. С. 17.
- ³⁷⁴ - См.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С.15–16.
- ³⁷⁵ - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 30.
- ³⁷⁶ - Там же. С. 66.
- ³⁷⁷ - См.: Ожиганова А.А. Восточные философско-религиозные учения и духовные практики в современной России (на примере г. Москвы). М., 2000. С. 43.
- ³⁷⁸ - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 67.
- ³⁷⁹ - См.: Григорьева Л.И. Религии «Нового века» в современной России: социально-философский анализ. М., 2000. С. 123. Григорьева Л.И излагает этот материал в основном по: Алексеев А., Григорьев А Религия антихриста. М., 1997.
- ³⁸⁰ - См.: Григорьева Л.И. Религии «Нового века» в современной России: социально-философский анализ. М., 2000. С. 181.
- ³⁸¹ - Там же. С. 184.

- 382 - Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С. 18–24.
- 383 - Там же. С. 25.
- 384 - См.: Оккультно-мифологическая доктрина германского фашизма, получившая название Аненербе («Наследие предков»), предполагала установление «нового порядка», с которого начиналось вступление в эру сверхчеловеков, в Новую эру теократического строя во главе с Аненербе, поддерживающим непосредственную связь с языческими богами. Более подробно об этом см.: Повень Л, Бердыев Ж. Утро магов: власть магических культов в нацистской Германии. М., 1992.
- 385 - См.: Бажан Т. Оппозиционная религиозность в России. Красноярск, 2000. С. 6–7.
- 386 - См.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 34.
- 387 - Бажан Т. Оппозиционная религиозность в России. Красноярск, 2000. С. 6.
- 388 - Там же. С. 22.
- 389 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 36.
- 390 - Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С. 28.
- 391 - Там же. С. 29.
- 392 - См.: Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М.: Изд-во РАГС, 1997. С. 15.
- 393 - Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С. 35.
- 394 - Там же. С. 36.
- 395 - Митрохин Л.Н. Религиозные культы в США. М., 1984. Цит. по: Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. М., 1996. С. 252.
- 396 - Таевский Д.А. Синкретические религии и секты. Словарь-справочник. М.: Интрада. 2001. С. 10–11.
- 397 - Таевский Д.А. Синкретические религии и секты. Словарь-справочник. М.: Интрада. 2001. С. 10–11.
- 398 - Пучков П. И. К вопросу классификации религий // Этнос и религия. М., 1998. С. 7–47.
- 399 - Цит. по: Хвыля-Олиентер А., свящ. Признаки основных групп деструктивных культов, действующих на территории России. Белгород, 2005. Ч.3. С. 40–43.
- 400 - См.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С. 17.
- 401 - См.: Кантеров И.Я. Современные нетрадиционные религии и культы // История религий / Под общ. ред. проф. И. Н. Яблокова. М., 2002. Т. 2. С. 609–610.
- 402 - Лещинский А. Н. Вероисповедная политика и религиозная ситуация в современной России // Социальная политика и социология. 2004, №2. С. 90.
- 403 - Штурм мавзолея // Московский комсомолец. 1992. 10 июля. С. 1.
- 404 - См.: Shupe A.D, Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984.
- 405 - Давыдов Ю.Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 55.
- 406 - Впервые слово «хиппи» появилось в печати 5 сентября 1965 г.
- 407 - ЛСД
- 408 - Ксенакис Я. Хиппи и циники. Цит. по: Давыдов Ю.Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 56.

409 - «Усиленное потребление марихуаны ... вызывает «амотивационный синдром» – утрату желания работать, соревноваться с другими, разрешать те или иные проблемы, участвовать в социальном взаимодействии любого рода, т. е. приблизительно те же последствия, что хронический алкоголизм. Но адепты «нового сознания» как раз и полагали, что утрата всех этих качеств, высоко ценимых в институциональном обществе, ведет к обновлению личности. Запрещение марихуаны законом связывало ее потребителей круговой порукой и превращало этот наркотик в символ единения молодежи и отчуждения ее от остального мира. В действии ЛСД сочетаются три элемента: изменение восприятия цвета, света и звука (не столько галлюцинирование, сколько «синестезия», переход одного вида ощущений в другой); «утрата эго», границ собственной личности (в этом преодолении своего «я» многие видели центральный момент психоделического опыта); «космическое озарение», некое прояснение целостной реальности «по ту сторону пространства и времени». Тимоти Лири, ученик «отца психоделики» Олдоса Хаксли, занявшись, так сказать, опытным выяснением духовных импликаций ЛСД, проделал за короткий срок путь от профессора Гарвардского университета до первосвященника в мире наркотиков. Главное его сочинение «Политика экстаза» написано культовым, эзотерическим языком. Основав в 1962 г. так называемую Международную федерацию внутренней свободы, Лири объявил прием ЛСД «сакральным ритуалом нового века»: «Наши жизни спасены от синтетического кошмара благодаря затравке (Зоре)». Он и пророчествовал, что «сакральные биохимикалии типа ЛСД станут употребляться столь же привычно и мирно, как органная музыка и благовония, чтобы способствовать обретению религиозного опыта». Согласно наставлениям Лири, молодые люди должны «зарядиться, настроиться и выпасть». «Зарядиться» значило включить свое внутреннее «я» посредством стимуляции ЛСД, «настроиться» (на одну волну) – вступить в контакт с другими прозелитами психоделического опыта, а «выпасть» – перестать вносить свою лепту в институциональное общество». Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 61, сноска 12. Впоследствии Т. Лири совместно с М. Стюартом написал книгу «Технология изменения сознания в деструктивных культурах».

410 - Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 59.

411 - Там же. С. 63.

412 - См.: Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 60–62.

413 - Там же. С. 60–62.

414 - Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб., 2000. С. 60–62.

415 - См.: Колбасина О. В. Молодежное протестное движение в США (вторая половина 1950-х – первая половина 1970-х годов). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Краснодар, 2006. С. 28.

416 - Давыдов Ю.Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 74.

417 - Там же. С. 73.

418 - Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 111–122.

419 - Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 73.

420 - Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 73.

421 - Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 102–103.

422 - См.: Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 74.

423 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 206–207.

424 - См.: Давыдов Ю.Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 76.

425 - Там же. С. 79.

426 - Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 77.

427 - Цит. по: Давыдов Ю.Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 77.

428 - См.: Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры. М., 1980. С. 81.

429 - См.: Колбасина О.В. Молодежное протестное движение в США (вторая половина 1950-х – первая половина 1970-х годов). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Краснодар, 2006. С. 29.

⁴³⁰ - См.: АбанесР Дети Бога. <http://www.apolresearch.org/win/index.php3?razd=1id1=9id2=69>

⁴³¹ - См.: АбанесР Дети Бога. <http://www.apolresearch.org/win/index.php3?razd=1id1=9id2=69>

⁴³² - см.: аронсон э, пратканис э. эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. спб., м., 2003. с. 37.

⁴³³ - сублимированный – подпороговый, т. е. находящийся ниже порога осознания, осознанного восприятия; характеристика стимулов, недостаточно сильных для осознанного восприятия, но которые, несмотря на это, предположительно могут – иногда и в чем-то – влиять на поведение. примечание е. н. волкова – переводчика кн. аронсон э., пратканис э. эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. спб., м., 2003. с. 305. теория сублимированного влияния построена на гипотезе о существовании весьма эффективных способов трансляции информации, команд, воздействующих на эмоциональное состояние и поведение человека, минуя осознанное восприятие (по типу 25 кадра). но нет явных доказательств влияния сублимированных посланий на поведение. немногие исследования, якобы подтверждающие этот эффект, не поддаются воспроизведению или содержат методологические изъяны. привлекательность и популярность теории для широкой публики заключается в том, что, во-первых, в сми ее подают односторонне, не упоминая о развенчивающих доказательствах против нее, а вторая причина «кроется в наших ожиданиях, надеждах и опасениях». другими словами, мы принимаем за достоверное то, что соответствует нашим внутренним запросам. если человек верит, что какая-то вещь работает, то, даже если она не работает, он будет утверждать, что она принесла ему пользу или вред в зависимости от его ожиданий. самое печальное, что вера в сублимированное убеждение отвлекает внимание от поиска подлинных причин объясняемого ею явления. см.: аронсон э., пратка- нис э эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. спб., м., 2003. с. 309, 314.

⁴³⁴ - см.: аронсон э , пратканис э эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. спб., м., 2003. с. 314.

⁴³⁵ - Patrick T, Dulack T. Let Our Children Go! N.Y.: E.P. Dutton and CompaN.Y., Inc., 1976. P. 50.

⁴³⁶ - См.: Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помогать близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.

⁴³⁷ - Херсонский Б, к.м.н, Дворняк С., к.м.н. Диагноз – «Верись – значит болен» // Московский церковный вестник. 1990. №2. С. 6.

⁴³⁸ - см.: хассен с. освобождение от психологического насилия. м., 2002. с. 67.

⁴³⁹ - см.: джамбалво к. консультирование о выходе: семейное воздействие. как помогать близким, попавшим в деструктивный культ. электронная версия.

⁴⁴⁰ - Conway F, Siegelman J. Snapping: America's epidemic of sudden personality change. N.Y.: Delta, 1979. P. 59.

⁴⁴¹ - О ее работе см. статью: AddisM. E. The Cult Clinic Helps Families in Crisis // Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work. 1984.

⁴⁴² - См.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 145.

⁴⁴³ - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С.372.

⁴⁴⁴ - Там же. С. 371.

⁴⁴⁵ - См.: Shupe A.D., Bromley D.G, Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 82.

⁴⁴⁶ - Ellwood R. Alternative Altars. Chicago, 1979. P. 165. Цит. по: Ожиганова А. А. Восточные философско-религиозные учения и духовные практики в современной России (на

примере г. Москвы). М., 2000. С. 51.

⁴⁴⁷ - См.: Cox H. Turning East. N.Y., 1977. P. 45. Цит. по: Ожиганова А. А. Восточные философско-религиозные учения и духовные практики в современной России (на примере г. Москвы). М., 2000. С. 60.

⁴⁴⁸ - См.: Shupe A.D., Bromley D.G., Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 89.

⁴⁴⁹ - См.: The anti-cult movement // The International Religions Directory Project. A cooperative effort of the Institute for World Spirituality and the Institute for the Study of American Religion. <http://www.americanreligion.org/cultwtch/anticult.html>

⁴⁵⁰ - В Джонстауне (Jonestown) находилось 1100 человек, из них погибло 913, в том числе основатель культа Д. Джонс (Jones) и ок. 270 детей; по другим данным – не более 918, остальным удалось скрыться.

⁴⁵¹ - The anti-cult movement // The International Religions Directory Project. A cooperative effort of the Institute for World Spirituality and the Institute for the Study of American Religion. <http://www.americanreligion.org/cultwtch/anticult.html>

⁴⁵² - Hill D.G. Study of Mind Development Groups, Sects and Cults in Ontario. Toronto, Ontario, 1980. Цит. по: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 16.

⁴⁵³ - См.: Introvigne M. Opus Dei and the Anti-cult Movement. http://www.cesnur.org/2005/mi_94.htm

⁴⁵⁴ - 454 См.: <http://www.zavet.ru/news/news-s010405-1.htm> от 05.04.2001

⁴⁵⁵ - Report of the Task Force on Deceptive and Indirect Techniques of Persuasion and Control (Отчет рабочей группы @Обманчивые и косвенные методы убеждения и контроля). 1986. P. 14. Этот вариант рапорта был представлен Правлению социальной и этической ответственности за психологию (BSERP) Американской психологической ассоциации (APA) (Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology (BSERP) of the American Psychological Association (APA)). <http://www.cesnur.org>

⁴⁵⁶ - Introvigne M. «Liar, Liar»: Brainwashing, CESNUR and APA. <http://www.cesnur.org>

⁴⁵⁷ - Memorandum. Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology (BSERP) of the American Psychological Association (APA). May 11, 1987. <http://www.cesnur.org>

⁴⁵⁸ - Цит. по: Introvigne M. «Liar, Liar»: Brainwashing, CESNUR and APA. <http://www.cesnur.org>

⁴⁵⁹ - 459 Introvigne M. «Liar, Liar»: Brainwashing, CESNUR and APA. <http://www.cesnur.org>

⁴⁶⁰ - Singer M.T, Addis M.E. Cults, Coercion, and Contumely // Cultic Studies Journal. 1992. Vol. 9. № 2. P. 163–189.

⁴⁶¹ - Кто есть кто // Прозрение. 1999. №1. С. 81–82.

⁴⁶² - В Швейцарии 5 октября 1994 г. были найдены тела 48 членов культа, в том числе 6 детей, из них 37 человек были убиты; в тот же день в Канаде, недалеко от Квебека были обнаружены еще 5 жертв, среди них новорожденный ребенок. 22 декабря 1995 г. во Французских Альпах произошло массовое ритуальное самоожжение еще 16 членов «Ордена Храма Солнца», в том числе 3 детей, некоторые из жертв были убиты. 26 марта 1997 г. 39 членов группы «Врата Небес» убили себя, полагая, что таким образом попадут на борт НЛО, следовавшего за кометой Хэйла-Боппа.

⁴⁶³ - См.: Assemblée Nationale. Les sectes en France. Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes. Paris: Documents d'Information de l'Assemblée Nationale. 1996, 76.

⁴⁶⁴ - См.: Chambre des Représentants de Belgique. Enquête Parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge. 1997. Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête, 2 voll. Bruxelles, 138.

⁴⁶⁵ - См.: Introvigne M. «Liar, Liar»: Brainwashing, CESNUR and APA. <http://www.cesnur.org>

⁴⁶⁶ - См.: Introvigne M. «Liar, Liar»: Brainwashing, CESNUR and APA. <http://www.cesnur.org>

- 467 - Hunter E. Brainwashing in Red China. N.Y.: Vanguard Press, 1951. Hunter E. Brainwashing. N.Y.: Farrar, Straus and Girdler, 1956.
- 468 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 82.
- 469 - См.: Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 30.
- 470 - Чалдини Р. Психология влияния. М., СПб., 2006. С. 77–78.
- 471 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 82.
- 472 - Lifton R.J. Thought Reform and the Psychology of Totalism. A Study of «Brainwashing» in China. N. Y., W. W. Norton and Company, N.Y., Inc., 1961.
- 473 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005.
- 474 - Там же. С. 24.
- 475 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 14.
- 476 - Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 218.
- 477 - Там же. С. 231.
- 478 - Толстых А. Неизвестный классик // Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 12.
- 479 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 30.
- 480 - Чалдини Р. Психология влияния. М., СПб., 2006. С. 77.
- 481 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 29–30.
- 482 - Там же. С. 499.
- 483 - Там же. С. 500.
- 484 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 504.
- 485 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 504.
- 486 - Там же. С. 505.
- 487 - Там же.
- 488 - Там же. С. 508.
- 489 - Там же.
- 490 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 513.
- 491 - Там же. С. 514.
- 492 - Conway F, Siegelman J. Snapping: America's epidemic of sudden personality change. N.Y.: Delta, 1979.
- 493 - Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тотализма. М., 2005. С. 515.
- 494 - Там же. С. 516.
- 495 - См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 130.
- 496 - Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 143.
- 497 - Schein E, Schneier I, Barker C Coercive Persuasion. N.Y.: W.W.Norton Company, N.Y., 1971.
- 498 - Эта модель приводится по книге: Singer M. T., Lalich J. Cults in our midst. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995.
- 499 - 499 Singer M. T, Lalich J. Cults in our midst. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995.
- 500 - См.: Аронсон Э, Пратканис Э. Эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. СПб., М., 2003. С. 338.
- 501 - См.: Shupe A.D., Bromley D.G., Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 84.
- 502 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 118.
- 503 - Там же. С. 14.

- 504 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 375.
- 505 - Московичи С. Машина, производящая богов. М., 1998. С. 54.
- 506 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 118, 124.
- 507 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 155.
- 508 - Там же. С. 152, 155, 159.
- 509 - Там же. С. 371.
- 510 - Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 113.
- 511 - См.: Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.
- 512 - См.: Hassan S. Combatting Cult Mind Control // Журнал практического психолога. 2000. №1–2.
- 513 - См.: Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.
- 514 - Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.
- 515 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 114.
- 516 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 109.
- 517 - См.: Hassan, S. Combatting Cult Mind Control // Журнал практического психолога. 2000. №1–2. С. 9.
- 518 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 117.
- 519 - Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.
- 520 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 120.
- 521 - См.: Хассен С. Противодействие сектам и контролю над сознанием / Пер. Волкова Е. Н. Электронная версия.
- 522 - Hassan S. Combatting Cult Mind Control. Park Street Press, 1990//Журнал практического психолога. 2000. №1–2. С. 93.
- 523 - См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 117–125.
- 524 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 112.
- 525 - Цит. по: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 115–116.
- 526 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 112.
- 527 - Hassan S. Combatting Cult Mind Control // Журнал практического психолога. 2000. №1–2.
- 528 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 112.
- 529 - Hassan S. Combatting Cult Mind Control: The Best-selling Guide to Protection, Rescue and Recovery from Destructive Cults. Rochester, VT: Park Street Press, 1988, 1990.
- 530 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 23.
- 531 - Там же. С. 47.
- 532 - Там же.
- 533 - Там же.
- 534 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 48.
- 535 - Там же. С. 48–49
- 536 - Там же. С. 80.
- 537 - Там же. С. 84.
- 538 - Там же. С. 44.

- 539 - Цит. по: Роуздейл Г. Л., Лангун М. Д. К вопросу об использовании термина «культ».
http://www.csj.org/rg/rgessays/gessay_cult.htm
- 540 - Цит. по: Роуздейл Г. Л., Лангун М. Д. К вопросу об использовании термина «культ».
http://www.csj.org/rg/rgessays/gessay_cult.htm
- 541 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 48.
- 542 - Там же. С. 41.
- 543 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 49–50.
- 544 - Там же. С. 51.
- 545 - Там же. С. 51–54.
- 546 - Цит. по: Московичи С. Машина, производящая богов. М., 1998. С. 21.
- 547 - См.: Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 129.
- 548 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 41.
- 549 - Там же. С. 81.
- 550 - Там же.
- 551 - См.: Лири Т., Стюарт М. Технология изменения сознания в деструктивных культах. СПб., 2002. С. 140–141. Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 15; Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005. С. 10.
- 552 - Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб., 1999. С. 15.
- 553 - Там же. С. 16.
- 554 - Там же. С. 17.
- 555 - Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб., 1999. С. 35.
- 556 - Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб., 1999. С. 52.
- 557 - Festinger L, Rieken H.W., Schachter S. When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World. N.Y.: Harper Row, 1956. Цит. по Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 84.
- 558 - См.: Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб., 1999. С. 283–295.
- 559 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 86.
- 560 - В оригинале – ироническое понятие buzz words, т. е. ученые или специальные словечки; слова, способные произвести впечатление на непосвященного; также слова, чей «настоящий» смысл понятен только «посвященным». (Прим, перев. Волкова Е. Н.)
- 561 - См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 87–89.
- 562 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 104.
- 563 - Хассен С. Противодействие сектам и контролю над сознанием / Пер. Волков Е. Н. Электронная версия.
- 564 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 114.
- 565 - Там же. С. 113–115.
- 566 - Хассен С. Противодействие сектам и контролю над сознанием / Пер. Волков Е. Н. Электронная версия.
- 567 - Хассен С. Противодействие сектам и контролю над сознанием / Пер. Волков Е. Н. Электронная версия.
- 568 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 38.
- 569 - Хассен С. Освобождение от психологического насилия. М., 2002. С. 122, 123.
- 570 - Там же. С. 126.
- 571 - Там же. С. 23.
- 572 - Там же. С. 116.
- 573 - Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.
- 574 - См.: Джамбалво К. Консультирование о выходе: семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ. Нижний Новгород, 1996. Электронная версия.

версия.

⁵⁷⁵ - Алексей (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 464.

⁵⁷⁶ - См.: Richardson J.T., Ginsburg G.A. Critique of «brainwashing» evidence in light of Dauber: science and unpopular religion // Law and Science: Current Legal Issues. 1998. Vol. 1. Oxford University Press. P. 265–288.

⁵⁷⁷ - Обзор составлен по: Shupe A.D, Bromley D.G.Oliver D.L. The Anti-Cult Movement in America: A Bibliography and Historical Survey (Sects and Cults in America). New York: Garland Publishing, 1984. P. 62–63.

⁵⁷⁸ - См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С.

⁵⁷⁹ - Там же. С. 150–151.

⁵⁸⁰ - Преп. Феодосий Печерский в Послании великому князю Изяславу писал, что «латиняне в Савелиеву ересь впали». Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 191. В таком же духе о них писал митрополит Георгий (1062–1077) в «Стязанье с латиною». См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 213. Преп. Максим Грек писал, что латиняне «достойны нарицатися не точию раскольники, но отчасти еретики». См.: Слово на писание Николая Немчина о соединении православных и латинян. Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 351. См. его же: Слово похвальное к св. апостолом Петру и Павлу, в том же обличения и на латинския три большия ереси. Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 352.

⁵⁸¹ - См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2. С. 199.

⁵⁸² - В Послании Священного Синода Русской Православной Церкви хлысты именуется «богопротивной ересью». См.: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 15.

⁵⁸³ - Человекообожание – почитание человека как бога; такого учения придерживались, в частности, хлысты. По их убеждению, человек благодаря исключительно своим усилиям может достичь такой степени совершенства и святости, что в него вселяется божество и он становится христом, живым богом.

⁵⁸⁴ - См.: Официальные записки по вопросу дарования раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужения // Странник. 1886. №8. С. 534–535.

⁵⁸⁵ - Иванцов-Платонов А.М., прот, проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 163, сноски 70.

⁵⁸⁶ - Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 183.

⁵⁸⁷ - Арсеньев И., прот. Секты Европы от Карла Великого до Реформации. М., 2005.

⁵⁸⁸ - См.: Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 92–203.

⁵⁸⁹ - В.В. Двадцать лет законодательных реформ по расколу (1863–1883) // Христианское Чтение. 1886. №3–4. С. 477.

⁵⁹⁰ - См.: Мелиоранский Б.М. Сектантство // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 53.

⁵⁹¹ - Статистические данные по евреям и мусульманам приводятся по: Фирсов С.Л. Миссионерская деятельность Русской Церкви от святителя Иннокентия до Собора 1917–1918 годов // Церковный Вестник. М., 1996. №4–3. С. 149.

⁵⁹² - Цит. по: Кузнецова Т.Н. Опыт противосектантской деятельности РПЦ в конце XIX – начале XX веков // Миссионерское обозрение. 2000. №10–12. С. 22.

⁵⁹³ - Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Л. 338об.

⁵⁹⁴ - См.: Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды / Под ред. Кальне- ва М. А. Одесса, 1911. С. 6.

⁵⁹⁵ - См.: Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 14.

⁵⁹⁶ - «Одно от нас требуется. О чем бы ни стали говорить, нас должна одушевлять одна мысль, одна цель, – умиротворение Св. Церкви, ересями и расколом обуреваемой». Из речи на открытии Третьего миссионерского съезда в Казани в 1897 г. Цит. по: Макаревский М.И., Добромыслов П.П. 3-ий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. 22 июля – 6 августа 1897 года. Рязань, 1898. С. 39.

⁵⁹⁷ - Антоний (Храповицкий), архим. Слово перед благодарственным молебствием по окончании III Всероссийского миссионерского съезда // Православный собеседник. 1897. №7. С. 241.

⁵⁹⁸ - Макаревский М И , Добромыслов П П 3-ий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. 22 июля – 6 августа 1897 года. Рязань, 1898. С. 155.

⁵⁹⁹ - Здесь и далее цит. по: Мелиоранский Б.М. Сектантство // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2.

⁶⁰⁰ - См.: Мелиоранский Б.М. Сектантство // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 53.

⁶⁰¹ - См.: Сергей (Страгородский), архим. По Японии (Записки миссионера) // Богословский вестник. 1989. Т. 2. №8. С. 601.

⁶⁰² - Смолин И, дьякон. Справочный указатель к журналу «Миссионерское обозрение» за первое пятилетие его издания 1896–1890. СПб., 1901.

⁶⁰³ - См. например: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 2; Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 443; Дородницын А. Основные формы сектантских заблуждений // Миссионерское обозрение. 1902. Февраль. С. 226; Буткевич Т.И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 2; Айвазов И.Г. Что такое секта // Миссионерское обозрение. 1904. №19; Грацианский Д. Что такое секта вообще и «рационалистическая» и «мистическая» в частности? // Миссионерское обозрение. 1904. Май; Базянинов Н. Основная причина и сущность нашего сектантства // Миссионерское обозрение. 1904. №3; Титов Ф.И., доц. О сущности русского сектантства и причинах происхождения его // Миссионерское обозрение. 1896. Январь. Кн. 1.

⁶⁰⁴ - Дородницын А Основные формы сектантских заблуждений // Миссионерское обозрение. 1902. Февраль. С. 226.

⁶⁰⁵ - См.: Письмо в Миссионерское обозрение // Миссионерское обозрение. 1904. Ноябрь. С.1347.

⁶⁰⁶ - Там же. С. 1348.

⁶⁰⁷ - Из миссионерских запросов «Что такое секта» // Миссионерское обозрение. 1904, Ноябрь. С. 1350.

⁶⁰⁸ - Фетисов Н свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 441.

⁶⁰⁹ - См.: Кальнев М. А. О пастырско-миссионерских и церковно-дисциплинарных мерах по отношению к хлыстам и последователям других мистических сект / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 21.

⁶¹⁰ - См.: Айвазов И. Г. К вопросу о миссионерских мерах по отношению к мистическим сектам / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 24.

⁶¹¹ - Попов А. В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 150.

⁶¹² - См.: Шапошников Е.Л. Государственно-церковные отношения в России в XX – начале XXI веков. Нижний Новгород, 2007. С. 15.

⁶¹³ - См.: Шапошников Е.Л. Государственно-церковные отношения в России в XX – начале XXI веков. Нижний Новгород, 2007. С. 15.

⁶¹⁴ - См.: Айвазов И. Г. К вопросу о миссионерских мерах по отношению к мистическим сектам / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 23.

⁶¹⁵ - Там же. С. 23.

⁶¹⁶ - Цит. по: Кузнецова Т.Н. Опыт противосектантской деятельности РПЦ в конце XIX – начале XX веков // Миссионерское обозрение. 2000. №10–12. С. 27.

⁶¹⁷ - Цит. по: Кузнецова Т.Н. Опыт противосектантской деятельности РПЦ в конце XIX – начале XX веков // Миссионерское обозрение. 2000. №10–12. С. 23.

⁶¹⁸ - «Между тем такое умолчание затрудняет временами миссионерское воздействие, особенно на колеблющихся и соблазняемых, ввиду запросов о том, на каком Соборе было осуждено то или другое сектантское учение?». См.: Ивановский Н.И., проф. О церковном осуждении сектантов / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 28.

⁶¹⁹ - См.: Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 2.

⁶²⁰ - Ивановский Н. И., проф. О церковном осуждении сектантов. Приложение к Журналу заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 28.

⁶²¹ - Текст приводится в орфографии оригинала.

⁶²² - См.: Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов. Журнал №31 // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 4–5.

⁶²³ - Там же. С. 5.

⁶²⁴ - Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов. Журнал №31 // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 6.

⁶²⁵ - См.: Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 22.

⁶²⁶ - См.: Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1. С. 486. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 22; Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 483.

⁶²⁷ - Учебные пособия: Оболенский П. Б. Критический разбор вероисповедания русских сектантов- рационалистов. Воронеж, 1898; Кутепов Н., свящ. Краткая история и вероучение русских рационалистических и мистических ересей. Новочеркасск, 1910; Буткевич Т. И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910; Маргаритов С. История русских

мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1910; Кальнев М. А. Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Одесса, 1913; он же: Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов; Плотников К История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1; Плотников К История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2.

628 - Плотников К История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 2.

629 - Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 2–3.

630 - Там же. С. 8.

631 - Там же. С. 10.

632 - Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. Почаев, 1910. С. 9.

633 - Доклад проф. В. О. Ключевского и и. о. доцента по кафедре истории и обличения русского раскола И. М. Громогласова Совету МДА о печатных трудах Санкт-Петербургского миссионера, кандидата богословия Д. Боголюбова // Богословский вестник. 1906. №5. С. 293.

634 - См.: Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1905 г. // Богословский вестник. 1906. №5. С. 311–312.

635 - Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 23.

636 - Там же. С. 24.

637 - Антоний (Храповицкий), архиеп. Отзыв о магистерской диссертации и.д. [исполняющего должность] доцента Моск. [Московской] Ак. [академии] Коновалова // Полное собрание сочинений. Т. III. С. 569.

638 - Там же. С. 571.

639 - Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. 1880–1901. М., 2006. Т. 1. Примечания к главе V. С. 576.

640 - Фетисов Н., свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII; Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914.

641 - Цит. по: Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 11.

642 - Там же. С. 11.

643 - Кальнев М. А. Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Одесса, 1913. С. 6.

644 - Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 14.

645 - Там же. С. 15.

646 - Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 13.

647 - Там же. С. 7.

648 - См.: Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 450.

649 - См.: Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 21.

650 - См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 200–201.

651 - Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 459.

652 - Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 3.

653 - Там же. С. 3–4.

- 654 - Варсонофий (Лузин), иером. (впоследствии епископ, викарий Казанской епархии). Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914. С. 16.
- 655 - Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т. 3. С. 463.
- 656 - Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 485. С. 5.
- 657 - См.: Теософское учение. Краткий критический разбор его. Сергиев Посад, 1910.
- 658 - Там же. С. 42.
- 659 - См.: Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т. 3. С. 463.
- 660 - Там же. С. 464.
- 661 - Там же. С. 467.
- 662 - Там же. С. 465.
- 663 - См.: Журнал №1 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 15 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Лл. 320–321.
- 664 - Там же. Л. 322.
- 665 - См.: Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Л. 325–325 об.
- 666 - Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Л. 325.
- 667 - Там же. Л. 326.
- 668 - См.: Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Л. 327.
- 669 - Там же.
- 670 - Там же. Лл. 327–327 об.
- 671 - Там же. Л. 328.
- 672 - Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Л. 328 об.
- 673 - Там же. Л. 329.
- 674 - Там же. Л. 330 об.
- 675 - Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Л. 337 об.
- 676 - Там же. Л. 332 об.
- 677 - Там же. Л. 331.
- 678 - Там же. Л. 339.
- 679 - См.: Положения VI Отдела Предсоборного Совета были сформулированы по: а) Издательству при Св. Синоде, б) старообрядческой белокрыницкой иерархии, в) старокатолической иерархии, г) сектантству, д) внешней миссии, е) русским заграничным церквям, ж) социализму.
- 680 - Журнал №12 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 17 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Лл. 288 об.–289.
- 681 - Журнал №16 заседания VI Отдела Предсоборного Совета от 28 июля 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578(6). Лл. 289–289 об.
- 682 - См.: Протокол №3 заседания IX Отдела Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви о внешней и внутренней миссии от 12 сентября 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 593. Лл. 10–11.
- 683 - Протокол №2 заседания IX Отдела Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви о внешней и внутренней миссии от 5 сентября 1917 г. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 593. Л. 4.
- 684 - Статистические данные по: Фирсов С.Л. Миссионерская деятельность Русской Церкви от святителя Иннокентия до Собора 1917–1918 годов // Церковный вестник. 1996.

№4. С. 142.

⁶⁸⁵ - См.: Деяние сто одиннадцатое от 22 марта (4 апреля) 1918 г. // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1999. Т. 8. С. 154.

⁶⁸⁶ - Там же. С. 160.

⁶⁸⁷ - См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма. М., 1993. С. 862.

⁶⁸⁸ - См.: Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2005. С. 319.

⁶⁸⁹ - См.: Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952–1983. Нижний Новгород, 1996. С. 208, сноска 219.

⁶⁹⁰ - Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1999. Т. 8. С. 198; ГА РФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 625. Л. 5.

⁶⁹¹ - См.: Записка с изложением извлеченных из дел Святейшего Синода и канцелярии синодального Обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу. СПб., 1874. С. 249.

⁶⁹² - Там же. С. 259.

⁶⁹³ - См.: Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1884 г. СПб., 1886. С. 52.

⁶⁹⁴ - См.: Определение Святейшего Синода о мерах по предупреждению распространения штун- дизма и других еретических учений // Церковные ведомости. 1989. №49.

⁶⁹⁵ - См.: Алексей (Дородницын), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 454.

⁶⁹⁶ - См.: Буткевич Т.И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 505.

⁶⁹⁷ - См.: Из узаконений о церковной миссии в России. Исторические документы и материалы ко Второму съезду епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви (г. Москва, 1720 ноября 1999 г.). Белгород, 1999. С. 3.

⁶⁹⁸ - См.: Определения Святейшего Синода от 15 апреля – 4 мая 1909 года № 3130. См.: Из узаконений о церковной миссии в России. Исторические документы и материалы ко Второму съезду епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви (г. Москва, 17–20 ноября 1999 г.). Белгород, 1999. С. 80–81.

⁶⁹⁹ - Определение Святейшего Синода о мерах к предупреждению распространения штунды и других еретических лжеучений. См.: Из узаконений о церковной миссии в России. Исторические документы и материалы ко Второму съезду епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви (г. Москва, 17–20 ноября 1999 г.). Белгород, 1999. С. 81, 82.

⁷⁰⁰ - Полное собрание Российской империи с 1649 г. Т. IX. № 6613. Цит. по: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 15; Церковные ведомости. 1908. № 51. С. 1479. Цит. по: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 61; Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 71.

⁷⁰¹ - См.: Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т. XXVII, 20, 629. Цит. по: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. С. 3.

⁷⁰² - Деяния Русского всезаграничного Церковного Собора, состоявшегося 8–20 ноября 1921 г. (21 ноября – 3 декабря) в Сремских Карловцах в королевстве С., Х. и С. Сремские Карловцы. 1922. С. 75.

⁷⁰³ - Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 22.

⁷⁰⁴ - Там же. С. 76.

⁷⁰⁵ - Там же. С. 77.

⁷⁰⁶ - Деяния Русского всезаграничного Церковного Собора, состоявшегося 8–20 ноября 1921 г. (21 ноября – 3 декабря) в Сремских Карловцах в королевстве С., Х. и С. Сремские Карловцы. 1922. С.144–150.

- ⁷⁰⁷ - Булгаков С., прот. Христианство и штейнерианство // Переселение душ. Париж. Б/г. С. 58.
- ⁷⁰⁸ - Соллогуб А. А. Русская Православная Церковь Заграницей. 1918–1968 гг. Нью Йорк. Т. 1. С. 270–271.
- ⁷⁰⁹ - Соллогуб А. А. Русская Православная Церковь Заграницей. 1918–1968 гг. Нью Йорк. Т. 1. С.126–127.
- ⁷¹⁰ - См.: Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 88–89.
- ⁷¹¹ - Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 131.
- ⁷¹² - Там же. С. 126.
- ⁷¹³ - Там же. С. 127.
- ⁷¹⁴ - Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 129.
- ⁷¹⁵ - Там же. С. 131–132.
- ⁷¹⁶ - Там же. С. 132.
- ⁷¹⁷ - Там же. С. 124–125.
- ⁷¹⁸ - Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 241.
- ⁷¹⁹ - Там же. С. 110.
- ⁷²⁰ - Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 11.
- ⁷²¹ - См.: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 1994 г.). М., 1995. С. 76.
- ⁷²² - См.: Московский церковный вестник. 1992. №12–13. С. 15.
- ⁷²³ - См.: Итоговый документ Первого съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999. С. 5–7.
- ⁷²⁴ - Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XXII.
- ⁷²⁵ - См.: Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего. М., 2005. С. 11–12.
- ⁷²⁶ - См.: Обольщения последнего времени // Московский церковный вестник. 1991. №19. С. 16.
- ⁷²⁷ - См.: Московский церковный вестник. 1991. №4. С. 3.
- ⁷²⁸ - В будущее с верой // Московский церковный вестник. 1991. №8. С. 3.
- ⁷²⁹ - См.: Московский церковный вестник. 1992. №18–19. С. 13.
- ⁷³⁰ - Московский церковный вестник. 1992. № 20–21.
- ⁷³¹ - См.: Московский церковный вестник. 1992. № 5. С. 7.
- ⁷³² - См.: Театр одного актера // Московский церковный вестник. 1992. № 12–13.
- ⁷³³ - См.: Московский церковный вестник. 1992. № 20–21. С. 2.
- ⁷³⁴ - См.: Московский церковный вестник. 1992. № 12–13. С. 4–5, 14–15.
- ⁷³⁵ - Там же. С. 15.
- ⁷³⁶ - Цит. по: Современные секты в России. М., СПб., 1995. С. 3.
- ⁷³⁷ - См.: Небритье мужчины в белой юбке // Сретение №2. Приложение к Московскому церковному вестнику. 1993. №4.
- ⁷³⁸ - См.: Уминский А., свящ. Берегитесь ереси // Московский церковный вестник. 1991, №1, С. 20.
- ⁷³⁹ - Ловцы душ. Беседа с А. Л.Дворкиным // Московский церковный вестник. 1994. №7. С. 3.
- ⁷⁴⁰ - Там же.
- ⁷⁴¹ - Ловцы душ. Беседа с А. Л.Дворкиным // Московский церковный вестник. 1994. №7. С. 3.
- ⁷⁴² - Современные секты в России. М., СПб., 1995. С. 7.

- ⁷⁴³ - Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 1994 г.). М., 1995. С. 78–79.
- ⁷⁴⁴ - Дворкин А. Л. Десять вопросов навязчивому незнакомцу или пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. М., 1995. С. 3.
- ⁷⁴⁵ - См.: М. Сингер утверждала, что этот факт хорошо документирован в научной литературе по социальному влиянию, но никаких ссылок не привела.
- ⁷⁴⁶ - Кураев А., дьякон. Традиция. Догмат. Обряд. М., Клин, 1995. С. 146, 147, сноска «а».
- ⁷⁴⁷ - Кураев А., дьякон. Традиция. Догмат. Обряд. М., Клин, 1995. С. 232, 233, сноска «а».
- ⁷⁴⁸ - См.: Ефимов И., священник. Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995. С. 8.
- ⁷⁴⁹ - Штерин М. Новые религиозные движения в России в 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие. СПб., С. 169.
- ⁷⁵⁰ - Там же. С. 168.
- ⁷⁵¹ - Первый миссионерский съезд после 1917 г. До 1917 г. в России было проведено пять таких съездов.
- ⁷⁵² - См.: Итоговый документ Первого съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999. С. 5–7.
- ⁷⁵³ - См.: Дворкин А.Л. Типология сектантства и методы антисектантской деятельности Русской Православной Церкви // Миссионерское обозрение. 1997. №1. С. 10, 11.
- ⁷⁵⁴ - Очерки российского сектоведения / Сост. Г.П. Климов. СПб., 2005.
- ⁷⁵⁵ - См.: Рецензия директора Департамента геополитических исследований Института гуманитарного образования, канд. филос. наук С. А. Шатохина от 14. 01. 2001 г. на книгу А. Л. Дворкина «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования» // Очерки российского сектоведения / Сост. Г. П. Климов, СПб., 2005. С. 8.
- ⁷⁵⁶ - Рецензия директора Департамента геополитических исследований Института гуманитарного образования, канд. филос. наук С. А. Шатохина от 14. 01. 2001 г. на книгу А. Л. Дворкина «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования» // Очерки российского сектоведения / Сост. Г. П. Климов, СПб., 2005. С. 9.
- ⁷⁵⁷ - Там же. С. 32.
- ⁷⁵⁸ - Рецензия проф., докт. юр. наук Кузнецова М. Н. от 09. 01. 2001 г. на книгу Дворкина А. Л. «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования» // Очерки российского сектоведения / Сост. Г. П. Климов. СПб., 2005. С. 82, 86. 759 См.: Рецензия канд. филос. наук Кольченко И. А. от 18. 06. 2003 г. на книгу Дворкина А. Л. «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования» // Очерки российского сектоведения / Сост. Г. П. Климов. СПб., 2005. С. 94.
- ⁷⁵⁹ - Там же. С. 104.
- ⁷⁶⁰ - Там же. С. 95.1997.
- ⁷⁶¹ - Кураев А., дьякон. Сатанизм для интеллигенции. (О Рерихах и Православии). М.,
- ⁷⁶² - Т. 1. С. 70.
- ⁷⁶³ - Там же. С. 71.
- ⁷⁶⁴ - Там же. С. 72.
- ⁷⁶⁵ - См.: Кураев А, дьякон. Уроки сектоведения. СПб., 2002. С. 311.
- ⁷⁶⁶ - См.: Кураев А, дьякон. Сатанизм для интеллигенции. (О Рерихах и Православии). М., 1997. Т. 1. С. 70.
- ⁷⁶⁷ - Там же. С. 73.
- ⁷⁶⁸ - Там же. С. 72.
- ⁷⁶⁹ - Кураев А , дьякон. Уроки сектоведения. СПб., 2002. С. 309
- ⁷⁷⁰ - Кураев А, дьякон. Уроки сектоведения. СПб., 2002. С. 311.
- ⁷⁷¹ - Там же. С. 390.

- 772 - Стеняев О, свящ. Диспут со Свидетелями Иеговы. М., 2004. С. 10.
- 773 - «Сексотами» в 60–70-х гг. называли секретных сотрудников КГБ. (Примечание и выделение текста свящ. О. Стеняева. – Р К.)
- 774 - Стеняев О, свящ. Диспут со Свидетелями Иеговы. М., 2004. С. 11.
- 775 - Там же. С. 16.
- 776 - Там же.
- 777 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 269.
- 778 - Там же. С. 269.
- 779 - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С.272.
- 780 - Там же. С. 271.
- 781 - Там же. С. 273.
- 782 - Велик А. А. Личность. Культура. Этнос. М., 2001. С. 7.
- 783 - См.: Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. X.
- 784 - Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XII.
- 785 - Там же. С. XII.
- 786 - Там же. С. XIII.
- 787 - Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XXII.
- 788 - Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XXIII.
- 789 - Там же. С. XXIV.
- 790 - Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XXV.
- 791 - Там же. С. XXVI.
- 792 - См.: Материалы Международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты – угроза XXI века». Нижний Новгород, 2001. С. 190.
- 793 - Дворкин А. Десять вопросов навязчивому незнакомцу. М., 1998. С. 16. Он же: Введение в сектоведение. Учебное пособие к курсу сектоведение. Нижний Новгород, 1998. С. 46, 54.
- 794 - Православная беседа. 1996. №3. С. 38.
- 795 - Православная беседа. 1996. №3. С. 38. См. также: Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XXIII.
- 796 - См.: Дворкин А. Л. Десять вопросов навязчивому незнакомцу или пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. М., 1995. С. 8, 55–58.
- 797 - См.: Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2000. С. 60–61. Он же: Типология сектантства и методы антисектантской деятельности Русской Православной Церкви // Миссионерское обозрение. 1997. №1. С. 10, 11.
- 798 - Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2000. С. 33, 48, 62.
- 799 - В помощь епархиальному миссионеру. Белгород, 1996. С. 55.
- 800 - Дворкин А.Л. Введение в сектоведение. Учебное пособие к курсу «Сектоведение». Нижний Новгород, 1998. С. 34, 36.
- 801 - Ткачева А. А. Наставник-гуру в индуизме // Восток. 1996. №4. С. 91.

⁸⁰² - В «традиции наставничества» первую, «иницирующую роль играет некое конкретное божество или святой мудрец, передающий сакральное знание соответствующему «первонаставнику», и далее уже это знание распространяется по линии преемственности от одного гуру к другому». См.: Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. Термин «гуру» и его эволюция в некоторых направлениях индийской духовной культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. 1995. № 3. С. 9. Практически все известные реформаторы индуизма: Шанкара (788–812 гг.), Рамануджа (XI в.), Нимбарка (XII в.), Мадхва (XIII в.), Чайтанья (XV в.), Валлабхи (XV в.), Рамакришна (1834–1886), Свами Вивекананда (1863–1902) были гуру.

⁸⁰³ - В сикхизме первоначальное представление о гуру-божестве в результате перманентного переосмысления института гуру XVII-XVIII вв. привело к появлению гуру-общины, а затем место гуру заняла книга. Идея общины-гуру основана на представлении о том, что ученик и учитель могут меняться местами. Таким образом задолго до тоталитарной теории существовали гуру-секты. См.: Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. Термин «гуру» и его эволюция в некоторых направлениях индийской духовной культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. 1995. № 3. С. 11–21.

⁸⁰⁴ - Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. Термин «гуру» и его эволюция в некоторых направлениях индийской духовной культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. 1995. № 3. С. 24.

⁸⁰⁵ - «Доктринальной основой почитания гуру является представление об идентичности или единстве просветленного гуру с высшим божественным началом. Различные теологические школы практиковали этот вопрос со специфичными нюансами, вытекающими из общих метафизических принципов, однако в наиболее лаконичной форме его посылка выражена в ... афоризме из Мунда-ка: «Познавший Брахмана сам воистину становится Брахманом». ... Просветленный гуру не просто агент распространения спасительного знания. но, что особенно важно, он суть само это знание в видимой человеческой оболочке». См.: Ткачева А. А. Наставник-гуру в индуизме // Восток. 1996. №4. С. 87.

⁸⁰⁶ - В «Законах Ману» (200 г. до н.э. – 200 г. н.э.) среди этих правил имеется требование беспрекословного служения гуру. В частности, приводится случай, когда по приказанию гуру ученик принес ему в жертву большой палец правой руки. В тантризме «правой руки» власть гуру является абсолютной. «Ученик должен быть готов пожертвовать гуру любую вещь, которую тот пожелает, не задумываясь, изменить по его требованию свою ашраму – образ религиозной жизни, то есть стать аскетом, отшельником или, напротив, вернуться к жизни домохозяина, поступиться кастой, репутацией, семьей, самой своей жизнью». Ткачева А. А. Наставник-гуру в индуизме // Восток. 1996. №4. С. 93, 97.

⁸⁰⁷ - Ткачева А. А. Наставник-гуру в индуизме // Восток. 1996. №4. С. 85.

⁸⁰⁸ - Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. С. 477.

⁸⁰⁹ - См.: Кришнадас Кабирадж, автор биографии Чайтаньи (XVI в.): «Только эта [йога], называемая бхакти-йогой, считается непреходящей; с ее помощью, преодолев три гуны, [индивидуальное живое существо] приобщается к Моему бытию». Цит. по: Ватман С.В. Философско-теологическая система бенгальского вайшнавизма (на основе произведений Дживы Госвами, Кришнадасы Кави-раджи и Баладевы Видьябхушаны). СПб., 2002. С. 61. Ватман С. В. является практикующим кришнаитом.

⁸¹⁰ - Альбедиль М. Индуизм // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996. С. 30.

⁸¹¹ - См.: Фаликов Б. Лютер и Чайтанья: демократизация кришнаизма на Западе // Континент. 1996. №3. С. 286.

⁸¹² - См.: Шрила Харикеша Свами. Культура неподвластная времени. Бхактиведанта Бук Траст. 1994. С. 19.

⁸¹³ - Бхактиведанта Свами Прабхупада. Наука самосознания. Бхактиведанта Бук Траст. С. 220.

⁸¹⁴ - Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. Учебное пособие к курсу сектоведение. Нижний Новгород, 1998. С. 34.

⁸¹⁵ - Сатсварупа даса Госвами. Очерки ведической литературы. Бхактиведанта Бук Траст. Б.м. и г. С.25–27.

⁸¹⁶ - Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. 4, 121.

⁸¹⁷ - Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига // Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнеописание. Избранные труды. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. С. 62–63.

⁸¹⁸ - См.: «Внутреннее контролирование ума, это... общепринятая практика, – считает профессор Института востоковедения РАН А. Б. Зубов, – и, действительно ... она ведет к разбиванию сознания. Но какого сознания? Повторение монотонно одних и тех же фраз и слов призвано соединить с той целью, с тем абсолютом, с той формой, в которые стремятся соединиться адепты.. Цели, с точки зрения адепта, каждой системы различны, но метод разбивания обыденного сознания и замещения его сознанием не обыденным один и тот же». См.: Зубов А.Б., проф. Выступление на парламентских слушаниях 14 февраля 1995 г. Цит. по: Независимый психиатрический журнал 1995. №3. С. 41.

⁸¹⁹ - Кузнецова Т. Н. Мунизм: вероучение, религиозная практика и образ жизни последователей Сан Мён Муна. М., 1999. С. 116.

⁸²⁰ - Основы Евангелия. Издано «Церковью Иисуса Христа Святых последних дней» в Германии. Б.г. С. 39.

⁸²¹ - Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1. С. 164.

⁸²² - См.: Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины). М., 2004

⁸²³ - Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 229.

⁸²⁴ - Пылаев М. А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р. Отто, Ф. Хайлера, Н. Зёдерблома // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2001. № 3. С. 70.

⁸²⁵ - Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 570.

⁸²⁶ - Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 496.

⁸²⁷ - Гностики делили людей на три категории: на плотских, душевных и духовных, у богомилов существовало разделение между совершенными и простыми членами и соответственно между высшими тайнами и общими истинами. См.: Иванцов-Платонов А. М., прот., проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 221.

⁸²⁸ - Святой Епифаний приводит различные термины, изобретенные гностиками, вроде Кавлавах, Абракасас, Ялдабаот и др., с целью создания атмосферы таинственности для привлечения людей. См.: Ересь XXV // Творения святого Епифания Кипрского. М., Ч. 1. С. 145–146.

⁸²⁹ - «Начиная от гностиков и кончая современными оккультистами, секты создают свои искусственные языки», – отмечает дьякон А. Кураев. См.: Кураев А., дьякон. Миссионеры и Церковь // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Москва, 7–9 февраля 2000 г. Материалы. М., 2000. С. 354. В качестве примера можно указать на сайентологов, Даниила Андреева, который в кн. «Роза мира» использует придуманные им слова: «уицраор», «затомис»; Гурджиева, который ввел много новых изобретенных им слов, таких как «хан бледзоин» – субстанция, или «тескуано» – телескоп. Ученики Гурджиева считают, что это сделано из желания избежать шаблонного понимания и восприятия слов, которые имеют у читателя ассоциации с обычным употреблением указанных терминов. См.: Кетлин Риордан. Гурджиев. <http://ariom.ru/litera/2003-html/riordan/riordan.htm>

⁸³⁰ - См.: Кураев А, дьякон. Миссионеры и Церковь // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Москва, 7–9 февраля 2000 г. Материалы. М., 2000. С. 354.

⁸³¹ - Так учителя тантры «неохотно делились своими знаниями, не доверяли их основной массе, относимой к категории пашу («скот») и открывали доступ к знаниям лишь вира – обладателям героической природы». Поэтому тантрические гуру «практически зашифровали

уже написанные на мертвом санскрите тексты так, что без компетентного комментария они оказывались абсолютно недоступными». См.: Ткачева А. А. Наставник-гуру в индуизме // Восток. 1996. №4. С. 89.

⁸³² - «Все лжеучители в конце концов прибегают к мечу. В этом мы убеждаемся на примере папства, Мюнцера, Цвингли и т.д., и ариан – тоже. Начало деятельности их всех отбрасывает блики благочестия, а в конце они хватаются за меч. Правда, о том, чтобы [насильственно воплотить в жизнь свои превратные идеи], они задумываются с самого начала, но для этого до поры до времени нет подходящих условий. Нам, как сказал [Апостол] Павел (2Кор. 2,11), не безызвестны умыслы сатаны; он проявляет себя как лжец и самоубийца (Ин. 8,44)». Цит. по: Фаусель Г. Мартин Лютер. Жизнь и дело. Биографический очерк и источники к биографии Лютера. Харьков, 1996. Т. 2. С. 249.

⁸³³ - Святитель Афанасий Великий (293–373), возглавлявший борьбу Восточной Церкви с арианством и трижды изгоняемый еретиками со своей кафедры, говорил, что признанием истинной религии является то, что она никого не принуждает, как поступал и сам Христос, а преследования за веру есть изобретение сатаны. См.: Огицкий Д.П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. МДА. 1995. С. 65.

⁸³⁴ - Томас Мюнцер, анабаптист из Германии, задачей своей жизни считал установление Царства Божия на земле, которое должно было осуществиться в теократическом государстве. Достичь этой цели можно было, по его мнению, вооруженным путем через искоренение веры ложных христиан (католиков и лютеран), не разделявших его идеалов «равенства, справедливости и братства». В оправдание своих взглядов Мюнцер ссылался на неправильно истолкованные им библейские тексты. Анабаптистские лидеры сыграли значительную роль в Крестьянской войне, унесшей жизни около 100 тыс. человек. Подобная ситуация повторилась через 10 лет. В 1534 г. Ян Маттийс, лидер нидерландских анабаптистов, объявил г. Мюнстер новым апокалиптическим Иерусалимом, где жизнь людей должна была жестко регламентироваться в соответствии с его религиозными воззрениями. Лютеране и католики, отказывавшиеся перекреститься, изгонялись из города, а их имущество, как и собственность дворян, церковей и монастырей, было конфисковано и разграблено. В Мюнстере были отменены деньги и введены бесплатные общие трапезы. После смерти Маттийса в том же году к власти пришел его ученик Иоганн Бокельсон, булочник из города Лейдена. Иоганн Лейденский объявил Мюнстер «горой Сион», а себя новым царем Давидом, который восстановит царство пророка Давида. Опираясь на неверно истолкованные примеры из Ветхого Завета, он ввел полигамию. Целый год в городе, где было учреждено многоженство, длилась оргия. В 1535 г. это восстание было жестоко подавлено. См.: Радикальная Реформация: история возникновения и развития анабаптизма. М., 1995. С. 78.

⁸³⁵ - См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 56–70.

⁸³⁶ - Елянский был ближайшим сподвижником основателя секты скопцов Селиванова. Когда Селиванов был переведен из дома умалишенных в богадельню, то Елянский в 1802 г. забрал его оттуда и поселил в столице. По проекту Елянского «все функции государственной власти предполагалось передать в руки скопцов. Правда, во главе правления номинально оставался император, но фактически вся власть над Россией должна была перейти к Селиванову, второе место после которого предназначалось Елянскому... За этот проект Елянский был отправлен в Суздальский монастырь». Тем не менее, Селиванов продолжал пользоваться вниманием общества и даже самого императора. В 1805 г. перед войной с Наполеоном Александр I лично посетил Селиванова и имел с ним беседу, и в дальнейшем до 1820 г. «живой бог» пользовался высочайшим покровительством: вход полиции в дом в Петербурге, где совершались радения, был воспрещен. В 1820 г. Селиванов был сослан в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь; в 1832 г. он умер, раскаявшись в своих заблуждениях. См.: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 46.

⁸³⁷ - См.: Макаревский М.И, Добромыслов П.П. 3-ий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. 22 июля – 6 августа 1897 года. Рязань, 1898. С. 31.

⁸³⁸ - Кальнев М. А. О пастырско-миссионерских и церковно-дисциплинарных мерах по отношению к хлыстам и последователям других мистических сект / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 15.

⁸³⁹ - Католики для достижения этой цели использовали различные средства. Так, в позднем средневековье эти задачи возлагались на инквизицию, а в минувшем столетии эти функции, как отмечают, перешли к «Прелатуре Святого креста и дела Бога» (Prelatura della Santa Croce e Opus Dei). «Дело Бога» поддерживало генерала Пиночета, сотрудничало с перуанским президентом Фухимори, покинувшим страну из-за обвинений в коррупции, орден имел своих доверенных лиц во время правления президента Рейгана в Белом доме, в средних и высших эшелонах Пентагона; к ней принадлежит Джон Фри, брат директора ФБР. Большинство статей конституции этой организации носят секретный характер, и она действует по закрытым статутам. См.: Малеванный А. Щит и меч Ватикана // Независимое военное обозрение. 2001. №43. С. 7.

⁸⁴⁰ - См.: Эткинд А. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее. 1996. С. 287.

⁸⁴¹ - Епифаний Кипрский, свт. Творения святых отцов, в русском переводе. М., 1863. Т. 42. Ч. 1. С. 175. Нечто подобное представляла из себя одна из анабаптистских сект под руководством Генри Николаса, появившаяся в 40-х годах XVI в. на европейском континенте (в районе Амстердама) и затем переехавшая в Англию, где была известна под именем фамилисте. Они учили, что в теле нет ничего нечистого. На континенте их называли «нагие бегуны». В Англии фамилисты пользовались дурной славой из-за их безнравственности, как и мормоны в Америке три века спустя. См.: История баптизма. Одесса, 1996. Сб. Вып. 1. С. 50.

⁸⁴² - Руководитель возникшей в XIX в. в России секты прыгунов Лукьян выдавал себя за Христа. С целью доказательства своего «божественного» достоинства и удержания в секте восставших против него последователей он прибег к помощи ложного чуда. Лукьян уговорил старую женщину притвориться мертвой. Когда же толпа сектантов подняла плач по мнимоумершей, он приказал мнимому пророку Илии простереться над ней, как это в свое время делал библейский пророк Илия, и она «воскресла». Это «чудо» убедило их, что он Христос. Однако Лукьян не стал дожидаться очередного разоблачения и предпочел, забравши деньги своих последователей, бежать в Бессарабию. Буткевич Т. И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 419; «Учредители белокрыницкого священства, иноки Павел и Алимпий, все свое дело основывали на самозванстве, на сознательной, заведомой лжи и наглых подлогах и, когда их обман и мошенничество удавались, восклицали: «во-истину Божиим промыслом сие было, Бог умудряет и самые младенцы!"". См.: Н. Гринякин. Сверхбезстыжие // Миссионерское обозрение. 1908. №11. С. 1608.

⁸⁴³ - Сергей, (б.ф.), архим. Речь по поводу съезда епископов в Киеве (произнесена 9 сентября 1884 г.) // Могилевские епархиальные ведомости. 1885. №2. С. 5.

⁸⁴⁴ - См.: Макаревский М.И, Добромыслов П.П. 3-ий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. 22 июля – 6 августа 1897 года. Рязань, 1898. С. 144–146.

⁸⁴⁵ - См.: Апостольская секта // Церковный вестник, 1883, №20. С. 20.

⁸⁴⁶ - См.: Кузнецова Т.Н. Мунизм: вероучение, религиозная практика и образ жизни последователей Сан Мён Муна. М., 1999. С. 185.

⁸⁴⁷ - Проф. И. В. Попов, ссылаясь на блаженного Августина пишет, что сближению последнего с манихеями содействовала «их вкрадчивая приветливость, казавшаяся

сердечностью и невольно располагавшая в их пользу молодого человека, еще слишком доверчивого и неопытного в жизни». См.: Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Ч. 1. С. 84.

⁸⁴⁸ - Терлецкий В Н По поводу неправильных суждений о сектантстве // Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды / Под ред. Кальнева М. А. Одесса, 1911. С. 4.

⁸⁴⁹ - Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 106.

⁸⁵⁰ - В расширенном исследовании социального и культурного моделирования ИСС было обнаружено, что «подобные состояния существуют в религиозном контексте в 90% выборки из 488 обществ. Эта выборка, взятая из «Этнографического атласа» (Murdock, 1967), включала все части света и традиционные общества различных уровней технологической сложности». Э. Бургиньон считает, что измененные состояния сознания в сущности универсальны во всех человеческих обществах. См.: Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология / Под общ. ред. А. А. Белика. М., 2001. С. 422.

⁸⁵¹ - Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология / Под общ. ред. А. А. Белика. М., 2001. С. 456, 457.

⁸⁵² - Лихобабин В. П. считает, что «можно говорить о суггестивном (внушающем) воздействии ривайвелистской проповеди». Поведение участников собраний под воздействием этой проповеди было отмечено высокой экстаичностью: «Очень часто звучали вскрики, случались обмороки, конвульсии..., люди хлопали в ладоши, издавали экстаические звуки, пели, визжали, падали в обмороки...». См.: Лихобабин В. П. Традиции ривайвелизма в американском протестантизме / Религии мира. М., 1999. С. 263, 292.

⁸⁵³ - См.: Лихобабин В. П. Традиции ривайвелизма в американском протестантизме / Религии мира. М., 1999. С. 261.

⁸⁵⁴ - Там же. С. 262.

⁸⁵⁵ - Религиозный экстаз и эпидемия судорог // Церковные вестник. 1883. №2. С. 18.

⁸⁵⁶ - Личность в иезуитизме. По поводу выхода графа Р. Ноенброех'а из ордена иезуитов // Богословский вестник. 1894. №1. С. 101.

⁸⁵⁷ - Поснов Э. отмечает, что Плотин в своем сочинении против гностиков высмеивал различные «волшебные, заклинательные формулы гностиков, которые они между прочим применяли к излечению больных». «Магия была излюбленным материалом, какой вносили в свои системы, преимущественно в культ – особенно некоторые гностики». Кроме того, «магия отчасти так же как и аллегория и мистика – служила средством пропаганды». См.: Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 578, 579. Свт. Епифаний Кипрский делает остроумное замечание по поводу странно или дико звучащих различных наименований гностиков, вроде Кавлавках, Абракасас, Ялдабаот и др.; что они таким образом пытались «действовать на воображение неопытных ужасными наименованиями и варварским составлением сих именованний» // Ересь XXV // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 1, С. 145–146. Следует отметить, что обращение к магии было всеобщим явлением в эпоху гностицизма, и как результат возрастания ее роли можно указать на создание теургии у неоплатоников. См.: Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917. Брюссель, 1991. С. 577.

⁸⁵⁸ - Сикорский А.И., проф. Эпидемиологические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах // Вопросы нервно-психической медицины. 1897. Вып. 3. С. 506. Цит. по: Громоглазов И.М. Третий Всероссийский миссионерский съезд. Факты и впечатления // Богословский вестник. 1897. №11. С. 547.

⁸⁵⁹ - См.: Шейнов В.П. Психология влияния. Скрытое управление, манипулирование и защита от них. М., 2002. С. 212.

⁸⁶⁰ - Там же. С. 103.

⁸⁶¹ - Там же. С. 246.

⁸⁶² - Там же. С. 249.

⁸⁶³ - Е. Баркер, английская исследовательница в области социологии религии, дает описание методологии «подсознательного программирования» одной из сект, которая продавала кассеты «Видео-гипноз». В этих кассетах «фразы для внушения появляются на экране на несколько секунд и внедряются в музыкальное сопровождение во время разговора. Беседы ведутся на различные темы, как-то: ... «Канал света», «Баланс чакр», «Развивай свои психические способности сейчас». И в этом случае нашлись люди, готовые платить 25 фунтов за 30 минут записи с уверенностью, что их сознание будет запрограммировано, в результате чего радикально изменятся их взгляды на жизнь. Проблемы, в какой степени подобные методы могут воздействовать на человека без его ведома, насколько широко он используется в рекламных целях, активно обсуждались в Соединенных Штатах. И тем не менее, пока нельзя заявить с полной уверенностью, что этот метод используется каким-либо из наиболее известных новых религиозных движений для обращения, а статистика говорит, что, если даже они и применяют не выявленное пока подсознательное внушение, эта техника практически не дает никаких результатов». См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 17.

⁸⁶⁴ - Флоренс Бюли в своей книге «У заблуждения много лиц. Поиски истины в некоторых вопросах в Церкви» посвятила целый раздел своей книги элементам, общим для движения «Нью эйдж и протестантских деноминаций, который так и называется «"Новое время» захватывает кафедру и церковные скамьи». «Листая христианский журнал, я наткнулась на два рекламных объявления.«Обновите свой ум без всяких усилий через основанные на Библии кассеты, действующие на подсознание», – гласило одно из них. Другое гарантировало, что любой может «пережить духовный рост, обрести силы и возрождение» через эти кассеты, которые используют «науку, образование и методы, изменяющие подсознательное поведение, чтобы влить миллионы персонализированных текстов и утверждений в наше внутреннее существо». Она отмечает также появление в отдельных христианских общинах методов манипуляции и недозволенного контроля. См.: Бюли Ф. «У заблуждения много лиц. Поиски истины в некоторых вопросах в Церкви». СПб., 1994. С. 197–198, 215–216.

⁸⁶⁵ - Благодаря проповеди апостола Павла галаты уверовали во Христа и радостно приняли весть о спасении. Но по отшествии апостола пришли к ним какие-то проповедники тоже с благовестием о спасении, тоже проповедовали во имя Христа, но их проповедь была нецерковной. Таким образом, уже в апостольское время было положено начало анонимной проповеди. См.: Феофан (Говоров) Затворник, свт. Письма о вере и жизни. М., 1999. С. 54.

⁸⁶⁶ - Проф. И. В. Попов, анализируя причины обращения блаженного Августина в молодые годы в манихейство, отмечает, что «он оказал им доверие и отдал предпочтение пред языческими философами потому, что не сомневался в христианских основах их доктрины. Они выдавали себя за христиан, а имена Иисуса Христа и Духа Утешителя не сходили у них с языка. С этими именами, правда, они соединяли понятия, не имевшие оправдания в Евангелии, но для молодого катехумена, очень слабо осведомленного в действительном значении церковного учения, это не могло быть ясно с первых шагов его сближения с еретиками. С другой стороны, он видел в них не только христиан, но и философов, потому что они надевали на себя личину свободных исследователей истины. Они с презрением говорили об авторитете, убеждали не поддаваться его устрашающему влиянию и не допускать, чтобы в свободном шествии к истине доказательства заменялись приказаниями. Себя самих они противопоставляли в этом отношении церкви; по их словам, они никого не принуждают к вере, прежде чем докажут бесспорность своего учения чисто рациональным путем. Они обещали указать путь к Богу и освободить его от заблуждений при помощи одного только разума и общедоступных, для всех убедительных доказательств». См.: Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Ч. 1. С. 84.

⁸⁶⁷ - Когда жидовствующие встречали людей, убежденных в Православии, то не осмеливались прямо совращать их в ересь, но, выдавая себя за православных, старались «криво толковать им разные места Ветхого и Нового Завета и таким образом хитро склоняли этих людей к своей ереси». «Когда же кто из православных начинал их самих обличать в

ереси, они отрекались от нее с клятвой, величали себя православными и даже проклинали еретиков, считая клятву и проклятие за ничто». Поэтому крайне трудно было вести борьбу с ними. См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 58.

⁸⁶⁸ - Особым лицемерием, двоедушием и неискренностью отличались хлысты. Они всеми силами старались скрыть свое отступление от Церкви и показаться в глазах духовенства и народа самыми лучшими прихожанами, верными и преданными сынами православия. С этой целью хлысты посещали храмы, высказывали внешне уважение к священнику, пользовались Библией, но делали все это только для более облегченного совращения православных в секту. Поэтому на Третьем миссионерском съезде, проходившем в Казани в 1897 г., был поднят вопрос о том, можно ли вообще среди таких людей вести миссионерскую работу. См.: Буткевич Т.И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 68. Вопросу опознания хлыстов и скопцов было посвящено специальное исследование Кальнева М. «Как опознать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам, и какие меры борьбы с ними». См.: Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды / Под ред. Кальнева М. А. Одесса, 1911. Таким образом, хлысты формально и чисто внешне более 200 лет пребывали в видимом общении с Церковью. См.: Кальнев М.А. О пастырско-миссионерских и церковно-дисциплинарных мерах по отношению к хлыстам и последователям других мистических сект / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 20.

⁸⁶⁹ - См.: Алексей (Дородницын), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 217.

⁸⁷⁰ - «Характерной чертой индуизма следует считать то, что он непрерывно расширяется за счет впитывания так называемых культов племен», то есть за счет процесса индуизации племен. См.: Гусева Н. Р. Познакомимся с индуизмом. М., 1999. С. 30.

⁸⁷¹ - Подобное заявление строится на упрощенном представлении о гностицизме, которое было преодолено в русском богословии в начале XX в. По этому поводу известный патролог профессор Попов И. П. писал, что в его время еще существовало устаревшее представление о сущности гностицизма, как явлении философского порядка. Но в научных исследованиях того времени тогда было установлено, что «гносис, знание, в котором гностики полагали свое преимущество, есть знание не столько философское, сколько религиозное, особая осведомленность в средствах и способах спасения, по большей части магических, от власти демонических сил. Соответственно этому и гностические системы были мозаикой из всевозможных мифологических образов и только немногие из них в качестве элемента второстепенного содержат в себе некоторые философские тенденции. Таково валентианство и те загадочные гностические сочинения, на основании которых Ипполит излагает учение Симона мага и Василида в своих *Philosophoumena*. Наоборот, гностические учения, дошедшие до нас в коптских памятниках, совершенно чужды философии». См.: Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Ч. 1. С. 87.

⁸⁷² - Поскольку в XX в. появились новейшие технологии контролирования сознания, которые «раньше попросту еще не были изобретены. При современных скоростях передвижения, технологических новшествах, обилии информации и умении манипулировать ею контролирование сознания принимает массовый и тоталитарный характер, что ранее было попросту недостижимо». Отсюда делается вывод, что мы имеем дело с некой новой реальностью в развитии сект, ранее Церкви неизвестной. См.: Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2000. С. 48.

⁸⁷³ - См.: Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Обстоятельства нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // НГ-рели-гии. 1999. №10 (26 мая).

⁸⁷⁴ - Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 259.

⁸⁷⁵ - Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. Вильнюс, 1991. С. 507.

⁸⁷⁶ - Там же.

⁸⁷⁷ - Лосев А. Ф. Очерки античного символизма. М., 1993. С. 862–864. Текст приводится в переводе А. Ф. Лосева по изданию: Успенский Ф. Синодик в Неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893. С. 14 –18.

⁸⁷⁸ - Цит. по: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 863–864, 895–897.

⁸⁷⁹ - Одним из самых распространенных движений современности является движение «Нью эйдж». По мнению католического исследователя Дж. Стеффона, «в учении «Нью эйдж» нет никакой новизны – в сущности, это обновленное язычество». См.: «Нью эйдж» и новоязыческие движения // Миссионерское обозрение. 1999. №7. С. 11. Архимандрит Даниил Бамбанга Дуи Баянторо (родом из Индонезии, до обращения в христианство был мусульманином, затем обратился в христианство, был на Афоне, получил православное образование; в настоящее время занимается переводом богослужения и книг и миссией среди мусульман в Индонезии), касаясь проблем, с которыми сталкивается православная миссия в Юго-Восточной Азии, пишет: «подобно тому, как святые отцы, сталкиваясь с эллинским язычеством, иудаизмом и гностицизмом, пытались представить Евангелие понятно для людей того времени, православное богословие, в контексте индонезийской миссии, встречается с аналогичными проблемами. Вот эти проблемы: 1) исламская составная, которая имеет сходство с иудаизмом; 2) индуско-буддийская составная, которая имеет сходство с эллинским язычеством; 3) мистическая составная, называемая по-явански «Kebatinan» («тайное убеждение»), что имеет сходство с гностицизмом (это – смешение древнего шаманистического анимизма, с одной стороны, и индуско-буддийской мистики, с другой; оно подразделяется на многие мистические деноминации и группы, подобно древним гностикам); 4) секулярно-материалистическая составляющая современного мира». См.: Православная Церковь в Индонезии // Миссионерское обозрение. 2001. №12. С. 9.

⁸⁸⁰ - См.: Мейендорф И, прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 12.

⁸⁸¹ - Флоровский Г., прот. Утрата библейского мышления // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 216.

⁸⁸² - Там же. С. 217.

⁸⁸³ - Флоровский Г., прот. Утрата библейского мышления // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 215.

⁸⁸⁴ - Иванцов-Платонов А.М., прот, проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 223.

⁸⁸⁵ - Глубоковский Н Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 391.

⁸⁸⁶ - Там же. С. 351.

⁸⁸⁷ - Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 351.

⁸⁸⁸ - Айвазов И. Г. К вопросу о миссионерских мерах по отношению к мистическим сектам / Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 23.

⁸⁸⁹ - Деяния Пятого Всероссийского Миссионерского Съезда / Под ред. И. Г. Айвазова. М., 1917. С. 47.

⁸⁹⁰ - Иванцов-Платонов А.М., прот., проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 272.

⁸⁹¹ - См.: Стеняев О., свящ. Опыт реабилитации жертв сектантской агрессии // Миссионерское обозрение. 2000. №1. С. 11–12. Частично эту проблему затрагивает Шаров С. Языческие корни европейского сектантства // Благодатный огонь. 1999. №3. С. 14–27.

⁸⁹² - См.: Стеняев О, свящ. Опыт реабилитации жертв сектантской агрессии // Миссионерское обозрение. 2000. №1. С. 12.

⁸⁹³ - В Рекомендации 1556 (2002) Парламентской ассамблеи Совета Европы «Религия и перемены в Центральной и Восточной Европе» (текст принят 24 апреля 2002 г.) отмечается, что права человека могут подвергаться ограничениям, если будут мотивироваться «настоятельными общественными потребностями» и быть «соразмерными преследуемой законной цели». См.: Славянский правовой центр. <http://www.rlinfo.ru/doc/dm.html>

⁸⁹⁴ - Цит. по: Алипий (Кастальский-Бороздин), Исаия (Белов). Догматическое богословие. ТСЛ., 1999. С. 21.

⁸⁹⁵ - См.: Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 444. Сноска 4.

⁸⁹⁶ - Ириной Лионский, свт. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. II, 2, п. 3.

⁸⁹⁷ - См.: Evangelical Dictionary of Theology / Ed. by W. A. Elwell. Michigan, 1985. P. 289.

⁸⁹⁸ - Цит. по: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 16.

⁸⁹⁹ - НГ-религии. 2001. №4 (от 28.02). С. 2.

⁹⁰⁰ - См.: НГ-религии. 2001. №13 (от 11.07). С. 2.

⁹⁰¹ - См.: Гусева Н. Р Познакомимся с индуизмом. М., 1999. С. 84–85, 86.

⁹⁰² - Некий индиец принес пятилетнего мальчика из провинции Орисса в жертву местной богине Дурге, считающейся хранительницей домашнего очага и, по поверью, изгоняющей демонов. Преступник подманил ребенка конфетами, а затем умертвил его. Давая показания в полиции, преступник заявил, что Дурга явилась ему во сне и потребовала принести в жертву ребенка, пообещав взамен решение всех проблем. Каких именно проблем, не сообщается. См.: Седмица.Ru – Православные новости за неделю. № 188 от 08.02.05.

⁹⁰³ - Ломакина И. Голова Джа-ламы. Улан-Уде, СПб., 1993. С. 74–76. См.: Кураев А., дьякон. Сатанизм для интеллигенции. (О Рерихах и Православии). М., 1997. Т. 1. С. 276.

⁹⁰⁴ - В Ставропольском крае, по данным на 1945 г., существовало 886 хлыстов (правда, неизвестно, какого толка). Государственный архив Ставропольского края. Ф. Р5171. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 1.

⁹⁰⁵ - Буткевич Т. И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 185.

⁹⁰⁶ - См.: Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 222.

⁹⁰⁷ - Съезд противураскольнических миссионеров в Москве в 1887 года. 29 июня – 13 июля // Братское слово. 1887. Т. 2. С. 59–60. Впоследствии этот съезд получил название Первого миссионерского съезда. См. также: Скворцов В.М. Второй Всероссийский миссионерский съезд в Москве (29 июня – 15 июля 1891 г.) // Скворцов В.М. Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1898. С. 327.

⁹⁰⁸ - См.: Скворцов В.М. Второй Всероссийский миссионерский съезд в Москве (29 июня – 15 июля 1891 г.) // Скворцов В. М. Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1898. С. 355–356.

⁹⁰⁹ - См.: Громогласов И.М. Третий Всероссийский миссионерский съезд. Факты и впечатления // Богословский вестник. 1897. №11. С. 508–534. Об этом же событии см.: Сикорский А.И., проф. Эпидемиологические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах // Вопросы нервнопсихической медицины. 1897. Вып. 3. С. 453–511.

⁹¹⁰ - См.: Августин (Никитин), архим. Программа «Наркокон» // Миссионерское обозрение. СПб., №1. 1999. С. 12.

⁹¹¹ - См.: Одни из первых опытов систематизации религий принадлежат западным религиоведам, происходившим из протестантской среды. В их числе был Натан Зёдерблом, архиепископ Шведской лютеранской церкви. О влиянии протестантизма на некоторые западные классификации религий см.: Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р. Отто, Ф. Хайлера, Н. Зёдерблома // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 2001. №3, а также: Г. Фрик. Сравнительное религиоведение

// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 319; Таевский Д. А. Синкретические религии и секты. Словарь-справочник. М., 2001. Он же: Секты мира. Ростов-на-Дону, СПб., 2007.

⁹¹² - См.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 19.

⁹¹³ - См.: Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 351.

⁹¹⁴ - Слово человекообожание буквально значило почитание человека как самого бога; этого учения придерживались хлысты и скопцы. По их убеждению, человек может исключительно своими усилиями достичь такой степени совершенства и святости, что в него вселяется божество и он становится христом, живым богом.

⁹¹⁵ - Отзыв ординарного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Никольского по вопросу о разделении раскольнических сект на более или менее вредные // Отзывы профессоров Ивановского, Субботина, Воскресенского о нуждах единоверия и разделении раскольнических сект на более или менее вредные. Конфиденциальное издание. Б.г. и м. С. 1.

⁹¹⁶ - Записка действительного ст.[атского] сов.[етника] П. И. Мельникова // Странник. 1886, Август. С. 534–564.

⁹¹⁷ - См.: Отзыв Преосвященного Макария, архиепископа Литовского по предложениям г.г. Мельникова и Лазаревского о разделении сект на более или менее вредные // Отзывы профессоров Субботина, Нильского, Ивановского, Воскресенского, Макария, архиеп. Литовского о нуждах единоверия и разделении сект на более или менее вредные. Конфиденц. изд. М.-СПб. Б.г. С. 1.

⁹¹⁸ - Там же. С. 2.

⁹¹⁹ - См.: Отзыв Преосвященного Макария, архиепископа Литовского по предложениям г.г. Мельникова и Лазаревского о разделении сект на более или менее вредные // Отзывы профессоров Субботина, Нильского, Ивановского, Воскресенского, Макария, архиеп. Литовского о нуждах единоверия и разделении сект на более или менее вредные. Конфиденц. изд. М.-СПб. Б.г. С. 7.

⁹²⁰ - Там же. С. 3.

⁹²¹ - См.: Отзыв ординарного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Нильского по вопросу о разделении сект на более или менее вредные // Отзывы профессоров Субботина, Нильского, Ивановского, Воскресенского, Макария, архиеп. Литовского о нуждах единоверия и разделении сект на более или менее вредные. Конфиденц. изд. М.-СПб. Б.г. С. 13.

⁹²² - См.: Отзыв Преосвященного Макария, архиепископа Литовского по предложениям г.г. Мельникова и Лазаревского о разделении сект на более или менее вредные // Отзывы профессоров Субботина, Нильского, Ивановского, Воскресенского, Макария, архиеп. Литовского о нуждах единоверия и разделении сект на более или менее вредные. Конфиденц. изд. М.-СПб. Б.г. С. 5–6.

⁹²³ - Там же. С. 7.

⁹²⁴ - См.: Отзыв экстраординарного профессора Казанской Духовной Академии Ивановского по поводу вопроса о разделении раскольнических сект на более или менее вредные в связи с проектом предоставления общественных, гражданских и религиозных прав раскольникам // Отзывы профессоров Ивановского, Субботина, Воскресенского о нуждах единоверия и разделении раскольнических сект на более или менее вредные. Конфиденциальное издание. Б.г. и м. С. 1.

⁹²⁵ - Там же. С. 2.

⁹²⁶ - Там же.

⁹²⁷ - См.: Отзыв экстраординарного профессора Казанской Духовной Академии Ивановского по поводу вопроса о разделении сект на более или менее вредные в связи с проектом предоставления общественных, гражданских и религиозных прав раскольникам //

Отзывы профессоров Субботина, Нильского, Ивановского, Воскресенского, Макария, архиеп. Литовского о нуждах единоверия и разделении сект на более или менее вредные. Конфиденц. изд. М.-СПб. Б.г. С. 3.

⁹²⁸ - См.: Отзыв ординарного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Никольского по вопросу о разделении сект на более или менее вредные // Отзывы профессоров Субботина, Нильского, Ивановского, Воскресенского, Макария, архиеп. Литовского о нуждах единоверия и разделении сект на более или менее вредные. Конфиденц. изд. М.-СПб. Б.г. С. 18.

⁹²⁹ - Там же. С. 19.

⁹³⁰ - Официальные записки по вопросу о даровании раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужения // Странник. 1886, Август. С. 528.

⁹³¹ - См.: Эткинд А. Хлыст. М., 1998. С. 8–10.

⁹³² - См.: Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 12–13.

⁹³³ - См.: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 3.

⁹³⁴ - Цит. по: Цыпин В, свящ. К вопросу о границах Церкви // Московская духовная академия: 300 лет (1685–1985). М., 1986. С. 204.

⁹³⁵ - Там же. С. 205.

⁹³⁶ - Св. Епифаний Кипрский так объяснял название своего сочинения: Панарион (аптека) или «кивотон» (ковчег) с «цельбоносным от угрызения ядовитых животных запасом».

⁹³⁷ - Епифаний Кипрский, св. Творения. Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА. М., 1863. Т. 41. Ч. 1. С. 29.

⁹³⁸ - Там же. С. 27.

⁹³⁹ - По мнению Г. В. Флоровского св. Епифаний «совершенно лишен исторического чутья». Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 201.

⁹⁴⁰ - См.: Иванцов-Платонов А.М., прот., проф. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 286. В ересиологических сочинениях священномученика Ириней и св. Ипполита Римского также рассматриваются философские системы и языческие верования, но не в значении ересей, а как оказавшие влияние на образование христианских лжеучений.

⁹⁴¹ - Иоанн Дамаскин, прп. Творения. СПб., 1913. Т. 1. С. 126.

⁹⁴² - Там же. С. 149.

⁹⁴³ - Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 350.

⁹⁴⁴ - Там же. С. 407.

⁹⁴⁵ - Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 4

⁹⁴⁶ - Там же.

⁹⁴⁷ - Там же.

⁹⁴⁸ - Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 4.

⁹⁴⁹ - Бондарь С. Д. Секта меннонитов в России. СПб., 1916. С. 1–6.

⁹⁵⁰ - Алексий (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 66; История баптизма. Одесса, 1996. Сб. Вып. 1. С. 317.

⁹⁵¹ - Алексий (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 104.

⁹⁵² - Макаревский М. И., Добромыслов П. П. 3-ий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. 22 июля – 6 августа 1897 года. Рязань, 1898. С. 88.

⁹⁵³ - Соловьев Вс. Современная жрица Изиды. М., 1994. С. 309.

- 954 - Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994. С. 51.
- 955 - «Спиритизм, по своей сути, есть «общение с душами умерших» или «духами природы» для получения от них информации о загробном мире или наставлений и предсказаний для руководства в этом мире. Согласно спиритизму, человек, вступающий в контакт с духом или являющийся проводником информации из астральной или ментальной сфер, выступает в роли медиума». Дух может общаться с физическим миром только через указанного медиума. «При желании каждый якобы может развить медиумические способности и стать медиумом». См.: Карасев Н.свят. Теософия как форма оккультизма в условиях трансформации общественного сознания. М., 1999. С. 47.
- 956 - Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. Т. 3. С. 466–467.
- 957 - Штейнер Р. Христос и человеческая душа. М., 1999. С. 401.
- 958 - Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М., 1997. С. 6; Балагушкин Е. Г., Квасникова С. Н. Новые религиозные движения и секты (в курсе культурологии). М., 1993. С. 3.
- 959 - Деяния Пятого Всероссийского миссионерского съезда. М., 1917. С. 44.
- 960 - Маргаритов С. История русских рационалистических и мистических сект. Симферополь, 1910. С. 85; Миссионерское обозрение. 1896. №1. С. 37–38, 40; 1909, №1–2. С. 95.
- 961 - Кураев А., дьякон. Миссионеры на школьном пороге. М., 1995. С. 14.
- 962 - Алексей (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 188.
- 963 - Там же. С. 189.
- 964 - Кальнев М. А. Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов (духоборов, молокан, штундобаптистов, «евангельских христиан», адвентистов и др.). Одесса, 1914. С. 586.
- 965 - Алексей (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 67.
- 966 - Алексей (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 6.
- 967 - Съезд противу раскольнических миссионеров в Москве в 1887 году. 29 июня – 13 июля // Братское слово. 1887. Т. 2. С. 63.
- 968 - Балагушкин Е. Г., Квасникова С. Н. Новые религиозные движения и секты (в курсе культурологии). М., 1993. С. 17.
- 969 - Федоров В., прот. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему // Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. XXXI.
- 970 - Балагушкин Е. Г., Квасникова С. Н. Новые религиозные движения и секты (в курсе культурологии). М., 1993. С. 19.
- 971 - Цит. по: Нуруллаев А. А. Прозелитизм и свобода религиозной пропаганды // Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994. С. 51–52.
- 972 - Кривельская Н. В. Секты: угроза и поиск защиты. М., 1999. С. 58.
- 973 - Балагушкин Е. Г., Квасникова С. Н. Новые религиозные движения и секты (в курсе культурологии). М., 1993. С. 4.
- 974 - Бакланова Г. Ю. Православная Церковь Божией Матери «Державная». М., 1999. С. 91–92.
- 975 - Кузнецова Т. Н. Мунизм: вероучение, религиозная практика и образ жизни последователей Сан Мён Муна. М., 1999. С. 184.
- 976 - Там же. С. 183.
- 977 - Черенков М. Евангельская вера в постатеистических сообществах // Христианское сообщество России: критический самоанализ на фоне духовной ситуации времени. Материалы круглого стола 27 апреля 2007 г. М., 2007. С. 15.

- ⁹⁷⁸ - Бакланова Г. Ю. Православная Церковь Божией Матери «Державная». М., 1999. С. 38.
- ⁹⁷⁹ - Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С.119.
- ⁹⁸⁰ - Нуруллаев А.А. Прозелитизм и свобода религиозной пропаганды // Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994. С. 59. ⁹⁸¹ Кривельская Н. В. Секта: угроза и поиск защиты. М., 1999. С. 7. ⁹⁸² Цит. по: Нуруллаев А. А. Прозелитизм и свобода религиозной пропаганды//Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994. С. 52–53.
- ⁹⁸¹ - Цит. по: Нуруллаев А. А. Прозелитизм и свобода религиозной пропаганды//Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994. С. 52–53.
- ⁹⁸² - Цит. по: Нуруллаев А. А. Прозелитизм и свобода религиозной пропаганды//Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994. С. 52–53.
- ⁹⁸³ - Заозерский Н.А. Чем силен штундизм. По поводу ответа А. Я. Дороницына на статью: Борьба с сектантством // Богословский Вестник. 1893. №10. С. 187–189.
- ⁹⁸⁴ - Алексей (Дородницин), еп. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 178.
- ⁹⁸⁵ - Буткевич Т.И., прот. О психологических причинах развития русского сектантства // Вера и Церковь. 1900. Т.П. Кн. 6. С. 72.
- ⁹⁸⁶ - Еленский В. Феномен новых религиозных движений: Белое Братство // Диа-Логос. Религия и общество. М., 1997. С. 222.
- ⁹⁸⁷ - Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 7–8.
- ⁹⁸⁸ - Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 10–12.
- ⁹⁸⁹ - Это мнение было высказано архим. Антонием (Храповицким) на Третьем миссионерском съезде в 1891 г. См.: Скворцов В.М. О современном состоянии сектантства // Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1898. С. 213–214.
- ⁹⁹⁰ - Терлецкий В. К вопросу об изучении сектантства // Скворцов В.М. Деяния 3-го Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1898. С. 96.
- ⁹⁹¹ - Макаревский М. И., Добромыслов П. П. 3-ий Всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. 22 июля – 6 августа 1897 года. Рязань, 1898. С. 88.
- ⁹⁹² - См.: Фетисов Н, свящ. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // Труды КДА. 1914. Кн. VII-VIII. С. 444, сноска 4.
- ⁹⁹³ - Доктур Т. Новые религиозные движения в посткоммунистической Европе // Диа-Логос. Религия и общество. М., 1997. С. 341–343.
- ⁹⁹⁴ - Доктур Т. Новые религиозные движения в посткоммунистической Европе // Диа-Логос. Религия и общество. М., 1997. С. 341–343.
- ⁹⁹⁵ - Toffler A. The Third Wave. N.Y., 1980; Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1975.
- ⁹⁹⁶ - Цит. по: Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М., 1997. С. 8.
- ⁹⁹⁷ - Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история о современные религии. М., 1996. С. 251.
- ⁹⁹⁸ - Впоследствии эта идея появится в концепции «тоталитарного сектантства», возникшего якобы под влиянием политического тоталитаризма.
- ⁹⁹⁹ - Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 156–157.
- ¹⁰⁰⁰ - См.: Эткинд А. Хлыст. М., 1998.

1001 - Темы: «Сектантство в домонгольский период», «Ересь стригольников», «Ересь жидов- ствующих», «Ересь Матвея Башкина и Феодосия Косого», «Ересь Квирина Кульмана, Дмитрия Тверитинова» написаны по: Зарецкий А, свящ. Причины и условия возникновения сектантских движений в России. Загорск, 1979.

1002 - Обзор тем, посвященных хлыстам, скопцам, духоборам, молоканам, иоаннитам, иеговистам Ильина, Дунькиному согласию, малеванщине выполнен по: Смолич Т.И. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2; Буткевич Т. И., протпроф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910; Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. Вып. 1; Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2; Маргаритов С. История мистических и рационалистических сект. Изд. 3-е., доп. Симферополь, 1910.

1003 - В Самарской губернии, к примеру, в последние годы XIX в. секта хлыстов получила столь широкое распространение, что население некоторых сёл на две трети составляли её последователи.

1004 - Смолич Т. И. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2. С. 168

1005 - Смолин Т. И. История русской Православной Церкви. 1700–1917. М. 1997, Т. 8., Ч. 2, С. 168.

1006 - См.: Эткинд А. Хлыст. М., 1998. С. 26.

1007 - Миссионерское обозрение. 1904. №1. С. 140.

1008 - См.: Хлыстовство, шалопутство и прыгунство // Миссионерское обозрение. 1897. №9–10. С.833.

1009 - См.: Кальнев М. Миссионерская борьба с сектантством в Херсонской епархии за истекший 1896 год и характеристика религиозно-нравственного его состояния // Миссионерское обозрение. 1897. №7. С. 634.

1010 - См.: Миссионерское обозрение. 1897. №9–10. С. 877.

1011 - Там же. С. 875.

1012 - См.: Кальнев М. Миссионерская борьба с сектантством в Херсонской епархии за истекший 1896 год и характеристика религиозно-нравственного его состояния // Миссионерское обозрение. 1897. №7. С. 635–636; Хлыстовство, шалопутство и прыгунство // Миссионерское обозрение. 1897. №9–10. С. 842.

1013 - См.: Хлыстовство, шалопутство и прыгунство // Миссионерское обозрение. 1897. №9–10. С. 842.

1014 - От создания мира до Р. Х. – 5508 лет + 1907 лет по Р. Х. = 7415 лет.

1015 - См.: Скворцов В. Миссионерский посох. СПб., 1912. С. 232.

1016 - См.: Церковные ведомости. 1908. №51. С. 1474.

1017 - Буткевич Т. И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 211.

1018 - Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. С. 4.

1019 - См.: Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 222.

1020 - См.: Смолин Т.И. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2. С. 176.

1021 - См.: Как их теперь называть? // Московский церковный вестник. 1992. №1. С. 12.

1022 - Иникова С.А. Секты духоборцев и молокан: из прошлого в будущее // Исторический вестник. 1999. № 1. http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/1999/1/1_7.htm

1023 - См.: Прокофьев А. В. Молокане и духоборцы сегодня // Вестник молодых ученых. Исторические науки. М., 1999. № 1 (5). С. 96.

1024 - Иникова С. А. Секты духоборцев и молокан: из прошлого в будущее // Исторический вестник. 1999. № 1. http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/1999/1/1_7.htm

1025 - См.: Духоборы – переселенцы из Грузии получили паспорта в селе Снежеток Тамбовской области. <http://www.blagovest-info.ru/> 05. 05. 2008.

- 1026 - См.: Буткевич Т.И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 260–261.
- 1027 - Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. С. 11.
- 1028 - Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 263.
- 1029 - Там же. С. 265.
- 1030 - См.: Буткевич Т.И., прот., проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 275.
- 1031 - Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. С. 13.
- 1032 - См.: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. С. 15–16.
- 1033 - См.: Буткевич Т. И., прот, проф. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 277.
- 1034 - Там же. С. 280.
- 1035 - См.: Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1913. Вып. 2. С. 16.
- 1036 - См.: Прокофьев А. В. Молокане и духоборцы сегодня // Вестник молодых ученых. Исторические науки. М., 1999. № 1 (5). С. 96.
- 1037 - См.: Таевский Д. Секты мира. Ростов-на-Дону, СПб., 2007. С. 216; Мухин А. Религиозные конфессии и секты. М., 2005. С. 85.
- 1038 - См.: Иникова С.А. Секты духоборцев и молокан: из прошлого в будущее // Исторический вестник. 1999. № 1. http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/1999/1/1_7.htm
- 1039 - См.: Таевский Д. Секты мира. Ростов-на-Дону, СПб., 2007. С. 217.
- 1040 - См.: Смолин Т.И. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2. С. 177.
- 1041 - См.: Смолин Т.И. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2. С. 179.
- 1042 - См.: Скиба С.А. Современное толстовство (Церковь Льва Толстого) // Вестн. Моск. Ун-та. Серия 7, Философия. №5. 1998. С. 65–73.
- 1043 - См.: Таевский Д. Секты мира. Ростов-на-Дону, СПб., 2007. С. 311.
- 1044 - Ширяевс В. Н. Религиозные преступления. Ярославль, 1909, 257–258.
- 1045 - См.: Официальные записки по дорованию раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужения// Странник, 1886, №8, С. 528.
- 1046 - Цит. по: Скворцов В. Миссионерский посох. СПб., 1912. С. 470.
- 1047 - См.: Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2. С. 197.
- 1048 - Цит. по: Скворцов В. Миссионерский посох. СПб., 1912. С. 471.
- 1049 - См.: Дударенок С.М. Политика советской власти в отношении религиозных организаций в 1960–1980-е годы // Россия и АТР. 2005. №2. С. 124.
- 1050 - См.: Щипков А. Во что верит Россия. СПб., 1998. <http://www.religare.ru/book8.htm>
- 1051 - Куницын И. А. Правовой статус религиозных объединений в России. М., 2000. С. 266.
- 1052 - Религии мира. М., 1994. С. 386, 388.
- 1053 - Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство (социально-философский очерк). Красноярск, 2002. С. 23.
- 1054 - Пучков П.И, Казьмина О.Е. Религии современного мира. М., 1998. С. 180–181.
- 1055 - Все примечания к таблицам вынесены в конец книги.
- 1056 - Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 59–60.
- 1057 - Там же. С. 60–61.
- 1058 - Там же. С. 62.
- 1059 - Там же. С. 64.
- 1060 - Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 66.

- 1061 - Пуха Н. В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. С. 68.
- 1062 - Там же. С. 69.
- 1063 - Там же. С. 73.
- 1064 - Там же. С. 79, 81.
- 1065 - Доктур Т. Новые религиозные движения в посткоммунистической Европе // Диалогос. Религия и общество. М., 1997. С. 340.
- 1066 - Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005. С. 11.
- 1067 - Новые масштабные исследования о роли религии в современном российском обществе представлены московскими социологами на интернет-портале «Религия и СМИ» 09 ноября 2006 г. <http://www.religare.ru/article34614.htm>.
- 1068 - Эту статистику приводит аналитический Центр социологии международных и региональных отношений (ИСПИ) РАН. См.: Локосов В. Динамика уровня религиозности населения. <http://www.rptb.ru/test2/JURNAL/jurnal108.html>.
- 1069 - Новые религиозные культы, движения и организации в России // Словарь-справочник. М., 1997. С. 45.
- 1070 - ШтеринМ. Новые религиозные движения в России в 1990-х годах // Старые церкви, новые верующие. СПб., 2000. С. 174, сноска 18, 20.
- 1071 - Штерин М Новые религиозные движения в России в 1990-х годах // Старые церкви, новые верующие. СПб., 2000. С. 160; Филатов С.Б. Религия в постсоветской России // Религия и общество. М., 2002. С. 476.
- 1072 - ШтеринМ. Новые религиозные движения в России в 1990-х годах // Старые церкви, новые верующие. СПб., 2000. С. 161.
- 1073 - Там же стр 161
- 1074 - Из доклада Святейшего Патриарха на Архиерейском Соборе РПЦ в 2004 г.
- 1075 - Новые масштабные исследования о роли религии в современном российском обществе представлены московскими социологами на интернет-портале «Религия и СМИ» 09 ноября 2006 г. <http://www.religare.ru/article34614.htm>.
- 1076 - Локосов В. Динамика уровня религиозности населения. <http://www.rptb.ru/test2/JURNAL/jurnal108.html>.