

КРИЗИС КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ПРЕДПОСЫЛКИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Религиозная Реформация, приведшая к формированию протестантских церквей, драматически разрешила затянувшийся кризис позднего средневековья. Болезненное формирование новой европейской идентичности происходило в условиях религиозной разобщенности и начавшейся культурной диверсификации, последствия которой сказывались в различных областях общественного сознания. Теология, философия, этика и т. д. утрачивают свое внутреннее единство, распадаются на отдельные, зачастую слабосвязанные между собой дискурсы. На смену характерного для средневековья системного и дискурсного единства теологии, воплощенного в жанре *summa*, пришли разнообразные конфессиональные теологии, создавшие основу для дальнейшего дробления предметного поля. Современные теологические школы, претендующие на право именоваться «теологиями», как то «социальная теология», «феминистская теология», «экологическая», и проч. априорно утверждают представления о множественности теологии, невозможные для того времени, когда теология воспринималась еще не столько как кабинетная наука, но скорее как *habitus*. Равным образом современные концепты медицинской этики, семейной этики, религиозной этики, или совсем уже непонятной гендерной этики показались бы странными и дикими для того времени, когда этика еще была единой. Это может показаться странным, но перечисленные процессы и явления по своей сути генетически восходят ко времени крушения средневекового универсализма и конфессионализации. Разумеется, в сфере религии эти изменения проявились в наиболее отчетливом виде.

Конфессиональный фактор на протяжении столетий определял динамику религиозной ситуации в пост-реформационной Европе, более того, конфессионализация неизбежно способствовала форми-

рованию социо-культурной конфессиональной религиозной парадигмы в рамках которой анализ религиозных процессов, возникновение и развитие теологием и религиозных институтов предполагала обязательное соотнесение их с теми или иными конфессиональными общностям. Сам термин конфессионализация заимствуется религиоведением из исторической социологии благодаря работам двух немецких историков Х.Шиллинга и В. Райнхарда. Согласно их теории, конфессионализация является фундаментальным социальным преобразованием, затрагивающим религию, культуру, общество и политику¹ соотносящимся с началом формирования современной государственности, отличительными чертами которой является большая (нежели в средневековье) дисциплинированность власти, рационализация аргументации, бюрократизация церкви и правительственных институтов, государственная поддержка церкви и церковная поддержка государства.² Поскольку термин «конфессионализация» разработан в рамках социо-исторических исследований, социологический аспект изучения религиозных феноменов в рамках упомянутой парадигмы оставался на протяжении многих лет едва-ли не основным.

Таким образом, изначально конфессионализация обозначала не сам процесс образования конфессий, но те его последствия, которые имеют социальные измерения. В религиозной истории Европы термином конфессионализация преимущественно обозначаются последствия Реформации, хотя, безусловно, процессы дезинтеграции религиозного пространства происходили и раньше, и позже, более того, в истории церкви не было периода, не знакомого с расколами и образованием конкурирующих теологических систем, начиная от древности и заканчивая нашим временем, но конфессионализации они не вызывали. В одних случаях, конфессионализации воспрепятствовала репрессивная политика государственной власти, защищавшей религиозное единство из политических соображений,

¹ Heinz Schilling. Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft—Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. // Die katholische Konfessionalisierung. Akten eines von Corpus Catholicorum und Verein für Reformationgeschichte veranstalteten Symposions, — Augsburg, 1993, — 11 ff.

² Markus Riedt. Founding a New Church : The Early Ecclesiology of Martin Luther in the Light of the Debate about Confessionalization. // Confessionalization in Europe, 1555-1700, — Burlington: VT: Ashgate, 2004- P. 57–59.

в других — распад религиозного единства произошел по границам государственно-этнических общностей, как это было в результате Схизмы 1054 года. Европейская христианская цивилизация не знала проблемы конфессионализации, католический универсализм объяснял ее своеобразие. Клерикальный фактор религиозной ситуации проявлялся, прежде всего, в том, что единство и единственность католической церкви в Средневековой Европе являлось априорным контекстом всех социальных и культурных процессов. Усвоив в большей степени катафатический метод богословия, Запад оставил Византии развивать «доминанту эллинизированной иудео-христианской традиции, сочетающую иудейскую идею о трансцендентности Бога с античной онтологией» — апофатику.¹

Образование конфессий является всегда результатом взаимодействия религиозных и в широком смысле социальных факторов; одной логикой развития внутрицерковных отношений объяснить его невозможно. Уже Макс Вебер в трактате «Социология религии» показал, что конфессии формируются в результате взаимодействия политических и религиозных сил; анализ конфессий предполагает изучение существующих в обществе институтов власти.² Однако политический фактор влияет не только на образование конфессий, без его учета невозможно корректно объяснять динамику развития как молодых, так и уже вполне сформировавшихся конфессиональных общностей.

Известный принцип *Cuius regio, eius religio* не был результатом конфессионализации, но во многом именно его реализация на геополитическом уровне привела к возникновению конфессий в Европе XVI в. Причем его влияние на церкви прослеживается и сейчас: либеральные тенденции в современном европейском христианстве во многом объясняются именно современным состоянием *regio*. Более того, если изначально все-таки под *religio* в этом контексте понимались именно конфессии, то теперь в условиях европейской политической и культурной интеграции осуществляется и унификация форм, методов и векторов политического воздействия на национальные традиционные религиозные традиции, которые уже не могут защититься конфессиональными границами. Разрушение

¹ Finlayson J.G. On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism. // Harvard Theological Review, — Vol. 105, 2012. — P. 20.

² См. Weber Max. The Sociology of Religion. — Boston: Deacon Press, — 1963.- 64 P.

исторических границ, отделяющих в сфере теологии, конфессиональной культуры и этики, одни конфессии от других, является результатом воздействия на религиозные процессы как собственно религиозных факторов (либерализация христианства) так и сложных социо-политических процессов, обозначаемых достаточно условным термином «секуляризация».

Произошедшее в результате секуляризации усиление воздействия эстрарелигиозных факторов на развитие религиозной ситуации способствовало дальнейшему размытию межконфессиональных границ. Возникновение на этом фоне различных межконфессиональных движений является вполне предсказуемым: их политическая направленность способствует выходу за границы конфессиональных общностей, в рамках которых они возникают. В качестве примера можно рассмотреть феминистское движение и соответствующий интеллектуальный продукт, получивший название «феминистская теология»: приверженцы этой теологической модели не только переосмыслили понятия откровения и богодухновенности Библии (которые раньше во многом определяли специфику конфессиональных теологий), но и «считают возможным отказаться от ее (т.е. Библии — А.П.) нормативности, заменив ее в теологии пробуждающейся женской мудростью».¹ Очевидно, что за подобной заменой на самом деле скрывается вообще отказ от нормативности в теологии, что в свою очередь соответствует модели внеконфессионального христианства.

В рамках конфессиональной парадигмы принадлежность к той или иной конфессии соответствует принятию строго определенной теологической системы. Конфессиональная общность выступает здесь как пространство более или менее унифицированной теологии, литургических форм и религиозно-этических установок, что в совокупности создает выходящий за границы религиозной жизни феномен конфессиональной культуры. За протестантской (с подачи Макса Вебера), равно как православной, католической этикой скрываются определенные культурные системы, хотя и сформированные религиозными установками, но в итоге выходящие за границы собственно религиозного. Принадлежность к конфессиональной общности в этом случае выступает в качестве важнейшего маркера идентичности как собственно религиозных взглядов, так и культур-

¹ Val G. Inclusive Language and The Equal Dignity of Women and Men in Christ. // The Thomist, - Vol. 67, 1993. — P.580.

ных установок. Поэтому, вероятно не только утилитарно-гигиенический смысл преследовали иногда почти анекдотические (и зачастую малоуспешные) попытки христианских миссионеров привить обращаемым племенам культуру пользования отхожими местами и навыки мытья рук. В условиях конфессионального мира принадлежность к конфессии выступало в качестве символического заявления о соответствии личной веры и образа жизни (в широком смысле) отдельного человека соответствующим корпоративным конфессиональным установкам. За исключением немногочисленных теологических диссидентов, католик или лютеранин априорно воспринимался как «добрый католик» и «добрый лютеранин», строго разделяющие систему конфессиональных взглядов, особенно в тех ее проявлениях, которые являются знаковыми при этическом подходе, но, возможно, вовсе не важны с точки зрения логики соответствующей традиции.

В условиях постконфессионального мира, значение принадлежности человека к той или иной конфессии существенно девальвируется. Зачастую оно сохраняет исключительно историко-культурное значение, но лишено глубокого актуально-религиозного содержания. Неслучайно развитие постконфессиональной парадигмы приходится на период постмодернизма, в рамках которого носители традиционных христианских взглядов оставались только безнадежные попытки примерить «конфликт голосов», учиняющих разногласию по всем онтологически значимым вопросам.¹ Конфликт между наукой и религией, достигший своего апогея в эпоху модернизма с его попытками рационально-механистического объяснения мира,² равным образом способствовал девальвации конфессионального критерия в глазах секуляризованного мира: с точки зрения выразителя сциентистской идеологии модерна, специфика религиозного мировоззрения определяется не особенностями конфессиональной ориентации, но самим фактом принадлежности человека к числу *homo religiosus*: все верующие «одинаковые», все в равной степени маргинальны в своей религиозности.

¹ Lofton K. The Methodology of the Modernism: Process in American Protestantism. // Church History. Studies in Christianity and Culture. — Vol. 75 (2), 2006. — P. 398 ff.

² Masao Abe. Zen and Western Thought ./ William R. LaFleur, ed. — Hawaii: University of Hawaii Press, 1985. — 241-248 pp

Деконфессионализация отчетливо проявилась в области экзегетики: если для периода, предшествовавшего середине — концу XIX в., можно было вполне содержательно говорить о католической, лютеранской, реформатской экзегетике, то позднее конфессиональный фактор утратил свое значение, а вся полнота теологических смыслов, которые ранее считались порожденными фактором конфессиональной ангажированности, оказалась могущей быть переданной при помощи иных критериев, таких как «либерализм», «консерватизм» и «традиционализм». В результате оказалось возможным, что в наиболее консервативных лютеранских семинариях США (как ни странно, но именно заокеанская Америка оказалась оплотом консервативных вариантов европейских конфессий) при изучении герменевтики используются учебные пособия, подготовленные баптистами, а характеризуя для студентов то или иное пособие, преподаватель оценивает степень его «консервативности», а не конфессиональную тождественность. Причина этого явления окажется понятной, если мы обратимся к сущности экзегетики, которая может быть понята как «непосредственный и непрерывный комментарий, который культура налагает на свой символизм, практики и все то, что составляет живое основание культуры».¹

Если меняется «символизм культуры», не может сохраниться «старая» экзегетическая традиция. В этом отношении экзегетика древнее догматики, первая возникает практически одновременно с мифологией, а вторая формируется как теистическое преодоление мифологической религиозности. Экзегетика в форме интерпретации мифа возникает еще в период устной передачи религиозной традиции². Поскольку систематическая теология (догматика) в меньшей степени в своих наиболее устойчивых проявлениях мотивирована «символизмом культуры», данный подраздел теологии в большей степени защищен силами инерции, экзегетика же оказывается более динамичной системой. Но не следует излишне преувеличивать силу данной инерции. Те же самые парадигматические сдвиги, которые обусловили современное изменение экзегетической традиции, в итоге способствуют изменениям и дискурса систематического богословия. Не случайно языковые системы менее консервативны, нежели собственно теологические: за традиционным ар-

¹ Detienne Marcel. *The Creation of Mythology*. — Chicago: The University of Chicago Press., 1986.- P.68.

² Op.cit. — P.69ff.

хаизмом религиозных текстов, придающим им особый торжественно-архаический колорит, скрывается различная степень изменчивости, но это не только различия дискурсные. Американский исследователь Александр Прасс иронично отметил, что «если нищерброд на улице спросит меня — «Сколько сейчас времени?», я, несмотря на увлечение философией, не должен исправлять его безусловно неверное понимание сущности времени, прежде, чем ответить».¹ Подобный подход А.Прасс называет «говорить на языке собеседника». Теология же не стремится «говорить на языке современника»; исходя из представлений о неизменности человеческой природы, она всегда готова «исправлять неправильное понимание» перед тем, как ответить. Это отчасти делает ее дискурс более устойчивым, но эта устойчивость не онтологическая, а аксиологическая. Неизменностью теологических формулировок нельзя доказывать неизменность религиозной ситуации: формулировки могут воспроизводиться как аллегории, их содержание может претерпевать различные семиотические трансформации до десемиотизации включительно.

В результате взаимодействия указанных выше факторов конфессиональный критерий перестал быть информативным, а сама принадлежность верующего к той или иной конфессии в новых условиях стала обозначать в теологическом и религиоведческом отношении иногда — очень много, но обычно — ничего. Конфессиональный дискурс утратил изначальную однородность, он стал восприниматься как семиотическая система, существующая в силу скорее исторической инертности, нежели объединенная актуальным семиозисом. Диверсификация внутрикфессиональных теологических школ и этических установок еще больше способствовали размытию границ конфессиональных дискурсов: в итоге возникла ситуация, когда представители различных конфессиональных общностей оказываются вовлеченными в теологическую, а часто и шире — религиозно-символическую коммуникацию, обусловленную их принадлежностью к внеконфессиональным теологическим школам. Для этого этапа развития теологической ситуации оказалось, что принадлежность теолога (не важно, профессионального или «любителя») к направлению диалектической теологии, теологии социального действия, теологии освобождения, экуменической теологии, феминистической или экотеологии оказывается критерием

¹ Pruss A. Lying and Speaking Your Interlocutor's Language. // The Thomist, — Vol. 63, 1999. — P. 453.

куда более знаковым и значимым, нежели его вхождение в традиционные дискурсы католического, лютеранского, реформатского, баптистского или иного конфессионального богословия. Внеконфессиональные школы и соответствующие им «движения» начали в реальности определять теологические предпочтения, методы постановки и разрешения теологических вопросов, и даже влиять на трудно формализуемые религиозные интуиции, из совокупности которых ранее формировались конфессиональные культуры.

Указанные теологические школы и направления в условиях современной религиозной ситуации, заданной парадигматикой секулярного мира, начинают выполнять для своих сторонников функции конфессий. Именно этим можно объяснить вполне определенный «привкус сектантства», который возникает всякий раз при погружении, например, в дискурс феминистской теологии. При чтении материалов, публикуемых в соответствующих теологических журналах, возникает ощущение, что авторов объединяет не только общность методологии, но и некие религиозные, едва-ли не эзотерические связи. Академические сообщества, формирующиеся вокруг современных теологических школ и направлений, часто трансформируются в некие квази-конфессиональные объединения, в которых формируются собственные, свойственные для конфессий, семиотические коды, «символы веры», агиография. Не будучи, строго говоря, конфессиональными общностями, они становятся некими их заменителями, адаптированными применительно к условиям секулярной культуры.

Литература

Heinz Schilling. Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft—Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. // Die katholische Konfessionalisierung. Akten eines von Corpus Catholicorum und Verein für Reformationsgeschichte veranstalteten Symposions, — Augsburg, 1993, — 11 ff.

Markus Riedt. Founding a New Church : The Early Ecclesiology of Martin Luther in the Light of the Debate about Confessionalization. // Confessionalization in Europe, 1555-1700, — Burlington: VT: Ashgate, 2004- P. 57–59.

Finlayson J.G. On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism. // Harvard Theological Review, — Vol. 105, 2012. — P. 20.

См. Weber Max. The Sociology of Religion. — Boston: Deacon Press, — 1963.- 64 P.

Val G. Inclusive Language and The Equal Dignity of Women and Men in Christ. // The Thomist, - Vol. 67, 1993. — P.580.

Lofton K. The Methodology of the Modernism: Process in American Protestantism. // Church History. Studies in Christianity and Culture. — Vol. 75 (2), 2006. — P. 398 ff.

Masao Abe. Zen and Western Thought ./ William R. LaFleur, ed. — Hawaii: University of Hawaii Press, 1985. — 241-248 pp

Detienne Marcel. The Creation of Mythology. — Chicago: The University of Chicago Press., 1986.- P.68.

Op.cit. — P.69ff.

Pruss A. Lying and Speaking Your Interlocutor's Language. // The Thomist, — Vol. 63, 1999. — P.453.

Монсеньор Пьетро Скалини

**РИСКОВАННОЕ ДЕЛО ВОСПИТАНИЯ
МОНСЕНЬЕРА ЛУИДЖИ ДЖУССАНИ:
КАТОЛИЧЕСКИЙ ВКЛАД В ДЕЛО ОБРАЗОВАНИЯ**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович, глубокоуважаемый Дмитрий Викторович, дорогие коллеги — участники конференции! Благодарю Вас за приглашение на Межрелигиозную научную конференцию «Конфессии в зеркале науки», и позвольте мне начать свой доклад, цитируя недавнее утверждение нынешнего пред-