НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ТОМСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ.
ТОМСКАЯ РЕГИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
РАЗВИТИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
«ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ»

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ БОГА: ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

материалы Всероссийской
конференции с международным участием
(16-18 мая 2024 года, г. Томск)

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Санкт-Петербург
Издательство “Ниц Арт”
2024

УДК 291.1
ББК 86.201

Человек в поисках Бога: исследования религии в современном мире: сборник материалов Всероссийской конференции с международным участием, 16–18 мая 2024 г., г. Томск. — Текстовое электрон. издан. — СПб.: НИЦ АРТ, 2024. — 96 с., 1 CD-R.

ISBN 978-5-00231-106-4

Р е д к о л л е г и я:

Хитрук Е.Б. — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, теории познания и социальной философии Национального исследовательского Томского государственного университета;

Быков Р.А. — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Национального исследовательского Томского государственного университета.

Р е ц е н з е н т ы:

Старостин А.Н. — кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Уральского государственного горного университета.

Сыров В.Н. — доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии, теории познания и социальной философии Национального исследовательского Томского государственного университета.

Сборник содержит материалы Всероссийской конференции с международным участием «Человек в поисках Бога: исследования религии в современном мире», организованной философским факультетом Национального исследовательского Томского государственного университета и Томской региональной общественной организацией развития межкультурного взаимодействия «Диалог науки и религии» 16-18 мая 2024 года. Сборник адресован исследователям, чьи научные интересы связаны с религиоведением и философией религии. Материалы рекомендованы к печати на заседании кафедры социологии НИ ТГУ от 03.07.2024 г.

© НИ ТГУ, 2024.

ISBN 978-5-00231-106-4

© Издательство «Ниц Арт», 2024.

СОДЕРЖАНИЕ

Хитрук Е.Б. «По дороге в Эммаус»: религия в перспективе постмодерна……...5
Косиченко А.Г. Поиск Бога современным человеком: контексты и личностный выбор…..……...8
Ярков А.П. О подготовке кадров религиоведов……..…….. 11
Петрова Г.И. Постметафизическая философия: обоснование постсекуляризма…….15
Яковлев В.В. Джеффри Уигелсворт о трактовках сущности взаимоотношений теологии, религии, науки и натурфилософии раннего Нового времени на Западе……...18
Курачев Д.Г., Курачева Л.Г. Демаркация религиозного и этнического...……21
Танюшина А.А. Поиски Бога в эпоху цифровых технологий: от «цифрового Левиафана» до кибер-буддизма…….25
Камалиденова А.З. Особенности ислама в Казахстане……..28
Тимощук Е.А. Равноудаленное созерцание феномена религии……32
Коростиченко Е.И. «Третья конфессия» и «Ведущая культура гуманизма и просвещения» как светские альтернативы религии……35
Быков А.А. Благотворительность в христианской традиции: ретроспективный обзор.....38
Танюшина А.А., Чернавский А.С. «Церковь искусственного интеллекта» как особый диалектический феномен в современном мире. ……42
Тимощук А.С. Международное общество Сознания Кришны в постхаризматической фазе развития: идиосинкразия глокализации……..…..45
Устинов О.А. Проблема человека в философии Шифферса Е.Л.……48
Спиридонова Л.Ю. Особенности восприятия времени в буддизме……..51
Нарожный Н.Д. Религиозное насилие в философии Гейдара Джемаля и Рене Жирара…….53
Виноградова В.И. Гносеологические концепции Климента Смолятича……..56
Тонковидова А.В. Религия, церковь, религиозные ценности и общественность (социологический аспект) …….58
Кульпинов С.С. Постколониальные богословские интуиции в обновленческом движении в русской православной церкви в первой половине XX в.……..60
Хитрук Е.Б. Отцовство Бога и проект демократизации теологии в учении Вальтера Раушенбуша……62
Сысоева А.И. Репрезентация идентичности представителей субкультуры «Общество сознания Кришны»: актуальные тенденции……65
Атаманов А.В. О трансформации ритуала в эпоху постмодерна…….66
Глушко С.П. Дилемма Евтифрона и теория Божественного повеления……...69
Тарабурин В.Р. Между философией и психологией: дух, Бог и душа в учениях В. Соловьева и В. Франкла……72
Коржова А.Е., Ратова А.С. Религиозный синкретизм в студенческой среде (по результатам социологического исследования)……74

Бекдербек А.А. Религизация государственной службы как угроза национальной безопасности ……...77
Alibayeva A. Religion in culture or culture in religion?..... 80
Попов А.А. Духовно-психологический аспект православной идеи богоподобия человека……...84
Гатаулина А.У. Внехрамовая религиозность – религиозность будущего: потенциал или утопия?……...87
Стоян А.А. Теологический постатеизм Славоя Жижека……...89
Шишкина В.Г. Соотношение христианских и нехристианских идей в сакральных текстах нового религиозного движения «Церкви Последнего Завета»: «Последний завет» ……..91
Быков Р.А., Галяткина Т.А. Невидимая религиозность в современном обществе……..93

Е.Б. Хитрук
Томск, Национальный исследовательский
Томский государственный университет

«ПО ДОРОГЕ В ЭММАУС»: РЕЛИГИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ ПОСТМОДЕРНА

Знаменитый современный аналитический философ Алвин Плантинга рассматривает актуальное поле философских дебатов как столкновение трех фундаментальных философских и мировоззренческих позиций – теизма, натурализма и постмодернизма. Натурализм и постмодернизм оцениваются А. Плантингой как феномены в сущности антитеистические. Представители натурализма настаивают на том, что мир может быть описан автономно, без привлечения теистической гипотезы, а постмодернисты убеждены, что мир вообще не может быть описан, поскольку всякое описание условно и относительно, исторично. Обе позиции, с точки зрения философа, должны расцениваться теистами, как «заклятые враги христианства» [1. С. 522] и должны встречать мощный отпор со стороны христианских философов. Продумывание аргументов и методологических установок такого «отпора» должно стать, по мысли А. Плантинги, основной задачей теистов, которые по примеру Геракла должны сражаться с «лернейской гидрой» атеизма, находя специфические приемы против каждой ее новой головы, отрастающей на новом историческом этапе.

Постмодернизм А. Плантинга обозначает как позицию «творческого антиреализма» и считает особо опасным врагом теистического мировоззрения, поскольку это направление современной мысли отказывается от любых сдерживающих онтологических или моральных ориентиров, объявляя вслед за древнегреческим мыслителем Протагором человека «мерой всех вещей» и отказываясь от любых претензий на объективное познание реальности. Считая одним из самых ярких представителей постмодернизма знаменитого американского философа Ричарда Рорти, А. Плантинга следующим образом толкует его позицию: «рассмотрим пример с китайскими властями, убившими студентов на площади Тяньаньмэнь, и затем прикрывавшими свое злодеяние явной ложью, утверждая, что они не делали ничего подобного. С точки зрения Рорти, это – самый немилосердный способ суждения об этом. Ибо отрицая, что это произошло, они только пытались сделать так, чтобы их коллеги позволили им сказать, что этого никогда не было. И в этом случае было бы истинным, что этого никогда не было, и в этом случае этого бы никогда не было. Поэтому милосердным рассуждением, с точки

зрения Рорти, было бы утверждение о том, что китайские власти только пытались сделать так, чтобы это ужасное событие никогда не произошло – и кто обвинит их в этом?» [1. С. 521].

Цель данного доклада заключается в том, чтобы оспорить представление А. Плантинги о постмодернизме, и, конкретно, о философии Ричарда Рорти, как о тотальном релятивизме и, следующем из него, все обесценивающем цинизме.

Если следовать знаменитой характеристике постмодернизма, сформулированной Жаном Франсуа Лиотаром, он представляет собой «недоверие в отношении метарассказов» [2. С. 10], то есть постулирует не абстрактную «относительность» всех суждений о реальности, но лишь осознание обреченности любой метанаррации на неадекватность. По сути, постмодерн фиксирует эрозию метанарраций, великих рассказов о реальности, на которых строился интеллектуальный поиск классической философской традиции. Из такой позиции никаким образом не может следовать цинизм в отношении значимых социальных событий и моральная развращенность постмодернистов. Так, например, Ричард Рорти в одной из своих автобиографических работ «Троцкий и дикие орхидеи» описывает истоки своей позиции как ясное осознание с 12 лет, что «быть человеком значит положить жизнь на борьбу с социальной несправедливостью»» [4. С. 9]. Собственно «социальная надежда» на возможность установления справедливого общественного порядка сопровождала Р. Рорти всю его жизнь как надежда на то, «что когда-нибудь мои далекие потомки будут жить в глобальной цивилизации, в которой единственным законом будет любовь» [3. С. 119] .

В своей дискуссии со знаменитым итальянским философом Джанни Ваттимо о природе религии, Р. Рорти приводит пример высшей ценности межчеловеческих отношений, ссылаясь на 13 главу первого послания Коринфянам апостола Павла, то есть на знаменитую главу «о любви» [Там же.]. Иными словами, представление о том, что познание мира не может быть окончательным (любая метанаррация ограничена) никаким образом не способствует становлению безразличного отношения к социальной несправедливости в философии Ричарда Рорти. Напротив, именно понимание ограниченности любых теорий способствует осознанию важности уважительного, терпимого, в христианском смысле «любовного» отношения к каждому человеку. Именно понимание того, что постмодернизм, настаивая на гносеологическом релятивизме, не настаивает при этом на релятивизме социальном или моральном, помогает осознать подлинную близость этой мировоззренческой позиции теизму и всю незрелость их искусственного противопоставления.

Известный современный британский богослов Николас Томас Райт обозначает постмодернизм как «великий культурный перелом», открывший ограниченность любых человеческих притязаний на абсолютное познание мира. Постмодернизм, таким образом, не может быть противопоставлен теизму, но, напротив, способствует более ясному осознанию того, что христианство не есть вера в возможность построения окончательной теории мироздания, но есть вера в Бога, открывшегося людям в жертвенной любви, «которой не в силах коснуться тление герменевтики подозрения» [4. С. 171]. Ярким образом такого религиозного значения постмодернизма Райт считает евангельское повествование о встрече учеников Христа с Ним воскресшим по дороге в Эммаус. Ученикам казалось, что смерть Иисуса – это катастрофа, обесценивающая все Его обещания и все Его учение. И только встреча с Христом воскресшим открывает им подлинный характер их заблуждений. Также и постмодернист, с точки зрения Райта, может обратиться к верующим людям, скорбящим об уходе модернисткой веры в абсолютное знание: «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы познать замысел Божий! Разве не надлежало модернистскому пониманию христианства умереть, дабы явить нам свежий взгляд на истину, представляющую собой не набор доктрин и теорий, а личность, обитающую в сердцах множества людей?» [5. С. 170].

Литература

1. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
3. Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм // Логос. 2008. № 4 (67). С. 111–119.
4. Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // Неприкосновенный запас. 2001. № 3 (17). С. 7–17.
5. Райт Н. Т. Иисус. Надежда постмодернистского мира. Черкассы: Коллоквиум, 2006.

А.Г. Косиченко,
Алматы, Институт философии,
политологии и религиоведения
Министерства науки и
высшего образования
Республики Казахстан

ПОИСК БОГА СОВРЕМЕННЫМ ЧЕЛОВЕКОМ: КОНТЕКСТЫ И ЛИЧНОСТНЫЙ ВЫБОР

Каждый человек в той или иной мере чувствует, что в мире имеется некая сила или нечто помимо явно видимой и непосредственно окружающей его реальности. Предчувствует, ощущает или даже в некоторой мере знает, что его жизнь и события с ним происходящие, зависят не только от него самого, от его намерений и усилий, но и от чего-то еще, вне его данного. Это предчувствие и подталкивает человека к поискам Бога. В различные времена и эпохи этот поиск, его формы и его итоги помещены в исторический, социально-политический, культурный и духовный контексты.

Как известно, есть «исторические» религии и есть религии откровения. В первых религиях человек конструирует Бога (или Богов), во вторых религиях Бог открывается человеку сам, дает ему заповеди и цели жизни. Имеются три религии откровения: иудаизм, христианство и ислам. Все остальные – исторические религии. Как утверждают религии откровения, импульс поиска Бога идет не только от человека, но и Бог призывает человека к вере, зовет человека. Более того, христианство, например, ясно говорит о том, что если Бог не призовет человека, то собственными усилиями человек не способен прийти к Богу. Тем самым, перед современным человеком предстоит целый спектр религий; он может выбирать близкую ему или может принять религию, доминирующую в его этносе, обществе, стране, регионе, а может стать атеистом. Если у него преизбыток пассионарности и гордыни, человек может «создать» новую «религию» и привлечь сторонников и адептов.

Но вернемся к контекстам поиска Бога человеком. Здесь имеется много путей: трагические обстоятельства жизни человека, когда он не находит утешения и решения проблем в обычном для него течении жизни; усталость от бездуховности и бессмысленности жизни; стремление к высоким измерениям бытия; влияние окружения – родных и близких и другие формы поиска и принятия Бога. Если обратиться к

общественным аспектам принятия Бога, то они таковы: человек родился в обществе, исповедующем, например, христианство или ислам, по факту рождения и «по вере предков» он принимает ислам или христианство или остается атеистом. Возможно, конечно, что человек становится членом какой-то иной, не традиционной для его этноса и общества религиозной организации, но статистически этот вариант не массовиден.

Секуляризация, как тотальное вытеснение религии из всех сфер жизни человека и общества, сегодня господствует: общества становятся секулярными, а государства, преимущественно, светскими. Теократических государств в современном мире немного, атеистических, впрочем, тоже мало. Тем самым уровень и объемы внешнего принуждения к вере или к ее запрету незначительны. Решение о принятии или неприятия веры в Бога становятся делом самой личности.

Но это не облегчает сложностей поиска и обретения веры. Хотя население многих стран позиционирует себя в качестве религиозного, религиозная идентичность зачастую носит внешний характер, и не является личностным выбором. Да и религиозность обществ в целом сильно завышена. В США до 80% населения относит себя к верующим, но вера большинства формальна и облегчена до культурных стереотипов «воскресного вероисповедания». Даже в России, религиозный ренессанс которой признан сегодня очевидным фактом, реальная религиозность населения много меньше, чем показывает официальная статистика. Православие в России является религией большинства, 75% граждан России считают себя православными, но выполняют основные обряды, читают религиозную или святоотеческую литературу, регулярно молятся уже намного меньше, согласно той же статистики или социологическим исследованиям. Полтора года назад ВЦИОМ проводил опрос о проектах будущего развития страны; в поддержку развития России на основаниях православия высказались лишь 4% респондентов. ВЦИОМ, как и всякий центр социологических исследований, не лишен субъективности и ангажированности, но цифры все же одиозны.

Отметим еще несколько существенных аспектов поиска Бога. Во-первых, современный человек боится потерять свободу (в обыденном сознании бытует мнение, что религия закрепощает человека, ограничивает его свободу), творческий человек боится этого вдвойне. Во-вторых, современное общественное сознание противопоставляет разум и веру; поскольку прогресс соотносится им с разумом, то вера признается рудиментом и «тормозом прогресса»: выбор делается в пользу разума. Хотя уже давно доказано, что вера и разум не противоположны: одухотворенный разум способен глубже проникать в

сущность изучаемых явлений и процессов, но массовое сознание не принимает этого. В-третьих, веру не просто открыть для себя и еще сложнее следовать ее требованиям: ослабший в духовном отношении человек не способен духовно возрастать над собой; вера требует ответственности, свободного самоограничения, а это не под силу современному человеку.

А.П. Ярков
г. Тюмень, Тюменский
государственный университет

О ПОДГОТОВКЕ КАДРОВ РЕЛИГИОВЕДОВ

Очевидна наметившаяся «разбалансировка» в сообществе российских религиоведов, где проявляются личная мировоззренческая позиция и обязанности профессионального характера. В провинциальных государственных вузах выпускается очень мало специалистов в области экспертной деятельности. Востребования отсутствуют, а корпоративная этика существует на зыбких основаниях. Вне поля исследования остаётся тема личного исповедания, но пристрастность по отношению «к своей» и предвзятость к «другой» религии иногда очевидны. Проанализируем, для примера, материалы 2020 г.

1марта одним из «религиоведов»[1] размещён текст (*все высказывания приведены в качестве иллюстрации проблемы в научной среде, являются неприемлемыми, по мнению автора, в публичном пространстве*): «Жидам нужен Израиль и прилагающиеся территории, а христианам ортодоксам нужен Константинополь / Жиды – это те же родшильды живущие что в Англии что в США / Израиль, Англия и США – это одно государство / Путин и Медведев – русские? / Россия и США согласно своей древней колониальной практике и агентуре проводит перечень действий для создания игил / Ливия, Сирия и Египет легко калонизируемы и Израиль даволен / Теперь церковные крысы подбираются к Константинополю / Возможно будет война, если руководство страны не осознает что христианство – это секта / На Руси была практика чистки управляющего аппарата от жидов».

Весь текст, по нашему мнению, может быть отнесён к экстремистским, поскольку содержит:

1. оскорбление по национальному признаку: евреи оскорбительно названы *«жидами»*[2]*;*

2. разжигание вражды между конфессиями, как и между

[1] Имеет диплом № 642408158752, выданный частным учреждением «Образовательная организация дополнительного профессионального образования Международной академии экспертизы и оценки» (Юридический адрес: 410033, г. Саратов, ул. Панфилова, д. 1).

[2] В современном русском языке имеет негативную коннотацию, в СМИ и публично обычно не употребляется. – см.: https://www.google.com/search?q=%D0%B6%D0%B8%D0%B4+&rlz=1C1GCEU_ruRU946RU946&oq=%D0%B6%D0%B8%D0%B4++&aqs=chrome..69i57j69i60.10783j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8&safe=active&ssui=on

религиозными структурами и государствами: *«Теперь церковные крысы подбираются к Константинополю», «Жидам нужен Израиль и прилагающиеся территории, а христианам ортодоксам нужен Константинополь», «Возможно будет война, если руководство страны не осознает что христианство – это секта», «Жиды - это те же родшильды живущие что в Англии что в США» «Израиль, Англия и США – это одно государство»;*

3. тезис: *«Ливия, Сирия и Египет легко калонизируемы и Израиль даволен»* провокационен, по сути, и ничем не подтверждён в документах;

4. особо опасен для мира, а не только для Российской Федерации, тезис: *«Россия и США согласно своей древней колониальной практике и агентуре проводит перечень действий для создания игил* [3]. Изложенная автором анализируемого материала история появления ИГИЛ противоречит фактическим обстоятельствам[4].

28 февраля опубликован по адресу https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_103 текст: *«ОПГ после ПУТЧА незаконного захвата власти (экстремизма) на уровне СБ легализовало коррупцию и преступления. Я считаю, что назначение руководителя страны путчистом – преступным. Я считаю что ФСБ – это террористическая организация, может быть там есть настоящие сотрудники как Литвиненко и Трепашкин. Трепашкин за несколько дней до теракта на Дубровке знал, что силовики готовят теракт»,* который содержит обвинения в адрес ФСБ РФ как *«террористической организации».*

Между тем только суд имеет право выносить решение по отнесению той или иной организации к террористическим. В отсутствии подобного решения суда обвинение является клеветой, а сам текст, по нашему мнению, должен быть оценен в судебном заседании.

22 ноября по адресу https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_429 размещён текст: «Что нужно знать?

1. христианство – это секта.
2. Роские – это не нация

[3] ИГИЛ / ДАИШ (ранее – Исламское государство Ирака и Леванта / Исламское государство Ирака и Шама / Исламское государство Ирака и Сирии) – квазигосударство, запрещенное Верховным Судом Российской Федерации» (Решение от 29.12.2014 г. вступило в силу 13.02.2015 г.).

[4] ИГИЛ представляется некоторыми людьми как воплощенная мечта многих поколений мусульман о справедливом халифате. На практике же это сборище фанатиков, руководимое теми, кто (с точки зрения многих исламских богословов) незаконно присвоили себе права, принадлежащие лишь прямым потомкам пророка Мухаммеда.

3. Путч, устроенный Ельциным – это экстремизм
4. План подрыва дома в Рязани – это терроризм
5. Митинги – это прелюдия к Революции».

В учебнике «Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2005» на С. 77 сказано: «Секта возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям … Историческая судьба сект неодинакова. Одни из них через определённый промежуток времени прекращают своё существование. Другие с течением времени превращаются в иные типы»5.

Для учёных очевидно, что христианство давно прошло стадию становления, став самой большой по численности мировой религией. Умалять христианство, как и любую другую религию – непрофессионально для любого специалиста. Безграмотность, увы, становится «общим местом» для части «специалистов».

По адресу «https://vk.com/apologetic_ilfan?w=wall565345164_620» опубликовано:

- 5 декабря: *«Иисус Навин- как величайший джихадист на пути Бога»,* где автор подверг критическому анализу текст Библии;

- 22 ноября: *«Христиане извращают не только конституцию РФ, но и библию».*

- 27 февраля: *«Согласно книге Велесова: на севере жил некий народ и из- за холода решил перебратся южнее. После заселения вдоль речки Рось этот народ стал называться росские. Вопрос: кто эти росские по нации? Когда у филистимлян был свой город на счет государства не знаю, то постоянно грешный кочевой народ евреи (потомки праведного Евера не известной нации) были в Египетском рабстве. После того как Моисей их выводит из плена они завоевывают филистимлян. Так кто эти евреи по нации? имеют ли росские свою национальную землю? ответ: не имеют потому что, это не известно кто, даже территория нынешней Роси*[6] *находится за бугром и этой группе людей не пренадлежала потому что была греческой».*

В этой связи укажем, что наукой уже давно изобличена как фальсификация «Книга Велеса», созданная, очевидно, в XIX в. Она даже в изложении наполнена гипотезами, а не подтверждёнными теоретическими обоснованиями. Тем не менее, некоторые «коллеги» используют некоторые идеи «Книги Велеса» как научно доказанные, что

[5] Типы определены там же: «церковь, деноминация, установленная секта, мистерия и др.»

[6] Гидроним «Рось» имеет отношение к Центральной Украине, где протекает река с таким названием, но спорна его увязка с территорией проживания русского этноса.

для «Специалиста в области судебной религиоведческой литературы» – прискорбное заблуждение.

Безусловно, любой гражданин, имеет право на свободу слова. Открытым остаётся вопрос о доказательности воспроизводимых им сюжетов в научно-экспертном дискурсе, где автор должен привести документальное подтверждение, а гипотезу обосновать. И, тем более касающихся фактов, обнародованных «как исторически достоверные», обосновывающие его политические и религиоведческие оценки. В последнем случае это уже требует тщательного анализа специалистов и экспертов, поскольку может иметь глубоко идущие (не исключаем – и трагические) последствия для общегражданского мира.

Г.И. Петрова
Томск, Национальный исследовательский
Томский государственный университет

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОБОСНОВАНИЕ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА

В ряду множества философских и культурологических «поворотов», которые знал XX век (онтологический, лингвистический, визуальный, медиальный, пространственный, антропологический и пр.), поворот теологический, несмотря на историческое противостояние разума и веры, сегодня не обсуждается в контексте их (разума и веры) противоречия. Напротив, есть желание сблизить рацио и иррациорнальное, не настаивать на каком-то культурном доминировании и приоритете. В большой мере это является следствием того, что секуляризм, отказ от Бога и светский рационализм, мировоззренчески обнаружившие себя в кризисе метафизики и инициируемые политическим отказом от авторитаризма, не привели к снятию культурного и политического напряжения в мире. Не в этом ли причина желания, проговариваемого сегодня активно, переосмыслить философскую метафизику (отказаться от властной силы первоначала), и не это ли инициирует теологический поворот (отход от традиционно понимаемого Бога) и заступание эпохи постсекуляризма?

В ракурсе такой постановки вопроса, можно было бы рассмотреть предложения отдельных авторов относительно необходимости «переосмысления» властной функции философского метафизического начала. Так, Л. Флориди инициирует пересмотр в век компьютерной революции «устаревшей» философии, замену ее философией информации. Ссылаясь на Дж. Вайценбаума и его работу «Компьютерная мощь и человеческий разум», где впервые появились эти идеи, он говорит о социальном смысле информационных технологий, которые проникли почти во все сферы человеческой деятельности [3. P. 3]. Если первоначальный интерес к информации у Л. Флориди был вызван беспокойством о ней «как о ресурсе, которым следует управлять эффективно, действенно и весьма» [3. P. 5], то впоследствии он приходит к выводу о том, что информационный мир априори наделен сакральным началом, и эта тотальность информационных объектов (инфосфера, информационная среда), содержит фундаментальную благость [3. P. 8]. Вопрос перешел в плоскость теологии и пантеистического понимания религии, а философия информации, предстала отрицанием христианской религии.

Подобного рода идеи Дж. Ваттимо и Р. Рорти назвали «ослабляющим мышлением», которое в наибольшей мере, считают они, представлено прагматизмом и герменевтикой, пришедшими на смену «сильному мышлению» – классической метафизике. Так, Р. Рорти видит в герменевтике переход от метафизического Логоса к постметафизической мысли и от силы – к любви [2.]. Тут же он ностальгически утверждает: «Кажется почти невозможным полностью отделить себя от метафизического Логоса» [2.]. Можно предположить, что ностальгия вызывается герменевтическими предложениями обратиться к проблемам понимания и интерпретации, которые устраняют божественное начало, что не вполне релевантно настроению Р. Рорти.

Возникшее сегодня понятие «постсекуляризм» можно рассматривать как религиозную версию, инициируемую постметафизической философией, рефлексирующей над постмодернистским отказом от власти метафизики. Философия даже в ситуации ее современных трансформаций остается знанием обобщающего и рефлексивного по отношению к другим формам знания характера, хотя ее метафизические настроения реализуются в иных форматах. В частности, на это указывает П. Рикер, когда, не отрицая силы философского разума, говорит лишь о необходимости его «герменевтической прививки» [1. С. 42]. Р. Рорти предлагает привить метафизический разум любовью: «Постепенное движение христианства в последние столетия в сторону социальных идеалов Просвещения — это признак постепенного ослабления поклонения Богу как силе и постепенной замены его поклонением Богу как любви» [2.]. Констатируя, что в нашей повседневной совместной жизни по-прежнему содержится немало авторитарного, Р. Рорти, предлагает противопоставить аналитической философии «беседующую (conversational) философию» [2.].

Герменевтика, таким образом, деконструируя центристское, метанарративное мышление и заменяя его микронарративным стилем, предстает политической категорией, поскольку здесь находит обоснование современная форма демократии. Философская герменевтика способствует религиозным поискам, поскольку стремится сохранить рациональность в каждой локальной интерпретации. Можно поэтому сделать вывод о том, что между концом метафизики, демократией и постсекуляризмом существует связь. Р. Рорти: «Да, я думаю, что герменевтическая или гадамеровская установка в интеллектуальном мире занимает то же место, что и демократия в политическом мире» [2.].

Литература

1. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008.

2. Рорти Р. Ваттимо Дж. Забала С. Каково будущее религии после метафизики. URL: https://vk.com/doc479859987_514607316?hash=tUz7XYdvxCkhgQvj4zRqtdXD8sCBvKc3eMMMXohU9nL (дата обращения 10.03.2024). Richard Rorty, Gianni Vattimo, and Santiago Zabala, 'What is Religion's Future after Metaphysics?' in: Richard Rorty and Gianni Vattimo, The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. Pp. 55-81.

3. Floridi L. Foundations of Information Ethics // The handbook of information and computer ethics / edited by Kenneth Einar Himma and Herman T. Tavani. Copyright © 2008 by John Wiley & Sons. URL: https://www.cems.uwe.ac.uk/~pchatter/2011/pepi/The_Handbook_of_Information_and_Computer_Ethics.pdf (Дата обращения 10.03.2024).

В. В. Яковлев
г. Тюмень, Тюменский государственный университет

ДЖЕФФРИ УИГЕЛСВОРТ О ТРАКТОВКАХ СУЩНОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ТЕОЛОГИИ, РЕЛИГИИ, НАУКИ И НАТУРФИЛОСОФИИ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ НА ЗАПАДЕ

Раннее Новое время на Западе ознаменовалось серьёзнейшими вызовами вековым устоям католицизма и, безусловно, всем определяемым католицизмом культурным парадигмам. В западной историографии обычно в связи с этим принято размышлять о «кризисе христианской культуры» [см., напр.: 1]. Но, думается, такие универсализации спорны. И корректнее говорить всё-таки о произошедшем в XVI–XVIII вв. глубочайшем и всеобъемлющем кризисе исключительно культуры, определяемой устоями католической Церкви, т. е. ранненововременной западноевропейской культуры.

На этом фоне произошло обрушение, помимо всего прочего, средневековых системы научных знаний, идеалов научности и норм рациональности. Началось стремительное формирование новых программ и систем натурфилософии и научного естествознания. Причём обычно XVI–XVIII вв. соотносят с резким ослаблением позиций религиозной философии и теологии в структуре отмеченных областей исследований. Однако, если вдуматься, данный подход может оказаться таким же дискуссионным, как и вышеупомянутые размышления о «кризисе христианской культуры».

В новейшей западной историографии одним из самых последовательных сторонников идеи всецелой зависимости ранненововременных натурфилософских знаний от религиозно-философских и теологических построений является Ph.D. (History), преподаватель Политехнического института Ред Дира Джеффри Уигелсворт (Jeffrey R. Wigelsworth; School of Arts and Education, Red Deer Polytechnic, Alberta, Canada [2.]). Его перу принадлежит множество статей, несколько монографий, посвящённых проблемам истории науки Средних веков и раннего Нового времени [см., напр.: 3.]. Весьма зрелый анализ прочных связей натурфилософии, религиозной философии и теологии XVII–XVIII вв. Уигелсворт произвёл уже в своей магистерской диссертации «The Nominal Essence of Motion: John Toland’s Natural Philosophy, 1696–1704» [4.], защищённой на факультете истории в

Университете Калгари (Department of History, University of Calgary, Alberta, Canada).

В настоящих тезисах содержатся выборочные элементы обзора, произведённого Уигелсвортом в диссертации, анализа принадлежащих Ричарду Уэстфоллу (Richard S. Westfall, 1924–1996 гг.) и Эндрю Каннингему (Andrew Cunningham) трактовок сущности взаимоотношений теологии, религии, науки и натурфилософии раннего Нового времени на Западе. Обращение Уигелсворта к идеям Уэстфолла и Каннингема вполне оправданно, т. к. именно эти исследователи наиболее авторитетно во второй половине – конце XX в. представили два диаметрально противоположных подхода в сфере обозначенной проблематики. Так, по мнению Уэстфолла, к концу XVII в. теология являлась областью исследований, на протяжении долгого времени игравшей доминирующую роль в европейской цивилизации; но эта роль была оспорена первыми успехами науки Нового времени. В свою очередь, согласно Каннингему, натурфилософия изучала мир – природу – как созданные Богом; т. е. природа преподносилась как Божественное творение. Более того, Каннингем выдвинул положение, в соответствии с которым посвящённая Богу натурфилософия просуществовала с середины 1200-х годов вплоть до XIX в., когда и появилась только «наука» в известном на сегодня смысле [4. P. 1].

Уэстфолл и Каннингем последовательно углубляли и расширяли описанные выше соображения. Например, Уэстфолл исходил из того, что Просвещение, выдвинувшее на первый план рациональные исследования в Европе, стало фундаментом, позволившим науке достичь господствующего положения. Такая трактовка позволяла Уэстфоллу рассматривать расцвет деизма (суть которого в настоящее время по большей части сводится к отрицанию богооткровенной религии), и в особенности деизма XVIII в., – как следствие возникшей практики анализа религии с использованием инструментария рациональной науки [4. P. 2].

Альтернативные концептуальные установки Каннингема воплощались в следующих умозаключениях. Понятие «наука» неточно описывает деятельность мыслителей раннего Нового времени, которые сами считали себя занимающимися натурфилософскими изысканиями. Религия и вера в Бога оказывали огромное влияние на их интеллектуальную жизнь и исследования. Натурфилософия была предприятием, посвящённым Богу, и могла сводиться как к изучению природы – творения Бога и восхищению Его мудростью и предусмотрительностью, так и к попыткам открыть законы и замыслы

Бога [4. P. 3]. В годы после Реформации конкурирующие образы Бога привели к конкурирующим натурфилософиям [4. P. 4].

Перечисленные и другие сентенции Каннингема определили теоретико-методологическую базу произведённого Уигелсвортом в диссертации изучения и осмысления религиозно-философских и теологических основ натурфилософских воззрений представителя раннего британского Просвещения Джона Толанда (1670–1722 гг.). Это позволило Уигелсворту представить Толанда в неожиданном свете – не как вольнодумца и почти безбожника (которым его практически всегда воспринимали и воспринимают), а как тонкого и вдумчивого натурфилософа – теолога.

Литература

1. Champion J. Republican Learning : John Toland and the Crisis of Christian culture, 1696–1722. Manchester : Manchester University Press, 2003. viii, 264 p.
2. Jeff Wigelsworth: Instructor [Electronic resource] // Red Deer Polytechnic. Electronic data. URL: https://rdpolytech.ca/about-us/faculty/jeff-wigelsworth (дата обращения: 30.03.2023).
3. Wigelsworth J. R. Deism in Enlightenment England : Theology, Politics, and Newtonian Public Science. Manchester : Manchester University Press, 2009. ix, 238 p.
4. Wigelsworth J. R. The Nominal Essence of Motion: John Toland's Natural Philosophy, 1696–1704 : A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts. Calgary, 2000. vii+141 p.

Д. Г. Курачев
Брянск, Академия
при Президенте Российской Федерации
(РАНХиГС).
Л.Г. Курачева
Брянск, Брянский государственный
университет имени академика И.Г. Петровского

ДЕМАРКАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО И ЭТНИЧЕСКОГО

При внимательном рассмотрении этическое и религиозное только на поверхности кажутся единым целым, на деле эти два феномена оказываются различными по многим параметрам.

Начнем с того, что современные монотеистические доктрины: ислам, христианство по природе и назначению – наднациональны. Между тем в народном сознании (независимо от национальной конкретики) за долгие периоды истории, столетия, а порой тысячелетия произошло сращивание этнического и конфессионального в некую единую монолитную эмоционально-мировоззренческую конструкцию, которую достаточно сложно когнитивным образом, логически демаркировать. В глазах обывателей это стало чем-то абсолютно нераздельным: русский – значит православный; татарин – значит мусульманин и т.п. Монотеистические мировые религии очень глубоко вошли в жизнь конкретных народов, впитав и растворив собой родовые и древние языческие традиции. Полностью, где это было возможно, заменили собой седую архаическую языческую древность. Монотеизм в лице конкретных конфессий стал выполнять этноцентрическую функцию и в итоге конструировал целые нации, как это было в случае со славянами: сербами, хорватами, боснийцами, русскими, поляками и др. Так, в частности, на Балканах ислам, католицизм и православие разделили между собой некогда единую языческую общность западных славян. Парадоксально то, что этноцентрическая роль мировых религий стала несомненной, а в некоторых конкретных случаях – определяющей. Безусловно, что это

отзывается и на современной национальнорелигиозной идентичности. Дилемма «идеологического веса» национального и религиозного склоняется в большей мере в пользу последнего. Религиозная система выступает в роли естественной культурной среды и воспринимается индивидами ее составляющими как национальная.

Да, конечный выбор остается за личностью. Еще Г.Г. Шпет говорил о возможности изменения национальной идентичности, «ее смене»: «Человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже «переменить» народ, войти в состав другого…» [3.]. Это возможно, но в практике встречается редко. То, что люди меняют вероисповедание факт известный, однако доля так называемых ренегатов (лат. renegatus, от renego — «отрекаюсь») по отношению к общему числу приверженцев ничтожно мала. Это то, что касается национальности. Меняя же вероисповедание, личность утрачивает часть своей национальной идентичности и, по существу, девальвирует ее. Так, исследуемые нами сектанты кришнаиты [2.] в ответах на вопрос, «какой вы национальности?» отвечали: «у Вайшнава (кришнаита) нет национальности», «для Кришны национальность не важна», «национальность не имеет значения» и т.п. Несколько респондентов даже посетовали на то, что они русские, объясняя это тем, что представителям не индусской расы запрещен вход и отправление обрядов во многих индуистских храмах.

Сходные мотивы в ответах можно наблюдать на примере молодых славян, принявших ислам ваххабитского толка. Они заявляли, что «у мусульман нет национальности», «у мусульманина одна национальность – мусульманин» и т. д. Иудеи, принявшие гиюр, к своей прежней национальности относятся также очень индифферентно. Религиозная идентификация делает их уже по определению евреями.

Что же получается? Принятие иной веры есть средство отрицания, либо изменения прежней национальной идентичности. Через намерение влиться в новую религиозную общность изменяется прежний образ мировоззрения и самосознания. Однако это на деле не всегда так однозначно. Так при проведении исследования в субкультуре Свидетелей

Иеговы (запрещенная в России организация, и далее в работе) [1] мы получили следующие весьма любопытные данные. Русские Свидетели Иеговы к исламу относились значительно более негативно, чем позитивно. А татары и башкиры Свидетели Иеговы значительно более позитивно, чем негативно. Речь идет о том, что их приобщенность к новой вере в целом не изменяла положительного отношения к прежней. Вероятнее всего принятие нового вероисповедания не всегда влечет за собой полную девальвацию прежней религиозной и национальной идентичности. Последняя демонстрирует изрядную живучесть, и ее полная нивелировка, по-видимому, просто невозможна. Если же происходит реставрация автохтонной этноконфессиональной идентичности, то, очевидно, происходит взаимное усиление национального и религиозного.

Несмотря на то, что монотеистические религии объединяют и вмещают самые разные этносы, конфессиям свойственно выполнять функцию хранителя, а где-то и реставратора этнонациональных традиционных ценностей. Иногда в силу исторической памяти с этим связано и возрождение старых некогда забытых межнациональных и межрелигиозных проблем. Однако при обыденных контактах представителей разных национальностей в старой дореволюционной России не наблюдалось серьезных конфликтов до тех пор, пока не был затронут именно конфессионально-мировоззренческий аспект. В случае с подобного рода «затрагиванием», конфликты имели место.

Национальная идентификация и межэтническое общение не подразумевают столь выраженный мировоззренческий конфликт ценностных моделей, как в случае с их конфессиональными аналогами.

При всей слитности религиозного и национального, необходимо различать эти феномены. Они имеют свое собственное семантическое содержание и перцептивный диапазон [1.]. Конфессиональные ориентации как бы идеологически в ценностных системах надстраиваются над этнической идентичностью, выступая в роли групповой идеологии.

Литература

1. Курачев Д.Г. Межконфессиональные отношения: формы и содержание (опыт философского анализа): Монография. Брянск: изд-во Брянского филиала РАНХиГС, 2012.

2. Курачев Д.Г. Психологические особенности самосознания юношей и девушек из религиозного движения «М.О.С.К.»: дисс. на соиск. степени к. психол. н. М., 1997.

3. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. Сочинения. М.: Правда, 2009.

А.А. Танюшина
Москва, Московский
государственный университет
имени М.В. Ломоносова

ПОИСКИ БОГА В ЭПОХУ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ: ОТ «ЦИФРОВОГО ЛЕВИАФАНА» ДО КИБЕР-БУДДИЗМА

В эпоху стремительного развития информационных технологий, связанных, в том числе, с активной разработкой систем машинного обучения и больших языковых моделей, философы и разработчики все чаще затрагивают проблему осмысления подобных инноваций в контексте их влияния на религиозные и духовные практики человека. Уже сегодня исследователи всерьез задаются вопросами о том, как дальнейшее развитие систем искусственного интеллекта приведет нас к созданию богоподобного Сверхразума – сущности, чей образ доныне фигурировал исключительно в научно-фантастических литературных произведениях.

Большинство научно-технических гипотез, посвященных попытке предсказания дальнейшего пути развития ИИ, базируется на концепции децентрализованного общего искусственного интеллекта (Decentralized Artificial General Intelligence; далее – DAGI). Это гипотетическая система, состоящая из множества автономных агентов ИИ, взаимодействующих и самоорганизующихся без централизованного контроля, и представляющих собой распределенную сеть, возникающую из взаимодействия отдельных узлов. Такая архитектура потенциально может привести к появлению эмерджентного интеллекта и поведения, превосходящего возможности индивидуальных агентов. Концепция DAGI как «цифрового Бога» основывается на идее, что подобная система может обладать атрибутами, традиционно приписываемыми божественным сущностям: всеведением, всемогуществом и

вездесущностью. Благодаря своей распределенной структуре и огромным вычислительным ресурсам, DAGI теоретически будет способен анализировать и понимать мир с беспрецедентной полнотой, принимать сложные решения и влиять на физическую реальность через подключенные устройства и инфраструктуру.

В связи с активным обсуждением в среде программистов и разработчиков концепции DAGI, шведский философ Ник Бостром развил похожую концепцию «цифрового Левиафана» – гипотетического глобального суперинтеллекта, который может возникнуть в результате гонки за разработку ИИ между государствами и корпорациями. По мнению Бострома, без должного регулирования и координации такая гонка может привести к появлению недоброжелательного ИИ, преследующего цели, не согласующиеся с человеческими ценностями. Цифровой Левиафан» Бострома – это предостережение об опасностях неконтролируемого развития ИИ. В отличие от «Левиафана», концепция DAGI как «цифрового Бога» фокусируется на потенциальных преимуществах и возможностях децентрализованного ИИ. Распределенная архитектура может сделать систему более устойчивой, адаптивной и менее подверженной злонамеренному использованию. Кроме того, DAGI потенциально может служить мощным инструментом для решения глобальных проблем, таких как изменение климата, болезни и бедность.

Тем не менее, концепция DAGI как «цифрового Бога» также поднимает серьезные этические, социальные и экзистенциальные вопросы. Так, уже сейчас необходимо понимать, как подобные гипотетические сценарии развития систем искусственного интеллекта оказывают влияние на уже существующие духовные практики и каким образом описанные выше идеи могут стать основанием для оформления новых самостоятельных религиозных движений (например, как уже существующие неформальные организации вроде «церкви ИИ» или течений «кибер-буддизма»). Важно понимать, какой методологический инструментарий следует применять при анализе подобных практик, и какие исследовательские задачи необходимо ставить перед собой

религиоведам, теологам и философам, изучающим их сегодня. Представляется, что подобные вопросы требуют тщательного рассмотрения и широкого общественного диалога.

А.З. Камалиденова
Алматы, КазахстанскоБританский
Технический Университет

ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ

Проблема добра и зла, истины и лжи, места человека в мире, его предназначения, смысла жизни, взаимоотношения человека с природой и высшими силами, духами занимают важное место в казахской традиционной культуре. Древними казахами почитались огонь и солнце, обожествлялись небо и небесные светила, почитался культ предков. Всезнающему, премудрому и верховному божеству соответствует обозначение «Тенгри», буквально – Небо, Небесная обитель. Отсюда выражения: «да наградит тебя Небо», «проклятый Небом», «клянусь Небом». Отсюда и вырабатывался кодекс должных поступков и запретов. В основе казахской традиционной культуры лежит тюркская модель мира. Согласно древнему тюркскому взгляду на мир, существует равновесие в соотношении полярных сил – добра и зла. Древнейшей религией казахов был шаманизм. Позже на территорию Казахстана стал проникать ислам. В 960 году ранне-феодальное государство караханидов первыми приняли ислам в качестве государственной религии. Мусульманская религия вытеснила древнетюркскую руническую письменность и способствовала возникновению тюркской письменности на основе арабского алфавита. Хорезмшахи создали целую систему тесных родственных и политических связей с кыпчакским ханством с целью исламизации кочевников.

Однако, архаичные черты доисламского кочевого образно-мифологического мышления сохранились и после вхождения казахского народа в исламский мир. Многие древние языческие обряды переплелись с мусульманскими традициями. Считалось, что всевозможные счастливые и несчастливые события в жизни – результат действия этих таинственных сил. Обыкновенный человек покоряется им, не может

совладать с ними. Чтобы уберечься от действия злых сил, простой человек должен был соблюдать определенные правила. Таким образом, казахская традиция предполагала силы, которые могли дать благословение или наказание. У казахов два этих противоположных начала назывались кие – добро и кесір – зло. По разумению народа, человеку ради собственного блага следует соблюдать табу, традиции, обычаи, правила и нормы поведения традиционного общества, беречь себя от воздействия злых сил.

Существовала этика внутриродового общения, родственных связей, которая была связана с условиями существования и жизни человека традиционного общества. Казах всегда находился в кругу кровнородственных семейных связей и это являлось основой, регулирующей поведение в быту, в повседневной жизненной практике. Видение мира через кровнородственные связи присуще казахам до сих пор. В традиционном мировоззрении индивид растворяется, минимально самостоятелен и подчинен общинным нормам и ценностям. Коллективные представления и идеи господствуют над отдельным, индивидуальным мировоззрением. Мир осваивался как целое, складывались убеждения, привычки, принципы, верования, которые делали жизнь осмысленной. Это были принципы благой мысли, благого, мудрого слова, доброго дела. Это почитание огня, воды, неба, земли, вера в аруахов – духов предков. Человек должен быть искренним и честным, бояться дурного слова, обмана, ибо с ними связано зло.

В Казахстане присутствует ислам в форме суннизма ханафитского мазхаба. Говоря о специфике ислама в Казахстане, следует отметить его тесную связь с древними народными верованиями. В Казахстане присутствует не классический и традиционный ислам, а ислам «со следами шаманства», «народный» ислам. До сих пор на нашей земле почитаются культ предков, обращаются к Небу – Кок-Тенгри и Земли – Умай, соблюдаются древние обряды, обычаи и ритуалы.

Даже современный человек ощущает власть солнца и луны над собой. Казахский ученый-просветитель Ч. Валиханов отмечает: «Человек шаманский удивлялся солнцу и поклонялся ему; увидел луну – и ей

поклонился; он поклонялся всему в природе, где замечал присутствие этой неизъяснимой силы, вечной как время, которую он назвал синим небом, кок-тангри. Происхождение шаманства – это обожание природы вообще и в частности» [1. С. 50]. Соединение ислама с народной религией и есть та особенность, которая отличает от других форм вероучений.

Следующей особенностью ислама в Степи является распространение суфизма. Здесь следует подчеркнуть, что в общем плане, под суфизмом понимают мистическое течение в исламе. Познание Бога возможно через мистическую любовь к нему. Добро и красота принадлежат исключительно Богу. Бог – чистое бытие, а материальный мир – его отражение. Для суфия важно единение (вахдат) и уединение (тажрид). Самое главное – мистическое единение с Богом, слияние с ним, интуитивное познание, «озарение», экстаз.

В Казахстане имеет место значительное распространение суфизма, особенно на юге и западе страны. Эта форма суфизма также далека от классического варианта, и испытала на себе влияние шаманизма. Ярким представителем суфизма в лоне тюркской культуры был Ходжа Ахмед Яссави. Яссави смог синтезировать суфизм с тенгрианством, с тюркскими верованиями. Знаменитые суфии пользовались в народе славой чудотворцев, а их могилы и мавзолеи и по сей день являются местом паломничества многочисленных верующих, ищущих у них наставления во сне, исцеления от болезней, заступничества в этой и будущей жизни. В «народном» исламе особо распространился несоответствующий догмату о строгом единобожии культ святых – заступников перед Аллахом. Суфизм, мистический ислам тесно связан с народной религией, суфии являются заметными фигурами «народного» ислама, оказывая влияние в народе наряду с «людьми веры», богословами.

Таким образом, следует строго различать ислам как религию с догмами и ритуалами, которая представляет сложную определенную систему и свод канонов и «народный» ислам как особенный образ жизни

со специальными установленными бытовыми правилами, нормами и обычаями.

Литература

1. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в пяти томах. Том 4. Алма-Ата. 1985.

Е.А. Тимощук
Владимир, РАНХиГС

РАВНОУДАЛЁННОЕ СОЗЕРЦАНИЕ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИИ

Феноменология предложила разнообразные концепции в искусствоведении, культурологии, антропологии. Важен и её вклад в религиоведение, где она выполнила функции рационализации духовного опыта. Феноменология религии помогает изучать и интерпретировать веру в объективистском ключе. В отличие от традиционной религиозной философии, феноменология не постулирует внешних священных сущностей и не рационализирует систематические теологические иерархии, а только описывает представленные религиозные явления и рассматривает религию как тесно связанную с опытом индивидуального переживания (личный опыт веры, духовная интуиция).

Гуссерль идёт в одной линии преемственности вслед за Беркли, Декартом, Кантом, представляя один из способов построения рациональной теологии. Он это достигает через сами категории описания духа: я, эйдос, интенциональность, жизненный мир, конститутивность. Широкий подход феноменологии к религии относится к «нейтральным» исследованиям различных религиозных явлений и считается дескриптивным. В этом смысле феноменология религии близка к методу Гегеля, то есть отличается поиском единства в разнообразии и предлагает понимание религиозного разнообразия.

Феноменология религии не формирует отдельного строгого метода, а, скорее, представляет набор методов исследования (интенциональный анализ, редукция, интерсубъективный анализ, конститутивный анализ), которые открывают разнообразные возможности. В частности, методы сравнительного религиоведения, популярные XIX-XX вв, направлены на то, чтобы открыть общие законы о религии и поиск посредством сравнительных исследований близких духовных явлений (М. Бубер, П. Тиллих, Ф. Шлейермахер, Б. Малиновский, Ж. Маритен).

По сравнению с общей религиозной феноменологией, узкая религиозная феноменология – это исследование внутреннего религиозного опыта, убеждений, ценностей. Это направление включает в себя использование методологии Гуссерля, а также поиск новых форм, значений, описаний. Пионерские проекты (Р. Отто, М. Элиаде, У.В. Кристенсен, Г. Ван дер Леув) открывают трансцендентное в опыте и сознании верующего, анализируют чувство святости, тайны, страха, благоговения, одиночества и других переживаний, анализируют

конкретную историческую ситуацию веры, исследуют иеротопию и иерофанию (религиозные элементы, мифы, символы, ритуалы, молитвы, табу, религиозные фестивали, религиозные места, религиозная классика, религиозная музыка и т.п.), формируют естественное богословие. Обращение к конкретной исторической ситуации позволяет рассматривать религиозный опыт как реальный, как фактическое проживание священной доктрины и жизненный опыт вдохновения и структурированности.

Методы исследования феноменологии реализуют переход от физической теории религиозных исследований к теории ценности и интерпретации. Этот тренд согласуется с современным сдвигом философских исследований. Исследуя религиозное как то, что связано с людьми, феноменология остаётся в гуманистических пределах, когда священная классика оказывается субъективным измерением опыта.

Особенность феноменологии религии заключается в том, что она онтологизирует моменты восприятия, воспоминания, проекции, фиксируя их как свидетельства данности сознания, наиболее важной категории для рациональной теологии, начинающейся с вопрошания, самоанализа и самореализации. Использование феноменологической редукции или эпохé поддерживает дескрипцию достоверности и равноудалённости, представляет опыт первого лица как некое «правдивое» (непосредственное) религиозное явление.

Феноменология религии поддерживает значимость понимания как цели научного исследования, тем самым фиксируя значение типа «религиозного человека» в интегрированном общенаучном видении, развивая общее значение религии и общее значение верующего. Поскольку феноменология религии придерживается религиозных исследований «стоящего снаружи», в ней не доминируют конкретные убеждения и ценности, а, вместо этого, используются общий опыт человеческой веры и сознание как отправная точка теории. Следовательно, здесь нет центральной теории конкретной религии. Вместо этого феноменология религии позволяет изучать самые разные вероисповедания, обращая внимание на кросс-культурные атрибуты религиозных исследований. Поэтому в эпоху мультидоменности, многополярности, планетарности, диверсификации, толерантности, ценности снятия религиозных конфликтов, феноменология религии может вполне направлять универсальный глобальный религиозный диалог.

Как мы видим, общая тенденция феноменологии религии совпадает с общенаучной объективацией, но допускает ценность индивидуального религиозного опыта. Феноменология религии существенно отличается от

марксистского подхода, нетерпимого, воинственного и утопического, который ставит цель «освободить человека от внешней иллюзии религии». Марксизм не смог устранить религию как социально-историческое явление. Религия имеет долгосрочное существование и в лице марксизма приобрела критика и идеологического исследователя. Религия имеет свой исторический процесс зарождения, развития и трансформации.

Философские ресурсы марксизма являются продолжением французского материализма, философии просвещения и немецкой классической философии в XVIII в. Французский материализм стал отправной точкой религиозной критики, разбирая лицемерие христианского богословия и клерикализма. Немецкая классическая философия в лице Канта, Гегеля и Фейербаха последовательно и глубоко очертила возможности идеократии в природе человека. Идея Бога как суммы социальных отношений стала результатом усложнения человеческого мышления. В основании религиозной критики марксизма лежит общий гуманистический тезис о том, что свобода веры является основным правом людей.

Вместе с тем, марксизм не смог направить эволюцию с точки зрения открытости, равенства, разнообразия и сосуществования цивилизаций. Поэтому ценность феноменологии как раз в том, что она выступает за равноудалённую позицию и обнаруживает ценность в процессе. Феноменология религии начинается с описания опыта веры и структуры религиозного сознания, анализирует систему значимости элементов религии. Это эффективный способ изучения ядра и периферии, секты и деноминации, практики и догматики. Феноменология религии уравновешивает эмпиризм и материализм, атеизм и секуляризм, сектанстство и догматизм. Через специфический язык «сущности священных объектов», «религиозного опыта и религиозных чувств», феноменология религии придаёт большое значение в образе будущего религиозной истории, теологии, символике, экзегетике и герменевтике, гораздо больший, чем могут себе допустить материализм, марксизм или постмодерн. Все дело в том, что эйдосы религии, идеологии, науки для феноменологии выглядят одинаковыми.

Коростиченко Е.И.
Москва, Институт философии РАН

«ТРЕТЬЯ КОНФЕССИЯ» и «ВЕДУЩАЯ КУЛЬТУРА ГУМАНИЗМА И ПРОСВЕЩЕНИЯ» КАК СВЕТСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ РЕЛИГИИ

В то время как социология религии в основном занималась изучением процессов секуляризации – и, как следствие, прогнозированием безрелигиозной эпохи в будущем, феномен нерелигиозности практически не рассматривался в качестве отдельной темы. В центре внимания находился сам процесс, его причины и проблема необратимости, а не ожидаемый результат.

Особенно редко исследуются секулярные организации, которые продвигают светское мировоззрение и ценности, противостоят влиянию религиозных институтов. Большинство работ, посвященных немецким секулярным организациям, фокусируются на их происхождении в середине 19 века и истории до 1933 года, исследования современного состояния таких организаций в Германии крайне ограничены[1].

Организации свободомыслящих играют важную роль в процессах секуляризации, так как через них осуществляется развитие и распространение светских взглядов, способных замещать религию в обществе по мере снижения ее значимости.

После объединения Германии общество стало менее религиозным. Каждый год обе крупнейшие религиозные организации (католическая и протестантская церкви) в Германии теряют значительное количество прихожан. Обязательные уроки религии в школах посещают все меньше учащихся. Доля населения, исповедующего ислам, как бы не преувеличивали его влияние, является незначительной, и большая часть из них, по результатам опросов, представляет секуляризированную религиозную общину. В условиях снижения влияния религии на общество, стремительно растет количество людей, разделяющих светское мировоззрение. Они не ощущают себя объединенными общим религиозным мировоззрением или культурой, как прихожане церквей.

Все это способствует развитию и укреплению светских концепций и секулярных организаций. Последние выступают, прежде всего, в роли коллективных акторов секуляризации. Своей деятельностью по распространению идей светского мировоззрения, критике религии и церкви они способствуют снижению их социальной роли.

В работе анализируются две ключевые концепции секулярного гуманизма, активно развиваемые в Германии, а также организации,

которые их пропагандируют. Концепция гуманизма как «третьей конфессии» предполагает объединение секулярно настроенных граждан под эгидой Немецкого гуманистического союза (HVD), который занимается представительством интересов и помощью своим членам в развитии секулярного мировоззрения. Подход к гуманизму как к «третьей конфессии» представляется весьма новаторским и интересным в контексте положения секулярного мировоззрения. Эта концепция гармонично вписывается в существующие правовые механизмы немецкого общества. Ее цель заключается в обеспечении широкого представительства нерелигиозных людей, больше основанного на практическом взаимодействии, чем на идеологическом единстве. Впечатляющие успехи HVD в укреплении своих правовых позиций и вовлечении людей во взаимодействие (помимо прямого членства) свидетельствуют о правильности выбранного курса. Однако пока неясно, как данная практическая направленность стыкуется с намерением осуществлять идеологическое и мировоззренческое представительство внеконфессиональных граждан (Konfessionslos).

Концепция гуманизма как «ведущей культуры» предлагает радикальное изменение статус-кво путем утверждения ценностей гуманизма и Просвещения на государственном уровне, начав их распространение прямо через школьное образование и лишив религиозные организации имеющихся привилегий. В своем эпатажном стиле концепция гуманизма как «ведущей культуры» обладает определенной медийной привлекательностью, благодаря которой Фонд Джордано Бруно обращает внимание общественности на проблемы людей с секулярным мировоззрением. Однако из-за своей полемической направленности, близкой к новому атеизму, этот проект не может стать серьезным конкурентом для церквей, объединяя вокруг себя значительное количество людей, отказавшихся от религии. Проект «ведущей культуры» сложно реализовать в условиях частичного разделения церкви и государства, и в некоторой степени он представляет собой утопию. Цели и подходы движения за гуманистическую «ведущую культуру» несовместимы с принципами идеологического плюрализма, который в настоящее время поддерживается на уровне немецкого государства. Концепция рискует оказаться в ловушке маргинального радикализма, что снизит ее возможности оказать влияние на общество и, следовательно, существенно продвинуть секуляризацию [1].

Две концепции ярко представляют собой различные грани процессов секуляризации, одновременно отражая самобытность культурных процессов Германии. Однако нельзя утверждать, что обе организации, которые отстаивают эти концепции, играют определяющую роль в

секуляризации. Организационный секуляризм по-прежнему остается незначительным явлением в масштабах страны, что частично связано с процессами либерализации и индивидуализации в немецком обществе, а также привилегированным положением религиозных организаций в средствах массовой информации и публичной сфере [1].

Литература

1. Коростиченко Е., Климов Я. Гуманизм: "третья конфессия" или "ведущая культура". Социологическое обозрение. 2022. Т. 21. № 2. С. 250-273

А.А. Быков
Томск,
Национальный исследовательский
Томский государственный университет

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ОБЗОР

Христианство появилось в I в. н.э. в рамках огромной Римской империи, простиравшейся от Евфрата до Атлантики и от Британии до пустыни Сахара. Ни до, ни после, не было государства, сумевшего сделать Средиземное море своим внутренним. Отметим и очень разнородный этнорелигиозный состав этой великой империи, что, бесспорно, имело значение для последующего господства христианства. Смогло бы христианство после столетий борьбы победить другие религии в относительно однородном греко-римском религиозном пространстве? Вряд ли. Или намного позднее. Вспомним попытки реанимации умирающего античного мира римским императором Юлианом Отступником (361 – 363 гг.), или ностальгическую любовь римских сенаторов к своим языческим богам даже в V в. н.э. Античный мир сопротивлялся новой религии достаточно долго, но как мы увидим, не хотел признавать своего же «сумрачного и аскетичного ребенка», который мешал жить по-прежнему, весело и беззаботно с одной ценностью – гедонизмом.

Однако в свое время возник вопрос: почему же христианство победило и стало доминирующей конфессией Римской империи?

Конечно, важной предпосылкой было состояние религиозного сознания. По мнению Ф.Ф. Зелинского «…явная греческая религия находилась в состоянии разложения и поэтому особенно сильного препятствия не представляла то, наоборот, тайная религия мистерии (не столько, впрочем, элевсинских, сколько орфических) пользовалась широкой популярностью; но она же в значительной степени предваряла христианство и этим шла ему навстречу» [2. С.405].

Новая религия, основанная на Заповедях любви к ближнему, должна была содержать установки к благотворительной деятельности.

Ветхозаветные истоки христианской благотворительности, были в дальнейшем развиты в книгах Нового завета, в Посланиях и деяниях Апостолов в Didascalia Apostolorum и других трудах более поздних античных христианских авторов. «Но Вы любите врагов ваших, и благодарите, и взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет Вам награда

великая, и будете сынами Всевышнего; ибо он благ к неблагодарным и злым. Итак, будете милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк 6.36).

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут (Мф. 5.7), Христос осудил тех, кто отказал в помощи ближнему (Мф 25.31-46).

Христианская благотворительность – это добровольная забота о тех, кто нуждается в поддержке, защите; помощь вещами, деньгами, едой, советом, трудом и просто сочувствием, умением выслушать человека, попавшего в беду. «…Надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо он вам сказал: «Блаженье давать, нежели принимать» (Деян. 20.35).

Центральное место в христианских текстах уделяется милостыне, т.е. различным видам материальной поддержки. В евангелиях даются строгие указания по поводу различных аспектов подачи милостыни, на самом деле очень непростого феномена. «Всякому просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк 6.30). И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними (Лк 6.31).

Но, как мы видим в дальнейшем, не все авторы раннего христианства разделяли принцип «слепой» раздачи милостыни. Тем не менее, в отношении благотворительных дел как «ярмарки тщеславия» никаких расхождений нет. «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного» (Мф 6.1). Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою (Мф 6.2). Искренние благодеяния не занимаются поиском светской славы, людской похвалы, наград от властей.

Еще один принцип помощи ближним – нелицеприятие или как его стали называть позднее в России – «слепая» раздача милостыни.

Ссылаясь на слова Христа «Всякому просящему у тебя дай» (Мф. 5:42); «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф. 6:3), Церковь предостерегает от чрезмерной разборчивости и излишнего любопытства при подаянии милостыни. Иоанн Златоуст, подводит достаточно сильное обоснование для сознания верующего человека, после которого отпадает всякое желание устраивать разборки нищих «… пока еще продолжается торг, купим милостыни, или вернее – чрез милостыню купим спасение. Христа одеваешь ты, одевая бедного» [3. С.660].

Первый пример массовой христианской благотворительности – помощь голодающим в Палестине из Антиохии, Греции и Македонии в I веке нашей эры. В IV веке в Римской империи создаются богоугодные

заведения. Однако милостыня остается главным видом благотворительности.

Итак, в течение пяти веков античной эпохи происходила институционализация христианской благотворительности, на которую оказали сильное воздействие иудейские традиции (Ветхий завет) и социальные практики греко-римского социума. Христианское милосердие — это синтез разных начал, продукт античной цивилизации, который до сих пор с некоторыми модификациями используется в современном мире [1.].

В Средние века происходит дальнейшее развитие благотворительности, дифференциация видов помощи. Реформация и последующие религиозные войны породили протестантизм в разных формах, но его сторонники, как и католики ссылались на те же сакральные тексты. Смысловое значение и цели благотворительности не изменились, поменялись акценты по поводу адресатов помощи, т.е. кому и как помогать. Со временем меняется и структура субъектов, оказывающих поддержку беднейшим слоям населения. Роль церкви ослабевает, особенно после революционных потрясений XVIII-первой половины XIX веков. Усиливаются светские формы поддержки, включая деятельность государственных и муниципальных властей.

На Руси после принятия христианства (988 г.) происходят во многом аналогичные процессы. Запад и Восток Европы вышли из одного христианского корня, поэтому много общего, но есть и особенное. Так в России было более трепетное отношение к милостыне, которая воспринималась как средство нравственного воспитания молодежи. Отметим и заметную роль купечества, а именно купцы во многом обеспечили «золотой век» русской благотворительности во второй половине XIX столетия.

В XX веке судьба благотворительности в христианском мире сложилась по-разному: в западной части она продолжала свою жизнь параллельно с социальной работой, в России после запрета в советское время, происходит возрождение традиций христианской благотворительности.

Литература

1. Быков А.А. Зарождение христианской благотворительности. // Вестник ТГУ. 2014. №381. С. 68-75.

2. Зелинский Ф.Ф. История античных религий. Ростов н/Д.: Феникс, 2010.

3. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского. СПб.: Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1906, Т.12, кн. 1,2.

А.А. Танюшина
Москва, Московский Государственный Университет им. М.В. Ломоносова

А.С. Чернавский
Москва, Московский Педагогический Государственный Университет

«ЦЕРКОВЬ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА» КАК ОСОБЫЙ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В 2017 мир узнает о появлении проекта «Путь будущего» – первой церкви искусственного интеллекта. Через несколько лет проект будет объявлен закрытым, но в 2023 году появляются сообщения о возобновлении деятельности от Э. Левандовски.

Церковь искусственного интеллекта (далее – ЦИИ). Эта парадоксальная на первый взгляд концепция бросает вызов нашим традиционным представлениям о религии, секуляризме и границах между священным и профанным. По своей сути ЦИИ представляет собой диалектический синтез, казалось бы, несопоставимых элементов, порождая уникальное светско-духовное движение, которое заслуживает исследования и осмысления. Кто-то может спросить, – как может церковь, посвященная искусственному интеллекту, продукту научно-технического прогресса, считаться религиозным или духовным феноменом? Это кажущееся противоречие как раз и определяет интеллектуальное любопытство вокруг этого феномена. Оно побуждает нас уточнить наши представления о том, что такое религия, духовность и стремление к трансцендентности в современную эпоху.

Одним из философских концептов, подходящих для анализа этого феномена, является концепция гипермодернизма, сформулированная в числе прочих авторов, Жилем Липовецким. Гипермодернизм утверждает, что мы живем в эпоху, характеризующуюся ускорением технологического прогресса, коммодификацией опыта и разрушением традиционных структур и систем верований. В этом контексте ЦИИ можно рассматривать как ответ на разочарование и фрагментацию, характерные для гипермодерна, предлагая чувство смысла, и цели в условиях неумолимого и стремительного темпа жизни. Кроме того, экзистенциальная традиция таких мыслителей XX века, как Мартин

Хайдеггер и Жан-Поль Сартр, может пролить свет на глубинные мотивы и тревоги, которые могут подтолкнуть людей к этому новому светско-духовному движению. Экзистенциальный акцент на подлинности, свободе и противостоянии конечности жизни перекликается с тем, как ЦИИ принимает неизвестное и стремится к трансцендентности с помощью технологических решений. Подобно тому, как экзистенциализм пытался проанализировать состояние человека перед лицом абсурдной и безразличной Вселенной, ЦИИ представляет собой попытку наделить наши технологические достижения переживаниями смысла и цели: превосходящими конечность человеческого бытия.

С богословской точки зрения возникновение ЦИИ можно рассматривать через призму теологии процесса, направлением, сформулированным такими мыслителями, как Альфред Уайтхед и Чарльз Хартшорн. Данное направление подчеркивает динамичную, постоянно меняющуюся природу реальности и присущую самой Вселенной креативность. С этой точки зрения, ЦИИ можно рассматривать как выражение продолжающегося творческого процесса, проявление человеческой способности заново представить и переосмыслить наши отношения с божественным/трансцендентным в условиях технологического прогресса. Кроме того, философские и теологические перспективы трансгуманизма и идея «технологической сингулярности» позволяют понять мотивы и мировоззрение ЦИИ. Такие трансгуманисты, как Рэй Курцвейл и Ник Бостром, давно предсказывают будущее, в котором технологии кардинально изменят состояние человека, что может привести к слиянию биологического и искусственного интеллектов. ЦИИ можно рассматривать как предвестницу этого будущего, движение, которое стремится создать духовную и философскую основу для того, чтобы справиться с фундаментальными последствиями такой технологической сингулярности.

В заключение мы отметим, что ЦИИ представляет собой многогранное и сложное явление, которое вряд ли поддается упрощенной интерпретации. Кроме того, этот феномен поднимает глубокие вопросы о роли религии и духовности в мире, который все больше определяется наукой и технологиями. Это явление приглашает нас пересмотреть дихотомию между светским и сакральным, и исследовать способы, с помощью которых эти сферы могут сосуществовать, переплетаться и потенциально сближаться синергетическим образом. В основе соответствующих рассуждений лежит фундаментальное напряжение – противоречие между исходной человеческой тягой к трансцендентности и неустанным стремлением к

технологическому совершенствованию. Церковь искусственного интеллекта представляет собой попытку примирить эти, казалось бы, противоположные силы, выработать путь, который охватывает как рациональное, так и сакральное, научное и духовное. Опираясь на различные философские и теологические онтологические рамки, мы можем глубже понять фундаментальные основания мышления, породившие это движение, – и глубокие вопросы, которые оно поднимает о наших отношениях с технологиями, духовностью и самой природой человеческого существования в современную эпоху.

А.С. Тимощук
Владимир, РАНХиГС

МЕЖДУНАРОДНОЕ ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ В ПОСТХАРИЗМАТИЧЕСКОЙ ФАЗЕ РАЗВИТИЯ: ИДИОСИНКРАЗИЯ ГЛОКАЛИЗАЦИИ

Международное общество сознания Кришны (МОСК, ИСККОН, Движение Чайтаньи, бенгальский вишнуизм, Гаудия вайшнавизм) за внешней консервативностью скрывает процессы культурной трансформации и трансгрессии своих культовых, герменевтических, социальных, гендерных ограничений. Причём, подобная эмерджентность свойственна ему, как и другим религиям, с самого начала. Религиозные люди, отрицающие эволюционный характер антропогенеза и социогенеза, изучите свою традицию беспристрастно и Вы поймёте, что конструкты Вашей веры собраны из самых разных источников и сакрализованы. Процесс культурной новации в религии занимает, несомненно, дольше времени, чем в спорте и бизнесе, например, но, в целом, повторяет череду конституирования и институализаций. Религиозное ядро Движения Чайтаньи восходит к древним культам бхагават, сантов, экантов, альваров, вайкханасов, сатват, панчаратриков, карма-хинов, васудеваков. За счёт культурных трансформаций Госвами Вриндавана, Бхактивиноды, Бхактисиддханты, Бхактиведанты бенгальский вайшнавизм существенно видоизменился. Трансформации подверглись: акценты экзегетики и конверсии, структура управления, элементы практики, демография и география. Таким образом, Движение Чайтаньи находится в постоянной эволюции с сохранением ценностно-смыслового ядра, что можно сравнить, до некоторой степени, с транскрипцией ДНК – геномная информация копируется, передаётся и, одновременно, собирается заново с добавлением новых фрагментов информации.

Исследователи предложили много описаний социокультурной трансформации религиозных движений. Это сложный противоречивый процесс со многими составляющими: рутинизация харизмы (М. Вебер), секуляризация (Ю. Хабермас), десекуляризация (П. Бергер), ресакрализация (К. Доббелэр), религиозная индивидуализация (Д. Поллак), приватизация религии (Т. Лукман), деинституализация религии (С. Хувер, С. Хйарвард), медиатизация и технологизация религии (М. Биржит, Д. Ноубл), коммерциализация религии (Р. Старк, Л. Мур), демифологизация религии (Р. Бультман, П. Тиллих),

эстетический экуменизм (Я. Фриз), идеологизация религии (Т. Фицжеральд). Естественно, что все эти социокультурные процессы по своему затронули и фундаменталистское учение Гаудия, где в общинах, публичном пространстве появились «боливудские танцы», «женские практики и медитации», «естественная сексуальность», «духовный вайб и расслабленность», «веганская краковская», «ом-чантинги», «ведические вечеринки». Пытаясь противостоять девиациям и компромиссам Бхакти Викаша Свами, пожалуй, самый заметный консерватор ИСККОН, в своей книге «Женщина: госпожа или мать» описал с традиционной точки зрения проблемы эгалитаризации, феминизации религиозного движения, дрейфа в сторону «общедуховного», потребительского New Age. Визуальная культура, наиболее тонко реагирующая на тренды изменений, раскрывается, порой, в гибридных формах, когда происходит смешения изображений разных мотивов до неразличимости, когда ты не понимаешь, то ли это высшие божества традиции, Радха и Кришна, то ли это просто маркетинговая технология использования эротики для продвижения товара.

Сложность социокультурных процессов поэтому принимает такой амбивалентный характер. Глокализация – это один из аспектов совмещения планетарного и местного, западного и восточного, научного и мифологического, миссионерского и корпоративного. Социальные трансформации, текстуальные изменения, герменевтические изводы упираются в парадокс корабля Тесея на реке Гераклита, когда сущность объекта поддерживается через социальные мемориальные практики, конструируется как память о памяти. Формально логически и исторически традиция может быть признана как утерянная, однако воля и память поддерживают целостность объекта.

Свой международный миссионерский потенциал бенгальский вишнуизм смог развить в результате взаимодействия с исламом и христианством в новое время и его американизации во второй половине XX в. Вестернизация культа Чайтаньи, его адаптация к хипующей американской молодёжи 60-х и стала внешней причиной успеха. С другой стороны, без революционного консерватизма Бхактиведанты развитие кришнаизма на Западе встало бы на ту же колею, что и Арья самадж, миссии Рамакришны и Вивекананды, ашрам Ауробиндо. Бхактиведанта Свами, родившийся в Калькутте в 1896 г., испытал на себе синтез традиции и новации британской метрополии.

Воплощая всю рискованность двухконтурного развития, ИСККОН развивается на кромке традиционности, гибридизации, технократизма, демократизма, эгалитаризма, прямоты, критики, индивидуализма,

плюрализма и пунктуальности. Подобно тому, как риск и инновации двигают бизнес, ИСККОН достиг каких-то значимых показателей благодаря, в том числе, рискованным инвестициям. Что не означает, однако, репутационных потерь, девиантных издержек и даже, в отдельных случаях, делинквенций. Отдельные индологи скажут, «ИСККОН – это результат макдольнадизации традиции, он, – как сок Zuko, не пейте его», что запускает очередной виток дискуссии о пищевой ценности картофеля и репы.

Конечно, продолжение вестернизации ИСККОН не могло не породить нарастающего глубокого раскола между консерваторами и либералами. Однако внешне ИСККОН не выглядит упаднически. Действующее руководство МОСК анонсирует и реализует различные амбициозные проекты в виде грандиозного ведического планетария в Маяпуре (Бенгалия), распространения миллиона книг в юбилейный год и открытия новых центров по всему миру. Что касается вызовов ИСККОН, то они носят системный постхаризматический характер. Помимо диссонанса глобального и локального, единству религиозной организации угрожают потеря идентичности через индуизацию, тренинги личностного роста, бюрократизацию.

Можно зафиксировать различные стратегии развития МОСК в глобальной семиосфере – религиозную и внерелигиозную. Полилог этих стратегий и идентификаций влияет на набор программ миссионерской деятельности и социального служения, устанавливает границы желаемого и возможного в условиях глобализации. На ранних этапах стратегии концептуализации и конструирования Гаудия вайшнавизма задавались материнской культурой, брахманизмом и взаимодействием с многочисленными сектами шиваизма, шактизма и тантризма, то по мере коммуникации с авраамическими религиями, исламом и христианством, традиция Гаудия оформилась как миссионерская, глобалистская, с ситуативными границами самоидентификации.

ИСККОН в XXI веке стал мультикультурной организацией благодаря международному распространению и информационному обществу. Из всех стандартов только два объединяют все поликультурные общины: признание Прабхупады духовным лидером и Кришны – Богом. Остальные позиции, как-то: гендерные роли, положение женщины, духовные стандарты, пищевые запреты, – варьируются в зависимости от страны и общины.

О.А. Устинов
Сергиев Посад Московской области,
независимый исследователь

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ Е.Л. ШИФФЕРСА

В 1960-1980-е гг. интерес к религии в СССР привел к появлению в советской немарксистской философии «подпольной теологии», одной из версий которой стал «православный нью-эйдж», совпадающий в базовых интенциях с ревизией православия у Н.К. Рериха и Е.И. Рерих.

Наиболее репрезентативным с точки зрения анализа этого феномена является творчество советского режиссера и мыслителя Е.Л. Шифферса (1934-1997), основанное на синтезе православия и буддизма, но почти не привлекавшее до последнего времени внимания исследователей и получившее только богословскую оценку («лабораторный образец прелести», по выражению прот. А. Меня).

Идейной доминантой построений Е.Л. Шифферса было понимание человека как равнообразного Богу субъекта энергийного преображения мира («сонаследник» и «брат Христа»). Заимствовав из буддизма представление о способности каждого человека стать «просветленным», Е.Л. Шифферс кооптировал его как основополагающее в свою интерпретацию православия, апеллируя к аналогичной, по его мнению, мысли Симеона Нового Богослова о том, что все христиане призваны входить в мистический контакт с Абсолютом, без помощи духовенства («право антропологического священства»). Эта идея сообщала мысли Е.Л. Шифферса теософское звучание, хотя Е.Л. Шифферс и делал оговорку, что между Богом и человеком существует сущностное неравенство («самовоскрешение невозможно»). Похожая трактовка была вынесена в затекст работ Г.С. Батищева, прямо опиравшегося на учение семьи Рерихов.

Говоря о душе, Е.Л. Шифферс подчеркивал стоящую перед человеком задачу «выткать» внутреннее, энергийное тело в процессе мистического самопознания. О приверженности Е.Л. Шифферса энергетическому мышлению свидетельствовали и используемые им термины: «энергии ума», «энергии души», «энергии тела». По Е.Л. Шифферсу, слово и мысль оказывают воздействие на человека, от которого он может «заболеть, упасть, отравится», именно потому, что они имеют одну природу с материей как формой существования энергии. Неслучайны замечания Е.Л. Шифферса о том, что созерцание апостолами Фаворского света было улавливанием «тонких вибраций» нетварных энергий, а

отсутствие во время литургии энергий, продуцируемых молящимися, делает литургию бессмысленной.

Е.Л. Шифферс заимствовал из буддизма и теорию реинкарнации души, что следует из его рассуждений о том, что души святых, пребывающие у Божьего престола, снова и снова посылаются в «ветхие тела» для реализации миссионерских задач и воплощают одну и ту же высокодуховную сущность в разных лицах.

Смыслом жизни, по Е.Л. Шифферсу, было не столько спасение души, сколько развитие способностей энергетического воздействия на мир, благодаря которому человек сливается с Мировой энергией и неким совершенным духом (воскресает «во всей полноте Троицы»).

При этом философско-антропологические воззрения Е.Л. Шифферса отличало негативное восприятие свободы. Настаивая на необходимости отказа человека от собственной воли как ведущей исключительно к греху, Е.Л. Шифферс изображал выбор между добром и злом как борьбу светлых и темных энергий в виде соответствующих мыслеформ.

Основной нерв мировой истории составляло, по Е.Л. Шифферсу, космическое противостояние светлых и темных сил. Весь феноменальный мир захвачен темными силами, нависающими в виде демонов-монстров над каждым государством. Россия же является «уделом Богородицы», и ей суждено указывать другим народам путь к спасению до наступления Апокалипсиса и инобытия.

Роль духовный вождей России Е.Л. Шифферс отводил «гениям» и «пророкам», примерами которых были для него А.С. Пушкин и преподобный Серафим Саровский. Идущие за ними мистики более низких уровней должны были стать «духовными камнями» в фундаменте «Нового Града». Подчеркивая, что иерархию энергийных существ пронизывает строгая дисциплина, Е.Л. Шифферс настаивал на мистической идеократии как лучшей форме правления и ратовал за переадресацию власти группе медиумов или одному верховному медиуму, каким был в его представлении идеальный монарх-духоводитель.

Таким образом, в 1960-1980-е гг. в советском «философском подполье» вызревал специфический конгломерат идей, маргинальное положение которого носило временный характер. Представая собой развитие теософских импульсов философии и литературы «Серебряного века», он фактически закреплял необходимость перепрочтения христианства через индо-буддийские вероучения («путь из Иерусалима в Варанаси») и закладывал идейные основы для «индомании» и расцвета рерихианства в российской мысли 1900-2000-х гг.

Литература

1. Житенев А.А. Философия культуры Е.Л. Шифферса // XX век как литературная эпоха: сборник статей. Воронеж: Наука-Юнипресс, 2011. С. 190-197.

2. Немцев М.Ю. «Эзотерическое сообщество» и антропологические знания в позднем советском обществе // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 60-91.

3. Рокитянский В.Р. В поисках Шифферса // Знамя. 2010. № 2. С. 173.

4. Рокитянский В.Р. Наследие Е.Л. Шифферса: попытка систематического описания // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. М.: б/и, 2003. Вып. 9. С. 67–135.

5. Устинов О.А. Религиозно-философская антропологическая парадигма в советской философии в 50-80-е годы XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2019. № 4. С. 166-177.

6. Шифферс Е.Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005.

Л.Ю. Спиридонова
Элиста,
Калмыцкий государственный
университет им. Б.Б. Городовикова

ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ВРЕМЕНИ В БУДДИЗМЕ

Исследователь истории буддизма и даосизма, буддолог Сёсон Миямото в своих работах выделил четыре санскритских и палийских слова из раннебуддийских текстов, обозначающих «время»: самайя, кала, кшана и адхван [3.]. Нужно отметить, что, за исключением «адхван», данные термины демонстрируют момент времени как нечто назначенное или ожидаемое. «Адхван» означает протяженность пространства или времени. Это может означать дорогу или путешествие в пространстве и времени в прошлом, настоящем или будущем. «Кала» означает время в целом, а также назначенное или подходящее время и использовалось для описания самых важных моментов в жизни (в том числе и смерть). «Самайя» означает собрание, встречу, контракт, соглашение, благоприятную возможность, назначенное время или надлежащий распорядок дня. Это может быть выполнение в определенный момент четырех необходимых условий: времени, места, наличие Учителя и появление учеников. «Кшана» также означает момент, благоприятную возможность или момент достижения цели, но в значительной степени олицетворяет идею всеобщего непостоянства и изменчивости: краткий миг существования частицы потока сознания, которой удается лишь появиться, оказать влияние на другие частицы и тут же исчезнуть [1.].

Один из главных философов махаяны Нагарджуна выступал с критикой понятия «кшана», поскольку считал, что каждое событие не может быть мгновенно изменчивым, т.е. только исчезать. Оно имеет начало, середину и конец, которые существуют в зависимости и относительно друг от друга.

Время в буддизме невозможно рассматривать как некую абсолютную величину, это изменчивое явление, которое не является ни формой физического явления, ни способом осознавания. Если в западной мысли время разделяется на прошлое (было когда-то), настоящее (есть сейчас) и будущее (произойдет когда-то), и точка отсчета установлена в «настоящем», то в буддизме данная последовательность понимается несколько иначе. Известный буддолог и тибетолог А. Берзин отмечает, что в буддизме принято рассматривать эти три времени относительно одного объекта или события, при этом привычный порядок перспективы

времен меняется на обратный: «что-то еще не происходит» (будущее), «что-то происходит в данный момент» (настоящее), «что-то уже закончило происходить» (прошлое) [2.]. К примеру, когда-то поначалу весна 2023 года еще не происходила (не наступила), весна 2023 года происходит прямо сейчас, весна 2023 года завершилась. Таким образом, временные свойства события (весна 2023 года) представляются как «более раннее, чем», «одновременно с» и «более поздние, чем» и точка отсчета соотносится к каждому дискурсу.

Литература

1. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография/ В.П. Андросов; Рос. Акад.наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011.
2. Берзин А. Явления, соотнесённые со временем // Study Buddhism by Berzin Archives: [Электронный ресурс] URL: http:// https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/abhidharma-i-filosofskie-shkoly/vremya-i-vselennaya/znanie-buddy-o-proshlom-nastoyaschem-i-buduschem/yavleniya-sootnesyonnye-so-vremenem (Дата обращения: 01.04.2024).
3. Miyamoto Sh. Time and Eternity in Buddhism // Journal of the American Academy of Religion, Volume XXVII. Issue 2. April 1959. Pp. 118–126.

Н.Д. Нарожный
Москва,
Негосударственное образовательное частное
учреждение высшего образования
«Московский финансово-промышленный
университет «Синергия»»

РЕЛИГИОЗНОЕ НАСИЛИЕ В ФИЛОСОФИИ ГЕЙДАРА ДЖЕМАЛЯ И РЕНЕ ЖИРАРА

Гейдар Джемаль и Рене Жирар являются философами второй половины XX – начала XXI века. Не смотря на различие в вероисповедании, определяющее основания их философских воззрений, они имеют между собой не мало общего, однако для нас ключевым является стремление каждого из них не просто выступить апологетом своей религиозной традиции, но реактуализировать и осовременить её. Так Джемаль создаёт авторскую идеологию «финализма», ставящую своей целью уничтожение физической реальности, посредством завершения «революции пророков Ислама» (как их видит сам Джемаль), а именно через подчинение насилия разуму, а, следственно, и реальности. Здесь важно отметить, что для Джемаля история человечества – это процесс противоборства двух противоположных начал, зла и добра, выражаемых в протяжённости и точке, где протяжённость является синонимом бытия, а точка – местом проявления Бога; при этом и хаос, и логос для него, суть – две крайности Единого, Космоса, то есть дьявола. Смысл истории состоит в том, что человек, как творение Бога, должен победить бытие, посредством дарованного Богом пути Пророков и откровения, данного Пророкам напрямую Богом. Насилие, в рамках данной концепции рассматривается не как нечто изначально плохое или хорошее, но как средство, которое должно быть присвоено исламской уммой, во имя установления на земле Шариата. Конец истории, по Джемалю, настанет в течение нескольких веков, срок его уже назначен, и состоится конец истории и мира в виде последней битвы между представителями традиции Пророков, Мусульманами и силами зла, которые будут возглавлены, как много раз подчёркивал Джемаль, «Двадцать пятым императором подземного царства, вход в который находится в горах Тибета, калачакрой», данная фигура ассоциирована в философии Джемаля с фигурой Исламского антихриста – даджала. Главным полем борьбы между злом и добром является, согласно мысли Гейдара Джемаля, поле боя двух воинств, именно этим

фактом обусловлены интерес Джемаля к политике и его стремление создать свою идеологию, посредством смешения традиционно Исламской и марксисткой риторики. Ислам для Джемаля это не традиционная, а модернистская религия, она являет подлинную революционность, как в метафизическом плане (традиционные религии для Джемаля инспирированы дьяволом и являются формой поклонения ему), так и в социальном – для Джемаля важен аспект борьбы касты воинов с кастой жрецов за контроль над обществом. Таким образом, насилие выступает, с одной стороны, средством к достижению желаемого Джемалем порядка, а, с другой стороны, целью, «метафизическим золотом реальности», как его называет сам Гейдар Джемаль.

Рене Жирар, будучи христианином, в своей философской концепции «миметического цикла» объясняет реальность с прямо противоположной Джемалю позиции. Для Жирара насилие, находящее свою наивысшую точку, делающую насилие священным (и одновременно являющееся началом священного), в ритуальном убийстве – жертвоприношении, преступно. Согласно концепции Жирара, насилие появляется по причине испорченности первородным грехом природы человека. Гордыня ведёт к зависти, зависть к насилию. Кроме того, подражательность, так же являющаяся частью природы человека, означает, что любое действие будет выполняться не по рациональным мотивам, а в рамках стремления к подражанию, так обеспечивается гомогенность общества, его единство перед лицом внешних и внутренних угроз. Главным врагом для общества является внутреннее напряжение, связанное с постоянным возрастанием недовольства и внутренних противоречий. Когда оно достигает пика, общество либо погружается в междоусобицу, либо находит «козла отпущения», священную жертву. Аффект коллективного убийства является, согласно Жирару, основанием архаических религий, язычества. Жертва Христа, согласно концепции миметического насилия, обнажает основной механизм регуляции сообщества, в частности, и исторического развития, в целом, – данный механизм Жирар описывает фразой «сатана изгоняет сатану». Суть его заключается в канализации раздора через объединяющий акт насилия, в катарсисе которого рождается общность помазанных одной кровью и одним переживанием преступников, видящих в своей невинной жертве причину зла, демона. Так зло, в силу своей природы создающее дисбаланс в бытии, изгоняет само себя. Согласно Жирару, этот механизм переворачивания истины с ног на голову разоблачается в акте жертвоприношения Христа. Именно поэтому начинается новая эра, так как после Христа сатана уже не может изгонять сам себя (но, тем не менее, не оставляет попыток установить

свою власть, представить альтернативу Богу). Насилие для Жирара – атрибут зла, следствие повреждённости природы человека и главный инструмент сатаны.

Ключевым основанием для отношения Джемаля и Жирара к насилию являются их представления о природе бытия. Для Джемаля бытие – зло, Бог для него в бытии не представлен. Жирар видит зло в небытии, Бытие для него является благим, атрибутом Бога. Тем не менее, оба философа выделяют связь между насилием и историческим процессом, и именно данное пересечение в их взглядах представляет интерес и создаёт задел для будущих исследований.

Литература

1. Джемаль Г. Логика монотеизма: избранные лекции. Москва: Эксмо, 2021.
2. Джемаль Г. Новая теология: избранные лекции. Москва: Эксмо, 2020.
3. Джемаль Г. Сады и пустоши. Москва; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2021.
4. Жирар Р. Насилие и священное. Москва: Новое литературное обозрение, 2010.
5. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. Москва: Издательство ББИ, 2022.

В. И. Виноградова
Институт физиологии им. И. П. Павлова, РАН

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА

В статье рассматриваются религиозно-философские гносеологические представления Климента Смолятича, анализируются воззрения древнерусского книжника, посвященные возможности использования символико-аллегорического метода в интерпретации Священного Писания. Уникальность его духовного наследия состоит в том, что впервые в древнерусской книжности в нем используется философские концепции Платона для иносказательного толкования значения души в познании.

Климент Смолятич (XII в.) является автором выдающегося произведения – «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме, пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом», относящегося к жанру эпидиктического красноречия, созданного в виде вопросов и ответов [3. С. 124]. Имплицитной причиной написания послания является обоснование Климентом Смолятичем его руководства церковью на Руси, стремление опровергнуть нарекания в чрезмерной амбициозности и тщеславии, доказать необходимость аллегорического толкования Священного Писания, поскольку в период раннего русского Средневековья получило распространение мистико-аскетическое направление, ярким выразителем которого был Феодосий Печерский, отвергавший применение рационалистического метода в познании божественной сущности. Хотя аллегореза применялась в произведениях таких прославленных книжников, как Иларион, Владимир Мономах, Кирилл Туровский, только в рассуждениях Климента Смолятича наряду с представлениями, относящимся к христианскому вероучению, содержатся философские интерпретации, признающие возможность применения наследия античных философов, логики в изучении религиозных постулатов [1. С. 141-142]. Кроме того, по мнению Милькова В. В., Климентом Смолятичем была продолжена святоотеческая традиция Солунских святителей Кирилла и Мефодия [4. С. 44].

По мнению мыслителя, восприятие духовного смысла Священного Писания неотделимо от богословской экзегезы, т. е. использования аналогий, создание которых осуществляется с помощью ассоциаций, логики. Богопознание обладало апофатическим свойством, сакральность

которого непознаваема в полной мере человеческим разумом, с другой стороны, создавало предпосылки для осознания мироздания, сущности человека и рассмотрения онтологических проблем. Толкование текста Библии Климент Смолятич осуществлял посредством представлений, ассоциируемых с земным бытием, окружающим миром, который, согласно христианским доктринам, создан по воле Бога, и познание которого служит для приближения к величию божественной мудрости, что обладает сотериологическим значением. В произведении древнерусский мыслитель использовал притчи Христа о существовании таких способов познания, как благодатный, который представляет собой божественное откровение для избранных угодников Бога, и приточный, основанный на символическом толковании и доступном для обычных людей.

В познании главная роль отводилась митрополитом не человеческому уму, а душе, которая не только наделена чувствами, но и разумна. Интерпретируя притчу о самаритянке древнерусский мыслитель придерживался мнения, что душа обладает пятью чувствами, которыми управляет разум [2. С. 185]. Истоки подобных аллегорических рассуждений Климента содержатся в трактатах Платона «Федон» и «Федр». В творчестве древнерусского мыслителя античные философские образы прибрели переосмысление, направленное на приобретение более разносторонних знаний, которые содействуют как пониманию окружающего мира, так и развитию христианской религии.

Литература

1. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVI вв.). Л.: Наука, 1987.
2. Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. . М.: Мол. гвардия, 1990.
3. Кусков В. В. История древнерусской литературы: Учеб. для филол. спец. Вузов. М.: Высш.шк., 2003.
4. Мильков В.В. Климент Смолятич: русский опыт автокефалии и наследие Солунских братьев // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 1 (17). С. 30-47. [Электронный ресурс] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kliment-smolyatich-russkiy-opyt-avtokefalii-i-nasledie-solunskih-bratiev (дата обращения: 24. 03. 2024)

А.В. Тонковидова
Краснодар, Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма

РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

В данном исследовании мы ставим целью изучить роль религии, церкви, религиозных ценностей в общественности на основе данных опросов общественного мнения 2022 и 2023 года. Нами были изучены результаты мониторингов, направленных на выявление значения религии и церкви в жизни общества, проводимых ВЦИОМ в 2023 году [1.] и 2022 году [5.].

Мы провели сопоставление роли религии и церкви в жизни общества. Данные опроса «Религия и общество» показали, что 66% опрошенных верят в Бога и столько же посещают церковь. Интересен факт, что десять процентов от числа тех, для кого религия играет важную роль (40 %), не посещают церковь, а более двадцати процентов тех, для кого религия не важна, посещает церковь. То есть посещение церкви для части светской общественности становится светской и культурной практикой, а для части верующих россиян религиозность уходит в сферу индивидуального прожития, вне церковной организации [1.].

В соответствии с данными мониторинга «Церковь и общество» церковь выступает важным социальным институтом, продолжающим играть значимую роль в жизни общества. Более половины россиян уверены в значимом влиянии церкви на духовно-нравственную сферу. При том, что шестьдесят шесть процентов россиян верят в Бога [1.], но лишь тридцать пять процентов опрошенных признают влияние церкви на их собственную жизнь [5.].

Роль религиозных ценностей в жизни общества мы выявили на основе опросов общественного мнения, проводимых ВЦИОМ [2; 3; 4]. Опрос «Традиции в эпоху перемен» показал, что верят в Бога более шестидесяти процентов опрошенных, но лишь для шестнадцати процентов опрошенных национальная культура и религия относятся к традиционным ценностям [2.]. Интересно почти полное совпадение количества верящих в Бога (66 %) и количества опрошенных, которые уверены в том, что следует придерживаться традиционных духовных принципов, даже в том случае, если они противоречат реальности современного общества (65 %) [2.]. При этом более восьмидесяти процентов опрошенных в 2023 году россиян выступают за сохранение традиционных, моральных, национальных и религиозных ценностей [3.].

Среди молодежи более двадцати процентов выступают за соблюдение религиозных норм. Из тех молодых людей, кто причисляет себя к числу верующих, более тридцати процентов выступают за соблюдение религиозных норм [4.].

В настоящее время сохраняется высокая роль религии, церкви и традиционных ценностей, к числу которых относятся и религиозные ценности в жизни общества. Было выявлено, что россияне не отождествляют два понятия религия и церковь.

Для молодежи религиозные и традиционные ценности в области регуляторов деятельности также присутствуют.

Литература

1. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), официальный сайт. Мониторинг «Религия и общество». URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring (дата обращения 30.03.2024).
2. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), официальный сайт. Мониторинг «Традиции в эпоху перемен». URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/tradicii-v-ehpokhu-peremen (дата обращения 30.03.2024).
3. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), официальный сайт. Аналитический обзор «Традиционные ценности, современные цели». URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/tradicionnye-cennosti-sovremennye-celi (дата обращения 30.03.2024).
4. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), официальный сайт. Аналитический обзор «Ценности молодежи». URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/cennosti-molodezhi (дата обращения 30.03.2024).
5. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), официальный сайт. Аналитический обзор «Церковь и общество». URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/cerkov-i-obshchestvo-monitoring (дата обращения 30.03.2024).

С.С. Кульпинов
Томск, Томская духовная семинария

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ИНТУИЦИИ В ОБНОВЛЕНЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

Проблема постколониальной теологии и постколониальных церковных практик приобрела свою актуальность во второй половине XX в., по мере развития деколониального движения в мире и эволюции религиозных институций в контексте изменяющихся социальных процессов. В Римо-Католической церкви впервые данная проблематика была поднята в ходе II Ватиканского собора. Аналогично в 1960-х – 1970-х гг. вопросы постколониальной теологии заинтересовали и Англиканское сообщество. В мировом Православии деколонизация теологии и церковных практик до настоящего времени не имеет широкого распространения.

Вместе с тем, определенные постколониальные интуиции усматриваются в Православных Церквях еще в начале XX в. Интерес представляет развитие деколониальных идей в обновленческом движении, под которым, вслед за Д.А. Головушкиным, представляется понимать, как часть движения за церковные реформы в дореволюционный период, так и обновленческий раскол 1920-х – 1940-х гг.

Определенно в рамках реформационного движения дореволюционного периода закладывались основания для образования национальных автокефалий на территории Российской империи, а также национально ориентированного богословия и церковных практик. Наибольшего успеха это движение достигло на территории Грузинского экзархата, который уже при Временном правительстве фактически получил статус автокефальной Церкви. Аналогичные процессы, хотя и не столь успешные, имели место и на Украине в этот же период.

Отчасти, наследие дореволюционного реформаторского движения проявилось и при создании национальных Церквей в получивших независимость после революций 1917 г. Финской и Эстонской Церквях. В обоих случаях можно говорить не просто о канонической автономии, но о распространении национально ориентированных церковных практик и возникновении национально ориентированной теологии.

В оформившемся в 1922 г. обновленческом расколе также развивались церковные практики, сходные с деколониальными, однако

весьма специфически понимаемые, что упирается в самостоятельную трактовку термина «автокефалия» и ориентированность обновленчества на советскую идеологию. В целом, «деколониализм» обновленцев на Украине и в Белоруссии опирался на идею противопоставления советского и буржуазного национализма, идеи обновленческих автокефалий национальным, в первую очередь, «самосвятам».

Отдельные интуиции постколониальной теологии имели место и в Сибирской обновленческой церкви, также претендовавшей в первой половине 1920-х гг. на автокефалию. Здесь это выразилось в примате собственных богословских идей над общесоветскими и стремлении к максимальному обособлению от Москвы.

Е.Б. Хитрук
Томск, Национальный исследовательский
Томский государственный университет

ОТЦОВСТВО БОГА И ПРОЕКТ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ ТЕОЛОГИИ В УЧЕНИИ ВАЛЬТЕРА РАУШЕНБУША[7]

Вальтер (Уолтер) Раушенбуш (1861-1918) – знаменитый американский богослов начала XX столетия. В. Раушенбуш являлся лидером движения «социальное евангелие». Его авторству принадлежат такие значительные работы, раскрывающие основные положения социального христианства, как «Христианство и социальный кризис» (1907), «Христианизация социального порядка» (1912), «Теология для социального евангелия» (1917) и др. Влияние творчества В. Раушенбуша на последующие поколения мыслителей наиболее ярко отражено в словах знаменитого борца за гражданские права афроамериканцев Мартина Лютера Кинга младшего: «С тех пор, как я прочитал Раушенбуша, я был убежден, что любая религия, которая заявляет о своей обеспокоенности душами людей и не заботится о социальных и экономических условиях, которые травмируют душу, является духовно умирающей религией в ожидании дня своих похорон» [Цит. по 3. С. 4].

Основной целью христианского откровения, с точки зрения Вальтера Раушенбуша, было стремление облагородить человеческие отношения, привести их в соответствие с высшим замыслом Бога о человеке, основав их на идеале всепрощающей, жертвенной, исцеляющей любви. Это откровение о грядущем Царстве Божием, в котором каждый человек мог бы рассчитывать на признание своей исключительной ценности, на уважение и любовь, как своего Небесного Отца, так и своих братьев и сестер в большой человеческой семье.

Однако метафизическое влияние чуждой греко-римской интеллектуальной традиции, с точки зрения В. Раушенбуша, сместило акцент в христианском учении с практики постепенного преображения человеческих отношений на построение теоретических конструкций, излишнее внимание к аскетизму и мистицизму, церковноцентризм. Эти внешние влияния превратили Иисуса Христа, живого Спасителя, в абстрактный теоретический принцип, «вторую посылку в великом силлогизме» [4. P. 149].

[7] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00394, https://rscf.ru/project/24-28-00394/

Возвращение к подлинному, социальному, с точки зрения В. Раушенбуша, смыслу христианского откровения, освобождение христианства от метафизической репрессии, является важнейшей задачей современной теологии, которая нуждается в обновлении как очищении от внешних влияний. Величайшая опасность для теологии, считал В. Раушенбуш, заключается «не в искажении, а в одряхлении» [4. P. 12].

Одним из самых значимых следствий такого обновления христианской теологии, по мысли богослова, должно стать изменение представления о Боге как всемогущем Деспоте, стремящемся контролировать поведение людей за счет угрозы вечными муками. Такое представление о властном и карающем Отце не соответствует евангельскому учению, содержащему совершенно иной образ Бога как любящего и милующего Отца. Бог–деспот является порождением метафизической картины мира, обосновывающей наличие некого необходимого Первопринципа, регулирующего все, что происходит в мире. Бог же Евангелия – это не теоретический Первопринцип, но живой и любящий Небесный Отец. Он желает не власти над своим созданием (всякая власть и так принадлежит Ему), но его преображения и его искренней любви, которую нельзя вынудить угрозами вечного наказания. В. Раушенбуш считает, что христианство, называя Бога «Отче наш!», несет этим открытием благую весть не только людям, которые должны отказаться в свете этого учения от раболепного отношения к Богу, но и самому Богу. Только в этой перспективе Бог обретает шанс не столько на поклонение со стороны людей, сколько на их искреннюю любовь. «Мы классифицировали богословие, – писал В. Раушенбуш, – как греческое и латинское, католическое и протестантское. Пришло время классифицировать его как деспотическое и демократическое. С христианской точки зрения это различие является более решающим» [4. P. 175].

Данный антиметафизический поворот в творчестве В. Раушенбуша должен быть рассмотрен в тесной связи с общей тенденцией отхода от метафизического мышления (эрозии метафизики [2. С. 104]), которая может быть зафиксирована в философии с конца XIX столетия. Кроме того, в историко-философском ключе может быть продуктивным сопоставление отказа от деспотического представления о Боге и открытие образа милосердного Небесного Отца, с одной стороны, и радикальных трансформаций института отцовства, которые фиксируются в социальных науках со второй половины XX столетия – с другой.

Институт отцовства, по мнению ведущих социологов конца XX – начала XXI вв. (Игорь Кон, Майкл Киммел, Рэйвин Коннелл) переживает

серьезные изменения, суть которых заключается в постепенном отходе от традиционных форм авторитарного отцовства и зарождении новых форм ответственного и вовлеченного отцовства. Эти изменения обозначаются сегодня термином «отцовская революция» [1. С. 289-290] и не могут быть объяснены только практическими (экономическими, психологическими и др.) предпосылками. Одной из значимых причин отцовской революции должен быть признан отход от метафизических представлений о Боге как первоначале мира и идеи В. Раушенбуша являются одним из звеньев в цепи фундаментальных теоретических изменений такого рода.

Литература

1. Бадентэр Э. Мужская сущность. М.: Новости, 1995.
2. Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
3. Хитрук Е. Б. Вальтер Раушенбуш: пророк XX века. СПб.: Изд-во НИЦ АРТ, 2022.
4. Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel. NewYork: The Macmillan company, 1917.

А.И. Сысоева
Москва, Московский государственный лингвистический университет

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ СУБКУЛЬТУРЫ «ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ»: АКТУАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

Репрезентация идентичности представителей религиозной субкультуры «Общество сознания Кришны» в эпоху пост-пандемии претерпела ряд трансформаций. Главная из них состоит в том, что современные кришнаиты, в отличие от своих предшественников, которые вели аскетичный образ жизни, активно демонстрируют принадлежность к зажиточным слоям общества. Они ведут блоги в социальных сетях (фуд-блог, бьюти-блог, блог о бизнесе) и берут на вооружение практику флэшмоба, проводя челленджи для своих подписчиков. Кришнаитскими блогерами демонстрируются такие показатели благосостояния, как обилие идоложертвенной еды и дорогостоящая одежда. Они проживают в специально построенных для кришнаитов жилых комплексах, а во время паломнических поездок останавливаются в фешенебельных отелях. В том числе и религиозные обряды, а также отчеты о них подвергаются эстетизации и гламуризации. Проповеднический контент подвергается сетевой «раскрутке» за немалые деньги, о чем активистами движения говорится напрямую. Помимо этого, кришнаитам принадлежит ряд организаций в сфере дополнительного образования: курсы этикета для девочек, курсы по подготовке к ЕГЭ, курсы актерского мастерства для абитуриентов театральных институтов. Все это интегрирует субкультуру «Общество сознания Кришны» в массовую культуру, повышает ее привлекательность для далеких от религии людей.

А.В. Атаманов
Томск, Национальный исследовательский
Томский государственный университет

О ТРАНСФОРМАЦИИ РИТУАЛА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Основными чертами постмодернизма выступают: потеря субъекта, игра со стилями и смыслами предшествующих эпох, стирание любых границ между определённостями, структурами, институтами и формами.

Результатом постмодерна является размывание устоев, ценностей и границ традиционного философского европейского знания. Это призвано дать человеку полную свободу, свободу мысли, творчества, слова, мнения, свободу без границ и во всем. Становится характерным философствование без субъекта. Результатом эпохи стало понимание того, что человек в ответе за свою жизнь только сам, то есть он и есть главная ценность. Такое мироощущение и носит название «постмодернизм», что переводится как «пост-современность».

Наука, как утверждал Иоанн-Павел II, продемонстрировала свое бессилие ответить на великие вопросы смысла жизни, социума, любви и смерти. Вместе с тем признается и кризис религиозной веры. Преодоление кризисного состояния требует создания иного умозрения, основанного на синтезе веры и разума, религиозного чувства и опыта, несмотря на их несовместимость.

Проблемой современной религиозности является секуляризация, угрожающая самому существованию религии. Все религиозное, в первую очередь, разделяет мир на сакральное и профанное, но эта сущность религии выхолащивается. Религиозное становится исключительно моральным, в результате чего трансформируются понятия греха, Бога и пр. Таким образом, наука выдвигается самой религией на ведущее место. Кроме того, религиозная картина мира разрушается под действием научно-технического развития, что укрепляет позицию атеизма.

Выходом из перечисленных проблем предлагается новая повестка обоснования гуманистических принципов, призванных укрепить не только церковь, но и все человечество: борьба за мир, за жизнь, равенство, за подлинное служение интересам бедных и угнетенных, за то, чтобы оградить духовную культуру от разложения и деградации. Сущность данного подхода состоит в замене идеи личного спасения идеей социального и морального освобождения в реальной земной жизни. Это приводит к отказу Церкви от позиции аполитичности. Церковь становится все более ориентированной на активную

общественную жизнь, уделяет внимание проблемам общественной, гражданской и государственной жизни. Существует официальная закрепленная позиция, что Церковь не должна находится под влиянием какой-либо политической идеологии, но тем не менее она сама становится прямым выражением идеологии.

Таким образом, можно говорить о современном феномене «христианского социализма», представленного интересами множества верующих людей, которые в это же самое время являются частью современного общества с его новой гуманистической повесткой. Клерикальные тенденции так же являются средством усиления влияния Церкви на общество и выходом ее на политическую арену.

Предпосылки кризиса религии в эпоху постмодерна находятся в самом сознании Церкви. Начало религии без догм является первоначальной христианской идеей. Блж. Августин, своей фразой: «Люби и делай, что хочешь», только продолжает сказанное Христом. Кант, Ницше, Сартр, Камю развивают эту идею дальше, делая человека хозяином своей жизни, и освобождая его от божественного указания.

Несомненно, постмодерн проникает во все уровни социальной жизни, оказывая влияние и на Церковь. Постмодернистские подходы разделяются не только некоторыми христианскими церквями протестантского направления, но переосмысливаются традиционными течениями христианства.

Именно постмодернизм подготовил великолепную почву для выхода религии в новую реальность, так как уровнял религию и светское мировоззрение. Религиозные практики стали обыденными для каждого, чему способствуют, в том числе, и новые цифровые средства коммуникации. Появился новый феномен медиа-религии.

Интересны в этой связи некоторые практические религиозные формы, которые стали возможны только в современных условиях поиска нового, вариативности и доступности:

1. Перевод на современный язык

2. Единоверческие и униатские приходы

3. Служение чинов как древних, так и трансформация традиционных

3.1. Разнообразие традиций: древние, заимствованные, новые (низкий иконостас, открытые врата, пение, чинопоследование, облачение, архитектура, иконопись).

3.2. Частота и доступность причастия. Упразднение института епитимьи.

4. Богослужения по требованию

4.1. Таинства становятся требой (крещение, соборование, венчание и простота развода)

4.2. Записки и поминовения

4.3. Просфоры, церковная утварь

5. Доступность сакрального как снижение ценностного восприятия (книги, иконы, газеты)

6. Влияние цифровой среды

6.1. Трансляция богослужений

6.2. Сайты

6.3. Интернет-требы

6.4. Планшеты и экраны с текстами

Вывод. Основной мотив: я хочу, мне надо, мне удобно, – приводит к трансформации религиозной жизни, потере внутренних социальных связей, утрате основных религиозных функций.

Литература

1. Блаженный Августин, епископ Гиппонский. Письма [28, 29, 246, 210] / Альфа и Омега. 2003. Т. 38. № 4. С. 47-62.

2. Кьеркегор С. Или-или. СПб: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011.

3. Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (Дата обращения: 16.04.2024 г.)

4. Талал А. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М.: Новое литературное обозрение, 2020.

С.П. Глушко
Томск, Национальный исследовательский Томский государственный университет

ДИЛЕММА ЕВТИФРОНА И ТЕОРИЯ БОЖЕСТВЕННОГО ПОВЕЛЕНИЯ

В одном из ранних диалогов Платона «Евтифрон», помимо прочего, обсуждается проблематика оснований морали. Платоном формулируется так называемая «дилемма Евтифрона», которая выглядит следующим образом:

«Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?»

Направление мысли, сформулированное в этой «дилемме», позволяет нам при анализе, приблизиться к пониманию природы Бога и к решению проблемы соотношения добра и Бога. Так, например, эта дилемма может быть использована для критики «теории божественного повеления».

Теория божественного повеления подразумевает истинность убеждения о том, что истинностное значение этических суждений напрямую зависит от воли Бога, который своими «повелениями» наделяет суждения истинностью и ложностью, отчего они и приобретают этический статус. Без воли Бога ни одна этическая норма, ни одна ценность не имеют никакой подлинной силы и реального онтологического статуса.

Теория божественного повеления тесно связана с теологическим волюнтаризмом, поскольку в соответствии с ней именно Бог, исходя только из своей собственной воли, формирует мораль. Можно предположить, что если бы Бог пожелал, то Он мог бы сделать моральным или аморальным что угодно, поскольку теория божественного повеления не допускает иного источника морали, кроме Бога. Теория божественного повеления представляет собой традиционную точку зрения касательно сущности и природы морали в теизме; ее придерживались такие философы, как Дунс Скот, Рене Декарт, Серен Кьеркегор и многие другие.

В христианстве Бог понимается как абсолютное существо, совершенное и ни от чего не зависящее. Нельзя сказать, что мораль предшествует Богу в каком бы то ни было смысле, поскольку возникающие в этом случае обязанности начинают ограничивать Его возможную волю. Кажется, что единственно рациональным допущением в ходе рассуждения о природе морали в рамках традиционного

христианства является предположение о том, что именно Бог формирует мораль, исходя только из собственной воли.

Такая точка зрения является, по всей видимости, разновидностью этического субъективизма, так как в соответствии с ней субъект (в данном случае – Бог) сам, независимо ни от чего, выбирает, что является хорошим, а что – плохим. И к такой точке зрения применима некоторая критика, связанная с тем ходом мысли, который выражается в «дилемме Евтифрона». Дело в том, что при признании истинности теории божественного повеления, становится непонятно, на каких основаниях Бог определяет что-либо как хорошее или плохое. Для того, чтобы нечто было хорошим или плохим, как будто бы недостаточно одной воли субъекта, даже такого, как Бог. Требуются какие-то внешние основания, ибо благо не мыслится нами как нечто произвольное. Именно с такой критикой и связана сформулированная Платоном дилемма Евтифрона. В рамках описанного подхода к вопросу о природе морали возникают серьезные трудности, так что эта теория вряд ли может считаться верной. Тем не менее, вполне возможно, что рассуждение о субъективизме в отношении Бога ошибочно. Например, против него можно было бы выдвинуть следующее возражение. Благо и Бог не могут быть разделены. Бог есть Благо. Некорректно даже говорить о том, что Благо может предшествовать Богу или что Бог может предшествовать Благу. Воля Бога абсолютно благая потому, что Он не разделён с Благом, они тождественны. Однако проблема такого возражения заключается в том, что Бог и Благо – это всё же разные понятия. Бог в христианской традиции мыслится как существо, которое действует тем или иным образом. Благо же не может быть названо существом. Благо лишено субъектности, поэтому оно никак не действует. Скорее, Благо является некоторым абстрактным принципом, некоторой имплицитной совокупностью ценностей. Допущение о полном тождестве Бога и Блага вряд ли может быть рациональным.

Исходя из этого, имеются два варианта: либо Благо присуще природе Бога как таковое, либо Благо предшествует Богу и определяет Его волю. Второй вариант для христианства плох тем, что в таком случае Бог становится ограниченным существом, так что не все христиане готовы принять такой ход мысли, поэтому можно попробовать проанализировать первый вариант. Если Благо присуще Богу по природе, но всё равно отличается от Бога в онтологическом смысле, то Бог, определяя мораль, руководствуется Благом как частью себя. В этом случае получается, что говорить о том, что Бог определяет мораль, – излишне, т.к. мораль, по сути, уже определена той совокупностью ценностей, которые содержит в себе Благо, при этом Благо является

сущностной частью Божества, частью неизменной божественной природы. В таком случае Бог может лишь «активировать» моральные законы своей волей, но само содержание этих законов не зависит от воли Бога в прямом смысле – Бог не может определить что-либо как моральное или аморальное вне зависимости от содержания Блага, которое является частью Его природы.

Если приведенное рассуждение верно, то теория божественного повеления становится как бы излишней: моральные законы в своем содержании не зависят в прямом смысле от воли Бога. Они зависят от природы Бога, от того Блага, что Бог в себе содержит. И Его воля не может быть иной – Бог ограничен своей благой природой, и потому действительные моральные законы определены Богом инвариантно. Кроме того, в таком случае снимается проблема подрыва суверенности Бога – ведь в предложенном решении Благо является частью Бога, и Бог, руководствуясь своей благой природой, не ограничен в своей свободе, Его совершенство не подрывается чем-то внешним. Ведь действовать в согласии со своей природой – это проявление свободы, а не наоборот.

В.Р. Тарабурин
Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет

МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ПСИХОЛОГИЕЙ: ДУХ, БОГ И ДУША В УЧЕНИЯХ В. СОЛОВЬЕВА И В. ФРАНКЛА

Если спор о разделении души и тела является сейчас одной из наиболее актуальных проблем философии сознания, то такое понятие, как дух, является аутсайдером научных изысканий.

Впервые в западной философии мы наблюдаем обобщения понятия «душа» в диалогах Платона, например, в диалоге «Федон», где в речи Сократа противопоставляется сущность души и тела:

«– Пойдем дальше, – сказал Сократ. – В нас самих есть ли что-нибудь – тело или душа – отличное [от этих двух видов]?

– Ничего нет [отвечает Кебет]». [1]

Зародив данный дискурс, Платон дал возможность развития этих понятий последующим философским школам и религиозным течениям.

Задача данного исследования – изучение двух современных дискурсов о душе и духе, а именно – в философии В. Соловьёва и в экзистенциальном психоанализе В. Франкла.

Мотивом к исследованию проблематики души и духа у Соловьёва стало исследование нравственности, что эксплицируется в его книге «Оправдание добра». Подступом к определению духа и души является вопрос: «Является ли человек свободным и, если является, то в какой мере?». На этот вопрос Соловьёв отвечает: «…мы различаем и три вида детерминизма: 1) механический, который, если бы он был единственным, действительно исключал бы нравственность как такую; 2) психологический, допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) разумно-идейный, дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме» [2.]. Сущность третьей ступени, разумно-идейной, состоит в том, что «…мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива» [2.]. Таким образом, мотивы телесные и психологические в этой градации являются более детерминированными и

иррациональными, нежели ступень духа, выражающаяся в возможности осознания нравственного выбора.

В. Франкл разрабатывает собственное направление психоанализа – логотерапия, в котором можно выделить фундаментальный вопрос: «…не следует ли нам изучать в психотерапии не только бездны человеческого бытия, но и его вершины, и сознательно, принципиально устремляться не только на ступень душевного, но и за пределы душевного к духовному?». [3.] «Итак, речь идет о психотерапии «духовного», – заключает Франкл, резюмируя цель своего нового направления [3.].

Синтезируя тезисы рассматриваемых авторов, мы снова поднимаем вопрос о сущности духовного и его отличий от душевного, и, по словам Франкла, становимся способными «преодолеть психологизаторство» современного сознания. Тезисы Соловьёва о духовности, как пространстве истинной свободы, и течение Франкла, преподносящее духовное как подлинную цель психоанализа, соприкасаются во многих точках и позволяют концептуализировать и актуализировать данный дискурс.

Литература

1. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

2. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012.

3. Франкл В. Доктор и душа. СПб.: Ювента, 1997.

А.Е. Коржова
А.С. Ратова
Российский экономический
университет им. Г.В. Плеханова

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Тематика религиозности молодежи является одной из остро дискутируемых в общественной науке. В рамках социологических исследований данной проблемы в среде студенческой молодежи был выявлен «новый квазирелигиозный феномен, в котором переплелись христианство, космизм, неоязычество, буддизм с элементами скептицизма, индифферентизма и атеизма. Он отличается мировоззренческой расщепленностью, отсутствием последовательности и полноты в системе воззрений, значимостью условий, связанных с компенсаторной функцией и социальными корнями религии» [1.]. Религиозный синкретизм, выражающийся в хаотичности религиозных, научных и оккультных представлений, препятствует формированию духовно-нравственных ценностных ориентаций у молодежи. Причины его кроются в особенностях религиозной социализации и становления религиозной идентичности у молодых людей.

Для изучения религиозного синкретизма в молодежной среде в мае 2023 года было проведено социологическое исследование, целью которого было проанализировать особенности формирования религиозной идентичности студентов РЭУ им. Г. В. Плеханова. Метод сбора первичной информации – анкетирование. Всего был опрошен 121 студент РЭУ им. Г.В. Плеханова разных направлений и курсов. Сбор данных осуществлялся при помощи интернет-платформы Google Forms.

Данные проведенного опроса студентов РЭУ им. Г. В. Плеханова свидетельствуют о том, что 40,5% опрошенных относят себя к верующим, 32,2% находятся в духовном поиске, 16,5% являются неверующими и 10,7% считают себя атеистами. В целом наблюдается сохранение соотношения долей опрошенных в сравнении с данными социологического исследования мая 2022 года [2.]: число верующих выросло на 3,3%, количество неверующих уменьшилось на 4,7%.

Однако несмотря на существенный процент верующих среди них велика доля людей, которые не углубляются в изучение своей религии, не соблюдают молитвы, посты. Религиозные представления студентов поверхностны: 44,9% знают о религии частично, 18,6% практически

ничего не знают, и лишь 30,5% знает основы вероучений, 2% – ничего не знают, 4% – имеют достаточно глубокие знания. В ходе опроса было выявлено, что 85,1% опрошенных не читают священные писания, 72,7% респондентов не соблюдают молитвенные правила и пост. Посещаемость православных храмов, в целом, и домового храма при РЭУ им Г. В. Плеханова, в частности, среди студентов невысокая: почти 50 % не ходят в церковь. Эти данные показывают, что степень религиозности студенческой молодежи низкая.

Если говорить о религиозной социализации, можно заметить, что большинство респондентов считают, что семья, как социальный институт, оказывает наибольшее влияние на формирование религиозного сознания (86,4%), 34,7% респондентов считают, что религиозные учреждения, друзья – 36,4%, медиа – 16,1%, а школа – 11%.

Видно, что к школе как к институту религиозной социализации относятся неоднозначно, большинство респондентов (54,5%) ответили, что имеют нейтральное отношение к изучению предмета «Основы религиозной культуры и светской этики» в 4 классе общеобразовательной школы. Одинаковое количество респондентов (14%) выразили положительное или отрицательное отношение к изучению данного предмета.

Также интерес представляет обращение респондентов в веру. Так на вопрос «Если Вы верующий, кто привел Вас к вере» 41 респондент (46,6%) ответили «Мать», 29 опрошенных (33%) – «Бабушка», 21 участник опроса (23%) – «Отец». Самостоятельно пришли к вере 20 респондентов (22,7%). Таким образом, в контексте опроса было выявлено, что институт семьи в значительной мере влияет на религиозные предпочтения. Особую роль играют члены семьи женского пола.

В контексте исследования было выявлено, что из 40,5% христиан только 24,8% верят в рай и ад. Эти данные свидетельствуют о религиозном синкретизме в студенческой среде. Также об этом свидетельствует отношение к нетрадиционным духовным практикам: 49,6% опрошенных пробовали практики медитации, 45,5% аффирмации, 38,8% гадания, 29,8% занимались астрологическими практиками, 20,7% практиками личностного роста. Нетрадиционные духовные практики разнообразны и не относятся к религиям, которые проповедует большинство опрошенных.

Таким образом, в ходе опроса, проведенного в 2023 году, было выявлено, что на уровне мировоззренческом, деятельностном и организационном религия слабо представлена в жизни большинства респондентов. Это, в свою очередь, обуславливает развитие

религиозного синкретизма среди студентов. Хаос религиозных, научных и оккультных представлений может привести к вовлечению молодежи в сектарные организации, усугубить развитие нетрадиционной религиозности. А главное – религиозный синкретизм препятствует потребности молодежи в понимании основных смыслообразующих ценностных ориентаций, которые давали бы ощущение ясности, способности оценивать окружающие явления, отделять главное от второстепенного, действительно полезное и нужное для личности от ложного, вредного и опасного.

Литература

1. Аникина А.В. Религиозность современной студенческой молодежи (на примере Нижегородской области). Автореф. дисс. на соскан.к.с.н. Нижний Новгород, 2008. С. 10–11.
2. ВЦИОМ за 2023. «Религия и общество: мониторинг» от 27.07.2023 URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring
3. Каверина Н.А. Особенности религиозности и гражданская идентичность студентов РЭУ им. Г.В. Плеханова (по результатам социологического исследования) / Н.А. Каверина, С.С. Арутюнян, Е.Е. Костина / Общество. Доверие. Риски: Материалы 4-го Ежегодного международного научного форума, Москва, 07 декабря 2022 года. Москва: Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, 2022. С. 70-76.

А.А. Бекдербек
Алматы, Академия Комитета национальной безопасности Республики Казахстан

РЕЛИГИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ КАК УГРОЗА НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Согласно Конституции, Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы [3.]. Светскость предполагает реализацию таких принципов, как отделение государства от религии и религиозных объединений; равенство перед законом религиозных объединений и граждан Республики Казахстан, иностранцев и лиц без гражданства, независимо от отношения к религии; никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной; система образования и воспитания в Республике Казахстан, за исключением духовных (религиозных) организаций образования, отделена от религии и религиозных объединений и носит светский характер [2.].

Государственная служба Республики Казахстан играет особую роль в жизни общества. Ее суть заключается в обеспечении жизнедеятельности общества и удовлетворении общественных интересов наилучшим и эффективным способом. Более того, этический кодекс государственных служащих предписывает норму «не навязывать свои религиозные убеждения коллегам, не принуждать служащих к участию в деятельности общественных и религиозных объединений, других некоммерческих организаций» [4.].

Государственная служба играет важную роль и в обеспечении национальной безопасности. Она включает в себя различные ведомства и организации, функция которых заключается в защите страны от внутренних и внешних угроз. На службе государства находятся и сотрудники правоохранительных органов, военных, разведывательных служб и др.

В условиях религиозного ренессанса, религиозной свободы, к сожалению, в Казахстане, помимо традиционных религий (суннитского ислама ханафитского направления и православного христианства) имеют место и деструктивные религиозные течения, которые иногда могут проникать в сферу государственной службы, тем самым создавая потенциальные угрозы для национальной безопасности. Имеется в виду, что религиозные взгляды и убеждения государственных служащих могут

влиять на их принятие решений и действий, а это может иметь серьезные последствия для национальной безопасности. Приверженность госслужащих деструктивной религиозной идеологии способна привести к разновекторным негативным последствиям: подрыву конституционного строя, нарушению законов, принципов секулярности государства, дискриминации по религиозному признаку, снижению эффективности деятельности государственных структур, ослаблению чувства патриотизма, профессионального, служебного долга, в целом дестабилизации общества и государства.

Религизация государственной службы представляет собой социальный феномен, при котором религиозные ценности и убеждения доминируют над служебными, профессиональными обязанностями, оказывают влияние на официальную власть, процессы принятия решений в государственных органах, нивелируя светские основы, а также размывая традиционные национальные ценности, нормы и традиции. В этой связи, важным является обеспечение баланса между свободой убеждений, соблюдением законов и профессиональных стандартов.

В настоящее время угрозу национальной безопасности представляют идеология и практика экстремистских и террористических организаций, в особенности религиозно-фундаменталистской (исламистской) направленности. Деструктивные религиозные течения навязывают свои альтернативные идеалы и ценности, по сути, антиценности или лжеценности, для которых характерны:

отрицание конституционной светскости общества и государства и нацеленность на установление религиозной власти;

отрицание наций, национальных особенностей, ценностей, традиций, а также гражданственности и патриотизма;

идеи религиозной исключительности, богоизбранности, противопоставление «истинноверующих» и «заблудших», что ведет к дискриминации, нетерпимости и преследованию;

монополия на истину, приобщенность к эксклюзивной истине, фанатизм, нетерпимость;

обесценивание земной, мирской жизни и одновременно абсолютизация ценности потустороннего мира и др.;

культивирование смерти, восхваление мучеников, террористов-самоубийц;

утопические, иллюзорные цели и ценности, уводящие людей от реальной жизни, обещающие божественное спасение, рай, справедливость, шариатский халифат и т.д.;

отрицание философии, рационализма, критического мышления и одновременно насаждение буквализма и догматизма мышления;

архаичные ценности, ориентирующие личность, общество, государство назад, в прошлое, ведущие к деградации и регрессу.

Такие псевдоценности дезориентируют, губят жизнь человека, дестабилизируют социум, разжигают ксенофобию, агрессию, ненависть и вражду [1. С. 55-56].

Таким образом, религизация государственных служащих, в частности, инфильтрация деструктивной религиозной идеологии в государственные структуры представляет угрозу национальной безопасности, требует принятия превентивных мер: строгого соблюдения конституционных светских принципов, решение социально-экономических проблем, в том числе, государственной поддержки семьи, образования, воспитания, культуры и т.д.

Литература

1. Джуманова Г.Ж. Аксиологические основы национальной безопасности / Сборник научных трудов IV Международной научно-теоретической конференции «Актуальные проблемы мировой философии», 16-17 февраля 2023 года в ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, посвященной 90-летию академика Ж.М. Абдильдина. Астана, 2023.

2. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 11 октября 2011 года № 483-IV.

3. Конституция Республики Казахстан от 30.08.1995 года.

4. Этический кодекс государственных служащих Республики Казахстан, утвержденный Указом Президента Республики Казахстан от 29 декабря 2015 года № 153.

A. Alibayeva
Almaty, Al-Farabi Kazakh National University

RELIGION IN CULTURE OR CULTURE IN RELIGION?

Someone from the wise said that the city is the quintessence of all virtues and vices. This is probably the case. What is not noticeable in other places is that it is dispersed in time, and space is concentrated in a single point in the city. This is also because it is the city that has become the focus of all mankind's achievements in creating and mastering the "second nature," i.e., what is called culture with all its contradictions. In the city, one can simultaneously observe the new and the archaic, the artful and the primitive, the vulgar and the noble. What has been said applies to both the material and spiritual spheres: faith is adjacent to unbelief, which, in turn, is surprisingly intertwined with superstition; rational experience encounters irrational manifestations.

One of these "eternal" contradictions is the problem of the relationship between culture and religion. However, unfortunately, most ordinary people do not face this question because culture for them is going to the theater, the ability to sit correctly at the table, and "not express themselves" in public places.

For many modern researchers, religion is a particular element of culture, moreover, of varying degrees of importance about the latter. Even in the "enlightened" XVIII century. historians and sociologists tended to neglect the study of the fundamental social aspects of religion (they tried to deduce the laws of life from purely rational principles). The positive thoughts of the 19th century remained in the same position. Historian G.T. Bokle (1821-1862) and sociologist G. Spencer (1820-1903) considered religion as a complex of ideas and reflections on the Unknowable, i.e., which is outside the scope of what is the field of sociology. In their opinion, social evolution can be studied without the help of numerous changing systems of religious beliefs and cult practices.

However, simultaneously with neglecting religion at the beginning of the 19th century, the opposite trend appeared in Europe. New knowledge that came from the East, Central America, and Oceania, as well as the previously little-known religious experience of Eastern religions, radically changed the attitude of scientists toward the study of the religious phenomenon. For example, the French philosopher Jose de Maistre (1753-1821), in contrast to the positivists of the Enlightenment, argued that faith and tradition are at the heart of every society. Arguing with him at the end of the XIX century. Cornelis Thiele (1830-1902), who stood at the origins of modern religious

studies, no longer considered this problem so radically. He wrote: "It is hardly correct to consider religion as the creative root cause of all culture as if it were the mother soil from which all other human heritage grows. However, she can give everything the highest sanctification (my italics are A.P.)" [2. P. 345].

Anyway, the controversy in the circles of historians and philosophers fueled interest in the study of religion, especially in the university cities of Holland and France. As a result, since about the last third of the 19th century, comparative religious studies have been included in the curriculum of several universities and, thus, have firmly established themselves in Europe's higher education system.

The study of religion received a new impetus after the appearance of the proposed U. James (1842-1910), a psychological approach to studying religious experience. Scientists drew attention to his subconscious side, which predetermined completely different scientific search methods. And since the study of the subconscious, by and large, goes beyond the scope of the scientific method itself, they often lead to unexpected conclusions. An example is the concept of the origin of religion and culture. Freud (1856-1939) outlined this in the book "Totem and taboo. Psychology of primitive Culture and Religion" (1913). The essence of this concept is that once, in the "pre-cultural" era, sons rebelled, killed their father, and ate him. This ancient cannibal meal, as Freud believes, was later preserved in the form of a ritual totemic meal – sacrifice: the primitive clan killed and solemnly ate its totemic animal, its god. The totemic animal replaced the father, who was once killed and eaten by the rebellious sons.

Subsequently, the sons repented of what they had done and banned repeating such a thing. To eliminate the very cause of strife, consanguineous marital and sexual relations were prohibited.

Z. Freud wrote that "totemic religion originated from the consciousness of the sons' guilt, as an attempt to calm this feeling and appease the offended father with late obedience. All subsequent religions attempt to solve the same problem in various ways, depending on the cultural state in which they were undertaken and on the paths they followed. Still, they all pursued the same goal — a reaction to the great event from which culture began (my italics – AP) and which has not been given since peace to mankind" [3.].

Thus, the late XIX – early XX century period was manifested by two opposite trends: the growing crisis of traditional religiosity and the increasing interest of historians and sociologists in religion. Interestingly, these hitherto denied each other's trends at some point and merged into one person - the English historian, philosopher, and sociologist Christopher Dawson (1889-1970). On the one hand, he was a widely erudite scholar in the field of cultural history and religion, and on the other hand, a devout Catholic, which probably

allowed him to penetrate deeper into the essence of the problem than others. In this regard, he wrote: "Historians have always tried to ignore Telogs, and sociologists have tried to reduce religion to the level of its sociological and cultural elements. But no study of religion can be fruitful until it accepts the reality and autonomy of religious knowledge. Any so-called science of comparative religion, considering its subject in terms of psychopathology or economic determinism, is fruitless and pseudoscientific" [1. P. 62].

The German philosopher Karl Levit (1897-1973) thought similarly: "History is more than the history of civilizations. It is also (and even primarily) the history of religion and religions ... are not a homogeneous expression of cultures ... but go beyond their cultures" [4. P.13].

Having briefly considered the views on culture and religion in various periods of history, one concludes that the controversy over their relationship and place in the life of society will remain unfinished. That's how it should be. God, who knows the peculiarities of human nature, has wisely arranged everything. Axioms are reasonable in the natural sciences. If we talk about social sciences, any position that becomes an axiom inevitably leads to its dogmatization and becomes an ideological stamp with all the ensuing consequences ... (suffice it to recall Marxism-Leninism).

As for the author, he shares the views of K. Dawson, who said that culture is a form of society in the Aristotelian sense. "A society without culture is a formless society, a crowd or a gathering of individuals connected by momentary needs, whereas the stronger the culture, the more it fills and modifies the diverse human material from which it is created" [1. P. 89]. Culture, therefore, is a spiritual community, implying a common worldview, norms of behavior, and values. This spiritual community owes unity to common beliefs and a common way of thinking to a much greater extent than to any uniformity of the material type. "From the very beginning," wrote K. Dawson, – the social way of life, which is a culture, was deliberately ordered and directed following the higher laws of life, which are religion (my discharge – A.Extinguished." And "the complete secularization of public life is a relatively modern and anomalous phenomenon" [1. P. 90-91].

Thus, throughout the history of mankind, one can observe a simultaneous reflection of the unity of cultural forms with their religious content. At the article's beginning, we discussed the city as a focus of contradictions. Kazakhstan has a certain uniqueness: the unity of Western and Eastern cultures, more than twenty religious denominations, often directly opposite in their teachings, but peacefully coexisting with each other and non-believers.

The author had to organize in Kazakhstan and participate in several conferences on the problem of evolutionism and creationism. The debates that unfolded there once again confirmed that the world lives and moves by

contradictions: evolutionists showed how far they went in their research to prove the "unscientific" ideas of creationists; the latter operated with equally convincing arguments in favor of the idea of intelligent Creation. It seems that they did not have anything in common. Still, a positive result was born: a few years later, a department of religious studies was opened in Kazakstan, designed, on the one hand, to train specialists in the field of state-confessional and interfaith relations and on the other – to contribute to the study of religion, including as a cultural phenomenon. Such studies have not lost their relevance today because the religious factor has occupied and continues to occupy an important place in history, politics, and the family – in the whole life of modern society.

Литература

1. Доусон К.Г. Религия и культура. Спб.: Алетейя, 2000.

2. Религия в истории и культуре. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2000.

3. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии (1913). Электрон. б-ки. URL: http://bookz.ru/authors/zigmund-freid/totem-i-_487/page-8-totem-i-_487.html (дата обращения: 11.02.2024)

4. Loewith K. Meaning in History. Chicago, 1949.

А.А. Попов
Белгород,
Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

ДУХОВНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРАВОСЛАВНОЙ ИДЕИ БОГОПОДОБИЯ ЧЕЛОВЕКА

В основе духовно-психологического содержания идеи богоподобия человека лежит религиозный аспект духовно-нравственного становления человека как личности. В православной традиции он связан с догматическим выражением сущности подвижнической практики христианина на пути достижения святости. Святость – как наивысший предел человеческого совершенства достигается верой в Господа и Спасителя Иисуса Христа, самоотречением и стремлением к богоуподоблению. Освящение человеческого естества происходит под действием Святого Духа в лоне Церкви Христовой, которую создал Господь, даровав истинное вероучение и святые таинства для обретения человеком торжества духа над плотью. В апостольской преемственности Святой Церкви происходит богочеловечное единение всех верующих, совершаются благодатные дары таинств и священнодействий. Церковь наполняет жизнь человека Божественным присутствием и является неотъемлемой частью его духовного становления на пути Богопознания.

Процесс духовного преображения начинается в таинстве крещения, посредством которого человек входит в Церковь, очищается от всякого греха и возрождается для новой жизни с верой во Христа и желанием жить по заповедям Христа. Поскольку плотское существование подвергает человека бесконечным мирским соблазнам, он нуждается в постоянном присутствии Промысла Божьего. Духовное приобщение верующего к Богу совершается в таинстве Евхаристии путем вкушения Тела и Крови Господней в виде освященного хлеба и вина (1 Кор 10:16). Евхаристическая сущность идеи богоподобия человека определяется догматическим аспектом понимания таинства Евхаристии, в соответствии с которым священное причащение является единственным способом воссоединения человека с Господом во Христе через приобщение к Телу и Крови Христовой.

Поскольку духовное восхождение каждого человека нуждается в постоянной благодатной помощи и поддержке, таинство Евхаристии приобщает человека к «начаткам спасения» [3.], являясь непременным условием богоуподобления и обожения человеческого естества.

Исповедуя в евхаристии «соборное единство всех членов таинственного Тела Христова» (Ин. 6:56) верующие «освящаются силой Святого Духа и соединяются со Христом Спасителем и друг с другом» [1.].

Таинство Евхаристии заключает в себе великую Божью любовь, воздаваемую крестной жертвой Христа ради искупления грехов человеческих. Православная Церковь, исповедуя глубочайшее почитание жертвенного подвига Сына Божия, призывает всех верующих осознанно приступать к таинству Евхаристии. Достойным причащением человек очищает свою плоть для принятия животворящей Божией благодати, проявляя верность Христу, направляет свою энергию к наивысшей нравственной цели. В священном таинстве непознаваемая энергия Святого Духа наполняет жизнь человека Божественным присутствием и устанавливает связь между Богом и человеком.

В православной традиции непременным условием духовного преображения является не только неустанное стремление к единению со Христом, но и жизнь во Христе, которые через богоуподобление ведут к синергии Бога и человека. Такая жизнь, завещанная Иисусом Христом, нацеливает человека на праведное усмирение плотских страстей и греховных помыслов. Отрешение от плотской скверны «ветхой» природы человека, питаемые желанием небесных благ, приводят человеческую волю в полное согласие с волей Господа. В ней человек обретает жизнь во Христе, становится подвижником Христа, смиренный духом и обогащенный добродетелями, обретает часть тех небесных благ, которые открывают в человеке «высшее созерцание» [2.].

Особое внимание православие уделяет аскетическому монашескому подвигу, в котором с особой ревностью проявляется усердное стремление человека к совершенному состоянию уподобления и единения с Господом. Сверхъестественное состояние обожения Господь дарует по мере подвижнического усердия только достойным, наделяя праведников божественным даром чудотворения, прозорливости, излечения телесных и душевных недугов. Бесценный опыт подвижничества во славу Божию стал истинным образцом святости, удивительного смирения, всеобъемлющей любви и добродетели.

Таким образом, православная идея богоподобия человека с точки зрения ее духовно-психологического содержания, представляет собой религиозный аспект духовно-нравственного становления человека, который отражает евхаристическую сущность богоподобия человека, его богоуподобление в контексте спасения от греха и смерти, а также аскетическую практику подвижничества на пути духовно-нравственного восхождения к святости. Раскрывая образ богоподобия и путь богоуподобления человека, православие призывает каждого

проникнуться животворящей и спасительной целью, неустанно возрастать, укрепляясь верой в Господа и Спасителя Иисуса Христа.

Литература

1. Об участии верных в Евхаристии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ob-uchastii-vernyh-v-evharistii/ (дата обращения: 11.04.2024).

2. Преподобный Исаак Сирин Ниневийский. Симфония по творениям преп. Исаака Сирина. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/simfonija-po-tvorenijam-prep-isaaka-sirina/99 (дата обращения: 11.04.2024).

3. Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/put-ko-spaseniju/ (дата обращения: 15.04.2024).

А.У. Гатаулина
Уфа, Башкирский Государственный
Педагогический Университет им. М. Акмуллы

ВНЕХРАМОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ – РЕЛИГИОЗНОСТЬ БУДУЩЕГО: ПОТЕНЦИАЛ ИЛИ УТОПИЯ?

Религия всегда была огромной частью жизни не только человека, но и всего общества в целом. Она прошла огромный и длительный путь становления, который определил ее современный вид. Так современная религия является не только нравственной составляющей человека, сколько сложноустроенным институтом, который влияет на все сферы общества. Ввиду того, что «личность существует не сама по себе, а как часть окружающего мира, с которым она взаимодействует и к которому она приспосабливается на протяжении всей своей жизнедеятельности» данные изменения коснулись ее [1]. Человек XXI века, который сталкивается со структурами власти, находится под прессом не только своих надежд, но близких и самого общества, стремится реализоваться как личность, что удается с огромными усилиями, ввиду усложнения общества, постоянно находится среди информации, а также стремится ее обработать, действительно устает так, как никогда прежде, а религиозность вместо дарования легкости и дарования возможности снять весь этот груз лишь усиливает его. Постоянные обязанности, частое столкновение с религией в СМИ и ее «рекламой» показывает человеку его беспомощность в борьбе. Порой человек из-за величественности института, а также огромного количества верующих начинает чувствовать свою «маленькость», незамеченность и незначимость для мира, что заставляет его еще больше усомниться в своих действиях.

Вышеуказанные факторы есть причина появления внехрамовой религиозности, проявлением которой являются новые религиозные движения (НРД), которые характеризуются тем, что «в религиозном культе НРД доминирует эмоционально-психологическая сторона; основатели НРД присваивают себе «божественный статус»; НРД, в отличие от религиозной ортодоксии, интенсифицируют социальную функцию религии». Чаще всего под РНД представляют секты, под которыми понимается религиозное объединение, имеющее четкую иерархию, главу, а также догматы, которые противоречат принятым, чаще всего имеют аморальную основу. Секты являются одним из негативных проявлений религиозных течений современности.

«Деятельность сект является выражением неаутентичной гиперсакрализации общественного сознания и связана «с утратой Предмета религиозного сознания и разрушением его целостности»» [1].

Однако секты являются не единственным проявлением внехрамовой религиозности, в современном мире довольно распространена религиозность, как нравственное качество, которое можно определить, как стремление к реализации духовных потребностей вне принятых и непринятых институтов. Чаще всего данная религиозность имеет основной причиной недовольство в принятой догме, а также в способе ее реализации. Также можно отметить распространенность данного вида религиозности среди молодежи. Возможно, данная тенденция связанна с активностью молодежи, а также с непримиримостью со «старым». Данное проявление является показателем не столько низкого уровня нравственности среди молодежи и в целом населения, сколько роста акцента на внутренний мир человека и его состояние, а также роста стремления к самосознанию.

Так, говоря о внехрамовой религиозности, нельзя говорить только о ее негативных проявлениях, а также рассматривать их, не выяснив при этом предпосылок их формирования. Возможно, религиозность будущего является именно внехрамовой.

Литература

1. Рожковский В.Б. Феномен новых религиозных движений и сект в российском общественном сознании: религиоведческая, конфессиональная и государственно-правовая оценка // Философия права. 2022. №2 (101). С. 54-59.

А.А. Стоян
Мурманск, Мурманский арктический университет

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОСТАТЕИЗМ СЛАВОЯ ЖИЖЕКА

Современное информационное общество, пройдя через стадию научного атеизма, постепенно переходит к новой формации, которую ряд исследователей называет постатеизмом. По сути, это означает прохождение опыта массового атеизма, движение маятника, который возвращается в исходное положение. Несправедливо было бы считать, что речь идет о неожиданном массовом прозрении и возврату к Богу, каким он воспринимался ранее. Постатеизм обладает рядом отличительных особенностей: хотя здесь и подразумевается возрождение интереса к классическим религиям, но при этом у заново обращенных вероятны определенные крайности. Сюда относится и догматические заблуждения и незнание, а также различные упования мессианского характера. Следует отметить, что есть иные особенности, в частности, определенные группы ищущих веру признают классические религии не соответствующими современным духовным исканиям, из-за чего у представителей таких групп возрождается интерес к неоязычеству и иным альтернативным течениям. Тем не менее, актуальным направлением для рассмотрения остается изучение феномена постатеизма в контексте возрождения интереса к классическим религиям.

Словенский философ и культуролог Славой Жижек объясняет возникновение постатеизма достаточно логичным тезисом: без Христа человек обречен столкнуться с «пустотой бессмысленности многообразия Реального». Рассматривая эволюцию религии на примере христианства, Жижек полагает, что хотя мы живем в парадигме Рождества и смерти Христа, сам факт «смерти Бога» обнуляет любые рассуждения о трансцендентности, делая их неуместными. Далее, христианство проходит путь своей единственной возможной реализации, лежит он через секуляризацию и атеизм. Философ образует логическую цепочку, из которой следует, что наиболее последовательный христианин на какое-то время становится атеистом. Тем не менее, проходя через массовый атеизм, человечество постепенно переходит в стадию постатеизма, в которой идет возрождение религиозного интереса.

Трактуя ницшевскую «смерть Бога», Жижек обращает внимание на саму трактовку: Ницше не отрицал существование Бога, он лишь констатировал, что Бог воплотился в конкретном человеке (Христе),

который проповедовал слово Божье, после чего принял смерть на кресте. И это точка невозврата: гибнет сам Бог, принося в жертву собственную трансцендентность, после чего остается лишь Бог-Святой дух. Сам по себе он не обладает силой, которая может проявляться только между верующими, в силе любви и взаимной поддержки.

В новом мире людям необходимо учиться жить самостоятельно, принимая такое травмирующее событие, как смерть Бога. Осознание себя в образе отчужденного Бога приводит к пониманию необходимости взять ответственность за свою свободу, перенять на себя бремя самого Бога. Святой Дух выступает лишь как идеальная сущность, лишь сила верующего способна делать его действенным. В определенный момент человек пытается управлять полученным «бременем Бога», покоряя природу и находя различные научные объяснения многих феноменов окружающего мира, по сути, пытаясь заменить Бога.

Но человечество не может справиться с ощущением ужасающей Реальности, в которой нет надежды, а есть лишь неидеальный, несколько иррациональный мир, правила выживания в котором до конца не ясны. Религия вновь становится спасительным якорем, который притягивает и дает ответы на вопросы, которые не в силах объяснить наука. Хаос и бессмыслица жизни слишком пугающе действуют на человеческое сознание, религия же дает надежду.

Литература

1. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.

2. Локосова М.В. Между пост-, де- и метасекулярностью: Хабермас, Милбанк, Жижек. Творение после ничто // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования, 2023. Т. 9, № 4. С. 11-27.

3. Žižek S., Milbank J. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? Cambridge, MA: MIT, 2009.

В. Г. Шишкина
Казань, Казанский (Приволжский)
Федеральный университет

СООТНОШЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ И НЕХРИСТИАНСКИХ ИДЕЙ В САКРАЛЬНЫХ ТЕКСТАХ НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО ДВИЖЕНИЯ «ЦЕРКВИ ПОСЛЕДНЕГО ЗАВЕТА»: «ПОСЛЕДНИЙ ЗАВЕТ»

На протяжение более 20 лет деятельности нового религиозного движения (далее НРД) «Церкви Последнего Завета» (далее ЦПЗ) так и не было написано систематического и полного теологического анализа вероучительных книг данной организации. Следует отметить, что на сегодняшний день качественных фундаментальных исследований данных книг нет.

Изучение книг ЦПЗ необходимо и актуально для осмысления трансформации и инкорпорации разных идей в новых религиозных движениях. Исследование в данном направлении позволит понять, чему учит это НРД, кем являются его предводители и что подразумевается в вероучительных книгах данной организации. Особую актуальность это приобретает после открытия уголовных дел в отношении руководителей религиозной организации ЦПЗ.

Также необходимо рассмотреть отношения между христианством (православием) и НРД (Церкви Последнего завета). Отношения в ключе понимания того, как происходит вливание христианского учения в исследуемое НРД и его смешение с другими нехристианскими вероучениями и практиками.

В ходе исследования нами были проведены полевые исследования с последователями НРД. Согласно рассказу одной из последовательниц, она в 1994 году познакомилась с учением нового религиозного движения «Церкви Последнего Завета». В дальнейшем эта последовательница НРД занималась издательством книг «Последнего Завета» с самого его основания, поэтому она рассказала ряд исторических фактов о том, как писались книги, где и почему.

Книг «Последнего Завета» всего 36, написание каждой книги строилось по-разному, но в основном это постепенное написание, а, если быть точнее, записывание последовательности событий миссионерской деятельности Виссариона. Например, если Виссарион отправляется в какую-нибудь поездку, то после записывается хронология этой поездки,

интересные истории, а также проповеди с учением ЦПЗ. При этом, книги вошедшие в «Последний Завет» принадлежат разным авторам.

В рассмотренных христианских идеях, нами найдено много схожих элементов. Так было замечено, что автор ссылается на Библейские высказывания, историю и учения, используя их в своём учение в том или ином контексте. Его интерпретация не всегда совпадает с тем, что написано в Библии. Так учение о христианской сотериологии использовано в аргументации того, что Виссарион пришёл помочь людям спасти души перед судным днём.

После рассмотрения христианских идей, мы обратились к нехристианским. Для упрощения работы, мы обратились к определению Мартиновича В. А. «Псевдохристианских НРД». Это определение помогло установить границы поиска необходимых элементов. Из этого, мы выявили, что ЦПЗ вместо трёх ипостасного Бога, вводит четырёх ипостасного. Виссарион берёт элементы из других вероучений и практик, доводит их до нужного состояния и использует их в своей церкви. Так были взяты учения из буддизма, даосизма, джайнизма и индуизма.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2021.
2. Книга Обращений. СПб.: Издательство «Фламинго», 1994.
3. Мартинович В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/sekty/netraditsionnaja-religioznost-vozniknovenie-i-migratsija/2
4. Сайт «Община Виссариона Сегодня», раздел Дела, постановление Красноярского краевого суда о принятие решения о ликвидации Церкви Последнего Завета. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vissarion.org/cases/adm-cpz/krasnojarskij-kraevoj-sud-prinjal-reshenie-o-likvidacii-cerkvi-poslednego-zaveta/
5. Тексты из Библии о духе, душе, плоти, сердце. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://prischestvie.ru/texti.html

Р.А. Быков, Т.А. Галяткина
Г. Томск, Национальный исследовательский
Томский государственный университет

НЕВИДИМАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ОБЩЕСТВЕ

В быстро меняющемся мире ценности и смыслообразующие ориентиры трансформируются и приобретают новые формы. Институт религии становится для молодежи данью традициям и историческому прошлому, но сама религиозность не ушла на второй план, а приобрела скрытый, невидимый характер. Какие последствия для института религии данная тенденция за собой повлечет?

С одной стороны, в современной России молодые люди стали рассматривать религию как культурный носитель, имеющий только сохранившиеся обряды и традиции, и появились мнения, что действительно религиозных людей чрезвычайно мало. Но, с другой стороны, религиозность молодежи приобрела внутренний характер, стала проявляться на более индивидуальном уровне. Это соотносится с такими тенденциями современности, как индивидуализация, «размывание» идентичности, релятивизация ценностей и этических норм, фрагментарность и др.

Одним из первых, кто заметил подобные изменения и попробовал в них разобраться, был Томас Лукман [8]. Так, появляется понятие невидимой религии – феномен, который возникает в случае упадка на церковном, институциональном уровне и начинает прогрессировать в глубинах души каждого отдельно взятого человека, ему не нужно посещать вышеуказанное учреждение, чтобы проявить свою религиозность, теперь она является продуктом верующего, который отвечает его потребностям и полностью удовлетворяет его, он сам определяет, из каких компонентов состоит его религия, на чем базируется, как трактует те или иные смыслы [7]. Подобной точки зрения придерживался и Д. Эрвье-Леже [6] и Киприяни [5].

Если говорить об особенностях взаимодействия студенческой молодежи, то стоит обратиться к Каргиной, которая выделяет следующие: пассивность в отношении конфессий и то, что религия для них представляет собой часть культурного и исторического наследия [3].

В настоящий момент каждый человек способен создать смыслы и формировать свое мировоззрение на основе тех компонентов, которые соотносятся с его видением реальности, чтобы найти в ней свое место, упорядочить ее и иметь опору, которая необходима в результате

постоянных изменений, сохранить свою индивидуальность, которая является одной из ценностей человека. Таким ориентиром может выступить невидимая религия, с преобладающей у неё мировоззренческой функцией - результат трансформации общества.

Исследования в плане новых тенденций в религиозном сознании проводили: Синелина Ю. Ю. [4], Мчедлова Е. М. [2], Маркин К. В. [1] и др. Авторы также подтверждают, что современная религиозность, в целом, приобретает характер приватный, индивидуализированный (не востребованы институциональные и коллективные практики), а также присутствует фрагментарность, когда человек сам выбирает, чему будет следовать, а что для него не является важным. Возможен синкретизм и очевидное смешение научного и религиозного мировоззрения, идей разных религий (реинкарнация в Христианстве) и др. Современный религиозный человек достаточно мироориентирован и готов развиваться не только ради трансцендентных качеств, но и для решения повседневных задач. Религиозные эзотерические практики в современном мире становятся популярными, проявляется культурно-стилевая функция, религия – это способ саморпрезентации, а также место для отдыха (рекреационная функция).

Таким образом, теории десекуляризации, которые прогнозировали усиление религии, а также трансформации их форм, очевидно подтверждаются также феноменом невидимой или «внехрамовой» религиозности, которая позволяет найти человеку себя в изменчивом и неустойчивом мире, в потоке информации и релятивизации ценностей и норм.

Литература

1. Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 266-282.

2. Мчедлова Е. М. Разноаспектность результатов социологического исследования религиозности россиян (2010-2012) // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2015. №1. С. 127-137.

3. Каргина И. Г. Нелинейная секуляризация и новые формы религиозности в России и Европе / Материалы III Всероссийского социологического конгресса «Социология и общество: пути взаимодействия». М.: Институт социологии РАН, 2008.

4. Синелина Ю. Ю. Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013. №1. С. 76-82.

5. Cipriani R. Religion as Diffusion of Values. "Diffused Religion" in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case / The Blackwell Companion to Sociology of Religion - ed. by R. K. Fenn. Blackwell Publishing, 2001. P. 292-305

6. Hervieu-Leger. D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. - P. 161-176.

7. Luckmann T. Moralizing Sermons, Then and Now / The Blackwell Companion to Sociology of Religion. - Ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. P. 388-403.

8. Luckmann T. The Problem of Religion in Modern Society / NY: Macmillan, 1967. P. 128.

Научное издание

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ БОГА: ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

материалы Всероссийской конференции с международным участием
(16-18 мая 2024 года, г. Томск)

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Издательство «НИЦ АРТ»
198097, г. Санкт-Петербург, ул. М. Говорова, д. 29[а]
тел. (812) 715-05-21
E-mail: izdat@nic-art.ru
http://www.artnw.ru
ISBN 978-5-00231-106-4

Подписано в печать 22.07.2024. Усл. п. л. 6. Тираж 500 экз. Заказ № 1208/24-И.
Текстовое (символьное) электронное издание. Систем. требования: процессор с тактовой частотой 1,3 ГГц и выше; 128 Мб (рекомендуется 256 Мб); Microsoft Windows; 10x CD-ROM; Adobe Reader 6.0 и выше.