

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.12.42>

Белжеларский Евгений Александрович

ПРОЕКТ КУЛЬТУРНОЙ ТЕОЛОГИИ В ФИЛОСОФИИ "РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ"

В статье исследованы перспективы восприятия идей "радикальной ортодоксии" в православной мысли, прежде всего - предложенного "радикальной ортодоксией" проекта культурной теологии. В качестве возможной основы для построения культурной теологии на православной почве автор рассматривает концепцию неопатристического синтеза Георгия Флоровского, а также некоторые идеи, связанные с паламизмом и имяславием. При этом указывается на принципиальные отличия когнитивного стиля православной теологии от западных теологических направлений, а также на терминологическую некорректность использования понятия "ортодоксия" в названии направления "радикальная ортодоксия". Вместе с тем отмечается наличие у православных теологов и радикал-ортодоксов общих задач, связанных с противостоянием идеологии секуляризма.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2019/12/42.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 12. С. 216-220. ISSN 2618-9690.

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

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2019/12/

© Издательство "Грамота"

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

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

Философская антропология, философия культуры

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

УДК 1; 230.2

Дата поступления рукописи: 09.10.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.12.42>

В статье исследованы перспективы восприятия идей «радикальной ортодоксии» в православной мысли, прежде всего – предложенного «радикальной ортодоксией» проекта культурной теологии. В качестве возможной основы для построения культурной теологии на православной почве автор рассматривает концепцию неопатристического синтеза Георгия Флоровского, а также некоторые идеи, связанные с паламизмом и имяславием. При этом указывается на принципиальные отличия когнитивного стиля православной теологии от западных теологических направлений, а также на терминологическую некорректность использования понятия «ортодоксия» в названии направления «радикальная ортодоксия». Вместе с тем отмечается наличие у православных теологов и радикал-ортодоксов общих задач, связанных с противостоянием идеологии секуляризма.

Ключевые слова и фразы: Г. Палама; Г. Флоровский; Дж. Милбанк; имяславие; культурная теология; неопатристический синтез; православие; радикальная ортодоксия; универсальная теология.

Белжеларский Евгений Александрович

Русская экспертная школа, г. Москва

89260493049@mail.ru

ПРОЕКТ КУЛЬТУРНОЙ ТЕОЛОГИИ В ФИЛОСОФИИ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ»

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и АНО ЭИСИ
в рамках научного проекта № 19-011-31010.*

«Радикальная ортодоксия» (англ. “radical orthodoxy”) – это круг теологов, философов, лингвистов, культурологов (Дж. Милбанк (J. Milbank), Ф. Блонд (P. Blond), Г. Ворд (G. Ward), К. Пиксток (C. Pickstock), А. Пабст (A. Pabst) и др.), сложившийся на англиканской почве, но ориентированный на неоавгустинианство, святоотеческое предание, томистскую схоластику и континентальную философию языка. Всё это противопоставляется ими протестантской неоортодоксии, аналитической британской философии, а также, в первую очередь, позитивизму и секуляризму позднего модерна в целом.

Термин «ортодоксия» в названии направления “radical orthodoxy” не указывает на его связь с православием. Этот термин используется радикал-ортодоксами в значении «аутентичное христианство», при этом христианскую аутентичность «радикал-ортодоксы» понимают не догматически или исторически, а как производное собственных философско-теологических суждений. Православие же, с точки зрения последователей «радикальной ортодоксии», представляет собой так называемую «Восточную ортодоксию» (англ. “Eastern Orthodoxy”). Лидер движения Джон Милбанк подчёркивал, что прямое сопоставление двухтысячелетней православной традиции и современного академического течения в рамках каких бы то ни было теологических теорий в принципе некорректно.

Научная новизна настоящего исследования связана с тем, что ни поиск идейных направлений и концептуализаций в рамках русской богословской традиции, которые решали бы те же самые задачи, что и британская «радикал-ортодоксия» (задачи по реконструкции универсального теологического дискурса и передаче ему общекультурного значения), ни сравнительный анализ обозначенных направлений не проводились ни в русскоязычных, ни в зарубежных работах. **Актуальность** данного исследования обусловлена тем, что проблема формулирования универсальной (культурной) теологии становится всё более важной в присутствующей современной культуре ситуации постсекулярности. Также актуальность связана с необходимостью прояснения смысловых границ, степени применимости и корректности употребления понятия «ортодоксия» в рамках термина «радикальная ортодоксия» с точки зрения исторической православной ортодоксии.

К настоящему времени о движении «радикальной ортодоксии» был написан ряд научных работ и статей, однако это движение по-прежнему остаётся одним из наименее исследованных направлений современной западной теологии. Кроме того, до сих пор отсутствует научная оценка возможности использования идей этого движения в современном православном богословии. Данная статья призвана положить начало такому исследованию и создать пространство для научной и богословской дискуссии по этому вопросу.

Таким образом, есть необходимость установить действительное соотношение «радикальной ортодоксии» (и предлагаемого ей проекта культурной теологии) и православного вероучения, и данная статья имеет своей целью обозначить возможные подходы к решению этого вопроса. Для достижения этой цели следует решить следующие задачи: выявить сходства и различия в философских и теологических подходах, используемых в православной традиции (богословие Григория Паламы, неопатристический синтез Георгия Флоровского, имяславие) и «радикальной ортодоксии», определить точки пересечения, в которых возможно построение продуктивного взаимодействия православной мысли и «радикальной ортодоксии», выявить предпосылки и формы выстраивания универсальной (культурной) теологии на основе православной традиции.

Позиция Православной церкви заключается в том, что с догматической и исторической точек зрения существует лишь одна ортодоксия – восточное христианство, которое только и может быть названо «аутентичным». Именно поэтому для отечественной православной теологии представляет определённую терминологическую проблему использование самого понятия «радикальная ортодоксия» или «радикал-ортодоксия» в русскоязычном контексте. При переводе этого понятия с английского языка на русский приходится ставить кавычки, что само по себе является не вполне удобным. Но иного выхода нет, поскольку теологическое направление учёных круга Милбанка де-факто связано не с ортодоксией, а лишь с религиозным традиционализмом, отмеченным некоторыми постмодернистскими влияниями. Такой традиционализм можно назвать постсекулярным и, возможно, постпротестантским.

Понятие «радикальная ортодоксия» необходимо отличать не только от собственно ортодоксии (православия), но и от так называемой протестантской «неортодоксии», противопоставлявшей себя религиозному модернизму. Можно утверждать, что если одна часть понятия «радикальная ортодоксия» (слово ортодоксия) по существу фиктивна, то другая, связанная со словом «радикальная», – вполне оправданна. «Радикальная ортодоксия» действительно более радикальна, чем неортодоксия, представленная в работах Карла Барта, Пауля Тиллиха и других протестантских богословов, поскольку, в отличие от них, открыто ставит под сомнение монопольную власть секуляризма в сфере культуры и идеологии.

Современные формы модерна к настоящему времени полностью утратили свои христианские основания [7, с. 117-118]. Этот факт поставил перед православной теологией ряд важных целей и задач, касающихся преодоления секуляристских (или имманентистских – если использовать терминологию Милбанка и его последователей) культурных стратегий позднего модерна и совпадающих с аналогичными задачами «радикал-ортодоксов». Поэтому хотя различия между ортодоксией и «радикальной ортодоксией» кардинальны (речь идёт об исторических явлениях разного порядка), как в «радикальной ортодоксии», так и в рамках подлинной ортодоксии (православия) возникает проект реконструкции и восстановления в правах теологического дискурса аутентичного христианства – «перводискурса» (англ. “master discourse”), как называют его участники «радикальной ортодоксии», – и связанного с этим дискурсом нерасчленённого, непротиворечивого знания. Правда, представления о сущности и истоках теологического перводискурса в православии и в постпротестантской «радикал-ортодоксии» заметно отличаются – особенно если учесть акцент последних на августинианстве и томизме. Тем не менее судьбу имманентистской культуры в силу её тотального, глобалистского характера православия и «радикальной ортодоксии», вероятно, придётся решать сообща, выступая в роли попутчиков, несмотря на непреодолимые богословские различия.

«Сходство несходного» – православия и «радикал-ортодоксии» – на фоне господствующих культурных институтов и дискурсов секулярной культуры довольно символично. Оно подчёркивает то обстоятельство, что речь идёт об объективных требованиях времени. Эти требования связаны с кризисом и тупиком в развитии имманентистских идеологий. Войны и революции, проекты цифрового общества, биополитика, диктат финансовой олигархии, трансгуманизм, «постматериальные ценности», алгоритмические сообщества и чрезвычайные режимы социального и политического управления в условиях «общества риска» – всё это признаки системного кризиса имманентизма и его непреодолимого конфликта не только с христианской традицией, но и с классическим гуманизмом Нового времени [8].

В ситуации нарастающего кризиса насущной стала задача переоценки как либерально-модернистских социальных моделей, так и их идеологических и онтологических оснований, системы культурных ценностей и идеалов, включая язык, используемый в общественно-политических дискуссиях, а также теоретический фундамент социальных дисциплин [5]. На этом же тезисе построены проекты новой культурной критики, исходящие от «радикальной ортодоксии». Так, например, лидер направления Дж. Милбанк утверждал: «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански» [3, с. 210].

В конечном счёте речь идёт о построении в рамках новой универсальной теологии метакультурного нарратива, связанного с христианскими ценностями.

Но теоретические ресурсы и внутренняя логика такого построения на православной почве и в рамках «радикальной ортодоксии» будут разными: при всем желании нельзя обойти вниманием принципиальные различия между когнитивным стилем восточного и западного христианства [2].

Принцип партиципации, вменяемый радикал-ортодоксами такого рода нарративу, релевантен и в православном контексте. Но православная культура мышления складывалась из таких компонентов, как христианизированный («воцерковлённый») платонизм, паламитское энергийное учение, учение об «иерархиях»

Дионисия Ареопагита, – все эти компоненты пребывают в тесной связи и взаимовлиянии. Для когнитивного стиля православия характерно то, что можно назвать принципом методологического (утончённого) холизма. Он перманентно противостоит культуре множественности и фрагментарности секуляристской («кимманентистской») культуре постмодерна.

Схожей позицией, существующей в рамках «радикальной ортодоксии», можно считать идею возрождения доминалистического, неомистического реализма. Поэтому разные проявления культуры мыслятся Милбанком и его последователями как опосредования Слова-Логоса, иначе – опосредования «культурные» (Грэм Ворд) и «литургические» (Кэтрин Пиксток), которые можно назвать своего рода «культурными универсалиями», подчёркивая определённую преемственность по отношению к средневековому реализму.

Реконструктивная разработка универсальной культурной теологии на русской православной почве так же неизбежна, как и на Западе. Это тем более естественно, что в известной мере проблема теологизма как универсального метода мышления уже была поставлена русским православием в XX веке, задолго до постпротестантской «радикал-ортодоксии». Эта проблематика была эксплицирована в творчестве православного богослова, протоиерея Георгия Флоровского (1893-1979) в таких работах, как «Пути русского богословия» (1937), «Смысл истории и смысл жизни» (1921), «Метафизические предпосылки утопизма» (1926) и «Спор о немецком идеализме» (1930), и была связана с понятием неопатристического синтеза. Концепция неопатристического синтеза, основанного на идеях святоотеческого наследия, была сформулирована в выступлении Флоровского на Оксфордском Патрологическом конгрессе и оказала влияние на его последующую преподавательскую деятельность. Приставка «нео-», которая содержится в ключевом понятии, отсылала к хронологически более раннему явлению – «патристическому синтезу», которым, по мысли Г. В. Флоровского, завершились богословские поиски византийских отцов церкви в период IV-VIII вв. («век отцов»). Это период складывания теологической парадигмы православия, временно утраченной в силу известных исторических причин, связанных с судьбой Византии. Затем произошло «выпадение из патристической традиции», которое рассматривалось Флоровским как процесс, параллельный системной апостасии западного христианства, ведущий западное общество к духовной катастрофе. Возможность преодоления этой апостасии и этого выпадения Георгий Флоровский видел в осуществлении «неопатристического синтеза», который возобновляет исторический патристический синтез и имеет в качестве необходимых условий «патристику, кафоличность, историзм, эллинизм» [4, с. 509].

Революционные катаклизмы XX века нанесли огромный ущерб философской и богословской мысли в России, стали испытанием и для церкви, и для народа, но идейно-теоретическая преемственность русской религиозной традиции не была прервана [6]. И призыв Флоровского «вперёд, к отцам!» является по существу русским вариантом культурного теологизма, реконструированного после разрушения номинализмом, секуляризмом и «научным атеизмом».

Вполне очевидно, что именно с этим сегментом теологической мысли мы можем связывать становление современной культурной теологии в России. Радикальная инверсия идеологического пространства, имевшая место в связи с революцией 1917 года, лишь отодвинула развитие этого богословского направления на несколько десятилетий.

«Радикал-ортодоксы» со своей стороны объявили «теологический поворот» в культуре и социальной науке как возвращение к теологической парадигме знания – то есть к «августинианству и Святым Отцам». Речь в обоих случаях (и у Флоровского, и у представителей «радикальной ортодоксии») идёт о стремлении прочесть мир позднего модерна через христианскую традицию, воткав его в нарратив этой традиции с помощью современной философии языка [11, р. 106].

Стоит сравнить эти установки с идеями неопатристического синтеза. Флоровский писал о неопатристическом синтезе так: «Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов, *ad mentem Patrum*. Вместе с тем он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» [1, с. 84]. Фундаментом неопатристической мысли стали собственно патристика (и сближаемые с ней Флоровским литургическая поэзия и иконография), кафоличность, историзм и христианский эллинизм. И хотя при жизни Флоровского философия языка ещё не состоялась как ведущее интеллектуальное направление, этот инструментарий активно применяется в наше время.

В современном контексте экспликация понятия «эллинизм» требует уточнения. Речь идёт о методологии мышления на основе античных форм рациональности, а не об эллинизме как субстрате национального чувства, на котором спекулировал и спекулирует Константинопольская церковь, стремясь утвердить «первородство» и «чистоту» эллинистического «этоса православия», что в догматическом отношении нельзя оценить иначе как еретическое и весьма вульгарное направление. Эти оговорки необходимы в настоящее время так же, как во времена Флоровского были необходимы его напоминания о схоластическом влиянии и «латинском пленении» русского богословия в XVII-XVIII вв.

Общность проблем ортодоксии (православия) и протестантской по преимуществу «радикальной ортодоксии» осознаётся в той или иной мере обеими сторонами. Со стороны «радикальной ортодоксии» данный вопрос был поставлен в монографии «Встреча восточной ортодоксии и радикальной ортодоксии» [9], изданной по следам соответствующей конференции в Кембридже, состоявшейся в 2005 году. С русской стороны проблема ещё не поставлена в явном виде, что и стало поводом для написания настоящего текста.

Позиция «радикал-ортодоксов» состоит в осознании общих вызовов со стороны секулярного модерна (модернити, англ. “modernity”) и стремлении противостоять им, создав на проектно-символическом уровне «глобальный христианский мир, способный противостоять секуляризму и фундаментализму» [Ibidem, р. 25]. Этот путь ведёт, по их мнению, к некоему «негласному альянсу» (англ. “tacit alliance”). С православной

точки зрения это альянс ортодоксии реальной и «ортодоксии» условной, который, что довольно существенно, имеет не богословские, а социальные предпосылки, учитывая экуменистический формат движения, его англиканские корни и ряд некорректных с точки зрения православной традиции позиций.

«Радикальная ортодоксия» обладает слабой резистентностью по отношению не только к некорректным течениям, но и к неопантеизму, если они прибегают к использованию символического языка христианства. В этом убеждает неоправданно восторженное восприятие радикал-ортодоксами идей софиологии Владимира Соловьёва и его последователей. «Радикал-ортодоксы» полагают, что, «возможно, наиболее значительным богословием двух предшествующих столетий было богословие русской софиологической традиции» [10, р. 45]. Концепция Софии при этом интерпретируется как метафорический образ понятия соучастия, партиципации (англ. “participation”) в Божественном замысле. В конечном счёте это понятие в понимании «радикал-ортодоксов» имеет отчётливое гностическое звучание, поскольку у Владимира Соловьёва София де-факто совмещает в себе Божественное и тварное. Стоит напомнить, что русский неопатристический синтез формировался именно как альтернатива русской пантеистической софиологии.

Ещё одним источником универсального неотеологизма в православном контексте, который стоило бы рассматривать параллельно с «радикальной ортодоксией», является традиция Григория Паламы (1296-1359) и его последователей (паламитов). Прежде всего, следует обратить внимание на идею о тварных и нетварных энергиях. В определённом смысле паламистское учение об энергиях занимает в православии примерно такое же место, которое в западной традиции занимают понятия «партиципации» и «чувства божественного» (лат. “sensus divinitatis”) – но только во втором случае место подлинной причастности Богу, ощущения его вселенского присутствия занимает нечто вроде ощущения-воспоминания. Восприятие нетварных энергий (фаворского света) считается в паламизме высшей формой причастности к Богу и Его делам. Она прямо связана с пониманием обожения человека, который «становится богом – не по природе, но по благодати». В соответствии с паламистской позицией, силы и энергии не противопоставляются в духе западного аристотелизма, но, напротив, объединяются.

Отдельный интерес вызывает соотнесение универсальной теологии (или культурной теологии), которую пытаются выстроить «радикал-ортодоксы», с православным движением имяславия как явления по сути противоположного западному номинализму, хотя и не противостоявшего ему в историческом контексте. Сближение и отождествление имени (Логоса-Слова) и сущности (Бога-сына, Духа, Троицы) говорит о том, что имяславие противопоставлено номинализму через несколько поколений – сближением имени и сущности, учением «о незримом присутствии Бога в Божественных именах». Вместе с тем в случае с имяславием можно говорить о возможных вариантах развития религиозных идей в русле философии языка.

Разумеется, культур-теологический дискурс, в особенности православный, не претендует на рационально-логическую завершенность. Он находится в постоянном развитии и переформулирует существующие культурные содержания не на рационально-логических основаниях, а на основаниях нравственности, откровения и примера Жертвы. Категория Божественного здесь присутствует непосредственно, и именно поэтому культур-теологический дискурс не требует внешней завершенности. По этой причине статус новой универсальной теологии (задача построения которой стоит не только перед «радикальной ортодоксией», но и перед православием) не даёт ей «затеряться» в культурном пространстве. В сущности, речь здесь идёт о современной форме гомилетики, переводимой на язык философской рациональности и другие языки культуры, принимающей их все, но не признающей первенства ни одного из них – точно так же, как Бог и церковь принимают «всего человека», его личность, но нравственно преображают его.

Аврелий Августин (354-430) высказывал идею о «непреодолимой благодати». Это ситуация, при которой человек оступается, отходит в сторону с прямого пути, а Господь так или иначе возвращает его на верную стезю, не даёт ему идти по пути нравственной деградации. Аналогичная задача стоит перед универсальной теологией в мире секуляристской, имманентистской культуры. Эта теология должна таким образом направлять общество, чтобы сохранять его от саморазрушения. Обозначенные подходы кардинально расширяют сферу применимости и ответственности христианской теологии. При этом церковь сохраняет за собой право на верификацию нового теологического дискурса, каким должна стать универсальная теология, поскольку вне церкви новая теология перестала бы быть теологией и стала бы религиозной философией.

Идея универсальной теологии обещает стать одной из важнейших в постсекулярных исследованиях. Она связана с понятиями традиционализма и аутентизма и позволяет ставить вопрос о религиозном наполнении последних. Отказ от разработки данной теологической, культурной и социальной программы в пространстве православия привёл бы лишь к доминированию в ней протестантских и экуменических подходов; в этом случае сама идея культурной теологии ассоциировалась бы именно с ними. Поэтому перед православием стоит задача формулирования собственной концепции универсальной культурной теологии с тем, чтобы в пространстве мировой теологической мысли сделать максимально востребованными свои теоретические модели и разработки.

Таким образом, можно **заключить**, что различия между православным богословием и «радикальной ортодоксией» носят фундаментальный характер, однако это не мешает зафиксировать ряд целей и задач, общих для православия и «радикальной ортодоксии», главной из которых является преодоление секуляристских стратегий позднего модерна. Кроме того, и для «радикальной ортодоксии», и для православия представляется актуальным проект реконструкции и восстановления прав дискурса аутентичного христианства в качестве перво-дискурса – создания универсальной (культурной) теологии. Однако теоретические ресурсы и внутренняя логика этого проекта на православной почве и в рамках «радикальной ортодоксии» будут отличаться ввиду принципиальных различий между стилем мышления восточного и западного христианства. В качестве источников

и столпов, на которых может быть выстроена универсальная теология в православной традиции, можно назвать богословие Григория Паламы, неопатристический синтез Георгия Флоровского и движение имяславия.

Список источников

1. Блейн З. Завещание Флоровского // Вопросы философии. 1993. № 12. С. 80-86.
2. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
3. Милбанк Д. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 210-284.
4. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
5. Щипков В. А. От империи к империи: о поисках нового общественно-политического языка [Электронный ресурс] // Международные коммуникации. 2017. № 4. URL: <http://www.intcom-mgimo.ru/2017-04/empire-quest-for-new-language> (дата обращения: 10.11.2017).
6. Щипков В. А. Отношение к 1917 году как показатель идеологических поисков в современной России // Тетради Русской экспертной школы: сборник статей. М.: Русская экспертная школа; Пробел-2000, 2017. № 4. С. 5-38.
7. Щипков В. А. Язык и время: на каком языке мы будем разговаривать в XXI веке // Тетради Русской экспертной школы: сборник статей. М.: Русская экспертная школа; Пробел-2000, 2017. № 2. С. 113-118.
8. Щипков В. А., Белжеларский Е. А., Мамаев Е. Е. Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма. М.: Русская экспертная школа, 2018. 128 с.
9. *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World through the Word* / ed. by A. Pabst and Ch. Schneider. Farnham: Ashgate, 2008. 279 p.
10. *Milbank J. Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon* // *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World through the Word* / ed. by Ad. Pabst and Ch. Schneider. Farnham: Ashgate, 2008. P. 45-86.
11. *Ward G. Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics* // *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* / ed. by L. P. Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 102-130.

CULTURAL THEOLOGY DOCTRINE IN “RADICAL ORTHODOXY”

Belzhelarskii Evgenii Aleksandrovich

*Russian Expert School, Moscow
89260493049@mail.ru*

The article considers the perception of “radical orthodoxy”, in particular its conception of “cultural theology”, in the Orthodox thought. According to the author, Georges Florovsky’s conception of neo-patristic synthesis and certain conceptions associated with Palamism and onomatodoxy could serve as a basis to develop cultural theology within Orthodoxy. The researcher points out that Orthodox theologians’ cognitive style differs cardinally from western theological trends and argues that the term “orthodoxy” is irrelevant in relation to the “radical orthodoxy” trend. At the same time, the author shows that Orthodox theologians and radical orthodoxy face some common problems involving struggle with secularism.

Key words and phrases: G. Palamas; G. Florovsky; J. Milbank; onomatodoxy; cultural theology; neo-patristic synthesis; Orthodoxy; radical orthodoxy; universal theology.

УДК 130.122

Дата поступления рукописи: 16.12.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.12.43>

В статье рассматривается проблема модернизации традиционных духовных ценностей, которая приводит к их фальсификации, представляющей угрозу духовной идентичности российского общества в условиях глобализации. Разрешение проблемы автор видит в должной настройке культурной сферы общества через возрождение роли социальных институтов – носителей традиционных духовных ценностей. Одним из таких институтов является Русская православная церковь. Особый акцент делается на возрождении культуры, поддержке и возобновлении традиций на региональном уровне. В конечном итоге это позволит установить приемлемое соотношение модернизации и традиционализма.

Ключевые слова и фразы: идеалы; ценности; фальсификация; модернизм; традиционализм; эсхатология; утопия.

Глазков Александр Петрович, д. филос. н.
*Астраханский государственный университет
alpglazkov@yandex.ru*

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН МОДЕРНИЗАЦИИ И ЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКВИ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Традиционные духовные ценности играют важную роль в сохранении единства народа, определяя его самоидентичность и внутреннюю устойчивость к различного рода вызовам и деструктивным воздействиям. Вместе с тем в условиях развития процесса модернизации возникает опасность утраты этих ценностей