

УДК 141.5

## ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

*Фролов Анатолий Серафимович*

*Профессор кафедры общей и прикладной психологии  
Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия  
e-mail: asfrolof@mail.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема выявления сущности религии как исторически динамичного феномена в контексте современного светского образования.

**Ключевые слова:** светское образование, религия, современное религиозное сознание, пантеизм, деизм, теизм.

## THE PHENOMENON OF RELIGION IN THE CONTEXT OF MODERN SECULAR EDUCATION

*Frolov Anatoly Serafimovich*

*Professor of the Department of General and applied psychology  
Altai state University, Barnaul, Russia  
e-mail: asfrolof@mail.ru*

**Abstract.** the article deals with the problem of revealing the essence of religion as a historically dynamic spiritual phenomenon in the context of modern secular education.

**Key words:** secular education, religion, modern religious consciousness, pantheism, deism, theism.

Современный образовательный процесс осуществляется в условиях экспоненциального роста научных знаний, существенно актуализирующего проблему их отбора для оптимального построения учебных программ. Применительно к социогуманитарному знанию, связанному с теми социальными и духовным явлениями, генезис которых уходит в глубокую архаику и которые претерпели длительную историческую эволюцию и качественную трансформацию, такая селекция предназначенного к усвоению знания характеризуется рядом особенностей.

С одной стороны, образование все в большей степени ориентируется на усвоение знания, соответствующего «последнему слову» той или иной отрасли науки, ее *итоговому* состоянию. Материал, отражающий *историю* исследования соответствующего феномена, в данном случае актуализируется и включается в образовательные программы лишь в той степени, которая признается необходимой для понимания *главного содержания, сущности исследуемого вопроса*. Остальное – с учетом избытка информации, как правило, исключается из обязательного усвоения, подобно тому, как «Бритва Оккама» отсекает все «лишние», не связанные с сутью исследуемой проблемы «сущности» и «гипотезы».

С другой стороны, утверждающееся в современном «информационном» обществе «образование через научные исследования» [1, с. 17] предъявляет к образовательному процессу повышенные требования. Это проявляется в том, что усваиваемое «в готовом виде» и являющееся к настоящему времени *итоговым* знание должно имманентно содержать имеющую методологическое значение и являющуюся итогом длительного *исторического развития* научного знания гносеологическую модель, позволяющую в перспективе *самостоятельно* корректировать представления об изучаемом явлении в процессе его дальнейшего развития. К числу важных социальных и духовных явлений, постижение которых в границах светского образования предполагает соответствие данным требованиям, принадлежит феномен религии.

Исходным основанием для обращения к религии в светском образовательном формате является ее определение как *исторически динамичного феномена*. Для адекватного понимания религии это тем более необходимо, что сознание современного человека испытывает крайне агрессивный прессинг со стороны различных конфессий, позиционирующих себя в категориях вечности и неизменности... И для обращения к феномену религии именно в

образовательном пространстве принципиально важно руководствоваться тем, что Ф. Ницше называл «интеллектуальной совестью» [2, с. 639] а не «боязливо оглядываться на церковное начальство и предание» [3, с. 88].

Характеризуя религию как исторически динамичное явление, как область духовного беспокойства и напряженности, Е.Н.Трубецкой утверждал: «Хотя бы мы ощущали всем существом этот ужас мира, оставленного Богом, все-таки человек никогда не устанет спрашивать, где смысл, где Бог. И он будет искать того высшего Богоявления, которое одно может окончательно опровергнуть бессмыслицу жизни. Пока жив человек, это искание не умрет» [4, с. 47– 48].

Аналогичное беспокойство характерно не только для поиска «высшего Богоявления», но и *для постижения сущности религии*. Но искание это лишь в том случае может иметь положительный результат, если научное и философское осмысление феномена религии будет опираться на прочный и адекватный методологический фундамент. Автор данной статьи нашел этот фундамент в лице тех базовых положений «философии жизни», которые ориентируют на понимание различных форм духовной активности не в качестве проявлений «бескорыстного» поиска «истины», а, прежде всего, как «виталистски» направленной деятельности. Эти положения дают методологический ключ к правильной интерпретации и *общего* вектора развития духовной сферы общества и к адекватному пониманию *частных* проблем и нюансов в исторической эволюции человеческого духа. Это относится к человеческой духовной истории в целом и к религии в частности.

Именно «виталистское» толкование феномена религии как *механизма сохранения и развития жизни* – механизма, имеющего фундаментальную онтологическую, гносеологическую и экзистенциальную специфику и ценность, позволяет найти разумное объяснение основного вектора исторической эволюции религии, развертывающейся от *пантеизма*, обожествления

конкретных природных стихий и сущностей – к *теистическому, персонифицированному* пониманию Бога как «любящего Отца» и далее – к образу *безличного Абсолюта* как этически нейтральной первоосновы бытия, Субстанции.

Использование указанной методологии позволяет обосновать следующее положение: отмеченное выше направление эволюции религии – не случайный результат действия тех или иных факторов, а закономерный процесс, содержание которого определяется также закономерными изменениями в *механизме сохранения и развития жизни* – изменениями, происходящими по мере продвижения от доцивилизационной архаики, через древние цивилизации «осевой эпохи», – к индустриальным и постиндустриальным цивилизациям.

Историческая динамика религии, независимо от конкретной конфессии, осуществляется в трех основных взаимосвязанных измерениях: *онтологическом, гносеологическом и экзистенциальном*. Единство данных измерений в процессе анализа религии позволяет лаконично, адекватно, без субъективных пристрастий и конфессиональной ангажированности выяснить ее сущность и *объективную логику* исторического развития. Поэтому данная методология осмысления религии продуктивна не только в научном, но также и в *образовательном* плане. Ее реализация в процессе изучения религиозной проблематики является тем *теоретико-методологическим минимумом*, без которого феномен религии остается за порогом понимания.

*Онтологическое* измерение религии связано с отношением между ее догматами и ценностями, с одной стороны, и реальной действительностью – с другой. Принципиально важным в этом плане является понимание характера отношений между Богом и миром – отношений, выражающихся в категориях «*трансцендентного*» и «*имманентного*». *Гносеологическое* измерение включает два аспекта: 1. Характер отношений между верой и рационально оформленным

знанием, степень сопряженности веры с понятийно-логическим мышлением. 2. Уровень внутренней согласованности, непротиворечивости, «когерентности» базовых положений религии. *Экзистенциальное* измерение охватывает область субъективных переживаний, мотивацию верующего и находится в органичной связи с двумя первыми.

*Онтологическое измерение религии.* В границах методологии материализма, интерпретирующей феномен религии как фантастическое отражение действительности и искусственное конструирование виртуальных миров, обусловленных онтологической неукорененностью, безосновностью человека, – миров, устраняющих чувство страха перед «ничто», небытием, – проблема отношений между содержанием религии и реальностью сама собой снимается. Если же понимать религию в качестве духовного института *реальной* связи человека как ограниченного существа с Абсолютом как Первоначалом, то этот вопрос приобретает существенное значение. Вместе с тем его статус и конкретное решение принципиально различны в разных религиях и типах религиозности.

В архаичных религиях, где трудноопределима граница между религией и мифологией, конфликт между семантикой религиозно-мифологических образов и реальностью минимизирован, подобно тому, как незначительны или сведены к нулю различия между видимым и невидимым мирами, планами Природы. В религиях древних цивилизаций появляется тенденция к увеличению этих различий. Но и в их смысловом пространстве, которому чуждо понятие «трансцендентного», «мир иной» всецело расположен в границах Природы.

Ситуация радикально меняется при переходе к религиям «авраамическим», теистическим, где «мир иной» переносится в область трансцендентного и где «царствие небесное не от мира сего»... Вместе с тем, если признавать мир «творением благого Бога», как это впервые акцентированно делают

«авраамические», теистические религии, то логично в этом мире, пусть даже «подверженном порче» человеческим «грехопадением», – видеть отблеск «благотворца» с его основным атрибутом абсолютной любви и добра. Однако упорное «молчание Бога» в этом статусе: лавинообразный рост зла, несправедливости и несовершенства в мире – как социальном, так и природном, – ставит вопрос об адекватности сформировавшегося в теистических религиях образа «небесного» и является стабильным источником глубоких религиозных сомнений. Даже если не разделять радикализма Ф. Ницше в оценке христианства как религии, которая «не соприкасается с действительностью ни в одном пункте» [2, с. 673], можно утверждать, что лишь одного факта из реальной жизни достаточно, чтобы основанный на христианской догматике образ «небесного» оказался перед лицом неразрешимых противоречий. Таким фактом является принцип «пищевой пирамиды», который лежит в основе Жизни на Земле.

Конечно, нельзя не учитывать, что традиционная христианская теология исходит из ветхозаветного образа первичного «райского состояния» Природы, которое исключало данный принцип и которое было «повреждено» «грехопадением» праотцев человека. Однако, во-первых, в отличие от богословского контекста, мифологические образы «священного писания» в границах философского и научного дискурсов не имеют статуса аргумента. Во-вторых, даже в отечественном ортодоксальном богословии указанный ветхозаветный сюжет нередко комментируется с такой интонацией, которая невольно рождает сомнение в том, что автор комментария искренне верил в правомерность *буквального прочтения* данного сюжета. Так, например, В.В.Зеньковский в «Основах христианской философии» писал: «Наблюдая то, что мы находим в природе и что теперь, при исключительных достижениях киносъема, предстает в ужасающих своих формах, – мы видим, что закон

«борьбы за существование», открытый Дарвином, есть действительно непреложный факт, неотразимый и существенный. Никаких, как будто, намеков на «райский период», на мирное сосуществование не только нет в природе, но трудно себе и представить, что мог быть и реально существовал «райский период», когда лев мирно жил рядом с ягненком, когда никакой хищный зверь не посягал на гнезда птиц и т.д. Потому-то и кажется сама идея «поврежденности» природы идеей, не имеющей никакой опоры в реальной жизни природы» [5, с. 194]. Следовательно, изначальное существование принципа «пищевой пирамиды» – при наличии «интеллектуальной совести» – нельзя объяснить ссылками на «грехопадение» и порочность человеческой природы.

В процессе длительного исторического развития религии теистического типа сформировали механизмы снятия противоречий между основными догматами, постулируемым образом Бога, с одной стороны, и реальностью – с другой. В христианстве эти механизмы выглядят следующим образом:

- Апелляция к «чудесам» как свидетельству присутствия Бога в мире – в качестве *любви и добра* (включая центральный сюжет христианства, связанный с «искуплением, распятием и чудесным воскресением»).
- Акцентированная характеристика «небесного» как основы бытия, *трансцендентной* по отношению к «земному».
- Использование *теодицеи* – теологической конструкции, призванной «оправдать Бога» в связи с господством зла в мире и логически связанной с идеей трансцендентности Бога по отношению к миру.
- Намеренное *обесценивание земной жизни* (в противопоставлении ей «царствия небесного»), имеющее целью нейтрализовать или смягчить значение характеристики мира как «лежащего во зле».

«Чудеса» как факты присутствия Бога в мире в качестве любви и добра, не подлежащие сомнению с позиций теологии, – в научном мышлении и в философии, являющейся воплощением критического мышления, в целом не могут быть серьезным аргументом. Еще в канун НТР Р. Бультман, ссылаясь на рост научного знания, констатировал несостоятельность апелляции к «новозаветной картине мира» и утверждал: «Новозаветным чудесам приходит конец» [6, с. 89].

Обращаясь к использованию идеи *трансцендентного* в характеристике «небесного», нельзя не заметить, что история христианства убедительно демонстрирует устойчивую тенденцию *усиления акцента на трансцендентности Бога*. По мере того, как выявлялась несостоятельность эсхатологических ожиданий раннего христианства и становилось все менее убедительным сведение всех источников зла исключительно к человеческому «грехопадению», теология все в большей мере изолировала Бога от «падшего» мира, «помещая» его в область трансцендентного. Такой ход вполне понятен в качестве логической процедуры, созвучной теодицее: чем меньше присутствия «Творца» в «земном», тем в большей степени господствующее в мире зло можно объяснить пороками и несовершенством человека. Однако этот постулат, приходя в постоянно усиливающиеся противоречия с реальной действительностью, породил мощную пантеистическую реакцию – в лице наиболее выдающихся мыслителей европейского Ренессанса.

Другим следствием настойчивого «перемещения» Бога в мир трансцендентного явилось создание предпосылок для рождения нового типа религиозности, постулировавшего идею невмешательства Бога в дела мира после его «сотворения» и получившего название «деизма» («естественной религии»). И хотя деистическое понимание Бога, «отдаляющее» его от мира Природы, на первый взгляд, формально развивалось в противоположном от



пантеизма направлении, вместе с тем по существу в его глубинах, оплодотворяемых настойчиво заявившем о себе в Новое время научным знанием, активно созревала пантеистическая интуиция. В теоретически развернутой форме она убедительно реализовалась в работах Спинозы, Гете, Гердера, Шеллинга, Гегеля и др. Эту линию энергично продолжили неклассические философы С. Кьеркегор, А.Шопенгауэр, Ф.Ницше – мыслители, которые – при всей их несхожести – выстроили новый образ «небесного». И если этот образ все-таки соотнесен с трансцендентным, вместе с тем трансцендентное здесь переходит из *онтологического* «формата» в сугубо *гносеологический*. Главное же состоит в том, что в отношении понимания Бога как *личности*, воплощающей абсолютную любовь и добро, в неклассической философии произошел полный демонтаж ключевых теистических установок и принципов.

Основным итогом осмысления отношений базовых постулатов теизма и реальной действительности, Природы – в рамках как философской классики, так и неклассического типа философствования – явилось создание основ *нового понимания Природы, Космоса, Вселенной*. В этом понимании, которое, в первую очередь, обязано работам Спинозы и Шеллинга, не остается места для одной из фундаментальных идей теистических религий – идеи *творения Богом Мира «из ничего»*. Даже в контексте приверженного к консерватизму российского православия эта идея подверглась критическому осмыслению. Так, например, в «Краткой повести об антихристе» В.С. Соловьев устами одного из героев, критически оценивающего «младенческую способность наивной, безотчетной веры», говорит: «Таким понятиям, как Бог, *сделавший мир из ничего*, перестают уж учить и в начальных классах» [7, с. 740].

Именно это обстоятельство во многом определило как качественную ревизию понятия «трансцендентного», так и формирование натурфилософии,

опирающейся на достижения современного естественно-научного знания и представляющей своеобразный возврат – на новом уровне – к мифологическому образу Природы. Современное научное знание, прежде всего в лице синергетики, предлагает понимание Природы, которое созвучно не только ее мифологическому образу, но и взглядам таких «классиков пантеизма», как Эриугена и Спиноза, а также выдающихся ученых А. Эйнштейна и С. Хокинга. В контексте этих образов и взглядов *теистический* Бог отсекается «бритвой Оккама» как лишняя гипотеза.

Новый образ Природы, предполагая существование в ней проявленного (видимого, конкретно чувственного) и непроявленного планов, исключает существование чего-либо, подобно «Творцу», находящемуся за ее пределами и трансцендентного по отношению к ней. Но непроявленная имманентная ипостась Природы – синонимичная Брахману, Пралайе, Дао, Единому у Платона, «*natura non create creans*» Эриугены, «*natura naturans*» Спинозы, «универсальному неперсонифицированному сознанию» или «семантически насыщенному вакууму» современных российских ученых В.В.Налимова и Л.В.Лескова – трансцендентна по отношению к рациональному мышлению субъекта и является объектом веры и мистического познания.

«Перемещение» трансцендентного (в значении сакрального, божественного) из области, внешней по отношению к Природе, внутрь самой Природы предполагает, что представления о ее органической целостности лишаются плоскостности и приобретают диалектический характер. Это дает основание говорить об «онтологической диалогичности мира» и дуализме его теоретического описания. Так, например, современный российский философ Б.С.Дынин, констатируя необходимость отказа от традиционных «антропоморфических образов трансцендентного», утверждает: «Если трансцендентное действительно существует онтологически, теоретическое

описание реальности будет расколото, потому что оно не может охватить реальность целостно» [8, с. 108].

Оценивая данную тенденцию в качестве «мейнстрима» в толковании трансцендентного в контексте современной натурфилософии, вместе с тем нельзя не отметить наличие и иных подходов к данной проблеме. Ссылаясь на «Амулет Паскаля», в котором сакральное мыслится по принципу дихотомии: «Богу Авраама, Исаака, Иакова» («Богу живому») противопоставлен «Бог философов и ученых», например, российский философ В.Д.Захаров пытается обосновать наличие принципиальных различий во взглядах на Бога уже *между философами и учеными*. Фундаментом этого обоснования является категорическое утверждение о том, что «Современная физика дает много поводов говорить, что законы природы не все в мире однозначно определяют: *не все в природе каузально обусловлено*» [9, с. 94]. Из этого постулата автор делает вывод, сближающий позиции традиционной теистической религии с современным научным знанием, а философское понимание проблемы, противопоставляемое как религии, так и науке, квалифицирует как «природоверие».

Данная позиция далеко не безупречна. Во-первых, «Бог философов» отнюдь не тождественен «природоверию», так как философия, подобно науке, методологически плюралистична и предполагает различные типы богопознания, включая и такие, которые выходят за пределы «природоверия».

Во-вторых, положение о том, что современная наука (в отличие от классической) *безусловно* предполагает *внеприродную* причину, страдает явной редукцией. Стоявший у истоков квантовой физики М.Планк в этой связи писал: «Для человека, хотя бы немного знакомого с естественными науками, ныне просто невозможно признать правдивость многих сообщений о чрезвычайных событиях, противоречащих законам природы, о чудесах природы, которые, как

правило, служили важными подпорками, подкреплявшими истинность религиозных учений, и которые раньше безо всякого критического анализа воспринимались просто как факты» [10, с. 26]. Если же апелляция к внеприродным причинам в современной науке и имеет место, то она определенно не является доминирующей. Напротив, синергетическая парадигма, занявшая в науке господствующее положение, делает подобную причину ненужной гипотезой...

В-третьих, гораздо больше оснований считать, что современная наука оказалась перед необходимостью *радикального переосмысления содержания законов природы и принципа причинности*, чем интерпретировать ее достижения в качестве отрицания универсальности этих законов и данного принципа... Еще до рождения синергетики Х.Л. Борхес пронизательно утверждал: «Возможно, то, что мы именуем случаем, объясняется нашим незнанием действия механизма причинности» [11, с. 469].

Таким образом, историческая эволюция содержания понятия трансцендентного в контексте богопознания и натурфилософии свидетельствует о неуклонном движении религиозного сознания в пантеистическом направлении.

*Гносеологическое измерение религии.* Первая сторона религии в данном измерении касается проблемы соотношения веры и рационально оформленного знания. Попытки определить вектор эволюции теистической религии в этом измерении совершенно определенно и недвусмысленно обнаруживают действие сформулированного М. Вебером закона «рационализации». Если мы обратимся к христианству, то «интеллектуальная совесть» потребует от нас признания того, что движение в границах этой религии в рассматриваемом аспекте происходило от тертуллианова «*Credo quia absurdum est*» («Верую, ибо абсурдно») – к смягчающей тертуллиановский антиинтеллектуализм позиции

Ф. Аквината, суть которой в том, что вера и разум образуют единство, и когда предоставляется возможность выбора, *лучше понимать, чем просто верить*. И далее – к формуле Тейяра де Шардена: «*Нужны рациональные приглашения к акту верования*» [12, с. 185].

Движение от веры, отрицающей разум и знание, к «вере разумной» вовсе не означает возврата к «докантовским» временам, отличавшимся обилием логически выстроенных «доказательств» бытия Бога. Как справедливо заметил Д.Мережковский, «После кантовской «Критики» утверждать на основании научного опыта или философского разума, что Бог есть или что Бога нет, два одинаковых невежества» [13, с. 311]. Аналогичную позицию высказывал Э. Фромм, критически оценивая взгляд, в соответствии с которым «Если вера никак не согласуется с рациональным мышлением, она должна быть ликвидирована, как анахронический пережиток...» [14, с. 285]. Как о «заблуждении», «приносящем гибельные плоды», говорил К. Лоренц об убеждении, «будто прочное достояние человеческого знания составляет лишь то, что можно постигнуть разумом» [15, с. 45]. И хотя периодическая смена исторических типов рациональности постоянно расширяет возможности рационального типа познания, вместе с тем в «богопознании» универсальный, распространяющийся на все сферы общественного бытия «веберовский» принцип рационализации имеет свои границы. Есть все основания утверждать, что расширение компетенции разума относится лишь к *проявленной* ипостаси Абсолюта, не касаясь его *непроявленного* начала, которое всецело остается предметом внерациональных, мистических форм познания – о чем уже говорилось выше. Эта диалектика рационального и внерационального в богопознании нашла удачное выражение в формуле С.Л. Франка: «умственное кружение вокруг безусловно непостижимого» и «осознание форм его *реального* обнаружения и действия во всем остальном» [16, с. 465].

Однако тенденция рационализации религиозной жизни и религиозного сознания породила проблему, которой не знало не только ранее христианство, но и христианская религия в период своего наибольшего триумфа – в эпоху Средневековья. Обыденное религиозное сознание этих эпох читало «священное писание» на уровне образного восприятия – как систему взаимосвязанных *символов*, не подчиняющихся законам понятийно-логического мышления и структурированных в соответствии с законами мифологической образности. Определяющую роль в восприятии конфессиональных текстов играла «нечувствительность мифа к логическим противоречиям» [17, с. 50]. Поэтому за порогом религиозного сознания оказывались неувязки и нестыковки, которые обнаруживает в нем рационалистически оформленное мышление, относящееся к нему как к логически построенному тексту – наподобие исторического повествования о реально происходивших событиях. Для *современного* религиозного сознания внутренние логические противоречия базовых конфессиональных текстов трансформируются в важнейший фактор глубоких религиозных сомнений.

Учет этого обстоятельства в образовательном процессе имеет принципиально важное значение, так как среди современной учащейся молодежи чрезвычайно прочно укоренен стереотип понятийно-логического подхода к образно-мифологическим текстам.

Что касается данной стороны гносеологического измерения религии – логических противоречий «священного писания» и основанных на нем теологических конструкций, то их обилие дает основание для предположения о масштабах и глубине сомнений, ожидающих веру, для которой критерии разума стали принципиально важным аргументом... Обратимся, например, к *теодицее*, которая занимает центральное место в обосновании ключевой идеи христианства, – идеи Бога как любви и добра и рождение которой явилось

ответом на растущие претензии к вере со стороны разума. Начало теодицеи, независимо от конкретного сочинения на эту тему квалифицирующее необходимость «потенциального» зла как обязательного условия свободы выбора и проявления творческих начал человека в качестве «образа и подобия божьего», строится в полном соответствии с законами логического мышления. Вместе с тем «моментом истины» в теодицее как логическом построении является вопрос о том, что Бог, обладающий всеведением, являющий собой полноту бытия и разума, допуская возможность зла в указанном выше статусе, *не мог не знать* о том, что несовершенная природа человека принципиально ограничивает его возможности правильного пользования свободой выбора. И, зная это, тем не менее Бог допустил возможность зла, тем самым открывая «ящик Пандоры»... Отсюда – если и далее строго следовать законам логического мышления и императиву «интеллектуальной совести» – следует, что вина человека является лишь вторичной...

Однако, дойдя до этого решающего места, теодицея вдруг делает резкий разворот, «забывая» об Аристотеле с открытыми им законами логики и бросается в объятия Тертуллиана – с его нигилизмом в отношении *ratio* и предпочтением абсурда... Такое избирательное отношение к логике дает основание квалифицировать формат, в котором построена теодицея, как *рационально-логический минимализм*...

Логическая ущербность теодицеи настолько очевидна, что ее создатели и адепты не могли не озадачиться проблемой поиска средств компенсации этого дефекта. Лейбниц нашел это средство в тезисе о том, что мир, в котором мы живем, «лучший из возможных миров»... И хотя, по справедливой оценке А. Шопенгауэра, «доказательство» этого тезиса Лейбницем является «явно софистическим» [18, с. 575], тем не менее в психологическом плане для своего времени его нельзя не признать весьма удачным. Призванный нейтрализовать

значение того факта, что «мир во зле лежит», он выходит за рамки *верифицируемости*: эмпирический опыт человека не дает оснований сравнить наш мир с другими мирами... Отсюда – сила и возможности этого тезиса зависят не от соответствия реальности, а от таких сугубо психологических факторов, как способность внушать – у одних (теологи и представители клира) и внушаемость – у других (паства). А поскольку в этих качествах никогда не было недостатка, постольку сформулированная Лейбницем идея определенное время послужила надежной подпоркой для основанной на «полу-логике» теодицеи...

Если рассматривать идею «всеблагости Бога» строго и последовательно в контексте *дискурсивного мышления*, то при наличии «интеллектуальной совести» разумным можно признать лишь один-единственный вывод – вывод о неприемлемости зла... Так, комментируя «бунт» Ивана Карамазова против Бога, А. Камю указывает на его глубинные причины: «Если зло необходимо для божественного творения, тогда это творение неприемлемо» [19, с. 160]. В этом контексте оценка человека как *основного* источника и виновника зла – *явная нелепость*. Как в этой связи заметил глубоко и искренне верующий С.Л. Франк, «Ссылка на грехопадение, конечно, ничего не объясняет – не нужно было делать такого мира, который мог пасть» [20, с. 91].

Нельзя не заметить, что многие логические противоречия в конфессиональных текстах рождаются именно в том случае, когда – вопреки образно-символической природе их языка – к ним применяют требования, уместные лишь в отношении изложенного языком понятий и логически оформленного текста. Насколько разительно могут отличаться результаты понятийно-логического и образно-символического прочтения одного и того же текста, можно предельно убедительно продемонстрировать на примере ветхозаветного сюжета с испытанием Авраама на предмет прочности его веры.



Средством испытания в данном сюжете ветхозаветный Бог выбирает готовность Авраама принести в жертву своего сына Исаака... Взятый в плане *метафоры и иносказания* данный сюжет является емким символом предельно возможной по своей силе любви и преданности человека. Действительно, что, если не готовность пожертвовать самым дорогим и близким, может быть таким символом?! Но, будучи перенесенным в область *понятийно-логическую* и понимаемый *буквально* – как свидетельство реально происходивших событий в отношениях между личностно понимаемым Богом и человеком, этот сюжет приобретает абсолютно нелепую семантику, не укладывающуюся в непатологические представления о нравственности. А реплика С. Кьеркегора, комментирующего данный сюжет и оценивающего как торжественный пафос подготовки Авраама к предстоящей демонстрации «любви к Господу», – о том, что Авраам на жертвоприношение «спешил, как на праздник» [21, с. 27], звучит предельно кощунственно и цинично, абсолютно извращая природу человеческой любви к чему бы и кому бы то ни было...

В связи с этим далеко не лишним будет сослаться на принципиально иное понимание любви к Богу, которая не только исключает кровавые жертвы, но в качестве необходимого условия предполагает любовь к человеку. В классически ясной форме такую позицию сформулировал Н.В. Гоголь: «В любви к братьям получаем любовь к Богу. Стоит только полюбить их, так, как приказал Христос, и сама собой выйдет в итоге любовь к Богу Самому. Идите же в мир и приобретите прежде любовь к братьям» [22, с. 135].

Зеркальным отражением ветхозаветного сюжета с демонстрацией «авраамовой любви к Богу» является центральный для Нового Завета сюжет с демонстрацией «божественной любви к человеку» – посредством принесения Богом в жертву «Сына своего едиnorodного»... И хотя в этом сюжете «субъект» и «объект» любви меняются местами, обращение к нему в формате понятийно-

логического мышления и здесь оборачивается абсурдом, по поводу которого Ф. Ницше воскликнул: «*Очистительная жертва*, и притом в самой отвратительной, в самой варварской форме, жертва *невинным* за грехи *виновных*! Какое страшное язычество!» [2, с. 665].

Следует обратить внимание на то, что в этом «обмене кровавыми жертвами» между Богом и человеком как «доказательствами взаимной любви» есть еще одна сторона, в которой абсурд достигает своего предела: смерть может быть самой высокой ценой лишь в том случае, если она «*настоящая*», «*взаправдашняя*». Именно такая смерть ожидала Исаака. В противном случае слово «жертва» абсолютно неуместно. Что же касается «искупительной жертвы», принесенной Богом, то здесь вполне уместен оставшийся без ответа со стороны богословия вопрос, который поставил Р. Бультман: «Если принявший смерть Христос был Сыном Божьим, предсуществующим божественным существом, что в таком случае значило для Него умереть? Ведь для того, кто знает, что через три дня воскреснет, умирание не должно значить слишком много» [6, с. 91]...

Образно-символический строй Библии полагает жесткие пределы прямолинейному толкованию ее сюжетов и предполагает соответствующую герменевтику... Как утверждал М. Рьюз, «Для подлинного понимания Библии вовсе не обязательно буквально толковать каждое ее слово» [23, с. 36]. Аналогичную мысль высказывал Р. Бультман, который, следуя методологии Э. Фромма, писал: «Подлинный смысл мифа заключается не в том, чтобы дать объективную картину мира. В нем выражается скорее то, как человек понимает самого себя в мире; миф должен интерпретироваться не космологически, но антропологически – вернее, экзистенциально» [6, с. 92]. Исходя именно из данной методологии, этот исследователь сформулировал проблему, еще более актуальную сегодня, – проблему «демифологизации новозаветного

провозвестия», суть которой состоит в том, что «...новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказывающемся в этих представлениях понимании экзистенции» [6, с. 93].

*Экзистенциальное измерение религии.* Именно в этом измерении обнаруживает себя мотивационная сфера, синтезирующая эмоции, чувства, переживания, – все то, что определяет обращение человека к тому или иному типу религии. В архаичных религиях основное содержание данной сферы определялось *иррациональным ощущением неразрывного единства человека с Космосом, Природой*. Подобно младенцу в утробе матери, человек архаики не чувствовал границы между собой и средой обитания. В процессе взаимодействия с природными стихиями этот синкретизм восприятия субъективного и объективного, к которому применимо введенное в научный оборот С. Грофом понятие *холотропности*, был прочным психологическим фундаментом уверенности архаичного человека в своих силах. И хотя чувство страха присутствовало, но оно носило локальный характер и было связано лишь с теми явлениями, которые выходили за рамки повседневной практики выживания, суть которых была неизвестна и порождала ощущение угрозы. Основным же мотивом обращения к сакральному было иррациональное чувство сопричастности в отношениях с величественными, таинственными силами Природы, от которых человек еще не был отделен.

Определяющим фактором качественной трансформации религиозного сознания явилась «неолитическая революция» – переход от пассивного, присваивающего хозяйства (охота, собирательство) к активному, производящему (скотоводство, земледелие). Этот переход имел для психологии и сознания человека два исключительно важных следствия: 1. Качественное возрастание потребности в позитивном, рационально, логически оформленном знании о природе, без которого производящий тип хозяйства невозможен по

определению. Происходит постепенное движение от Мифа к Логосу. 2. Преодоление синкретизма мифологического мышления, характерного для него отождествления субъективного и объективного. Формируется индивидуальное, *личное сознание*. Человек из существа, органично погруженного в среду обитания и составляющего с ней единое целое, эволюционирует в существо, осознающее себя в качестве субъекта деятельности, направленной на природу как объект.

Подобная трансформация сознания имела важную драматичную составляющую, определяющуюся тем, что в изменяющейся картине мира «природа выступает как поле действия безличных, чуждых и противоположных субъекту сил» [17, с. 76]. Органичное существование человека в гармонии с Матерью-Природой заменяется восприятием природы как внешней грозной и противостоящей силы. Апогеем в осмыслении драматичного положения человека в мире природных стихий явилась «осевая эпоха», содержание которой К. Ясперс определил следующим образом: «Человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения» [24, с. 33]. *Страх становится основным, определяющим мотивом религиозного самоопределения человека.*

В этих принципиально изменившихся условиях потенциал пантеизма как психологического и духовного элемента сохранения и развития жизни оказывается недостаточным для того, чтобы нейтрализовать и компенсировать рожденное «осевой эпохой» ощущение «ужаса мира и собственной беспомощности» человека. Таким образом, драматизм «осевой эпохи» формирует экзистенциальные основания для перехода от пантеистического к теистическому типу религиозности, в котором сакральное из безличной и этически нейтральной силы трансформируется в этически ориентированную

Личность, в высшее проявление «любви и добра». Это процесс не был одномоментным и имел противоречивое содержание, определяемое многообразием природных, исторических, геополитических и иных условий. Именно этим обстоятельством определяется наличие широкого диапазона оценок данного перехода. Например, Ф. Ницше квалифицировал утверждение теизма – в лице христианства – как «редукцию божественного» и «*противоестественную* кастрацию божества в божество только добра» [2, с. 644, 642].

Вместе с тем, если абстрагироваться от субъективных пристрастий, то нельзя не признать, что для человека, психологически «выпавшего» из состояния органической целостности в отношениях с Природой, теистический тип религии явился наиболее оптимальным способом преодоления чувства ограниченности и беспомощности. Подобно тому, как у появившегося на свет младенца существует потребность в защите со стороны любящего отца, у «родившегося» в «осевую эпоху», нового человека, мыслящего не мифологически, а логически, возникает объективная потребность в аналогичной защите. В этой связи уместно привести следующие слова З. Фрейда: «Что касается религиозного чувства, то его происхождение от детской беспомощности и пробужденной ею тоски по отцу представляется мне несомненным» [25, с. 246]. И хотя основоположник психоанализа имел в виду «религиозное чувство» как таковое, тем не менее эти слова относятся в первую очередь к теистическим религиям. Именно в личностно понимаемом Боге, в «Боге живом», рожденном теизмом, обрел человек необходимую психологическую опору и средство преодоления страха – чувства, которое под прессингом драматизма «осевой эпохи» сменило локально-эпизодический статус на универсально-тотальный. И именно в этом состоит исключительно

высокая конструктивная роль теистических религий как средства сохранения и развития жизни в рассматриваемых условиях.

В границах теистического типа религиозности страх играл и продолжает играть роль базового мотива и экзистенциального основания религиозности. Меняются лишь формы страха. Квалифицируя человеческую душу как «фабрику страха», а тревогу как «жало страха», протестантский теолог и философ П. Тиллих выделял в духовной истории человечества три вида тревоги, соотнося их преимущественно с какой-либо эпохой: 1. «Онтическая тревога», связанная со страхом судьбы и смерти и преобладавшая на закате античности. 2. «Нравственная тревога», порождаемая страхом вины и осуждения и преобладавшая в эпоху позднего средневековья. 3. «Духовная тревога», являющаяся выражением страха пустоты и отсутствия смысла и преобладавшая на закате Нового времени [26, с. 30–48].

Если для человечества, находящегося между ступенью «младенчества» и «взрослостью», теистический тип религиозности явился наиболее оптимальным, то вступление в период зрелости поставило человека перед новыми проблемами, для решения которых стал исторически неизбежным выход религии за рамки теизма. Симптомы кризиса теистического типа религиозности обнаружили себя не сегодня. Одним из наиболее громко озвученных и известных диагнозов вступления теистических религий в период нисходящего развития является «декларация» Ф. Ницше «Бог умер!» Однако самым ярким по форме и емким по содержанию в этом плане является религиозный «бунт» героев Ф.М. Достоевского, в котором в экстатичной жажде «Бога живого» – жажде, безнадежно упирающейся в стену многовекового глухого «молчания Бога», – глубоко и убедительно выражаются конвульсии веры в личного Бога и предчувствие нового – не по сектантски ограниченного, а фронтального движения к *неопантеизму*.

Отсюда – используемые в произведениях Ф.М. Достоевского и апеллирующие к «язычеству» формулы («Богородица – Мать – сыра земля есть...» и др.), которые далеко не случайны и совершенно обоснованно могут рассматриваться в качестве симптоматики кризиса религиозной веры теистического типа. Именно в «религиозном неврозе» героев Ф.М. Достоевского ярче и убедительнее всего проявляется надлом прежних экзистенциальных оснований религиозности – оснований, рождаемых универсальным страхом. Как справедливо отметил в этой связи В.Д. Захаров: «Но герои Достоевского не принимают такого Бога, которого человек *выдумывает*, чтобы обмануть самого себя – из собственной боли и страха перед небытием» [9, с. 94].

Это дает серьезные основания для того, чтобы к антиномии богопознания, сформулированной устами Кириллова и в творчестве Достоевского являющейся главной, подойти иначе, чем это в многочисленных исследованиях делалось до настоящего времени. «Бог необходим, а потому должен быть... Но я знаю, что Его нет и не может быть», – утверждает Кириллов. Действительно, необходимость Бога как *онтологического основания бытия* является аксиомой. Но эмпирический опыт человечества (Кириллова в том числе), неопровержимый факт вечного господства зла в Мире – более чем убедительно свидетельствуют о том, что *Бога как личности, как «любви и добра»*, нет и быть не может! В контексте такой интерпретации позиция Кириллова теряет статус антиномии и трансформируется в *разрешимое* противоречие. А решение данного противоречия предполагает *отказ от личностного, теистического понимания Бога*.

Современное общество породило новые страхи, связанные с угрозой мировой войны, экологического коллапса, терроризма и т.д. И, тем не менее, страх, как системообразующий мотив религиозного сознания, сегодня исчерпал

свой конструктивный потенциал. Доминирование страха в качестве основного мотива религиозного самоопределения личности в современных условиях качественно повышает возможность принятия безответственных решений, цена которых – с учетом технологического потенциала постиндустриальной цивилизации – такова, что может поставить под вопрос существование человечества и свести на нет все позитивные плоды жизнеохранительных усилий предшествующих эпох. Время «детства человечества» завершилось. По этой причине основным мотивом духовного выбора современного человека, включая религиозное самоопределение, должен быть не страх и надежда на «прощение грехов», поддержку и исправление ошибок со стороны «сакральных сил», а высочайшая ответственность за принимаемые решения и их последствия.

Это создает предпосылки для такой трансформации духовной жизни, в которой происходит органический синтез актуализируемого духовного потенциала прошлых эпох и цивилизаций (включая мистические знания и практики) с достижениями современной науки. В таком контексте преодоление теизма и обращение на новой основе к пантеистическому типу религиозности – это не проявление субъективно-вкусовых пристрастий, а выражение объективной необходимости. И в свете такой эволюции религиозного сознания далеко не случайно появление в научной литературе публикаций, в которых происходит «реабилитация» и новое осмысление пантеизма [27].

Отказ от теистического, личностного понимания Бога, утверждение на новой основе пантеистического типа религиозности вовсе не исключает «диалогичности» в отношении «земного» и «небесного». Напротив, именно в рамках такого типа – с актуализацией имеющего непреходящую ценность опыта исторического развития различных религий и при условии утверждения *ответственности* человека в качестве основного побудительного мотива



обращения к религии – возникает возможность подлинной коммуникации человека и Абсолюта как «скрытого слоя реальности» и непроявленного средоточия неограниченных возможностей, с овладением которыми связаны имеющие тысячелетнюю историю различные психосоматические практики. И в этой связи убедительно звучит следующая мысль, высказанная О.В. Вышегородцевой: «Пантеизм устраняет необходимость посредника между Богом и личностью, открывая бесконечные возможности интимного общения человека с Богом. Бог рядом с нами, вокруг нас, в нас...» [28].

В свете этих возможностей сформулированная А. Швейцером этика «благоговейного отношения к живому» из сентиментальной утопии, которой она является в рамках техногенной цивилизации, трансформируется в систему установок и ценностей, которая, подобно «Декалогу» «Ветхого Завета» и «Нагорной проповеди Христа», способна оказывать конструктивное воздействие на все стороны жизни человека и общества. Именно на этом пути находится единственный положительный выбор из альтернативы, сформулированной устами одного из героев Достоевского: «Добудьте Бога трудом... или исчезните как плесень»....

В контексте подобного понимания Бога молитва как основной способ интимного общения с «Небесами» – не выпрашивание «бесплатной», легкой и ни к чему не обязывающей «благодати», а подобно тому, как это имеет место во многих религиозных системах Востока, отрицающих личностный статус Бога, – исключительно ответственная психосоматическая, медитативная практика и большая *работа*, позволяющая из «небесного», сакрального извлекать неисчерпаемые духовные, нравственные и физические возможности и силы.

И именно в границах нового пантеизма Бог, используя определения Уайтхеда, перестает быть «врагом», которым он неизбежно становится для тех,

кто в реальной действительности не находит подтверждения его личностного статуса как «любви и добра». Но, оставаясь «пустотой» или «семантически насыщенным вакуумом», в то же время Бог утверждается в религиозном опыте верующего как подлинный «собеседник», «союзник».

Характеризуя статус религии в современном информационном и высокотехнологичном мире, Дж. Сакс вполне обоснованно утверждал: «Религия остается главным фондом значимых вопросов о нашем существовании» [29, с. 20]. Характер развития современного общества позволяет с уверенностью экстраполировать данный статус религии и на будущее. Вместе с тем религия не может сохранить данный статус, оставаясь замкнутой на саму себя и равнодушной к современной общецивилизационной динамике, принципиально меняющей условия выживания человечества. Говоря о том, что одним из основных условий выживания является формирование нового «планетарного сознания», отражающего органичную связь человека с Природой, Космосом, Г.С. Киселев утверждает: «Но эта же задача (...) стоит и перед обновляющимся религиозным сознанием, которое без обновления или вообще исчезнет, или, в лучшем случае, останется на периферии человеческого общежития в качестве своего рода этнографического пережитка» [30, с. 180].

И как убедительно свидетельствуют происходящие в современном духовном пространстве человечества процессы – включая качественную перестройку научной картины мира и развертывающийся кризис традиционных религий, выражающийся прежде всего в деформации их жизнеохранительных функций и коммерциализации, – происходит активное формирование предпосылок для утверждения неопантеизма в качестве ведущего духовного основания предельно ответственной конструктивной деятельности человека и мейнстрима в общей эволюционной трансформации современного религиозного сознания.

В контексте светского образовательного процесса именно такие выводы следуют из построенного на конфессионально не ангажированной, научной методологии анализа сущности религии и логики ее исторической эволюции.

**Список литературы:**

1. Карпов А.О. Современная теория научного образования: проблемы становления // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 15–25.
2. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М. : Мысль, 1996. 829 с.
3. Франк С.Л. О невозможности философии // Франк С. Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996. С. 88–95.
4. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М. : Республика, 1994. С. 47–48.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М. : "Канон +", 1996. 560 с.
6. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 86–114.
7. Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 2.
8. Дынин Б.С. Онтологическая диалогичность мира: признание трансцендентного // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 105–114.
9. Захаров В.Д. Размышления о природе веры. Дихотомия Бога // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 91–104.
10. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 25–36.
11. Борхес Х.Л. Коллекция. СПб. : Северо-Запад, 1992. 639 с.
12. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.

13. Мережковский Д. С. Не святая Русь //Акрополь. М. : Кн. палата, 1991. 352 с.
14. Фромм Э. Человек для себя. Минск : Издатель В.П. Ильин, 1997. 416 с.
15. Лоренц К. Восемь смертных грехов... // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 39–53.
16. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М. : Правда, 1990. 608 с.
17. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М. : Гардарики, 2002. 554 с.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2-х т. Т. 2. М. : Наука, 1993. С. 125–626.
19. Камю А. Бунтующий человек. М. : Политиздат, 1990. 415 с.
20. Франк С.Л. Философия и жизнь // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб : Наука, 1996.
21. Кьеркегор С. Страх и трепет. М. : Республика, 1993. 109 с.
22. Гоголь Н.В. Духовная проза. М. : Русская книга, 1992. 560 с.
23. Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 36–58.
24. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28–288.
25. Фрейд З. Злободневное рассуждение о войне и смерти // Фрейд З. Болезнь культуры. М. : АСТ, 2014.
26. Тиллих. П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с.
27. Гаджиев К.С. В защиту пантеизма // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 191–202.

28. Вышегородцева О.В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия // <http://iph.ras.ru/elib/2253.html>

29. Сакс Дж. Границы секуляризации // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 20–27.

30. Киселев Г.С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 173–182.

### **References:**

1. Karpov A.O. Sovremennaja teorija nauchnogo obrazovanija: proble-my stanovlenija // Voprosy filosofii. 2010. № 5. S. 15–25.

2. Nicshe F. Antihrist. Prokljatie hristianstvu // Sobr. soch. v 2-h t. T 2. M. : Mysl', 1996. 829 s.

3. Frank S.L. O nevozmozhnosti filosofii // Frank S. Russkoe mi-rovozzrenie. SPb. : Nauka, 1996. S. 88–95.

4. Trubeckoj E.N. Smysl zhizni. M. : Respublika, 1994. S. 47–48.

5. Zen'kovskij V.V. Osnovy hristianskoj filosofii. M. : "Kanon +", 1996. 560 s.

6. Bul'tman R. Novyj Zavet i mifologija. Problema demifologiza-cii novozavetnogo provozvestija // Voprosy filosofii. 1992. № 11. S. 86–114.

7. Solov'ev V.S. Kratkaja povest' ob antihriste // Solov'ev V.S. Soch. v 2-h t. T. 2.

8. Dynin B.S. Ontologicheskaja dialogichnost' mira: priznanie transcendentnogo // Voprosy filosofii. 2010. № 5. S. 105–114.

9. Zaharov V.D. Razmyshlenija o prirode very. Dihotomija Boga // Voprosy filosofii. 2010. № 5. S. 91–104.

10. Plank M. Religija i estestvoznanie // Voprosy filosofii. 1990. № 8. S. 25–36.

11. Borhes H.L. Kollekcija. SPb. : Severo-Zapad, 1992. 639 s.
12. Tejjar de Sharden P. Fenomen cheloveka. M. : Nauka, 1987. 240 s.
13. Merezhkovskij D. S. Ne svjataja Rus' //Akropol'. M. : Kn. palata, 1991. 352 s.
14. Fromm Je. Chelovek dlja sebja. Minsk : Izdatel' V.P. Il'in, 1997. 416 s.
15. Lorenc K. Vosem' smertnyh grehov... // Voprosy filosofii. 1992. № 3. S. 39–53.
16. Frank S.L. Nepostizhimoe // Frank S.L. Sochinenija. M. : Pravda, 1990. 608 s.
17. Najdysh V.M. Filosofija mifologii. Ot antichnosti do jepohi romantizma. M. : Gardariki, 2002. 554 s.
18. Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie. V 2-h t. T. 2. M. : Nauka, 1993. S. 125–626.
19. Kamju A. Buntujushhij chelovek. M. : Politizdat, 1990. 415 s.
20. Frank S.L. Filosofija i zhizn' // Frank S.L. Russkoe mirovoz-zrenie. SPb : Nauka, 1996.
21. K#erkegor S. Strah i trepet. M. : Respublika, 1993. 109 s.
22. Gogol' N.V. Duhovnaja proza. M. : Russkaja kniga, 1992. 560 s.
23. R'juz M. Nauka i religija: po-prezhnemu vojna? // Voprosy filo-sofii. 1991. № 2. S. 36–58.
24. Jaspers K. Istoki istorii i ee cel' // Jaspers K. Smysl i nazna-chenie istorii. M., 1991. S. 28–288.
25. Frejd Z. Zlobodnevnoe rassuzhdenie o vojne i smerti // Frejd Z. Bolezn' kul'tury. M.: AST, 2014.
26. Tillah. P. Muzhestvo byt' // Tillah P. Izbrannoe: Teologija kul'tury. M. : Jurist, 1995. 479 s.

27. Gadzhiev K.S. V zashhitu panteizma // Voprosy filosofii. 2015. № 8. S. 191–202.
28. Vyshegorodceva O.V. Panteizm // Novaja filosofskaja jenciklope-dija // <http://iph.ras.ru/elib/2253.html>
29. Saks Dzh. Granicy sekuljarizacii // Voprosy filosofii. 2013. № 4. S. 20–27.
30. Kiselev G.S. Novaja religioznost' kak problema soznaniya // Vo-prosy filosofii. 2002. № 5. S. 173–182.