

УДК 2
ББК 87.5

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11010

Постсекулярная трансформация ценностей в радикальных формах религии

С. С. Бредихин¹, О. В. Сёмкин², Е. В. Щетинина³

¹ Центр народного единства, Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия;

² Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия;

³ Центр мониторинга социальных сетей ГБУ ДПО «Челябинский институт развития профессионального образования», Челябинск, Россия

В статье на основе антропо-аксиологического и социально-философского анализа рассматриваются трансформации ценностных и структурных оснований религии в постсекулярную эпоху. В качестве объектов изучения авторы исследуют православие и ислам в России, при этом упор делается на особенностях становления радикальных форм данных конфессий.

Ключевые слова: *постсекулярность, ценности, религия, ислам, православие.*

Современная социокультурная ситуация описывается многими исследователями в терминах «переходная», «трансгрессивная», а также в различных вариациях с приставкой «пост» — «постмодерн», «постсекулярность», «постпостмодерн» и т. п. [1, с. 20—22]. Подобная описание призвано зафиксировать процесс социокультурного и антропологического смещения, который развертывается в современную эпоху. Это смещение затрагивает и ценностную сферу. В некотором смысле сегодня происходит та самая «Umwertung aller Werte», о которой говорил Ф. Ницше, но конечно в формах и направлениях отличных от ницшеанских.

Один из ключевых теоретиков постструктурализма Ж. Бодрийяр определяет три стадии эволюции ценностей, соответствующих трем «порядкам симулякров». Первая стадия соответствует «естественному закону ценности», когда создаваемые человеком объекты (на данной стадии они преимущественно материального рода) имеют внутреннюю ценность, обусловленную полезностью. На второй рыночной стадии всякая ценность становится элементом системы производства и обмена, получая привязку к закону спроса и предложения. Третья стадия это стадия «структурного закона ценности», в котором ценность обретает символическое измерение [3, с. 111]. Наконец, завершающей и в то же время выходящей за рамки этой эволюции становится современная четвертая стадия эволюции ценностей, на которой они обретают вирусный и тотально симуляторный характер, переставая соответствовать чему-либо. Такое снятие привязки ценностей к каким-либо основаниям приводит к тому, что всякая ценность становится эквивалентной любой другой (следовательно против-

поставление например добра и зла более не имеет смысла)¹.

Указанному выше состоянию ценностной сферы соответствуют изменениям, происходящим в обществе. Эти изменения связаны с трансгрессией ключевых общественных сфер, в результате которой данные сферы, теряя ранее имевшиеся детерминации в общественной реальности, пронизываются неконтролируемыми вирусными проникновениями. Этот процесс дезинтегрирует сферы общественной жизни, превращая их в «вирулентные симулякры»² [2, с. 54—55].

Классические идеологии отмирают, а на их место приходит сверхгибкая децентрализованная саморегулирующаяся система симулякров. Учитывая марксово определение религии как идеологии *par excellence* подобные радикальные изменения не могут не затрагивать и ее. Удивительным, однако, является то, что с ней происходит. Утрата религией позиций в секулярном XX веке с наступлением постмодернистской эпохи сменяет религиозным ренессансом, но в совершенно новой форме — форме, которую можно было бы обозначить как «постсекулярную симуляторность» религии³.

«Постсекулярная эпоха представляет собой новый этап развития общества, характеризующийся

¹ Подобная ситуация особенно характерна для сферы информации, идеологии и общественного сознания, в которой наступившая эпоха постправды нивелирует само понятие истины.

² Таким образом, вместо политики формируется «трансполитика», вместо экономики «трансэкономика», вместо эстетики «трансэстетика» и этот ряд можно продолжать далее.

³ Эту форму можно было еще назвать «фейковой», «вирусной» или «трансрелигией».

кардинальным изменением аксиоматики культуры, связанным с актуализацией ее сакральных оснований. В постсекулярном обществе религии вновь начинают занимать значительное положение. Постсекулярный мир можно определить как новое пространство, в котором уже не действуют прежние правила модерна, в том числе в связи с окончанием доминирования секулярных идеологий XX в., трансформацией религиозности и ее упрощением до образа жизни, а также заменой антирелигиозной светскости конструктивной» [7, с. 17].

Социокультурные трансформации постсекулярной эпохи характеризуются такими чертами как «развитие новых внеинституциональных форм религиозных организаций (религия становится местом «малых рассказов» в смысле Ж.-Ф. Лиотара), возврат религии в информационное поле и общественную жизнь, активное влияние религии на политическую жизнь» [4, с. 218]. При этом религиозное пространство усложняется и фрагментируется, а сами религии приобретают причудливые формы коммерческих корпораций¹.

Постсекулярная эпоха характеризуется рядом существенных антропо-аксиологических изменений. В первую очередь эти изменения связаны с разрушением ряда ценностных детерминант характерных для современного человека. Среди них стремление к линейному прогрессу, восприятие экономической сферы в качестве базовой, формирование тотальных (а иногда и «тоталитарных») «больших рассказов» идеологий, религий, теорий и др. Кроме того изменения постсекулярной эпохи связаны со специфическим возвратом в жизнь человека религии. Разумеется, этот возврат происходит в существенно трансформированном виде. Меняется форма, смысл и содержание самой религии. Она значительно упрощается, эклектизируется, дробится, становится не просто рыночным, но «вирусным» феноменом, существующим по законам моды. Религия обретает всё более симулятивный и практико-ориентированный характер, теряя сакральные смыслы и становясь для человека элементом общей системы потребления.

Фактически мы говорим о том, что постсекулярность образует новое состояние религии — симулятивную религию с особыми формами существования, приобщения к ней человека и со смещенными ценностными основаниями. В полной мере это новое состояние религии можно проследить на примере анализа трансформации ценностей в радикальных формах религии. В данной статье упор будет сделан на анализе

радикальных форм православия, а также сопоставлении их с радикальными формами ислама.

Говоря о «радикальных формах православия²» следует отметить, что до сих пор многие исследователи придерживаются мнения о том, что радикализм характерен только для последователей новых религиозных движений, в то время, как традиционные религии по определению не могут нести деструктивные идеи, а все факты проявления радикализма со стороны их адептов списываются на попадание под влияние ложных еретических суждений. Вместе с тем факты радикальных проявлений подкрепляемых религиозными постулатами отмечаются, как в христианстве в целом, так и в православии, в частности.

Для начала необходимо определить, что возникновению радикальных течений внутри вероисповедальной системы, как правило, соответствуют периоды значительных внешних либо внутренних изменений. Так, исторически такими реперными точками в развитии Православного христианства можно отметить: раскол между западной и восточной ветвями Христианства (1054), реформы Патриарха Никона (1650—1680), Октябрьская революция и Гражданская война (1917—1921), Архиерейский собор 1943 года, распад Советского Союза (1991). Для понимания современного этапа развития «православного радикализма» существенное значение имеет последнее из обозначенных исторических событий.

Фактическое признание руководством государства коммунистической идеологии несостоятельной и закрепление в Конституции Российской Федерации положения об отсутствии официальной идеологии привело к возникновению в обществе духовного вакуума. В данной ситуации вполне логичным с точки зрения, как официальных инстанций, так и общественного сознания стало возвращение к исторически доминировавшим религиозным системам. Однако такое возвращение не могло быть осуществлено в прежнем виде традиционного православия в первую очередь по причине тех эпохальных сдвигов в обществе, культуре и сознании человека, которые произошли за годы советской власти и далее в рамках той постмодернистской трансгрессии, в которую с опозданием но всё-таки включилось российское общество.

Кроме того к такому резкому усилению роли религии в жизни общества в первую очередь оказались не готовы сами религиозные объединения. Так, руководство Русской Православной Церкви (далее — РПЦ) на рубеже веков фактически

¹ См. [9].

² Рядом исследователей используется также термин «православный фундаментализм».

столкнулось с кадровым голодом, когда растущая потребность на «обеспеченность верой» не могла быть удовлетворена ввиду нехватки, как приходских священников, обладающих достаточным уровнем знаний, так и кандидатов на руководящие должности в церковной иерархии. Данная ситуация привела к значительному усилению монашеского¹ (монастырского) крыла в структуре РПЦ, что было обусловлено рядом причин. Так, в массовом сознании монахи, проживающие в монастырях, представляются более «профессиональными» клириками, нежели приходские священники, на которых, помимо богослужебных и культовых возложены также административные функции, отнимающие значительное время. Существующее в монастырях разделение труда позволило старшим и наиболее опытным священникам не участвовать в хозяйственной деятельности монастыря и сосредоточиться на многочасовых службах и приеме большого количества исповедников, с которыми они могли подолгу беседовать. Также небольшое (на начало 1990-х годов) число монастырей по отношению к количеству церковных приходов, а также их труднодоступность способствовали формированию вокруг них определенной мистической ауры, связанной с ощущением особой святости монастырей и монахов, а также их особенностями. Отражением усиления роли монастырей стала трансляция монашеством в общество своего понимания мироустройства связанного во многом со строгим исполнением обрядов и отказом от мирских удовольствий, что «настоящее спасение возможно только в монастырской ограде».

Усиление роли монашества в структуре РПЦ при учете имеющегося «кадрового дефицита» привело к формированию такого явления, как «младостарчество», по сути православного «гуруизма», при котором личность священнослужителя становится центром религиозной жизни, а у прихожан вырабатывается психоэмоциональная зависимость от «младостарца»².

¹ При этом монашество является не просто формой организации религиозного сообщества и религиозных практик, но по сути является особой мировоззренческой моделью со своей антропологией, аксиологией и даже социологией. (см. [6]).

² Данному феномену была посвящена значительная часть выступления Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Епархиальном собрании Москвы в 1998 г. Так, со слов патриарха, «...то гипертрофированное значение, какое придается в «младостарческих» приходах личности священника, пагубно сказывается и на богослужебной жизни. Ее центром становится исповедь, которая обставляется неуместными церемониями, превращаясь из сугубо личного Таинства в массовое действо... Нездоровая зависимость новообращенных от

Если исходить из определения, что любая организованная система веры содержит в себе ряд базовых элементов, среди которых религиозное сознание, религиозная деятельность и религиозная организация [10], то можно констатировать, что в «младостарческих» общинах значительно больший вес набирает религиозная деятельность, а именно обрядовая сторона веры. При этом религиозное сознание выхолащивается, низводя основную идею православия — спасение бессмертной души до своеобразной формы «гуруизма», когда существование самого верующего и его души ставится в зависимость не столько от его поступков и помыслов, сколько от мнения и решений «младостарца», а также беспрекословного соблюдения всех формальных обрядов и требований, определяемых лидером общины. Другой характерной чертой аксиологии подобных религиозных общин является «апокалиптизм», то есть вера в скорое наступление конца света, обуславливающее стремление к уходу из мира в уединенные зачастую расположенные в труднодоступных местах поселения.

Примером подобной общины, активно проявляющей себя в современной России, является движение «царебожников». В рамках этого движения, имеющего идеологическую привязку к православию происходит существенное смещение ценностных оснований, характерных для православной религии. На первое место в системе ценностей движения выдвигается не служение Богу, а поклонение Императору Николаю II. Последний рассматривается не просто в качестве «божьего посланника», но и приобретает божественные сакральные характеристики становясь «царём—искупителем» и «новым воплощением Христа». Отсюда делается вывод о великом грехе, который совершен всем российским народом против царя и необходимости «всемирного покаяния». При этом указанные религиозные концепции отнюдь не остаются абстрактными идеями, но находят практическое воплощение. Так сторонников движения отличает восприятие современной реальности как арены ежедневной борьбы с дьявольскими

личности «младостарца» порождает искаженные формы приходской жизни. Люди идут в церковь, чтобы встретиться со «своим батюшкой», а не со Христом... болезненные формы общинной жизни в этих приходах больше напоминают сектантскую замкнутость раскольнических общин или обособленность протестантских групп» (Алексий II Выступление на Епархиальном собрании. URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/doklady-na-eparkhialnyh-sobraniyah-patriarha-alexiya-ii/16-vystuplenie-na-eparkhialnom-sobranii-1998-g> (дата обращения: 16.05.2020)).

силами, которые после убийства царя завладели Россией и пытаются подчинить себе души всех православных христиан. Практически каждое социальное действие оценивается сторонниками движения через призму этого скрытого противостояния с сатаной, отсюда рождаются призывы к отказу от паспортов, содержащих в себе «число зверя», и ИНН, являющегося меткой сатаны, а в последнее время борьба против «чипизации» и «цифрового концлагеря». Движение «царебожничества» активно проявляет свой апокалиптический характер, делая упор на неизбежности и неотвратимости «второго пришествия» и «страшного суда», а также возможности спасения только для своих последователей. Указанная апокалиптичность движения лишь усилилась в период пандемии коронавируса, который рассматривается как явное знамение наступления конца света.

Центром поклонения Николаю II стал Среднеуральский женский монастырь иконы Божьей матери «Спорительница хлебов» Екатеринбургской митрополии РПЦ МП, а ключевой фигурой, «младостарцем» — духовник монастыря отец Сергей (Романов). Отметим, что одним из характерных для постсекулярной эпохи проявлений деятельности данного священнослужителя, стала медитация его деятельности, проявляющаяся, во-первых, в активном использовании возможностей интернета для онлайн-проповедей (причём создаваемых в формате адаптированном для интернета — качественная видеозапись, яркое, краткое и провокационное обращение, претендующая на обретение вирусного характера и т. п.), во-вторых, использование медийных фигур для популяризации движения и его идей¹.

Фактически в данном случае налицо многие характерные черты постсекулярной симуляторной религии: активное использование информацион-

¹ Среди «духовных чад» отца Сергея известные спортсмены, актёры, политики. Так одной из наиболее заметных поклонниц «младостарца» являлась депутат Государственной Думы Наталья Поклонская. Именно она в 2017 году по благословению отца Сергея стала лицом и идеологом кампании за запрет фильма Алексея Учителя «Матильда». С точки зрения сторонников «царебожничества» демонстрация этого фильма является одним из признаков пришествия антихриста (отождествляющегося в ряде проповедей священников — «царебожников» с Президентом России Владимиром Путиным). На призыв Поклонской откликнулись участники ряда фундаменталистских православных групп, в том числе организация «Христианское государство — Святая Русь». От имени данной организации рассылались письма с угрозами в адрес руководителей кинотеатров и совершались попытки поджогов ряда кинотеатров.

ных технологий (видеообращения, интернет-ресурсы) при декларативном отказе от современных технологий; ультраконсерватизм, который на самом деле является религиозных постмодернизмом в форме конструирования и переизобретения традиции²; политизация религии; инструментализация и упрощение религии (религия становится не способом самотрансценденции человека, а конкретным инструментальным орудием его повседневности); постоянное трансгрессирование в форме жизни в условиях перманентного наступления конца (который однако никогда так и не наступает); состояние постправды с активным производством фейковой информации; активная коммерциализация религии; ацентрация религиозных институтов (в радикальном православии в форме множественных автономных общин верующих).

Таким образом, можно сделать вывод, что в условиях глобальных постсекулярных сдвигов, а также локального внутрисоссийского духовного кризиса и повышенного спроса населения на «духовном рынке» наблюдается активное формирование «предложения» в форме «радикального православия». В нём харизматичность священника зачастую восполняет пробелы в его богословской подготовке и способствует формированию вокруг него культа личности. Одновременно, в сознании верующих (а зачастую, это — неофиты) формируется ценностная система, в которой главенствующую роль занимает лидер общины — духовный отец, а не Бог, а главным критерием благочестия становится не чистота помыслов, а беспрекословное, фанатичное следование указаниям духовника, исполнение обрядов и формальных правил³. Подобная диспропорция компонентов религиозной системы, когда религиозное сознание фактически полностью вытесняется ритуалом способствует трансформации ценностей адептов, вытеснению потребности в рефлексии, осознании своего места и роли в окружающем мире. Картина мира становится полярной, а религиозные ценности вырождаются до простой необходимости следования указаниям духовника в условиях обреченного мира.

² В отношении радикального православия вполне применима «формула фундаментализма» предложенная Е. В. Щетининой: «“Фундаменталистского человека” можно охарактеризовать как человека, пытающегося вернуться в традицию прошлого, при этом основывая новую традицию на радикальном неприятии самого нового» [8, с. 49].

³ В данном случае размышления верующего о смысле бытия, основах веры и духовности становятся не просто ненужными, но и вредными.

Необходимо отметить, что аналогичная ситуация складывается и в российском исламском сообществе. Так, рост потребности населения в вере привел к острому дефициту квалифицированных священнослужителей, способных читать и трактовать Коран, на достаточно высоком уровне владеющих религиозным дискурсом. Образовавшийся вакуум в начале девяностых годов XX века был заполнен проповедниками, прошедшими обучение в исламском институте «Аль-Азхар» и университете короля Сауда. Возвращаясь после обучения на родину они привнесли в российское исламское сообщество ближневосточный фундаментализм, идеи т. н. чистого ислама и такфиризма¹. При этом радикальная однозначность в трактовке веры, предлагаемая новыми проповедниками

¹ Радикальная исламистская идеология египетского происхождения, основой которой является обвинение в неверии (куфре) других мусульман.

наряду с уверенным знанием арабского языка и Корана сделала их намного более популярными, чем имамы среднестатистических российских мечетей, подчиненных Центральному духовному управлению мусульман России.

Подводя итог необходимо отметить, что трансформация ценностей в радикальных формах и православия и ислама является следствием двух процессов: во-первых, глобальных трансгрессий религиозности в условиях постсекулярности; во-вторых, локальной внутривосточной специфики постсоветского возрождения религиозных институтов. Дальнейшее развитие религиозной ситуации современности может привести как усилению тенденций постсекулярной симуляторной религии, что в свою очередь будет означать углубление противоречия между «официальной» и «радикальной» верой с их различными ценностными ориентациями.

Список литературы

1. Беспалая, О. П. После постмодерна: альтермодерн, трансмодерн, постпостмодерн / О. П. Беспалая // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. — 2014. — № 3. — С. 20—22.
2. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2006.
3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2000.
4. Бредихин С. С. Нетрадиционные религии в современной образовательной среде: социолого-антропологический анализ / С. С. Бредихин, Е. В. Щетинина // XIII Славянский научный сбор «Урал. Православие. Культура» : материалы Всерос. науч.-практ. конф. — Челябинск, 2015. — С. 217—223.
5. Бредихин, С. С. Постмодернизм. Постколониализм. Постсекулярность / С. С. Бредихин // Генезис. — 2015. — № 1. — С. 40—53.
6. Логиновский, С. С. Святоотеческая типология обществ как вариант религиозного осмысления и преобразования социальной реальности : дис. ... д-ра филос. наук / С. С. Логиновский. — Москва : РАНХиГС, 2018.
7. Минчинко, Т. П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы : дис. ... д-ра филос. наук / Т. П. Минчинко. — Томск : НИТГУ, 2011.
8. Щетинина, Е. В. Фундаменталистский человек в постсекулярной культуре: трансформация традиции / Е. В. Щетинина // Вестник Челябинского государственного университета. — 2018. — № 2 (412).
9. Щетинина, Е. В. «Человек экономический» в постсекулярной культуре: трансформация религиозной жизни : дис. ... канд. филос. наук. / Е. В. Щетинина. — Челябинск : ЧГИК, 2017.
10. Яблоков, И. Н. Религиоведение / И. Н. Яблоков ; под ред. И. Н. Яблокова. — 2-е изд., перераб. и доп. — Москва : Юрайт, 2014.

Сведения об авторах

Бредихин Сергей Сергеевич — кандидат философских наук, директор МКУ «Центр народного единства», доцент кафедры социологии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия. *sergei189@mail.ru*;

Сёмкин Олег Викторович — аспирант кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры, Челябинск, Россия. *kaf-fil@chgaki.ru*;

Щетинина Елизавета Витальевна — кандидат философских наук, руководитель «Центр мониторинга социальных сетей» ГБУ ДПО «Челябинский институт развития профессионального образования», Челябинск, Россия. *schetininaev@ya.ru*.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 64—69.*

Postsecular transformation of values in radical forms of religion

S.S. Bredikhin

Center of National Unity, South Ural State University, Chelyabinsk, Russia. sergei189@mail.ru;

O. V. Syomkin

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. kaf-fil@chgaki.ru;

E. V. Shchetinina

3Center for monitoring social networks GBU DPO «Chelyabinsk Institute development of vocational education», Chelyabinsk, Russia. schetinaev@ya.ru

Based on anthropo-axiological and socio-philosophical analysis, the article examines the transformation of the value and structural foundations of religion in the post-secular era. As objects of study, the authors examine Orthodoxy and Islam in Russia, with emphasis on the features of the formation of radical forms of these faiths. The first part of the article is devoted to the analysis of the general postsecular displacements of religious space. On the basis of the ideas of poststructuralism, the authors show the acquisition of religions of new qualities and properties, among which are simulative, politicized, commercialized. Then the authors turn to a detailed study of the transformations of Orthodoxy in the post-Soviet period, and the focus is on little-studied forms of radical Orthodoxy. The article concludes with a comparison of the radical forms of Orthodoxy and the radical forms of Islam.

Keywords: *postsecularity, values, religion, Islam, Orthodoxy.*

References

1. Bepalaya O. P. Posle postmoderna: al'termodern, transmodern, postpostmodern [After postmodernism: altermodern, transmodern, post-postmodern]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanitarian, socio-economic and social sciences], 2014, no. 3, pp. 20—22. (In Russ.).
2. Bodriyar Zh. *Prozrachnost' zla* [Transparency of Evil]. Moscow, Dobrosvet, 2006. (In Russ.).
3. Bodriyar Zh. *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moscow, Dobrosvet, 2000. (In Russ.).
4. Bredikhin S.S., Shchetinina E.V. Netraditsionnye religii v sovremennoi obrazovatel'noi srede: sotsiologo-antropologicheskii analiz [Non-traditional religions in the modern educational environment: sociological and anthropological analysis]. *XIII Slavyanskii nauchnyi sobor «Ural. Pravoslavie. Kul'tura»* [XIII Slavic Scientific Council "Ural. Orthodoxy. Culture"]. Chelyabinsk, 2015. Pp. 217—223. (In Russ.).
3. Bredikhin S.S. Postmodernizm. Postkolonializm. Postsekulyarnost' [Postmodernism. Postcolonialism. Postsecularity]. *Genesis* [Genesis], 2015, no. 1, pp. 40—53. (In Russ.).
4. Loginovskiy S.S. *Svyatootecheskaya tipologiya obshchestv kak variant religioznogo osmysleniya i preobrazovaniya sotsial'noi real'nosti* [The patristic typology of societies as a variant of religious understanding and transformation of social reality]. Thesis. Moscow, RANEPa, 2018. (In Russ.).
5. Mincinko T.P. Problema svobody sovesti v epokhu postsekulyarnosti: istoki i perspektivy [The problem of freedom of conscience in the era of postsecularity: sources and prospects]. Thesis. Tomsk, NITSU, 2011. (In Russ.).
6. Shchetinina E.V. Fundamentalistskii chelovek v postsekulyarnoi kul'ture: transformatsiya traditsii [Fundamentalist man in post-secular culture: the transformation of tradition]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2018, no. 2 (412). (In Russ.).
7. Shchetinina E.V. «Chelovek ekonomicheskii» v postsekulyarnoi kul'ture: transformatsiya religioznoi zhizni [“Economic Man” in post-secular culture: the transformation of religious life]. Thesis. Chelyabinsk, ChGIK, 2017. (In Russ.).
8. Yablokov I.N. Religiovedenie [Religious studies]. Moscow, Yurayt, 2014. (In Russ.).