

RU

Философско-антропологический смысл этнорелигиозности в экзистенции этнокультурной идентичности

Бобков А. И., Агеев А. В.

Аннотация. Цель исследования – изменение философского смысла феномена этнорелигиозности через утверждение необходимости его иррационального рассмотрения, основанной на признании иррациональной сущности этничности в целом. При этом в рамках философско-антропологической антиномии человека-народа и человека-массы раскрывается возможность для отмены политических симулякров этнорелигиозности, утверждающих ее репрессивную этнокультурную сущность как единственно истинную. Конструктивное понимание сочетания иррационального и рационального характеров феномена этнорелигиозности поможет выявить иное символическое наполнение пространства этнокультурной самобытности. Научная новизна исследования заключается в том, что в рамках философской антропологии предлагается сравнение иррационально-рациональной этнорелигиозности и рациональных моделей, репрессирующих ее. На основании сравнительного анализа утверждается необходимость этнорелигиозной трансгрессии как возможности ухода от агрессивного демонтажа этнокультурной идентичности секулярной антропологией искусственного человека-массы. Через понимание феномена этнорелигиозности как практики выявления наличия этнокультурной субъектности в антропоэтногенезе обозначаются перспективы этнорелигиозного дискурса в современной философской антропологии и философии культуры. Вместе с тем подчеркивается концептуальная роль многообразия этнорелигиозности как основы многомерности человеческого бытия. В результате исследования отмечается секулярный характер рационального измерения этнорелигиозности как искажающего осмысление этнокультурного генезиса. Через утверждение концептуальной значимости иррационального феномена этнорелигиозности раскрывается его консолидирующий потенциал для утверждения возможности обретения целостности человека в рамках этнокультурной субъектности. Вместе с этим авторы вполне осознают неоднозначный и зачастую полемический характер предложенного ракурса проблемы этнорелигиозности.

EN

The philosophical and anthropological meaning of ethnoreligiosity in the existence of ethnocultural identity

A. I. Bobkov, A. V. Ageev

Abstract. The purpose of this study is to shift the philosophical meaning of the phenomenon of ethnoreligiosity by affirming the need for an irrational examination of it, based on the recognition of the irrational nature of ethnicity as a whole. Within the philosophical and anthropological antinomy of the individual as a people and the individual as a mass, the possibility is revealed for abolishing the political simulacra of ethnoreligiosity, which assert its repressive ethnocultural essence as the only true one. A constructive understanding of the combination of the irrational and rational nature of the phenomenon of ethnoreligiosity will help reveal a different symbolic content of the space of ethnocultural identity. The scientific novelty of this study lies in its comparison, within the framework of philosophical anthropology, of irrational-rational ethnoreligiosity and the rational models that repress it. Based on this comparative analysis, the necessity of ethnoreligious transgression is affirmed as an opportunity to escape the aggressive dismantling of ethnocultural identity by the secular anthropology of the artificial individual as a mass. By understanding the phenomenon of ethnoreligiosity as a practice for identifying the presence of ethnocultural subjectivity in anthropoethnogenesis, the prospects for ethnoreligious discourse in contemporary philosophical anthropology and the philosophy of culture are outlined. At the same time, the conceptual role of the diversity of ethnoreligiosity as the foundation of the multidimensionality of human existence is emphasized. The study notes the secular nature of the rational dimension of ethnoreligiosity as distorting the understanding of ethnocultural genesis. By affirming the conceptual significance of the irrational phenomenon

of ethnoreligiosity, its consolidating potential for affirming the possibility of achieving human integrity within the framework of ethnocultural subjectivity is revealed. At the same time, the authors are fully aware of the ambiguous and often polemical nature of the proposed perspective on the problem of ethnoreligiosity.

Введение

Актуальность данного исследования заключается в преодолении безосновательного стереотипа, полагающего, что этнорелигиозность как явление актуализируется лишь в процессе этнорелигиозных конфликтов. В данном понимании этнорелигиозность выступает препятствием для осуществления продуктивной исследовательской деятельности, направленной на обозначение логико-смысловой самобытности как совокупности производства священных символов этнокультурной субъектности. Это необходимо для преодоления практик насильственной деструкции этнокультурных систем с целью превращения последних во фрагментарный этноархаический материал. При этом этноархаика всегда провозглашается неким «открытием» первоначальной сущности бытия этнокультурной общности как объекта или этнографического материала, если следовать концептам Н. Я. Данилевского (2008, с. 121). Между тем утверждаемая в качестве истины последней инстанции этноархаическая модель этнокультурной субъектности может быть обозначена как ложный теоретический конструкт, получившийся в результате сборки тупиковой модели этнокультурной системы объектного характера, где все процессы мыслимости останавлены в угоду одной логике смысла, – модели, рационально описанной таким образом, что выгода создателя, замыслившего одержать верх над демонтируемой этнокультурной субъектностью в результате символической войны, не сразу видна. Трудно установить тот факт, что торжество данной модели произошло в результате процесса демонтажа самобытного логико-смыслового ядра этнической культуры. Этот процесс обозначен Н. Я. Данилевским как безуспешная попытка замены начал одного культурно-исторического типа началами другого культурно-исторического типа. Понимание того, что эта интеллектуальная процедура является процессом уничтожения этнокультурной субъектности, приходит вообще или приходит очень поздно (Данилевский, 2008, с. 121).

В контексте вышеуказанной цели нашего исследования необходимо решить следующие задачи:

- определить фундаментальную роль феномена этнорелигиозности в рамках антропоэтнологизации;
- выявить антропологический смысл этнорелигиозности как фундаментальной исследовательской программы, утверждающей очевидность различия между человеком-массой и человеком-народом. Для этого нужно выявить концептуальное значение иррационального характера этнорелигиозности как основы обозначения наличия этнокультурной субъектности вопреки рациональному модернистскому утверждению ее отсутствия;
- проследить роль данного феномена в актуализации философских концепций, обозначающих репрессивный характер массовой секулярной культуры по отношению к сакральному основанию этнокультурной субъектности;
- обозначить теоретико-методологические возможности философско-антропологического осмысления этнорелигиозности как утверждения наличия концептуального противостояния общечеловеческого и всечеловеческого измерений феномена этногенеза.

В рамках исследования были использованы следующие философские методы:

- диалектический (применен в рамках философского анализа отрицания истинности рационального общечеловеческого смысла иррационального феномена этнорелигиозности);
- метафизический (благодаря ему было получено обоснование утверждения постсекулярного характера самоактуализации этнорелигиозного измерения человеческого бытия);
- компаративистский (способствовал выявлению различия этнорелигиозного развития во всечеловеческом и общечеловеческом логико-смысловом измерениях).

Ключевым методом исследования выступал феноменологический метод, его определение этнорелигиозности как практики производства этноконсолидирующих символов в рамках процесса этногенеза. В основе исследования – анализ феномена этнорелигиозной самоидентификации человека традиции.

Фундаментальным принципом нашего исследования выступает обращение к феномену этнорелигиозного опыта как к концептуальной основе выявления этнокультурной субъектности. Необходимость данного принципа вызвана потребностью русской философской культуры в уходе от преобладания деструктивного смысла в оценке антропологии этнорелигиозности, вызванного четкой ассоциацией его с религиозным экстремизмом. Распространенность этого смысла является важной составляющей утверждения политически ангажированного рационалистического сциентизма как основы для продолжения господства массовой философской культуры внерелигиозного характера. Отсюда происходит непонимание возможностей устранения измерения человека-массы при помощи этнорелигиозного анализа этнокультурогенеза.

Теоретическую базу исследования составляют работы в области философии культуры (Резник, Смирнов, 2019; Флиер, 1995; 2006), а также философские концепции многомерности человеческого бытия (Гиренок, 1994) и исследования, посвященные проблеме иррационального понимания сущности этноса (Чешко, 1994; Гумилев, 1997). Наряду с этим важное концептуальное значение имеют труды, сосредоточенные на анализе отрицания значимости и утверждения значимости феномена этнорелигиозного опыта в философской антропологии (Любутин, 2004; Кара-Мурза, 2007; Римский, 2021; Момджян, 2015; Визгин, 2017).

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования нашего понимания иррациональной сущности феномена этнорелигиозности при проведении лекционных и семинарских занятий

в рамках таких дисциплин, как «Этнология», «Философская антропология», «Этническая психология», «Религиоведение». Иррациональная антропология этнорелигиозности как результат нашей работы может выступить концептуальной основой для теоретико-методологического обновления проблематики философии религии и ее важнейших составляющих – феноменологии религии, философии культуры и философской антропологии. Надеемся, что данная работа послужит хорошим подспорьем для разработки новой области философских исследований с рабочим названием «Этнорелигиозная антропология». Наряду с этим мы полагаем, что предложенное нами решение проблемы имеет важное концептуальное значение для развития такой отрасли знания, как «Сравнительное религиоведение». Наши теоретические положения могут быть полезны при разработке теоретических и прикладных исследований, посвященных более глубокому философско-антропологическому осмыслению этнорелигиозной идентичности, анализу процесса сохранения традиционных ценностей в этнокультурном дискурсе, учету потенциала феномена этнорелигиозности в русле разработки национальной политики. Следует также отметить, что представленный в статье опыт философско-антропологического анализа феномена этнорелигиозности может быть применен в качестве теоретической основы для создания идеологии консолидации российского социума. Кроме этого, полагаем, что наша статья сможет послужить надежной основой для начала актуализации непредвзятых исследований этнорелигиозности в рамках философии культуры и философской антропологии. Наряду с этим оно сможет послужить фактором, возводящим этнорелигиозные исследования в статус новой отрасли в составе философской этноантропологии.

Обсуждение и результаты

Феномен этнорелигиозности в современном мире чаще всего обозначается как результат деятельности общества примитивно мыслящих фанатиков – тех, кто старается при помощи политической мифологии этнорелигиозности утешить неверующих в этническую избранность. Политико-конфликтный конструкт этнорелигиозности выдается за единственную сущность этого феномена в силу того, что выявляемый ею человек традиции, человек-народ становится «врагом народа», а на самом деле человека-массы (Кара-Мурза, 2007, с. 181). При этом сам факт экстремистского понимания этнорелигиозности как утверждения одномерности ее сущности вообще не оспаривается рядом исследователей (Сиоран, 2003). Этнорелигиозность «безумна», «конфликтна», и иной она быть не может. Если же ставить вопрос о симультантном характере этнорелигиозности такого типа, ее конструктивной иллюзорности, то в данном случае риск оказаться в разряде ненаучных дилетантов или творцов сомнительной идеологии этноцентризма вполне очевиден (Момджян, 2015, с. 14).

Ведь к пониманию иного антропологического смысла этнорелигиозности мы приходим в тот момент, когда осознаем, что этнокультурная идентичность человека-массы является сконструированной этноархаикой экзотического типа с акцентом на перевернутой избранности. В данном случае «восставшее меньшинство» и «восставшая масса» сходятся в том, что, говоря об «избранном меньшинстве», «избранном народе», «передегивают смысл этого выражения, притворно забывая, что избранные не те, кто кичливо ставит себя выше, но те, кто требует от себя больше, даже если требование к себе непосильно» (Ортега-и-Гассет, 2002, с. 19).

Следует отметить, что в данной трактовке избранности как политического превосходства избранное этнокультурное меньшинство не может избавиться от состояния человека-массы в силу того, что остается экзотически сконструированной этноархаической массой – массой, пребывающей в иллюзии того, что она вышла из данного состояния без этнорелигиозного опыта. На самом деле она пребывает под властью мифа, утверждающего этнорелигиозность в качестве той же экзотики, что любое другое проявление этнокультурных черт. В этом можно убедиться, если обратиться к высказыванию Ролана Барта: «Что, у восточных людей есть какие-то свои религии? Это не важно, различия между ними несущественны по сравнению с глубинным единством идеальных устремлений. Таким образом, каждый экзотический обряд показывается и с точки зрения своей особенности и с точки зрения вечности, расценивается и как пикантное зрелище и как паракристианский символ» (Барт, 2008, с. 235).

Однако предубеждения против ее истинности многих заставляют отойти от этнорелигиозного дискурса этнокультурной идентичности. Более того, этот вид мысли следует осудить в силу его узости и несамобытности. Слишком много необоснованного преувеличения в этнорелигиозности экзистенциального обозначения ее как события обретения понимания религиозного опыта как основы обнаружения постоянства присутствия этнокультурной субъектности в человеческом бытии. Как отмечал Э. Сиоран, «религиозная мысль, являясь одной из форм навязчивой идеи, изымает из совокупности событий крошечный отрезок времени и наделяет его всеми свойствами бесконечного. Только так стали возможными боги и их сыновья...» (2003, с. 110).

Исток глубокомыслия и одновременно недомыслия данной оценки в отношении религиозной мысли можно увидеть в следующем умозаключении С. Л. Франка, полагавшего, что «именно такое понимание веры как необоснованного и непроверяемого суждения о недоступной нам реальности ведет к тому, что для человека, способного к свободной, непредвзятой мысли, и в особенности для человека, привыкшего мыслить и не способного отказаться от умственной проверки, акт веры оказывается чем-то в высшей мере трудным и шатким – делом, требующим мучительного напряжения воли, некоей почти противоестественной ломки сознания – героического “подвига” отречения от мысли, *sacrificium intellectus* (жертвоприношения рассудка. – А. Б., А. А.)» (1992, с. 232).

Следует отметить, что концепт «этнорелигиозная мысль» является эвристичным, поскольку он выявляет дегуманизирующую сущность индивидуалистического рационализма с определением своего логико-смыслового ядра как общечеловеческого против всечеловеческого. Для нас этнорелигиозность выступает

в качестве обозначения всечеловеческого смысла русской философской антропологии как субъектного понимания культурного многообразия человечества (Резник, Смирнов, 2019, с. 306).

Чтобы выявления всесубъектности этнокультурного многообразия человека при помощи этнорелигиозного мышления не случилось, рационализм линейной философии истории безэтнического общечеловеческого сценария прогресса религий от первобытной до мировой обозначает его как оксюморон. Критическая позитивистская мысль, разрывая религию и этнос, утверждает с помощью этого разрыва господство будущей наукоцентричной религии над этнорелигиозной метафизикой и богословием. Основой этого господства выступает способность позитивизма отказать иррациональному в праве познания человека. Наукоцентричная философия человека стремится к тому, чтобы представить этнорелигиозность либо как еще более примитивное мировоззрение, чем теологическое или метафизическое, либо как идеальный конструкт отрицания человечности религии. Этнорелигиозность здесь определяется как антисциентистская реакция на прогресс тех сообществ и индивидов, кто не готов к утрате смертоносной идентичности.

Человека-массу взращивали для того, чтобы он остался в царстве классической разумности как превосходстве науки над всем иррациональным. Это царство комфорта, где «накаты жизни разбиваются о её пределы. Абсурдность существования инкриминируется тем, кто обратил внимание на его гримасы. Философия культуры зачарована блестящими обнаружениями разума. Иррациональность низводится до жупела. А то, что европейские мыслители не всегда следуют этим канонам, – это недостойное выпадение из царства разума» (Гуревич, 2016, с. 20).

Этнорелигиозность сегодня часто обозначается через такие стигмы, как неоязычество, новые религиозные объединения, религии «Нью эйдж». Эти стигмы подчеркивают лишний раз то, что в основании этнорелигиозности лежит иное иррациональное, чем то, что взращивает самомнение человека без свойств. Если прибегать к концептам философской антропологии Л. Н. Гумилева (1997, с. 270), то этнорелигиозность в контексте иррациональности этногенеза может быть определена как возможность отделения идентичности человека-народа как субъекта «длинной воли» от идентичности человека-массы как объекта «короткого» безволия.

Почему необходимость этого отделения нужна сегодня философской антропологии? Причина ее возникновения кроется в том, что проблема обнаружения целостности человеческого бытия в этнорелигиозности как основе антропоэтногенеза сегодня является наиболее актуальной проблемой философской антропологии. Она является практикой предотвращения полного господства клипового сознания человека-массы как победы постгуманизма. Как утверждает Н. Н. Ростова, «постгуманизм призывает нас избавиться от патриархальности на всех уровнях, и прежде всего нашего мышления. Он не оставляет места безусловным и абсолютным началам» (2023, с. 260).

Почему этнорелигиозность была дискредитирована? Дело в том, что в рамках рациональной логики философии истории бытия человека-массы история религии стала пониматься эволюционно, а значит, более рационально-орудийно, чем иррационально-медитативно. Анализируя данный контекст, П. Бергер заключил: «Все “сверхъестественные” элементы христианской традиции отодвигались на второй план в пользу “естественной” религии, которой удовлетворятся и разум, и эмоции. Религиозная история стала пониматься в эволюционных терминах, а христианство стало интерпретироваться как “высшая религия” благодаря своим, по общему мнению, уникальным характеристикам» (2019, с. 178).

Причина устранения этнорелигиозного прочтения эволюции религии кроется в непризнании этнорелигиозного многообразия. Это многообразие является методологической основой для предпочтения всечеловечности религии над западной общечеловечностью как прочтения религии без сообщества. Как полагает А. Бадью, анализируя отрицание этнорелигиозной идентичности апостола Павла, «неординарный жест Павла состоял в том, что он избавил истину от воздействия сообщества (идет ли речь о народе, городе, империи, территории или о социальном классе). Ибо то, что истинно (или справедливо, в данном случае это одно и то же), то не нуждается в обращении к какому-либо объективному единству – ни согласно своей причине, ни согласно своему предназначению» (1999, с. 8).

Отрицание необходимости объективного единства как торжества справедливой истины, конечно, выступает неотъемлемой частью христианства как секты, ставшей церковью. Однако действительность самой истории церкви показывает, что преодоление этнорелигиозной субъектности вело не только к религиозному опыту как постижению человека как подобия божьего, но и квазирелигиозному человеку-массе с его десубъективирующими практиками. А. И. Бобков и О. А. Кармадонов уже отмечали ранее, что «в свою очередь этническая субъектность через этнорелигиозный опыт обнаруживает те императивы социального бытия, на основании которых этнос субъект и созидает социальное без заимствования тоталитарных десубъективирующих практик создания человека массы. В данном случае этнорелигиозный опыт можно понимать как отрицание утверждения их безальтернативного господства в познании и творении социального» (2017, с. 101).

В данном случае мы осмелимся говорить о том, что никто не отрицает вселенского масштаба мировых религий, но историческая действительность говорит нам о том, что этнорелигиозность не является отступлением от всечеловеческого, она выступает как раз реализацией всечеловеческого потенциала там, где общечеловеческое обозначило свой квазиэтнорелигиозный характер. Как отмечал С. Г. Кара-Мурза, «когда в СССР потребовалось максимально укрепить связи этнической солидарности русского народа, государство не стало создавать суррогата религии, как это сделали в свое время якобинцы, а теперь фашисты, а обратилось за помощью именно к традиционной для русских православной церкви. В 1943 г. Сталин встречался с церковной иерархией, и церкви было дано новое, национальное название – Русская православная церковь (до 1927 г. она называлась Российской)» (2007, с. 197, 198).

В рамках концепта всечеловечности иррациональное и рациональное сочетаются многообразно, а не единообразно, как в общечеловеческой доктрине истории религий. Сегодняшний рационалистический секуляризм общечеловеческого полагает иррациональное мышление одной из самых серьезных преград для развития критического мышления индивида (Урок 5).

Секулярное прочтение иррационального как преграды для критического мышления, предложенное в рамках интернет-пространства, напоминает нам антропологические идеи Л. Фейербаха (Кара-Мурза, 2007) и его последователя К. Маркса (Любути́н, 2004), полагающих, что всех богов и богинь человек выдумал в порыве мистического страха как основы иррационального безволия. «Религия, мистика дают превращенное изображение действительности. Материальное предстает в воображении мистика как иррациональное», – отмечает в ходе анализа критики религии Л. Фейербахом К. Н. Любути́н (2004, с. 67).

Человеку в рамках рациональности марксизма как пути России к общечеловеческому модерну предложено уйти от религии, уничтожить ее в силу того, что она отвращает его от способности к самореализации. Как резюмирует Ю. А. Кимелев, «обобщенная современная концептуализация субъекта эпохи модерна представляет индивида как наделенное уникальной идентичностью “я”, неповторимое существо, базисной целью которого является самореализация. Индивид способен быть сознательным субъектом социального и культурного процесса. Такой субъект руководствуется прежде всего разумом, именно разум является стержнем субъектной и субъективной самореализации» (2006, с. 24).

Описанная К. Марксом псевдорелигия есть непонимание роли этнорелигиозности в рамках этногенеза. Для него сущность религии «выражает уже не общность, а различие. Религия стала выражением отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, – чем и была первоначально. Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, частной прихоти, произвола» (Маркс, Энгельс, 1955, с. 392).

Замещая человека-народа человеком-массы, К. Маркс как типичный носитель наукоцентричной псевдорелигии дает такое представление о ней, которое «не соответствует знаниям об этногенезе. В общем случае религия никоим образом не становится “абстрактным исповеданием частной прихоти” и “чисто индивидуальным делом”, не отделяет человека от общности, а совсем наоборот – соединяет его с нею» (Кара-Мурза, 2007, с. 182).

У человека-массы, возведенного К. Марксом в состояние единственного субъекта истории через отрицание его склонности к иррациональному, как будто уже найден ответ на вопрос М. Хайдеггера «Что значит мыслить?». Иррациональное в данном случае настаивает на том, что рациональное мышление без иррационального не ведет нас к мышлению также в силу того, что «более всего требующее осмысления проявляет себя в наше требующее осмысления время в том, что мы все еще не мыслим. Мы все еще не мыслим, потому что то, что требует осмысления, отвернулось от человека, а отнюдь не потому, что человек недостаточно повернулся к тому, что требует осмысления. То, что требует осмысления, отворачивается от человека. Оно уклоняется от него, скрываясь. Но скрывающееся уже постоянно пребывает перед нами. То, что удаляется, так себя скрывая, не исчезает» (Хайдеггер, 1991, с. 138).

В любом религиозном мышлении иррациональная интуиция дополняет логику. Логико-смысловое определение этнорелигиозной культуры может и должно указывать на то, что единая общечеловеческая логика смысла этнорелигиозности человека лишает ее смысла вообще. Так, рассуждая о логико-смысловом определении исламской философской культуры, создавшей особую систему исламской этнорелигиозности на примере философии Ибн Сины, А. В. Смирнов замечает: «Ту способность, благодаря которой мы знаем свое “я”, когда не знаем и не можем знать ничего вообще, он называет *хадс* – “интуиция”» (2019, с. 37). Не будем спорить о том, насколько Ибн Сина выступает авторитетом для исламского богословия, но тем не менее его указание на интуитивное познание самого себя как первичное начало мышления в исламе дает нам возможность иного прочтения этнорелигиозности даже здесь.

Конечно, широко распространенная классификация религий указывает нам на то, что этнорелигиозность ислама является дефиницией, искажающей его объективное существование как мировой религии. Однако наряду с этим существует концепция, утверждающая этнорелигиозность в качестве важнейшей культурно-исторической составляющей генезиса ислама (Смирнов, 2019). В данном случае позволим выдвинуть предположение о том, что категория этнорелигиозности в данном контексте выражает процесс интуитивного понимания религиозного опыта как практики выявления этнокультурной субъектности. Феномена, который отрицает универсализм в силу того, что он обоснован монистической логикой развития культур. Для него история бытия есть история европейского внеэтнического бытия. Как отмечает А. В. Смирнов, «в самом деле, получается, что интуиция – это особая способность человеческого познания, которая имеет для человека первостепенное значение. Согласимся: если бы мы не знали свое “я”, мы вовсе не могли бы существовать в этом мире как люди. Мы – люди именно потому, что сохраняем знание о тождественности своего “я”, иначе было бы бессмысленным строить планы на будущее или чувствовать ответственность за прошлое. На европейском философском языке можно сказать, что это и есть чистая субъектность: чистый субъект – это то, что Ибн Сина подразумевает под интуитивным познанием “я”» (2019, с. 37).

В целях пояснения нашего положения о том, что этнорелигиозность связана с интуитивным знанием, обратимся к тому, что мы понимаем под интуицией. Здесь мы опираемся на то, что интуиция означает нашу способность «напрямую, непосредственно узнавать и познавать, получать знания» (Смирнов, 2019, с. 34). Эта способность в определении Н. О. Лосского обозначается как «акт непосредственного созерцания предметов в подлиннике...» (1992, с. 137).

Приученным к рациональной объективации этнокультурного бытия, нам трудно понять, что этнорелигиозность как полное выражение этнокультурной субъектности является результатом ее подлинного созерцания или схватывания. Здесь вновь предоставим слово А. В. Смирнову, утверждающему, что «схватывание чистой субъектности возможно только как интуитивное и именно как интуитивное, и при этом такое, которого не может не быть. Всё знание, имеющее субъект-предикатную форму, имеет своим истоком это интуитивное схватывание субъектности» (2019, с. 38).

Если мы будем утверждать, что спецификой этнорелигиозности является убеждение в том, что в этнорелигиозном опыте человек имеет дело с такой же живой действительностью, как и в метафизическом созерцании этнокультурной субъектности или научном этнологическом ее наблюдении, то мы встанем на позицию интуитивизма (Лосский, 1992, с. 4).

В контексте феномена этнорелигиозности ее интуитивное постижение связано с тем, что наряду с подлинной созерцаемой этнорелигиозностью как процессом схватывания этнокультурной субъектности существуют ее симулятивные модели. Их можно назвать псевдоэтнорелигиозностью или квазиэтнорелигиозностью. Их различие состоит в том, что мы интуитивно осознаем подлинность утверждения о том, что коллективные этнорелигиозные представления одних этносов не могут быть представлениями других этносов. В этом их подлинность. Однако конструкты квазиэтнорелигиозности основаны на том, чтобы в угоду универсализму найти эти совпадения. При этом данный универсализм провозглашается лишенным какого бы то ни было субъективизма.

Этнорелигиозность же, повторяем, есть схватывание этнокультурной субъектности через созерцание ее подлинности.

Неслучайно культ и святость для П. А. Флоренского являются тождественными основами мышления. Фундаментально звучит его формула: «Из культа исходит все, что затем обмирщается в культуре: философия, наука, формы общественности, искусство. Культ (и его основа – таинство Причащения) есть священная и единственная основа для живой мысли, творчества, общественности. Поэтому бедами грозят Православию те богословские системы, которые уклоняются от признания центрального значения таинств, богослужения и священных символов-обрядов для Церкви, жизни и философии» (Флоренский, 2018, с. 10).

Отречение от иррациональности этноса как необходимой составляющей осмысления этнорелигиозности ведет нас к угасанию святости. Неслучайно мы начинаем искать первоначало мышления только в профанном индивиде без священного этнокультурного субъекта. Заблуждение о том, что вне священного присутствует мышление, идет от того, что все непостижимое как иррациональное следует отбросить. Эту процедуру следует осуществить как методологическое следование нигилистическому утверждению, полагающему, вне всякого сомнения, что потребность в святом есть признак отсутствия творческого критического инакомыслия, а религиозность без восприятия святости как опыта инакомыслия есть фанатизм. Квазирелигиозный характер последнего как раз и устанавливается через деполитизацию религии при помощи этнорелигиозности. Различия между святостью и фанатизмом не устанавливаются в силу того, что в модели секулярного рационализма этнорелигиозность как агиократия, превосходящая плутократию, в таком аспекте не рассматривается. Для рационализма Э. Сиорана «святость – это землетрясение сердца, самоуничтожение в порыве веры, вершинное выражение фанатической чувственности, трансцендентное уродство...» (2003, с. 110).

Мы утверждаем то, что рациональное сознание субъекта без этнорелигиозной идентичности не совсем соглашается с тем, что в мире существуют феномены ускользающего бытия. Для него все должно быть зафиксировано. Традиция может либо перейти в рациональную закономерность, либо исчезнуть, но не ускользнуть. Ускользающее бытие этноса как сущность этнорелигиозного мышления указывает на то, что «изначальные интуиции культуры состоят в избранности не разумного мира, а обитаемого, т. е. такого, в каждой точке которого исключается распадение человека на множество ищущих друг друга частей» (Гиренок, 1994, с. 98).

Для рационального мышления в его рамках превосходстве разума над верой человек-масса в силу своей нецелостности не может вообще допустить продолжения традиции религиозного опыта. Ведь традиция построена на бытии обитаемого как основе целостности наличного бытия человека с его ускользающим бытием. В храме есть не только зафиксированный ритуал как одухотворенность бытия человека, но и ускользающее от него религиозное мышление человека, его религиозный опыт. Клерикальная или социальная организация религии, борясь с этнорелигиозностью как фанатичным неоязыческим требованием изгнания чужих, не может изжить этнорелигиозность как необходимое первоначало религиозного мышления. Неслучайно утверждение Г. П. Федотова о том, что «во всех религиозных сообществах – церквях и сектах – объективная структура религии лишь в малой степени выражает или отражает религиозную мысль современного человека. Она – наследие далекого прошлого, святое и неприкосновенное. Структура эта меняется мало, но именно мельчайшие изменения свидетельствуют о протекающих глубинных религиозных процессах» (2015, с. 9).

Нам необходимо утверждать то, что этнорелигиозное мышление выступает в качестве практики разграничения самобытного мышления одной этнокультурной субъектности и другой (Гачев, 2016). Она не против изучения этих процессов, она против того, чтобы одна этнорелигиозная общность полагала другую общность не мыслящей иначе, а совсем не мыслящей. Самобытное этнорелигиозное мышление предполагает, что поиск его наличия у «чужих» ведет к его самоактуализации «у своих». Такова сущность религиозного опыта как практики открытия трансцендентного или состояния культурной репрессии этнокультурной ограниченности на основе господства состояния превосходства и избранности (Визгин, 2017, с. 220).

Однако русская идея как результат философского процесса ухода от человека-массы к человеку-народу полагает, что этнорелигиозный опыт как опыт обретения этнокультурной идентичности выступает

единственно возможной духовной практикой человеческой идентичности. В этом контексте русская идея же является существенной частью православного учения о соборности как синергийной природе человека.

В этом таится ее антропологический смысл. Ведь соборное мышление требует самобытного творческого инакомыслия от каждого члена Церкви, а оно невозможно, если он отрекся от этнокультурной идентичности (Римский, 2021, с. 28).

Поясним этот парадокс. Если мы утверждаем, что бытие человека как богоподобного существа было открыто в этнорелигиозном опыте, то идея богочеловечества потенциально была заложена в нем. Благодаря христианству мы понимаем, что богочеловек – это всечеловек, и иным быть не может. Для соборности важно, чтобы она понималась как идея целостности человека, открытая в этнорелигиозности. Сохранение этнорелигиозности в русской идее соборности объясняется тем, что антропологически она суть идея сохранения каждого народа – каждого этнокультурного субъекта, «когда нельзя пожертвовать никем» (Смирнов, 2019, с. 158).

В этом ускользающем от Запада смысле православной соборности таится сущность этнорелигиозности. Соборность есть этнорелигиозное мышление каждого, когда он определяет себя как созидателя этнокультурной субъектности, как части всечеловечества. Этнорелигиозный опыт – это уход от оборванных связей с этнокультурной логикой смысла. Практика их восстановления основана на понимании того, что «обрыв в связях между культурой и искусством порождает искусственную культуру, то есть цивилизацию. Образовавшийся зазор в культуре заполняется искусственной интеллигенцией, то есть служащими, а разрыв между личностными структурами человека и структурами его рабочей силы порождает искусственного человека, многократное тиражирование которого составляет уже не народ, а массу» (Гиренок, 1994, с. 203).

Человек-масса хорош тем, что он принимает рациональную игру европейской науки, европейский интеллектуализм в качестве модели, в рамках которой только и возможно мыслить (Визгин, 2004, с. 589). Здесь важный момент заключается в том, что жизнь по научной модели европейского рационализма создаёт искусственного человека – субъекта, согласного с репрессивной моделью этнокультурогенеза, где этнорелигиозному мышлению нет места (Флиер, 2006, с. 50). Ведь в этнорелигиозном мышлении содержится отрицание того, что схематизм мышления может быть заимствован вместе с технологией. Этнорелигиозное мышление строится на том, что мыслящий субъект никогда и никого не копирует. Как справедливо отмечают А. В. Смирнов и Ю. М. Резник, «Запад никогда и никого не копировал, и в этом заключается его сила. Можно и нужно что-то у кого-то заимствовать, но то, что относится к схематизму мышления, не перенимается вместе с техническими достижениями» (2019, с. 301).

То есть вмещающим миром для человека-массы, как не мыслящего самобытно, а значит этнорелигиозно, является секулярный расколованный мир этоса, отрицающего конструктивный смысл этнорелигиозного дискурса бытия человека. Этнорелигиозное мышление в данном случае уничтожает субъектность массы как единственную субъектность. Сопrotивляясь глобальному единообразию логики смысла массовой культуры, гласящей, что «если есть разные схематизмы мышления, то есть и разные разумы. Эта идея в неевропейском мире, а сейчас уже и в европейском, завоевывает все больше сторонников. Если же есть не единственный разум, а, по крайней мере, два, то претензия какого-либо культурного проекта на общечеловеческую значимость не может быть оправданной» (Резник, Смирнов, 2019, с. 296).

Сегодня для линейной философии общечеловеческого глобализма нужна действительно масса искусственных людей, лишенная этнорелигиозной идентичности, признающей многообразие этнокультурных проектов. Этнорелигиозное мышление современного человека сориентировано на то, чтобы технологическое господство протестантизма, основанное на критике клерикализма католичества, не привело к тому, чтобы этнорелигиозный опыт православия как духовная практика создания этнорелигиозной субъектности не был воспринят в качестве конструктивного предотвращения процесса уничтожения этнорелигиозного многообразия культур массовой культурой симулякра этнорелигиозности. Русская идея как идея этнорелигиозной соборности человека в этом отношении предполагает, что победы над этнорелигиозной традицией быть не может, если только не будет человек бытийствующий заменен человеком искусственным.

Философия Ф. М. Достоевского, определяющая религиозный опыт как духовную практику самопознания этнокультурной субъектности человека вне массы, выражает идею всечеловеческого как идею «собираания разнологичного, т. е. не задания общей рамки, в которую всё должно уместиться, а собираания, которое оставляет возможность для каждого из разных разумов, каждого из цивилизационных проектов реализоваться» (Резник, Смирнов, 2019, с. 297).

Именно этим возрождение всечеловеческого как концепта уникальности русской философии и опасно для глобального секулярного проекта «человека-массы». Человек-масса готов пожертвовать тем, что не масса. Так он считает себя способным к обретению истины. Для него не истина всех уравнивает, а он уравнивает всех через отказ им в идентичности и этнорелигиозности. В данном контексте всечеловечность отрицает то, что одномерность человека-массы вне целостности вообще может рассматриваться как человеческое. Он не умеет понять то, что, отрекаясь от этнорелигиозности и вообще от любой идентичности, он отрекается от самого шанса на поиск истины.

Русская философия соборности, признавая этнорелигиозность за каждым народом, не отрекается от христианства. Она утверждает и то и другое как пути к истине. В подлинной этнорелигиозности и соборности содержится утверждение о том, что человек многомерен. Трудно полагать вслед за Западом, с его торжеством массы как освобожденной от этнокультурной идентичности человеческой сущности, что если в человеке не хватает хотя бы одного измерения, в том числе этнорелигиозного, то не может быть обретаена полнота истины его бытия (Смирнов, 2019, с. 130).

Все технологические новации западного секулярного безэтнического мира, сориентированные на человека-массу, рано или поздно ставят последнего перед экзистенциальным выбором. Суть этого выбора – предотвращение абсурдного процесса исчезновения уникальности бытия человека-этноса в человеке-массе (Визгин, 2004, с. 583).

Вместе с тем христианская антропология предполагает, что этнорелигиозность должна быть поднята до всечеловечности, но не через исчезновение этничности. Общечеловеческий смысл или избранность во имя господства западной религии без этнорелигиозности ведет этничность к линейному рациональному порядку, а значит, к подмене народа массой. «По отношению к чужим странам Порядок умеет поступать лишь двумя способами, которые оба связаны с искажением объекта: чужестранность либо признается в качестве гротескного спектакля, либо обезвреживается, представленная как простое отражение Запада. И в том и в другом случае главное – отнять у чужой страны ее историю» (Барт, 2008, с. 237).

Теологическое происхождение западного рационального социально-гуманитарного познания предполагает разделение этнорелигиозности на этнос без религии и мировую религию. Рационалистическая парадигма этнорелигиозности заключена в создании замещающего их конструкта, скрывающего иррациональное происхождение этнорелигиозной субъектности. Стремление к святости народа в этом сокрытии было отменено. Уместно здесь звучит высказывание С. В. Чешко, констатирующего, что «этничность, вне всякого сомнения, имеет иррациональную природу, наука же, оперирующая сугубо рациональными методами познания (чем она отличается, например, от религии или искусства), ограничена в возможностях исследования иррационального» (1994, с. 40).

Утрата подлинного смысла этнорелигиозности показывает то, что утративший вместе с ним святое человек-масса покинул бытие, вмещающее этнос. Тотальный рынок для него уже не дает возможности вернуться в храм. Он фактически не реализует способности творить этнос и религию, потому что его сознание подвергнуто манипуляции, а не самопознанию. В этнорелигиозности самосознание стремится к тому, чтобы этничность предстала как целостный исторический субъект. Здесь этнорелигиозный опыт как мыследействие ведет к самоактуализации унаследованной этнокультурной солидарности, к самоактуализации коллективных представлений об общем происхождении, исторических судьбах и этнокультурогенезе (Флиер, 1995, с. 39).

Наряду с этим коллективные представления могут быть определены как результат мыследеятельности обособленных этнорелигиозных сообществ субъектного типа. Специфика этнорелигиозности состоит в том, что она есть знание границ этнорелигиозной самобытности. Этнорелигиозное самоопределение не позволяет, с одной стороны, проникнуть манипулятивным квазирелигиозным практикам в самосознание этноса, а с другой стороны, избежать подмены народа массой. Ведь в этнорелигиозности без самобытности святого нет человека, а в массе сознание как раз и направляется на то, чтобы святости в нем больше не было. В народе лишь тогда возобладает масса, когда он не сумеет найти ни одного святого в своей истории. В этом неумении агиократия будет окончательно заменена плутократией. Эта смена власти происходит в результате дискредитации иррационального мышления рациональной логикой. Этнорелигиозное репрессивно изгоняется из мировоззрения человека (Сиоран, 2003, с. 111).

Вообще этнорелигиозная идентичность, как производная от этнорелигиозного мышления, направлена не на то, чтобы отождествить себя с одномерностью этнокультурного в человеке, а на то, чтобы показать через диалог культур то, что культура в этнорелигиозном мышлении не может быть репрессивной практикой по отношению к творческому инакомыслию и самопознанию. Учреждающее этнорелигиозное символическое насилие осознается как единственная возможность обретения сущности человека, определяемая как отрицание пассивного выживания одного народа за счет всех. Этнорелигиозный человек, как человек, «сохранивший веру в прошлое, не боится будущего: он твердо уверен, что найдет в прошлом тактику, путь, метод, которые помогут удержаться в проблематичном завтра» (Ортега-и-Гассет, 2002, с. 419).

Человек-этнос, как результат отречения от псевдорелигиозности человека-массы через этнорелигиозный опыт, предпочитает не общечеловеческое, а всечеловеческое. Религиозное творчество для него есть преодоление состояния неудобства этнокультурной идентичности. Он не допускает самой мысли об исчезновении этнокультурного субъекта. Всечеловеческое можно определить как понимание того, что этнорелигиозное самосознание одного народа не открывает своей сущности за счет отказа в наличии этнорелигиозного самосознания у другого народа. Логика смысла деления на священное и мирское одного народа становится понятным и важным опытом самопознания для другого народа и наоборот.

Заключение

Итак, этнорелигиозное мышление следует понимать как иррациональный анализ религиозного опыта творцов этнокультурной субъектности. Благодаря этому анализу этническая культура может создать четкий облик подлинного русского, татарина или испанца.

Этнорелигиозность доказывает лишний раз, что человек-масса в секуляризованном мире уходит от понимания религиозного опыта как практики самопознания. Поэтому он не испытывает потребности в осмыслении коллективных представлений как результата этнорелигиозного опыта. Однако с утратой этой потребности он перестает быть способным к творению этнокультурной субъектности. Ведь вместе со священным, как производной этнорелигиозного мышления, исчезает историческая память. Это исчезновение ведет к тому, что у человека-массы возникает страх пред будущим, где ему нет места.

Фундаментальная роль феномена этнорелигиозности в его философско-антропологической проекции выясняется только при условии того, что сингулярность антропоэтногенеза не одномерна. Многообразие

логико-смысловых составляющих культурно-исторических субъектностей указывает на то, что эта одномерность полагается господством картины масс генеза, определяющим этнорелигиозности роль экзотического заблуждения, преодоленного одномерным модерном и бессубъектным постмодерном. Восстания масс в форме восстания меньшинств подаются как культурные взрывы этнорелигиозности, указывающие на ее одномерность. На самом деле этнорелигиозность является противодействием этому процессу, как утверждение многомерности существования человека-народа вопреки одномерности человека-массы.

Антропологический смысл этнорелигиозности состоит в том, что она указывает на невозможность постоянного господства измерения человека-массы над человеком-народом. Признание неуместности человека как части и творца этнокультурной субъектности в расколдованном мире является частью исследовательской программы, полагающей человека-массу единственной формой, достойной изучения в рамках философской антропологии. Однако если полагать многообразие человеческого бытия как основу исследования многообразия этнокультурных идентичностей, то возникает новая исследовательская программа, имеющая своей целью изучение иррационального характера этнокультурного человека. Очевидность его способности противодействия культуре создания искусственного человека без идентичности является важной составляющей указания на наличие бытия человека-народа в современном мире.

Роль этнорелигиозности в актуализации таких философско-антропологических концепций, как архео-авангард, медитативно-поэтическая концепция генеалогии человека, теория этнорелигиозных образов мира, а также антропология всечеловеческого, состоит в том, что привычный образ человека как свободного одиночки, рационально орудийно-мыслящего объекта благодаря ей демонстрирует свою нецелостность, искусственность. Причиной такого бессубъектного состояния является излишняя рационализация процесса этно-культуро-антропогенеза, направленная на снижение роли иррационального в данном процессе.

Теоретико-методологические возможности философско-антропологического осмысления этнорелигиозности как утверждения наличия концептуального противостояния общечеловеческого и всечеловеческого измерения феномена этногенеза заключаются в том, что общечеловеческое как отрицание этнорелигиозности конструктивного характера не позволяло представить иррациональную природу этноса как возможность раскрытия смысла всечеловеческого. Всечеловеческое в данном случае является допускающим более глубокое понимание рационализации этнокультурного бытия человека как утраты возможности избежать состояния обреченности на изменение в пользу человека-массы. Боязнь прошлого, столь важная для указания на прекращение процесса антропогенеза, в рамках иррационального всечеловеческой этнорелигиозностью опровергается.

В заключение следует сказать, что иррациональная сущность феномена этнорелигиозности выступает на сегодняшний день одной из характеристик постсекулярного бытия человека. Широта и многообразие ее выражения приводят к тому, что дефрагментация мышления человека-массы сменяется всечеловеческой логикой смысла человека-народа. Примером этой смены выступает все большая актуализация этнорелигиозного характера идентичности как медитативно-творческого экзистенциального бунта против репрессивных постгуманистических практик массовой культуры, настаивающей на преодолении прошлых форм самосознания человека. В рамках этих форм, как необходимого условия творческого самобытного инакомыслия человека, этнокультурная субъектность обозначит возможности различия действий искусственного человека без свойств и человека-творца этнокультурной идентичности.

В качестве пояснения нам необходимо указать на то, что можно, конечно, утверждать, что никакого вызова со стороны этнорелигиозности массовой культуре нет. Псевдоэтнорелигиозность является сегодня элементом массовой культуры, защищающей человека-массу от человека-творца этнокультурной идентичности. Об этом свидетельствует ее открытая пропаганда, широкое распространение именно в сфере массовой культуры. Всевозможные этнические фестивали, этнотуры, музыкальные стили и направления, мода и т. п. свидетельствуют об этом. Все это рассчитано именно на широкие массы.

Вопреки этим фактам мы как раз пытались указать на то, что здесь речь идет не об этнорелигиозности как феноменологии аскезы, а ее симулякре. Ведь разрыв в этнокультурном развитии человечества вызван как раз тем, что этнорелигиозный опыт полагается окончанным тогда, когда мировая религия якобы предпочла человека-массу человеку этнорелигиозному. Хотелось бы отметить то, что этого предпочтения не было, как не было и отрицания этнорелигиозной многомерности этнорелигиозных идентичностей.

В качестве перспектив дальнейшего исследования заявленной проблематики можно назвать применение полученных теоретических выводов в качестве концептуальной основы пересмотра теорий этнокультурной идентичности. Данный пересмотр сможет вызвать снижение фундаментальной роли теорий деструктивного характера этнорелигиозного феномена в онтологии и конструировании этнокультурной идентичности. Признание ценности иррациональности этнорелигиозного аспекта этнокультурной идентичности даст возможность преkritическое следование в рамках антропологического дискурса и переход к антропологическому осмыслению. Кроме того, результаты нашего исследования позволят другим авторам более глубоко понять репрессирующий характер массовой культуры по отношению к этнокультурной идентичности как отрицающей этнорелигиозное измерение бытия человека.

Материалы исследования | Research materials

1. Гумилев Л. Н. Сочинения: в 13 т. М.: Ин-т «ДИ-ДИК», 1997. Т. 3.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. М.: Политиздат, 1955. Т. 1.
3. Урок 5. Иррациональное мышление. <https://4brain.ru/critical/thinking.php>

Источники | References

1. Бадью А. Апостол Павел: обоснование универсализма. М. – СПб.: Моск. филос. фонд; Унив. кн., 1999.
2. Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008.
3. Бергер П. Священная завеса. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
4. Бобков А. И., Кармадонов О. А. Религиозный опыт как фундирующее начало этнической субъектности // Социодинамика. 2017. № 3.
5. Визгин В. П. На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры, 2004.
6. Визгин В. П. Рец. на кн.: Г. Д. Гачев. Образы божества в культуре. Национальные варианты. М.: Академический Проект, 2016. 891 с. // Вопросы философии. 2017. № 12.
7. Гачев Г. Д. Образы божества в культуре. Национальные варианты. М.: Академический Проект, 2016.
8. Гиренко Ф. И. Ускользящее бытие. М.: Институт философии РАН, 1994.
9. Гуревич П. С. Рациональное и иррациональное в культуре // Философская антропология. 2016. Т. 2. № 2.
10. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
11. Кара-Мурза С. Г. Демонтаж народа. М.: Алгоритм, 2007.
12. Кимелев Ю. А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии: научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН РАН, 2006.
13. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс; VIA, 1992.
14. Любутинов К. Н. Проблема отчуждения: критика религии в философии Л. Фейербаха // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2004. Вып. 5.
15. Момджян К. Х. О методологии анализа феномена нации // Этнос, нация, ценности: социально-философские исследования. М.: Канон+, 2015.
16. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002.
17. Резник Ю. М., Смирнов А. В. Всечеловеческое и общечеловеческое (30 мая 2019 г.). Часть 1 // Личность. Культура. Общество. 2019. Т. 21. № 3-4 (103-104). <https://doi.org/10.30936/1606-951X-2019-21-3/4-290-307>
18. Римский В. П. Антропогенез, этногенез и происхождение сознания // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2021. № 1 (37). <https://doi.org/10.22405/2304-4772-2021-1-1-19-35>
19. Ростова Н. Н. Что нам мешает мыслить по-русски? // Тетради по консерватизму. 2023. № 1. <https://doi.org/10.24030/24092517-2023-0-1-259-268>
20. Сиоран Э. Испытание существованием. М.: Республика; Палимпсест, 2003.
21. Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра; ЯСК, 2019.
22. Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Sam & Sam, 2015. Т. 10. Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв.
23. Флиер А. Я. Культура как репрессия. М.: Диаграмма, 2006.
24. Флиер А. Я. Культурогенез. М.: Российский институт культурологии, 1995.
25. Флоренский П. А. Философия культа (опыт православной антропологии). М.: Академический Проект, 2018.
26. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
27. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991.
28. Чешко С. В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6.

Информация об авторах | Author information



Бобков Александр Иванович¹, к. филос. н., доц.

Агеев Алексей Викторович²

¹ Восточно-Сибирский институт МВД России, г. Иркутск

² Читинское суворовское училище МВД России



Aleksandr Ivanovich Bobkov¹, PhD

Aleksey Viktorovich Ageev²

¹ East Siberian Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia, Irkutsk

² Chita Suvorov Military School of the Ministry of Internal Affairs of Russia

¹ iab71@inbox.ru, ² ageevalex@yandex.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 20.05.2026; опубликовано online (published online): 27.07.2026.

Ключевые слова (keywords): феномен этнорелигиозности; религиозный опыт; человек-народ; человек-масса; этнокультурная идентичность; phenomenon of ethnoreligiosity; religious experience; human-people; human-mass; ethnocultural identity.