

православием в рамках религии и неопатристическим синтезом – в богословии. Вопрос о личностном бытии человека не прояснен в силу непринципиальности для Флоренского своего значения. Человек измеряется в рамках телесности, материальный аспект которой обретает даже имя как слово. Свобода человека в рамках софийного всеединства у Флоренского предстает как возможность соответствия или несоответствия «предзаданности», существующей в имени. Выбор в пользу добра означает отказ от «Я» и снятие закона тождества, отказ от самости, понимаемой телесно.

Литература

1. Лосский В. Догматическое богословие // В кн.: В.Н. Лосский. Боговидение; пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М.: АСТ, 2003. – С.311-452.
2. Ильин В.Н. Свящ. П.А. Флоренский. «Столп и утверждение истины» // В кн.: Флоренский: pro and contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 2001. – 335 с.
3. Флоренский П. Имена. / П. Флоренский. Малое собр. соч. – Вып.1. Имена. – М.: Купина, 1993. – 319 с.
4. Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология Павла Флоренского) / Вопросы философии, 2010, № 3. – С. 90-110.

О КУЛЬТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ ПРАВОСЛАВИЯ В РОССИЙСКОМ И СЕРБСКОМ ОБЩЕСТВАХ

Благоевич Мирко,

доктор социологии ИОН,
г. Белград (Сербия)

Лебедев Сергей Дмитриевич,

кандидат социологических наук,
профессор ЦСИ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Ревитализация религии – признанный и достаточно очевидный факт социальной реальности сегодняшнего мира. Ведущие учёные разных стран ещё с 1990-х гг. говорят о «религиозном ренессансе», «десекуляризации» и «постсекулярном обществе», подразумевая существенную перезагрузку отношений между современным обществом и религией. Возвращение религии в сферу публичной политики, усиление её значимости как фактора общественной, экономической, культурной жизни, активные и во многом успешные притязания религиозных объединений на собственную субъектность – тренды, которые, по всей видимости, определяют обозримое будущее. Современность полностью подтвердила прогноз П.А. Сорокина и о глобальной поляризации современных религиозных процессов, сполна проявляющих свою деструктивную и конструктивную стороны: от злоупотреблений и лицемерно искажённого использования до духовного очищения и морального облагораживания, от ненавистнических, невежественных и одиозных псевдорелигиозных сект до глубоко духовных, проникновенных и истинно альтруистических движений¹.

¹ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука, 1997. С. 59-60.

В рамках этого выступления речь пойдёт только о том, что наиболее актуально для российского и сербского обществ – о возрождении православного христианства, явившегося для нас культуuroобразующей религией и конфессией, определившей многие значимые качества русской и сербской ментальности и определяющего сегодня (как и в другие исторические эпохи за последние 1000 лет) основные тренды религиозной жизни в наших обществах. Этот процесс с самого начала был и остаётся связанным с большими социальными ожиданиями, особенно высокими, когда речь идёт о нравственном улучшении общества. Как следствие, он сопряжён и с большой ответственностью. Важная задача исследователей в этой связи состоит в том, чтобы максимально объективно выявить способствующие и препятствующие ему факторы в тех конкретных обстоятельствах места и времени, в которых осуществляются разнообразные формы взаимодействия церкви и общества.

Возвращение к «хорошо забытой» традиции православия, идущее явным образом последние четверть века (а латентно – по крайней мере с конца 1960-х гг.), стало мейнстримом религиозной ситуации в последние годы социализма и в постсоциалистических России и Сербии. Православное христианство превратилось в один из главных маркеров идентичности населения наших стран. Вместе с тем росла не только «принадлежность без веры», или «культурная религиозность», но и реальная религиозность российских и сербских православных и, в меньших масштабах и не так броско – их воцерковлённость. По оценкам ведущих российских социологов, занимающихся этой проблематикой, минимальное количество воцерковлённых, или религиозно активных, православных жителей России в последние годы насчитывает порядка 4%¹, а максимальное – до 29%². Наиболее корректными нам представляются цифры в 10-14%, приводимые М.М. Мчедловой³. Ещё больше таких, которые осознают себя верующими православными, но слабо воцерковлены – это «второй круг», представляющий собой потенциальный резерв развития церковного сообщества. Следующий «круг» – «культурно религиозные»: люди, зачастую неверующие, но осознанно считающие себя православными. В сумме с двумя предыдущими категориями они составляют до 79% населения России⁴. И, наконец, самый широкий круг – люди, «хорошо относящиеся» к православию и церкви, куда входят многие неверующие, а также некоторые инаковерующие и даже атеисты⁵.

И в Сербии отмечается сходный процесс ревитализации. В зависимости от применяемого индикатора религиозности или принадлежности к религии и церкви можно идентифицировать различия в качестве и интенсивности этой принадлежности. Но, конечно, это религиозные изменения сербского православия, которые на протяжении последних тридцати лет эмпирически

¹ РГ: в России истово верующих насчитывается 4% (14.01.2013 г.) // Электронный ресурс. <http://alt-gazeta.ru/potok/3387-----4> (Дата обр.: 15.04.2016)

² Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. – 2006. – № 11. С. 82-89.

³ Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестник Института социологии. – № 4. – Май 2012. С. 17-18.

⁴ О чем мечтают россияне: идеал и реальность / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М.: Весь Мир, 2013. С. 242.

⁵ Фурман Д.Е., Каарийнен К. Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России // Свободная мысль – XXI. Теоретический и политический журнал. – 2003. – № 7. С. 27-31.

фиксируются во всех сегментах принадлежности к православию и Сербской Православной Церкви: в сегменте конфессиональной религиозной идентификации, доктринальных верований и религиозного ритуального поведения. Согласно Переписи населения Сербии 2011 года, православных по самоопределению в ней около 85%, а эмпирические социологические исследования дают самооценку религиозности респондентов от 75% до 80%. Что касается элементов религиозного сознания населения, ситуация двойственна: наблюдается общее согласие исследователей, что вера в Бога у христиан в количественном отношении возрасла, так же как и религиозная самоидентификация. В то же время, другие верования из догматического корпуса христианства не сделали такого скачка, как личная религиозная идентификация респондента и вера в Бога. Эти результаты ревитализации скромные, но очевидные, что подтверждает религиозные изменения, имеющие разную силу и интенсивность в различных измерениях религиозности.

Изменения в частоте ритуальных практик православия в Сербии следует считать дифференцированными. Во-первых, потому, что некоторые аспекты традиционных религиозных практик упорно сопротивлялись светской, социалистической общественной среде и преобладающей духовной атмосфере в ней. Так, православная конфессиональная принадлежность людей и чин празднования Крестной Славы и религиозных праздников, крещения детей, венчания в церкви и отпевании были очень далеки от размывания, в отличие от некоторых других ритуальных практик, которые сводились от необходимой регулярности к отдельным случаям. Именно, речь идёт о фактической религиозной практике в отношении посещения церкви и особенно литургии, молитвы в церкви и вне церкви, поста, общения и других подобных ритуальных действий. Поэтому вывод, который необходимо сделать, на первый взгляд может показаться парадоксальным, но только если не видеть ситуацию в развитии; если мы посмотрим на религиозную ситуацию как на духовный и социальный процесс, который начался более пятидесяти лет назад, станет ясно, что возрождение традиционных ритуалов сегодня носит более скромный характер в части активизации некоторых ранее социально предписанных ритуальных действий, которые относятся к так называемым религиозным обязанностям и актам преданности: такие как посещение церкви, литургии, соблюдение поста и т.д. В то же время отметим, что сегодня в Сербии процент людей, которые ходят в церковь (активно), в три раза выше, чем четверть века назад; аналогичная ситуация и с другими обрядами актуального характера, к примеру, практикой молитвы, как во время церковной службы, так и вне храма¹.

Много это или мало? Свидетельствует ли это о «длинной волне» становления новой «идеациональной» культурной суперсистемы, о чём писал 80 лет назад П.А. Сорокин, или же речь идёт о более поверхностных и потому обратимых флуктуациях? Мнения как учёных, так и религиозных деятелей на

¹ Blagojević M. Empirical (Re)evolution of revitalization of Orthodox Christianity, in Gavrilović D. (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, YSSS Annuual – Year XVI, 2009. – Nis; Djordjević, B. D. Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?, in Gavrilović D. (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, YSSS Annuual–Year XVI, 2009. – Nis.

этот вопрос расходятся. Так, известные российские социологи Д.Е. Фурман и Ю.Ю. Синелина давали происходящему диаметрально противоположные оценки и прогнозы. Если первый подчёркивал современную эклектизацию, размывание как религиозного, так и атеистического сознания¹, что в церковных понятиях аналогично распространению «теплохладности», то вторая, полемизируя с ним, утверждала, что мы находимся в начале нового исторического цикла: «В России для людей, обладающих религиозным типом сознания, это означает возвращение в православную церковь, для остальных – в православную культуру, естественное развитие которой было прервано насильственным образом в конце XVIII века»².

На наш взгляд, определяющим для ответа на поставленный вопрос является преобладающая направленность подспудных процессов, идущих сейчас в глубинах общественного сознания: усиливается ли в нём качественное и количественное присутствие православно-христианских паттернов образа мысли и действия или же ослабевает? Иными словами, если использовать приведённую выше концентрическую модель: идёт ли, в длительной перспективе, расширение внутренних кругов за счёт внешних, или же наоборот, внешние постепенно поглощают внутренние? Социология пока не даёт прямого и исчерпывающего ответа. В то же время она может с большой вероятностью оценить возможность такого усиления – то есть ревитализации религии на уровне сознания людей. Показателем этой возможности, доступным для измерения, выступают культурно-коммуникационные барьеры на границах религиозного и светского «ареалов» культуры.

Культура, в максимально широком её понимании – это «субъективный компонент жизненного потенциала общества: речь идет о ценностях, воззрениях, верованиях, навыках, знаниях народа»³ (Р. Инглегарт). Исследователи подчёркивают её значительную и всё ещё недооцененную роль в социальных процессах, отмечая, что «культура – уже не невинное понятие»⁴; в современном обществе она способна объединять, разделять и стратифицировать людей не в меньшей степени, чем экономика и политика. Соответственно, культурный фактор следует учитывать везде, где он играет сколько-нибудь значительную роль.

Главное качество культуры состоит в том, что она определяет, задаёт содержание и формы нашего мышления. Всё, что мы осмысливаем, соотносится с культурным содержанием, уже присутствующим в нашем сознании и памяти. Значение, придаваемое нами любым фактам, зависит от количественных и качественных характеристик той культуры, в которой мы будем их «узнавать». В этой связи культуру следует рассматривать как универсальный инструмент рефлексии, посредством которого – и только его – мы постоянно интерпретируем и оцениваем действительность, распределяем

¹ Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования. – 1995. – № 11. С. 90-91.

² Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России. – М.: Academia, 2004. С. 91, 162.

³ Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.М. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. С. 282.

⁴ Knoblauch H. Culture and Religion in Turbulent Times – Secularization and the Transformation of Religion // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference «Social Relations in Turbulent Times. Programme book. S. 39-40.

степени значимости и качественные характеристики значений между жизненными реалиями. Говоря образным языком, культура – это глаза, которыми мы смотрим на всё существующее, и «генеральное определение реальности» (У. Томас) существенно зависит от их восприятия света, цветового спектра и разрешающей способности.

Отношения же между религией и культурой, по определению немецкого исследователя Х. Кноблауха, «составляют одну из наиболее значимых составляющих турбулентности в современном обществе»¹. Религия действует, прежде всего, «на поле» культурных смыслов и значений, прямо или косвенно определяя их, согласуясь с ними либо вступая в противоречия. Культура, в свою очередь, может предоставить религии благоприятное русло для распространения и закрепления в обществе, а может загроздить его «подводными камнями». В этой связи очень важно оценивать «пропускную способность» актуальной культуры всего общества и конкретных составляющих его общностей и групп для религиозных идей и ценностей.

Если говорить о конкретной религии – в нашем случае, о православном христианстве – то начинать такой анализ следует с составления «карты» её культурного влияния. Эпицентром такой карты будет некоторый «ареал», в котором религия определяет культуру непосредственно. Это собственно «церковный народ», руководствующийся религиозными смыслами в своей повседневной жизни и так или иначе соотносящий с ними значимые явления и процессы, попадающие в поле его зрения. Данную сферу актуальной культуры, с позиций церкви, можно считать относительно беспроблемной, поскольку в ней имеет место консенсус относительно базовых ценностей, норм и мировоззренческих представлений. В то же время она сравнительно невелика в масштабах общества: её субъект-носитель ограничен активными (воцерковлёнными) православными верующими (в России это 10-14%, в Сербии примерно столько же²).

Напротив, достаточно пространную периферию указанной карты составят территории, практически не затронутые религиозными смыслами данной конфессии – во всяком случае, прямо. К таковым будут относиться, во-первых, ареалы распространения других религий и конфессий, и, во-вторых, обширная «площадь», занимаемая светской культурой, сформировавшейся и распространившейся в ходе длительных (в Российской истории – трёхвековых, в Сербской – в последние 100 лет) процессов секуляризации общества. Светская культура в этой связи характеризуется особой значимостью, в т.ч. и как посредник в отношениях между религиями и конфессиями, но, главное, в качестве глобального медиатора между религией, с одной стороны, обществом и человеком – с другой стороны. В современных обществах светская культура контролирует все основные социальные институты и формирует универсальные образцы социальных взаимодействий; вследствие этого всякая религия, как отмечает Ю. Хабермас, вынуждена постоянно рефлексировать своё соотношение как с другими религиями и конфессиями, так и с дискурсами

¹ *Ibid.*

² *Religiozost u Srbiji 2010*, Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, 2011.

светских наук, обладающих монополией на мирское знание, и конституционным государством, основанным на профанной морали¹.

И, как следствие, наиболее проблемную и потому наиболее значимую зону карты составят пограничные территории между собственно церковным и внецерковным ареалами: в первую очередь, это области систематического соприкосновения и взаимодействия религиозных и светских культурных агентов. Сюда входят как институциональные формы и каналы таких взаимодействий (к наиболее активным из них следует отнести образование, средства массовой информации и коммуникации и властно-управленческую сферу), так и всеобъемлющие «фоновые» процессы повседневных, обыденных практик. Именно здесь, главным образом, обозначаются культурные границы, где возникают и преодолеваются барьеры. Такие границы между актуальной светской и актуальной конфессиональной (православной) культурами проходят, главным образом, по сознанию слабо воцерковлённых верующих и между, в целом, «церковным народом» и «культурно религиозными» людьми.

Конечно, эти границы носят не столько привычный нам пространственно-географический характер, сколько характер виртуальный, зачастую проходя в сознании одних и тех же людей. Как барьеры, так и «мосты» между церковью и обществом, представленными конфессиональной (православной) и светской культурами, имеют рефлексивную природу, то есть выражаются в некоторых стереотипных формах оценки / интерпретации определенного комплекса общезначимых реалий.

Основным, системным противоречием между православной и светской культурами (и шире – между культурами религиозного и светского типов) нам представляется принципиально различные приоритеты их осмысления – то, что П.А. Сорокин обозначал термином «реальность-ценность». Главный Предмет религии – Бог, «священное сверхъестественное», является «альфой и омегой» для религиозной культуры; всё остальное может быть более или менее значимым, но всегда получает смысл и ценность только в Его свете. Напротив, для светской культуры, полностью сосредоточенной на чувственно и рационально постижимой реальности, высшая реальность религии находится за пределами восприятия, а приоритетом, «подлинно существующим» представляется то, что материально.

Это различие очень ярко проявляется при оценке и интерпретации самой религии. В преобладающей сегодня в наших обществах светской культуре «сверхчувственное и сверхразумное» ядро религии редуцируется к его внешним социально значимым проявлениям, природа и важность которых объяснимы в «чувственно-рациональных» категориях. Как следствие, религия может быть для светского сознания ценностью, и даже большой ценностью, но не может быть самоцелью. В нём эта ценность по определению инструментальна и функциональна, как-то: «религия служит морали», «религия дала нам величайшие сокровища культуры» или «религия объединяет нас в годину испытаний». Говоря словами Ст. Лема, здесь имеет место «различие

¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?: Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2002. С. 120.

между религиозным и прагматическим отношением к *sacrum*; между *sacrum* как автономной ценностью (хотя признание тоже может иметь полезные для общества результаты) и *sacrum* как ценностью инструментальной, как «стабилизатора» – средства для достижения цели»¹.

Является ли это противоречие непреодолимым барьером в диалоге верующих и неверующих, или же оно допускает и предполагает возможность «наведения мостов»? Ответ на данный вопрос зависит от того, что и каким образом осмысливается.

В современной общественной жизни могут быть выделены два основных предметных плана, в которых происходят соотнесение, столкновения и попытки интеграции светских и религиозных (церковных) оценок и интерпретаций реальности:

1) *Собственно религия и соответствующая конфессия как таковая.* «Светская культура последних столетий, – отмечает в этой связи А.И. Кырлежев, – обладает своим собственным знанием о религии и соответствующим её пониманием – интерпретациями», что делает неизбежным столкновение в постсекулярном публичном пространстве светских и внутрирелигиозных интерпретаций религии². Указанное «поле» социальных реалий и смыслов представляется в современных условиях особенно значимым. Можно сказать, что рефлексия референтным «светским большинством» современного общества позиций религии и церкви по любым вопросам начинаются с восприятия им самой религии и церкви: через эту призму будет восприниматься и всё то, что она думает и делает;

2) *Общезначимые социальные отношения, ценности и нормы жизни.* Любая религия, прежде всего, традиционная, осмысливает и регулирует не только сугубо религиозную сферу, но вовлекает в область действия своих легитимаций и когнитивного контроля все основные области и аспекты человеческой (социальной) жизни. В современном мире указанный пласт реальности полностью занимает «секулярное поле», у которого «есть свои старые, проверенные способы и формы организации и регулирования общественной жизни», тогда как у религии (в отношении современной реальности) пока нет сопоставимых со светскими «готовых форм» собственной рефлексии, которые она могла бы предложить обществу³. В то же время в церкви идёт активная работа в данном направлении⁴.

Как следствие, культурная рефлексия православия в наших странах сегодня складывается, как минимум, из двух составляющих, в каждой из которых функции церкви и светского общества представлены асимметрично.

Во-первых, это непосредственные оценки / интерпретации православно-христианской церкви, религии и культуры. На сегодня в наших странах они

¹ Лем С. *Философия случая.* – М.: АСТ, 2007. С. 354.

² Кырлежев А.И. *Новейшие религиозно-общественные процессы: постсекулярная перспектива // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма.* – М.; Орёл; Ливны, 2015. С. 44-45.

³ Кырлежев А.И. *Указ. соч.* С. 42-43.

⁴ См.: *Основы социальной концепции Русской Православной церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (специальный выпуск).* М. – 2000 г. – №8; *Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании // «Православная беседа», № 2, 2004; Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека // <http://dsnmp.ru/osnovy-ucheniya-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-o-dostoinstve-svobode-i-pravah-cheloveka/> (Дата обр.: 15.04.2016).*

формируются в массовом масштабе, главным образом, светскими «агентами» и в контекстах светского, секулярного в своих основах понимания их роли и значения в человеческой жизни. Саморефлексия церкви не способна оказать на эту область значительного воздействия, поскольку она по определению влиятельна только в кругах достаточно воцерковлённых верующих, так или иначе составляющих меньшинство в «большом обществе».

Тем не менее, практика показывает, что светские оценки и интерпретации религии и церкви могут быть отнюдь не только негативными или подчеркнута нейтральными, но и вполне процерковными и прорелигиозными. Так, в России широко известны феномены массового социального настроения «проправославного консенсуса (Д.Е. Фурман)¹ и массовой же «симулятивной идентификации с православием» (Б.В. Дубин)². Для указанных явлений общественного сознания характерно то, что они не являются порождением собственно религиозного устроения и идут не столько от церкви, сколько от светского сознания и культуры. В конечном итоге, в их основании лежит вторичная статусная символизация православной церкви, религии и культуры, которые осознаются и легитимируются как историческая, культурная, духовная, символическая ценность, имеющая значимый, но по существу вполне светский характер.

Во-вторых, это рефлексии, которые относятся уже не только и даже не столько к самой церкви / религии / конфессии, сколько к более широкому кругу значимых для современного общества (социально актуальных) проблем. В данной сфере также доминируют светские подходы и представления. Тем не менее, именно здесь, на наш взгляд, имеет место возможность и значительный потенциал влияния церковных оценок / интерпретаций на широкое общественное мнение. Предлагая собственный, «свежий», нестандартный взгляд на сущность и пути решения универсально значимых проблем – например, общественной нравственности, экологии или культурного наследия – православное сообщество заявляет о себе как активном, конструктивном и, что очень важно, обладающим уникальной «идеомикой» субъекте общественной жизни, накапливая тем самым актуальный социальный капитал и выступая уже не только как объект, но и как субъект конструирования социальной реальности. А это способно качественно улучшить и её собственное восприятие в широких слоях общественности.

Вместе с тем здесь важно отметить и обратное: возможная значимость церковных оценок / интерпретаций актуальных проблем в глазах общества (остающегося в своих институциональных основах на светских позициях) обуславливается, в конечном итоге, «инструментальным» авторитетом в нём религии и церкви. Чем более общественность убеждена, что «церковь и православие – это хорошо», тем более она склонна хотя бы время от времени

¹ Фурман Д.Е., Каарияйнен К. Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России // Свободная мысль – XXI. Теоретический и политический журнал. – 2003. – № 7. С. 19-31.

² Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. – М.: Прогресс – Традиция, 2007. С. 184-186.

воспринимать публичную позицию церковного Священноначалия и мнение верующих людей как нечто весомое и положительное. Именно это «прагматическое» и рационально объяснимое общественное значение религии и церкви является в глазах людей неверующих и колеблющихся, а порой – и верующих, главной легитимацией церковных слов и дел.

Исходя из сказанного, можно видеть, что то опосредующее влияние, которое в условиях современности оказывает на восприятие религии обществом светская культура, не предполагает простых решений вопроса. Как таковое, позитивное отношение к религии в такой культуре возможно (пример чего особенно ярко демонстрирует сегодняшняя Россия), но оно имеет совсем иные ценностные и логические основания, нежели в самой религии. Как следствие, рассматривать его в качестве «моста» между светским и религиозным, устанавливающего какой-либо фундамент постсекулярных отношений, преждевременно. Проправославные и прорелигиозные настроения вполне могут оказаться мягкой формой барьера, когда, «отдавая должное» религии и церкви, человек закрывает от них свою внутреннюю жизнь. Таким «мостом» призвана стать активная рефлексия актуальных современных проблем с привлечением богатейшего идейного «фонда» православной религиозной культуры. Тем не менее, стимулирование такой рефлексии в должных масштабах и достаточно длительное время вряд ли возможно без позитивного восприятия религии и церкви значимым большинством общества. Как нам представляется, только сочетание и синергийное действие обоих условий способно обеспечить такую культурную рефлексию православия в современных российском и сербском обществах, сформированных в своё время православным христианством, которая сможет направить энергию витальности религии в русло повышения витальности общества, а силы общества использовать для укрепления и развития религиозной традиции.

ТЕОРИИ РАЗРЕШЕНИЯ СИНОПТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ И ИХ РАЗВИТИЕ В БИБЛЕИСТИКЕ

Волохов Святослав Игоревич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Священное писание Нового Завета сыграло огромную роль в становлении и развитии современного общества и культуры. Однако в настоящее время, уже не является образующим элементом, составляющим современную цивилизацию. Но Евангелие – это фундамент для нашей культурной среды, и занимает достаточно большую часть в нашей повседневной жизни. Стоит отметить, что Новый Завет со времени своего формирования до сегодняшних дней представляет огромный пласт материала для исследователей разных направлений. Например для библеистов синоптическая проблема до сих пор так и не нашла своего окончательного решения.