

УДК 26+7.046.1: 213+214

ПОСТ-РЕЛИГИОЗНОСТЬ И «СМЕРТЬ БОГА»

Петев Николай Иванович

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
(г. Владимир, Россия)

Аннотация

Данная статья посвящена проблематике осмысления феномена религиозности и концепции «Смерти Бога». В рамках исследования феномена диссипация религиозности и процесса энтропии религиозное было рассмотрено как закрытая и открытая система. Именно как открытая система сфера религиозного предполагает возможность формирования альтернативных типов вероучения, веры, мифотворчества, ритуальной практики, в том числе в вне-религиозной форме. Пост-религиозность, при таком положении вещей, является репрезентацией процесса формирования мифологем в иных сферах человеческой экзистенции, с целью удовлетворения религиозных и духовных потребностей. Новые мифологемы могут быть представлены в трёх формах: новаторский продукт, модификация, искусственный конструкт. В работе также рассмотрена несостоятельность реставрации «мёртвых» систем. Но вместе с тем, данный процесс указывает на актуализацию иных форм проявления мифотворчества и религиозности. Кроме того, выявлена несостоятельность принципа абсолютной «смерти Бога». Процесс «умирания» представляет собой лишь возможность для формирования новых объектов, занимающих место Бога, богов, сверхъестественного и т.д.

Ключевые слова: Пост-религиозность, энтропия и диссипация, мифотворчество, реставрация «мертвого», альтернативные мифологии, «смерть Бога», новые «божества».

POST-RELIGIOSITY AND THE «DEATH OF GOD»

Petev Nikolay Ivanovich

Vladimir State University (Vladimir, Russia)

Abstract

This article is devoted to the problems of understanding the phenomena of religiosity and the concept of «Death of God». Within the framework of the study of the phenomenon of dissipation of religiosity and the process of entropy, the religious (religion) was considered as a closed and open system. It is as an open system that the sphere of the religious assumes the possibility of forming alternative types of doctrine, faith, myth-making, ritual practice, including in an extra-religious form. Post-religiosity, in this state of affairs, is a representation of the process of formation of mythologies in other spheres of human existence, in order to satisfy religious and spiritual needs. New mythologems can be presented in three forms: innovative product, modification, artificial construct. The paper also considers the inconsistency of the restoration of «dead» systems. But at the same time, this process indicates the actualization of other forms of manifestation of myth-making and religiosity. In addition, the inconsistency of the principle of the absolute «death of God» has been revealed. The process of «dying» is only an opportunity for the formation of new objects that take the place of God, gods, the supernatural, etc.

Keywords: Post-religiosity, entropy and dissipation, myth-making, restoration of the «dead», alternative mythologies, «death of God», new «deities».

Введение (Introduction)

Религия как система онтологических и гносеологических постулатов является одной из важнейших областей человеческой экзистенции. Различные формы религиозных представлений можно найти во всех уголках планеты. Вместе с тем, собственно религиозное, а точнее официально признанная система религиозных догматов, вероучения, практики, не является доминантой процесса поклонения и веры. Более того, несомненно, что арелигиозные формы вышеуказанных процессов, могут иметь аналогичные черты религиозного, или даже дублировать или подменять их. Такое положение вещей позволяет инициировать соответствующее психическое и экзистенциальное состояние человека. Мифотворчество давно преодолело границы чисто религиозной сферы, интегрируя свои элементы и механизмы в иные сферы: политика, мораль, наука и т.д. С одной стороны, это указывает на некий своеобразный запрос индивида и социума на производство положений и постулатов абсолютного характера, аналогичных религиозным. С другой – подобная тенденция указывает на кризис конкретных и специализированных областей, например науки.¹ Ярким примером новых мифологем является разработанные концепции *Modern Myth* и *Neomythology* [Leeming, 2020; Xidakis, 2022]. Стоит указать, что тема мифологии, в том числе современных мифов, в настоящее время имеет широкий диапазон проблематик: миф как конструкт социума [Sewell, 2018], миф как фактор влияния СМИ [Snoddy, 2003], влияние современных мифологем через область эстетического [Klein, 2012], гендерно-расовые мифы [Frost, 2020] и т.д. Есть работы, которые рассматривают саму современность, в том числе и само это понятие, как мифологему пространственного, временного и социального устройства [Ergun, 2014]. Вместе с тем, нужно отметить одну важную тенденцию: часто, когда говорят современный миф («*Modern Myth*»), имеют в виду скорее некую иллюзию, ошибку, заблуждение. Иными словами, подобные авторы отнимают у мифа, в том числе у мифологем, созданных настоящим, связь с современностью. Подобное отчуждение актуализации является последствием некорректного понимания феномена мифа.

Традиционные религии также претерпевают давление со стороны альтернативных вариаций религиозных систем, в частности от различных нетрадиционных религиозных движений (организаций) и иных культов. Кроме того, немаловажным фактором, инициирующим высокий уровень конкуренции, является формирование вне-религиозных мифологем, которые отвечают потребностям социума и индивида. Они связаны с широким диапазоном сфер деятельности индивида, и формируют фундаментальные представления, которые могут иметь чисто спекулятивный и прагматический характер.

Миф как система взглядов и представлений в архаическое время стремился ответить на многие онтологические и экзистенциальные вопросы. Он имел

¹ В частности, абсолютизм рациональности и гносеологический позитивизм, который имеет свои истоки в мышлении эпохи Просвещения, смогли реализовать проект тотальной рационализации действительности, а также сформировать метод абсолютного познания. Ортега-и-Гассет Х. указывал, что техника не определяет и не является источником развития цивилизации (человек не живёт техникой) [Ортега-и-Гассет, 2018: 84-85], а человек науки оказался прототипом массового человека [Ортега-и-Гассет, 2018: 115]. Швейцер А. отмечал, что прогрессирующая наука сейчас сочетается с предельно бездумным мировоззрением [Швейцер, 1973: 74], а единоличный авторитет науки и техники привёл к отказу от этики, и последующему кризису культуры [Швейцер, 1973: 54]. Апогеем подобного мировоззрения, где наука и техника являются доминирующими (а иногда и единственными) факторами развития индивида и социума, является трансгуманизм как мифологическая конструкция.

консолидирующую функцию, и отчасти нравственную. Логично, что кризис собственно религиозной системы (т.е. религии вообще) инициировало новые формы мифологизации (мифотворчества). При этом аутентичность новых мифологем не обязательно должна иметь сакральный (в т.ч. религиозный и институциональный) коррелят. Но такие формы будут копировать собственно мифологическое, в частности заимствовать и адаптировать определённые элементы.

Методы (Methods)

В данном исследовании был задействован комплекс различных методов. Религиоведческий подход использовался для выявления специфики религиозности в парадигме формирования альтернативных мифологий, не связанных с религиозной областью. Сравнительный метод обеспечил анализ идеи «Смерти Бога». Метод деконструкции позволил предпринять попытку выхода за границы традиционных представлений о религиозности, и сформировать иную её интерпретацию. Мысленное моделирование и конструирование позволили создать общее представление о пост-религиозности как о феномене, который фиксирует и презентует процесс преодоления кризиса религиозной и традиционной мифологической сферы. Кроме того, в работе применялись психологический и системный подходы.

Литературный обзор (Literature Review)

Для данной работы особое значение имеют работы ряда авторов: Ницше Ф., Хайдеггер М., Штирнер М., Лебон Г., Буайе П., Ортега-и-Гассет Х., Хабермас Ю., Бодрийяр Ж., Фромм Э. и т.д. Можно также отметить работу Докинза Р. «Перерастая Бога». Несмотря на то, что автору свойственно редуцирование и неправомерное упрощение, работа позволяет обратиться к теме религии с иной точки зрения. Кроме того, в статье были использованы работы таких авторов как Leeming D. A., Sewell G., Xidakis I., Klein M. J., Frost P., Ergun M.A., Snoddy R., которые раскрывают некоторые аспекты современного мифа, в частности его влияние на социум и индивида.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Кризис религиозных верований и организаций традиционно констатируют два важных момента: снижение религиозности и подрыв авторитета главного онтологического гаранта – Бога. Последнее отражается в первую очередь непосредственно на организациях, которые его представляют, т.к. именно Бог или боги придают легитимность существованию и функционированию подобных институтов. Современные формы мифологии позволяют по-новому взглянуть на обе вышеуказанные проблематики.

Пост-религиозность как поиск религиозности

Говоря о религиозности, необходимо отметить, что для современного, в частности обыденного мышления, она смешивается с таким понятием как религиозная самоидентичность и с фактом исполнения (единичного или систематического) ритуалов, в частности прохождения инициации, профессионального посвящения и т.д. Первое предполагает, что в обыденном мышлении наличествует заблуждение, что ритуал инициации, каким например, является крещение, автоматически указывает и на религиозную принадлежность и практику вероисповедания. Иными словами, спрашивая человека о его религиозных убеждениях или вероисповедании, он может указать ту религию, в рамках которой он проходил обряд инициации. Данное утверждение может иметь место, даже если сам индивид пассивен в парадигме исполнения ритуалов (требуемых той или иной религии), а также не имеет глубокого представления о вероучении, к которому он себя причисляет. Некоторые исследователи утверждают, что, даже не разделяя

вероучение и ритуальную практику религии, к представителям которой причисляет себя индивидуум, сама эта религия играет важную роль для его мировоззрения, нравственной, социальной и культурной ориентации [Филатов, Лункин, 2011: 8–9]. Отчасти можно согласиться с данным утверждением, так как если не сама религия, то культура и традиции, которые если не базируются на религиозных представлениях, то хотя бы включает в себя некоторые её элементы, влияют на индивида в процессе воспитания и социализации. Подобное пассивное усвоение религиозных компонентов¹ происходит через сферы социальных норм, образования, культурно-духовного воспитания и т.д. Иными словами через фактор внешнего, вне-религиозного воздействия.

Одной из важнейших проблем, которой занимаются современные социологи и религиоведы – это демаркация между религиозной самоидентичностью и религиозностью. Если рассмотреть сферу чисто религиозного характера, то можно заметить, что диапазон влияющих на социум систем вирируется от традиционных религий и до различных НРД, оккультизма, язычества, псевдохристианских учений, и даже псевдонаучных доктрин (НЛО, астрология и т.д.). При таком положении вещей «зона религиозной энтропии всё растёт и оказывается устойчивой системой, а не переходным этапом к новой религии» [Филатов, Лункин, 2011: 15]. Религиозные убеждения трансформируются в религиозную идентичность, изменяя формы её переживания и проявления, а «религиозность» представляет собой либо постоянный переход от религии к религии, либо субъективный набор догматов одной религии, либо синкретический набор элементов различных религиозных учений [Филиппова, 2017: 9]. Процесс снижения актуальности религиозных факторов связывают со становлением секулярного светского общества, для которого духовно-религиозные интересы не являются приоритетными и уступают социальным, политическим и в первую очередь материальным. Подобное положение вещей рассматривается как симптом дисперсии религиозности. Вместе с тем, мысль о полной деструкции феномена религиозности связан с убеждением о наличии единой, центральной и всеобъемлющей религиозной системы, которой исчерпывается феномен веры. Аналогично тому, как верования никуда не исчезают после закрытия организации², так и феномен веры не исчезает бесследно. Поэтому необходимо рассмотреть совокупность религиозного многообразия в аспекте фрагментарной целокупности.³

¹ Такое усвоение напоминает социальную инженерию. Фромм Э. указывал, что бихевиоризм, в частности психология Скиннера Б.Ф., это наука манипулирования, которая позволяет обнаружить механизмы «стимулирования», которые обеспечит необходимое поведение объекта [Фромм, 2016: 61]. Однако дрессура не может повлиять на некоторые влечения, которые сильнее воспитания [Фромм, 2016: 68]. В частности, Фромм Э. выявил недостатки бихевиоризма, которые заключаются в отрицание субъективных аспектов индивида, отсутствии теории личности и игнорирование аксиологического аспекта. Конечно, на первый взгляд автоматическое, рефлекторное усвоение является маркёром религиозности, однако в таком «усвоение» нет ни осмысленности, ни чувствования, ни веры и т.д. Это лишь автоматическое, мёртвое действие, которое порождает аналогичные акты в будущем, например при исполнении культовых действий.

² Репрессии не уничтожают так называемые «секты», их вероучение остаётся в социуме, и более того, само государство, общество и традиционная религия становятся заражёнными «нетрадиционной религиозностью» [Филатов, Лункин, 2011: 15].

³ Т.е. общая совокупность вероучений отдельные друг от друга группы, которые могут не отражать историю развития (эволюции) одного конкретного религиозного учения. На первый взгляд они абсолютно изолированы друг от друга. Но вместе с тем, каждое отдельное учение (группа) является частью общего феномена – веры, религиозности, религиозной картины мира и т.д. Это некая неоднородная поверхность, состоящая из различных частей, но составляющее целое.

Иными словами, традиционно риторика анализа различных культов и так называемых «сект» исключает признание одного факта – наличия веры последователей данных объединений и групп. Таким образом, это позволяет говорить о кризисе религиозности, так как её критерием при такой парадигме является единый комплекс представлений и практик в лице единственной или нескольких традиционных религиозных систем.

Религиозность как принятие соответствующего комплекса догматов (принципов), исполнение ритуальных практик и действительное наличие веры в истинность религиозной системы, не исчезает при кризисе единой централизованной религии. Потребность в вере находит иные источники инициирования, формы проявления, области возникновения и каналы реализации. Это в свою очередь не говорит о том, каков действительный характер организации (тоталитарный, деструктивный или нет), какими способами была вызвана вера последователей (религиозно-духовное удовлетворение потребности или искусственное спекулятивное интегрирование идей), каковы цели организации (собственно религиозные или экономические, социальные или иные) и т.д. Но лишь о том, что существует возможность действительного исполнения индивидом альтернативных практик, а также целостное принятие положений аналогичного теоретического корпуса.

Ещё один важный момент связан с так называемой энтропией религиозности. Несомненно, что сама энтропия не может быть устойчивой системой, так как она является характеристикой определённых процессов внутри системы. Системы могут быть закрытыми и открытыми, что по-разному характеризует процесс энтропии. Если предположить, что религиозность (религия и собственно религиозное как некая автономная сфера) представляет собой закрытую систему, тогда пригодная для использования энергия уменьшается. Энтропия – это показатель рассеивания или бесполезности энергии для системы. Таким образом, если необходимо говорить о рассеивании религиозности, то подобное предполагает отсутствие возможности для внутренних изменений или иной работы. Даже если рассмотреть различные вероучения и культы как часть одной замкнутой системы, то энергетические процессы при обмене приведут к тому, что количество полезной энергии будет падать (аналогично двум нагретым телам закрытой системы [Фейнман, 2020: 168–169]). Таким образом, предоставленная сама себе, закрытая система рано или поздно становится «обескровленной» для дальнейшего процесса развития. Но вместе с тем, в закрытых системах энергия не исчезает бесследно. Природа не теряет и не приобретает энергию, существует разница между наличием энергии и её доступностью, т.е. она может быть распределена настолько равномерно, что ей уже невозможно управлять [Фейнман, 2020: 166]. Иными словами, даже если закрытая система религиозности представляет собой совокупность «тел» (организаций, учений и т.д.) с различными характеристиками, в процессе обмена вся система придёт в состояние, при котором энергия равномерно распределена по всей плоскости данной области. Таким образом, не будет оставаться «топлива» для инициирования процессов (как например, термодинамических в физике). При таком положении вещей, мы имели бы абсолютную религиозную индифферентность, ритуальную пассивность или религиозно-идеологический скептицизм и агностицизм. Другим вариантом может быть абсолютно идентичные состояния всех религиозных вероучений и культов. Можно представить себе, что у множества религиозных организаций (традиционных и нетрадиционных) одинаковое количество последователей, идентичный уровень религиозности, отсутствует антагонистичность

(исключающая необходимость удаления одного из элементов) и т.д. Иными словами это абсолютная заостенелость, не имеющая никаких тенденций развития, в том числе через диалог и противоборство. Подобное, как и вышеуказанная полная религиозная индифферентность абсурдны и противоречат объективной истории развития религии и религиозных учений. Энтропия не способна произвести новую систему, но лишь новое её состояние. Но вместе с тем, эта энергия не исчезает из системы, лишь усложняется работа с ней. Таким образом, невозможно говорить о полном уничтожении системы (как «тепловая смерть Вселенной»), но лишь об определённых изменениях.

Вместе с тем, область религиозного (религия) не является закрытой системой, а представляет собой незамкнутый феномен. Система в процессе своей эволюции производит энтропию, однако она не накапливается в ней¹. Диссипация в таких системах обуславливается уносом энергии из системы. Иными словами она удаляется и рассеивается в окружающей среде. Более того, подобная система не страдает от «голодания», так как она получает свежую энергию из внешней среды. Таким образом, благодаря такому постоянному обмену энтропия не увеличивается или даже уменьшается². Если условная система религиозного подвергается диссипации, то рост энтропии исключается путём получения компенсации через взаимодействие с внешней средой. Как в первом, так и во втором случае невозможно говорить об абсолютном уничтожении системы религиозности, и в частности феномена веры и мифотворчества.

В первом случае, когда система закрыта, хотя сфера религиозного и не является полностью изолированной, но чисто теоретически можно предположить подобное, религиозность не исчезла бы, но лишь приобрела внутри иную форму, так как сама бы система перешла в новое состояние, при котором отсутствовали бы процессы развития. Во втором случае, импульсы внешней среды стимулируют развитие религиозной системы, передовая «топливо» для инициирования и протекания эволюционных процессов.

Более того, религиозность и феномен веры способны находить себе суррогаты из иных систем (социальная, экономическая, политическая и т.д.). Иными словами, мифотворчество находит своё выражение уже не в сфере собственно религиозного. Хотя на первый взгляд будет наблюдаться кризис религиозности и религии, но в действительности, духовно-религиозные потребности будут находить альтернативный алгоритм удовлетворения. Конечно, невозможно отождествлять различные модификации и типы мифов, например политические и религиозные мифологемы, но вместе с тем, первые могут интенсивнее влиять на индивида, даже при условии своего искусственного и спекулятивного характера.

Хабермас Ю. указывает, что становление постсекулярного общества предполагает не простое признание вклада религии в социально-политическую жизнь, а то, что модернизация общественного сознания требует изменения как религиозной, так и светской ментальности [Хабермас, 2011: 106–107]. Более того, это требует интегрирования норм закона и нравственности в религиозную общность (при условии адаптации первых), равенства картин мира (религиозной и научной), изменения секулярного менталитета (изменение которого представляет собой более

¹ В замкнутых системах диссипация предполагает переход упорядоченных процесс к неупорядоченным, а в итоге – в тепло или излучение.

² В частности подобное представление о системах (открытость, обмен с внешней средой, удаление энергии из неё и снижение при этом энтропии) характерны для объектов исследуемых синергетикой.

сложный процесс) и т.д. [Хабермас, 2011: 107–108, 134]. Таким образом, можно сказать, что не просто необходимо новое формальное видение религии, но и изменение самого отношения, в частности в рамках переобучающего процесса. Вместе с тем, подобное относится к светскому блоку. Однако противоречия существуют и внутри религиозной области. Ожесточённая борьба между научной картиной мира и религиозной, не более ожесточённая, чем между верованиями различных религий, а тем более между традиционными верованиями и различными культурами, нетрадиционными религиозными движениями и т.д. Хотя это противостояние не всегда имеет открытый характер, тем не менее, невозможно отрицать желание каждой религии занять доминирующее положение в сфере религиозного как наиболее авторитетного и компетентного участника и достичь наивысшей степени своей актуализации. Буайе П. отмечает, что стремление к определённому социально-политическому весу различных религий обусловлено спецификой предоставляемых услуг (существуют альтернативы в виде других организаций и отдельных специалистов) и соответствующей возможности вырождения в маргинальную «секту» [Буайе, 2018: 369–370]. С этим он связывает и унификацию учения и культа для узнавания организации.

Таким образом, в современном социуме имеется несколько важных тенденций:

1. Противостояние сциентистского (светского, научного¹) мировоззрения и религиозного;

2. Борьба между различными религиозными системами;

3. Стремление социально-политической актуализации собственных верований и культа различными религиями, организациями, учениями и т.д.

4. Формирование альтернативных вне-религиозных форм верований и практик, а также форм мифологий (политическая, социальная и т.д.). Последнее не обязательно может иметь непосредственно религиозную форму, но не отрицает модификацию отдельных элементов религии и мифа. Диссипация религиозности не только не вызывает формирования в системе религиозного высокой энтропии, а следовательно некой стагнации², но и предполагает такой обмен с иными сферами, который насыщает как область религиозного, так и иные, с которыми происходит её взаимоотношения. Мифология претерпевает определённые модификации, в соответствие с той областью, в которой происходит процесс мифотворчества или осуществлена транспозиция определённого (изначально религиозного) мифа. Таким образом, можно сказать, что определенная мифологема может быть либо новаторством (т.е. новым образованием), либо быть заимствованием (определённая область является реципиентом, модифицирует её³), либо представлять собой искусственный, спекулятивный и прагматический феномен⁴.

Пост-религиозность в современном мире это не просто показатель проблематики соотношения религии и светского (в частности, секулярного) пространства, но также и репрезентация формирования новых типов проявления

¹ При этом стоит подчеркнуть, что научная, политическая, социальная и прочие сферы не в меньшей степени обладают тенденцией к мифотворчеству, чем религиозная.

² Даже в умопостигаемой (теоретической) закрытой религиозной системе можно говорить о наличие потенциального состояния (энтелехии) религиозности. Проблему составляет лишь активации «энергии» для запуска процесса (формирование, развитие, эволюции религиозности).

³ Актуализация происходит через внедрение характеристик, элементов и отличительных черт области, в которой возникает миф.

⁴ Синкретизм элементов конкретную телеологическую и этиологическую нагрузку, не связанную с областью собственно мифологического.

таких аспектов как мифотворчество, вера, ритуальная практика во вне-религиозной сфере. Кризис религий создал вакуум, при котором актуализация собственно религиозных идей не приводит к необходимым результатам, в частности в рамках удовлетворения необходимости духовно-религиозного «кормления» индивидов. Донорами «энергии» для новой религиозности становятся сфера хоть и контактирующие с религией, но не тождественные ей. Мифологическое, не имея возможности реализации, артикуляции и репрезентации, стремится найти иные формы-суррогаты, в частности благодаря своей связи со всеми сферами человеческой экзистенции. Мифологические системы, образы, символы и отдельные мифологемы не изолированы, они находятся в постоянном обмене. Религия, социальный миф, политический миф, нравственность, наука, культура, искусство и т.д. – всё участвует в процессах заимствования, преобразования, формирования объектов поклонения и веры и т.д.

Феномен искусственной актуализации феномена религиозности в современном мире – это процесс симуляции. Симуляция – это порождение моделей реального без оригинала и реальности, отсутствие соразмерности бытия и его отражения и непосредственное производство суррогата некоего пространства [Бодрийяр, 2017: 6–7]. Более того, симуляция открывается через ликвидацию референтов, а также через их воскрешение в системах знаков [Бодрийяр, 2017: 7–8]. Одной из проблем современной религиозности является некая попытка полной реставрации религиозной системы без ориентации на специфику областей человеческого существования (политику, социум, науку, культуру и т.д.¹). Иными словами, спорным в аспекте корректности и целесообразности является инициирование системы религиозных принципов и идеалов (распространяемых на сознание, поведение, отношение и систему ценностей индивида) релевантной одной эпохе, на другую, которая отличается от первой. Такой перенос и синтез вызывает противоречие нескольких важных для человека систем, определяющих содержание человеческого существования. Например, архаические представления определённой религии (например, радикальный патриархат и ведомая роль женщин) может конфликтовать с социально-политическим укладом социума (например, с гендерным равенством), или религиозная мораль может вступать в конфронтацию с этическим приматом общества (имеющим вне-религиозные истоки). Именно поэтому у некоторых религиозных систем возникает тенденция к социально-политическому эскапизму, как реакции на подобное несоответствие, что приводит к определённым проблемам с официальными учреждениями власти. Отчуждение от нормативных, юридических, социальных, нравственных и прочих норм происходит через девальвацию социальной активности и самого социума как такового. Это может происходить как в радикальной форме (т.е. полная изоляция от общества отдельной группы), так и в более умеренной (например, сохраняется подчинение юридическим законам общества, выполнение экономических обременений (плата налога) и т.д.). Перед теми же религиями и верованиями, что

¹ Лебон Г. указывал на то, что идеалы искусства прошедших веков, взятые за эталон современного творчества, никак не удовлетворяют наш интерес и потребности, ведь это попытки оживить формулы, соответствующие эстетическим потребностям и чувствам, каких уже нет в современную эпоху [Лебон, 2010: 72-73]. Это характерно и для религиозных верований. Более того, Лебон Г. также отмечал, что заимствование религий другими народами (т.е. для которых она была чуждой, так как не возникла в рамках его генезиса и развития) сопровождается коренным изменением самих верований, в том числе вплоть до того, чтобы они могли примыкать к старым верованиям, по отношению к которым новые становились лишь их продолжением [Лебон, 2010: 80-82]. Актуализация религиозной системы имеет локально-темпоральный характер.

остаются открытыми для диалога и взаимодействия с социумом, встаёт проблема иного характера – сохранение собственной аутентичности, внутреннего примата. В первом случае проблемой для актуализации религии, учения, культа и т.д. служит социальная изолированность, во втором – девальвация и секуляризация религиозного компонента самой организации.

Некое «оживление» давно «умерших» в рамках развития общества догматов, представлений, норм и требований воспринимается индивидом не просто как рудимент, но и создаёт для самой религии определённые затруднения для её принятия им. Обостряется подобное, когда высока степень её интеграции в социум и заимствования светских элементов. Это может вызывать логический и эпистемологический диссонанс¹. Также подобное положение вещей наблюдается при контаминации собственно религиозного и светского, когда первое является лишь оболочкой (формой), а второе – содержанием. Гибкость знаков позволяет передавать новое значение, но чем оно отличается от традиционного (т.е. религиозных положений и интерпретаций, которые укрепились как авторитетные) и чем сильнее контрастирует с социальными принципами, тем сильнее выявляется «омертвление».² Эта «эмфаза» передаёт сообщение о кризисном состоянии. Пост-религиозность при таком положении вещей представляет собой репрезентацию механизмов преодоления имеющихся религиозных систем, с целью удовлетворения духовно-религиозных потребностей. Она не указывает на кризис или тем более на абсолютную деструкцию религиозного³, в частности в форме официальных учреждений, институтов и иных образований. Подобное лишь указывает, что активные процессы, в частности связанные с мифотворчеством и феноменом веры, по большей части и с высокой интенсивностью происходят в иных сферах, формируя новые мифологии и отдельные мифологемы.

Новые «божества» как логическое завершение «умирания Бога»

¹ Буайе П. отмечает, что в ритуальных действиях связь между предписанными действиями и результатом крайне туманна (отсутствует исчерпывающее объяснение), и на первый взгляд обряд превращается в события, несущие в себе меньше смысла, чем другое социальное событие [Буайе, 2018: 313-314]. Он объясняет значение обрядов в парадигме систем интуитивной реакции (механизмов логического вывода) нашего сознания, а также связывает их с феноменом социального взаимоотношения и обменом информацией. Это касается не только архаичных форм религии, где определённые ритуальные действия инициации на первый взгляд, особенно если это взгляд современного человека, никак не связан с определёнными социальными процессами (например, взросление или профессиональное посвящение), но и с религиями, которые рассматриваются как актуальные в настоящее время (например, христианство). Буайе П. указывает, что социальные процессы не нуждаются в обрядах, но обряды релевантны тому, как эти процессы воспринимаются, а ритуальные действия не вызывают социальных последствий, но создают такую иллюзию [Буайе, 2018: 343-344]. Протестантизм ярко репрезентует идею стремление к социальной актуализации, в частности через принцип служению Богу посредством выполнения профессиональных обязанностей и минимизацию догматических принципов и ритуалов.

² Фромм Э. отмечал, что некрофилия – это страсть ко всему мёртвому, больному, гниющему и разлагающемуся, а одним из симптомов (черт) данной тенденции является убеждённость, что в жизни господствует то, что было, т.е. то чего уже нет, что умерло [Фромм, 2016: 430, 440]. Можно сказать, что в «оживлении» наличествует реверсивная тенденция некрофилии. Подобно тому, как в массовой культуре некромант не воскрешает человека, но лишь оживляет труп (тело), в данном случае также можно говорить о некоем «воскресении» объекта (вероучение, догматы и т.д.), но не имеющих полной «живой» функциональности.

³ Марганализация хоть и может иметь место, но благодаря данному процессу происходит формирование новых идей, а также модернизация с целью адаптации под внешние условия.

Религия играет немаловажную роль в современных обществах. Докинз Р. указывает один интересный факт, связанный с социально-политическими и религиозными особенностями избирательной системы США. Христианин скорее проголосует за любого верующего кандидата, чем за атеиста, даже если придётся голосовать за индивида исповедующего иную религию (подойдёт любая «вера в высшую силу»), а атеист, даже имею высокую квалификацию и компетенцию, котируются ниже [Докинз, 2022: 91–92]. Библия (Бог) как флаг и конституция являются важнейшими социально-политическими ценностями американского общества. Вместе с тем, стоит указать, что наравне с христианством присутствуют иные, иногда диаметрально противоположные организации, которые пользуются равными правами¹. Прогрессирующая политическая мифология США очень часто использует образ Бога и миф богоизбранности (некий суперсессионизм) с целью оправдать каких-либо действий данной страны на мировой арене. Да и вообще, Соединённые Штаты являются кладезем различных мифологий (социальной, гендерной, экономической и т.д.). На почве либерализма и капитализма «всходят» самые причудливые мифологемы, в том числе имеющие прагматический и спекулятивный характер.

Вера в высшие силы существует с древних времён. Боги, духи, предки, наконец, монотеистический Бог являлись неотъемлемыми частями человеческого представления о мире. Но вместе с тем, рано или поздно им всем объявляется «война» и «диагностируется смерть». Изначально хаотичные, природные, стихийные духи были побеждены цивилизованными богами, для которых впоследствии наступил «Рагнарёк»² при воцарении монотеистического Бога. Он оказался наиболее беспощадным и ревностным, и не мог терпеть конкуренцию или разделять власть с кем-то другим, как это было в политеизме. Это связано не только с тем, что каждый бог имел свои собственные функции, но и касается того, что одни политеистические религии могли заимствовать богов из пантеонов других народов. Однако и в последующем, он не мог избежать участи своих предшественников. Одним из первых, кто во всеуслышание объявил о «Смерти Бога» являлся Фридрих Ницше. При этом он указывает, что именно человек совершил данное деяние («Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы» [Ницше, 2014: 440]). Ницше Ф. пишет о шуме могильщиков и запахе божественного тлена (Бог истлевает) [Ницше, 2014: 440]. Интересно, что сам сюжет «Безумца» в «Весёлой Науке» схож с историей Диогена, который днём зажигал фонарь и ходил по улицам в поиске настоящего человека. Но подобно тому, как поиски греческого философа были тщетны, так и Безумец не находит ни Бога, ни новых богов (т.е. особых людей, а точнее сверхчеловека). В работе «Так говорил Заратустра» Ницше Ф. отмечал, что Бог был создан человеческим творением и безумием, как и все остальные боги (он лишь бледная часть человеческого Я), и указывает на необходимость отказаться от этих представлений для выздоровления

¹ В данном случае даже не стоит приводить в пример уже достаточно устоявшуюся организацию «Церковь Сатаны». Даже более молодые объединения, например «Сатанинский Храм», успешно используют конституционные права для решения спорных социальных и религиозных вопросов.

² «Рагнарёк» переводится с др.-сканд. Ragnarök или Ragnarøkkr как судьба или сумерки богов. Это та судьба, которая ждала всех политеистических богов. Германская мифология указывала на смерть богов и новый мир, где больше нет места старым богам (хотя и с некоторыми исключениями). И картина мира действительно изменилась с появлением монотеистического Бога. Он стал их смертью. Воцарение молодого божества «Человека» или «Нового Человека» (как например миф о «Постчеловеке» [Петев, 2023]), вполне способно воплотить подобных эпистемологический и онтологический переворот.

[Ницше, 2017: 31–34]. «Смерть Бога» не является реальной (онтологической) для данного философа, но указывает на разложение нравов, необходимости переоценки ценностей и формирование нового человека, который сам будет законодателем нравственных установок. Стоит отметить, что идею «смерти» подхватывает Хайдеггер М., но для него «Смерть Бога» – это «смерть метафизики», где место сверхъестественного занимает богословская система, элементы которой заимствованы ещё у Платона. Метафизика в данном случае – это определённое пространство, где Бог, идеи, культура и т.д. уничтожаются. Они подвергаются небытию, гниению, тлению. Но, действительный удар по Богу – это его низведение до ценности, т.е. процесс при котором ему как бытию не позволяют быть бытием [Хайдеггер, 1990: 170].

Ещё до Ницше Ф. и Хайдеггера М.¹ Людвиг Фейербах устранил онтологическую автономию Бога. Он является тем, что человек создал по своему образу и подобию, вложив в него лучшие качества своего «Я». Вместе с тем, эти качества идеализировались (переносились в область божественного и трансцендентного), отчуждаясь от самого человека. Другой мыслитель, а именно Штирнер М., предполагал, что для преодоления природы (природного) человеком был создан Бог (дух), и духу необходимо избавиться от привязки к миру земному (необходимо иметь собственный мир), иначе он не будет духом [Штирнер, 1994: 26–27]. Эта идея (духа, Бога и т.д.) заставляет человека считать себя тем, чем он не является. Мир, таким образом, становится отражением духовного, но сам по себе он лишь иллюзия. Идеи Бога, духа, небес, религии – это всё то, чему человек сам принадлежит, чему он поклоняется и перед чем смиренен, т.е. от чего он не способен освободиться, и что лишает его собственного «Я», заменяя на некий минимизированный концепт (человек, народ, дух и т.д.). Интересно, что Штирнер М. применяет к Богу и прочим идеям (например, к морали) эпитет «призрак», что схоже с мнением Ницше Ф.² Штирнера М. иногда называют ницшеанцем.

Фрейд З. рассматривал Бога как иллюзию, а религию как навязчивый невроз [Фрейд, 2020: 38, 40, 50]. Истины, содержащиеся в религиозных представлениях, настолько искажены, что человек не может их вычленивать. Таким образом, человеку необходимо отказаться от такого символического типа получения информации и знаний. Религия, мораль, культура и т.д. в психоанализе Фрейда З. являются факторами, представляющими момент ценза и давления в человеческой жизни. Их эскалационное влияние ведёт к различным психическим отклонениям (психозам, неврозам, т.е. к состоянию несчастья). Интересно, что когда народ (племя, раса, группа и т.д.) «изобретает» Бога, то он обнаруживает «отцовское ядро», которое лежит в основе любого учения о Боге и божествах [Фрейд, 2020: 27]. Человек остаётся ребёнком всю свою жизнь, поэтому он всегда остаётся в состоянии опасности, а образ отца – это символ безопасности. Человеком движет желание исправление ошибки, из-за которой отец был убит или устранён. Фрейд З. также

¹ Силу и власть Бога постепенно отнимали мыслители разных эпох. В античности к ним можно отнести Демокрита, Эпикура, некоторых софистов и т.д. В Средневековье серьёзный удар по позициям божественного нанесли номиналисты. Возрождение совершает антропологический поворот, уделяя основное внимание человеку и социуму. Просвещение также борется с божественным влиянием, особенно критикуя схоластическую философию. Человек постепенно забирает себе, то, что было достоянием Бога: свобода, нравственность, творчество, сила и т.д.

² Ницше Ф., устами Заратустры, говорил о том, что из праха и пламени явился ему этот призрак, а преодолев себя страдающего призрак удалился [Ницше, 2017: 32].

связывает образ отца с животными-тотемами [Фрейд, 2014: 182–183]. Преодоление иллюзии он видел в опоре на интеллект и науку.

Кемпбелл Дж. отмечал, что Бог и боги представляют собой лишь средства, принимающие форму и имена, символы, которые должны были привести ум в сферу, где им нет места [Кемпбелл, 2018: 209]. Это сфера за пределами чувственного восприятия и возможности рационального осмысления. Они играют важную роль в структурировании психики, а также регламентации поведения и социализации. В некоторых аспектах эти «средства» схожи с архетипами. Кемпбелл Дж. продолжает тему отцовства Фрейда З., но, однако он говорит о необходимости «примирения с отцом». Данный процесс предполагает избавление от амбивалентного его представления, «взросление», отказ от Эго, необходимость увидеть мир не через призму горести, а через блаженства и т.д. Иными словами, требуется раскрыть превосходящую по сравнению с человеком сущность Бытия. Архетипическая психология, в частности Хиллман Дж., считает, что боги представляют собой формальную интеллигентность феноменального мира [Хиллман, 2006: 58]. Это не субстанция заполняющая мир, не объект веры, но некий маркер необходимый для познания вещи и установления её места в мире, в том числе и для самого человека. Появление богов и Бога также связывали с появлением различных психических патологий [Хиллман, 2006: 59–63].

Буайе П. считает, что Бог и сверхъестественное есть продукт работы интуитивных систем логических выводов человеческого мозга. Эти представления становятся оптимальными лишь потому, что активируют большее количество этих механизмов. Дело в том, что при их участии затрачиваемые усилия на формирование умозаключение минимальны, а возможных вариантов при этом производится больше. Аналогичного мнения придерживается биолог Докинз Р., говоря о том, что предположение о существовании Бога выработано здравым смыслом. Однако его необходимо устранить, подрывая доверие к нему [Докинз, 2022: 226-227]. Он указывает, что многие научные открытия были абсурдны с точки зрения здравого смысла своего времени. Да и в целом, главная идея его работы «Перерастая Бога», что человеку необходимо повзрослеть и покончить со всеми богами.

Бодрийяр Ж. указывал, что об идеи смерти Бога как симуляции. Симулякры отражают, что Бога никогда не было, всегда был лишь его симулякр или даже, что он сам был всегда собственным симулякром [Бодрийяр, 2017: 12]. В частности в качестве примера он приводит изображение Бога (иконы) и политику иезуитов. Иными словами, образ не только уже ни на что не ссылается, но и более того, за ним никогда ничего не стояло. Развенчание образов таили в себе эту последнюю опасность. Противоположностью симуляции (симулякрам) является репрезентация, в ней осуществляется переход от знака к смыслу. В религии гарантией такого обмена является Бог. Но если сам он есть лишь симуляция, то вся система репрезентации становится огромным симулякром, где уже нет обмена на реальное, а происходит постоянное воспроизведение симулякром самого себя [Бодрийяр, 2017: 14]. Это смерть божественной референтности.

Можно также отметить движение «теотанатологов», учение которых заключалось в смещение центра внимания вероучения с теологии на другие области¹.

¹ Например, Ван Бурен П.М. являлся представителем «секулярного христианства» (теологии «смерти Бога»). Он считал, что нет необходимости актуализировать учение о Боге под современность. Вместо этого, необходимо перевести утверждения о Боге в утверждения о человеке. Необходимо создать христианства без веры в Бога. Совершить это возможно делая основной упор на христологию, в

Так или иначе, подобные подходы приводили к «смерти» традиционного понимания Бога (авторитетности, его природы, роли в бытие и т.д.). Кроме того, не стоит забывать также про теистические концепции, для которых Бог – это высшая и единственная реальность. Он является высшим существом, и с ним связано как бытие, так и экзистенция каждого индивида. Тем не менее, вышеуказанный анализ презентует те метаморфозы, которые претерпевает образ Бога в рамках исторического развития человека и общества. Политеизм, монотеизм, пантеизм, деизм, Бог как иллюзия, Бог как элемент психики, Бог как навязчивая идея, Бог как интеллигибельность феноменального мира, Бог как симуляция (симулякр), Бог как побочный продукт мышления, Бог как патология, атеизм и т.д. – огромное количество интерпретаций, которые были сформированы в попытке найти корни сверхъестественного. В действительности, «смерть Бога» началась не с Ницше Ф., так как на протяжении долгого времени у богов, Бога, сверхъестественного отчуждались качества, черты и характеристики, без которых неумолимо происходила секуляризация его образа.

Но если даже удастся «уничтожить Бога» (хотя возможность этого крайне мала), то его место остаётся желаемым и востребованным. Хайдеггер М., при анализе нигилизма, выдвигает блестящую идею о том, что не достаточно просто избавиться от какой-то идеи или ценности, необходимо ликвидировать само место сверхчувственного [Хайдеггер, 1990: 152]. Место Бога вполне может быть занято любым иным феноменом (объектом или субъектом), при этом не только религиозного характера. Такое явление не просто получает аналогичный статус, но и функции и способность воздействовать на сознание, поведение, отношение и систему ценностей индивидов. Так могут появиться некие новые «божества». Таким образом, не только миф и мифотворчество претерпевает транспозицию в иные сферы, но и самый сакральный феномен может быть заменён на совершенно иной. *Le Roi est mort, vive le Roi!*¹

Заключение (Conclusions)

Подводя итоги, стоит указать, что проблема религиозности, а также роли и значения образа Бога, не является новой для человека и социума. Постоянные сдвиги, метаморфозы, модификации этих явлений всегда существовали на протяжении человеческой истории, хотя интенсификация и качество их было различным. Кризис религиозности вообще – это индикатор, который применяется, и в целом может быть применим, только при условии утверждения единственной, целостной религиозной системы, которая и является источником этой самой религиозности. Утверждаемая разрушительная сила энтропии религиозности в действительности не является фактором абсолютной деструкции. Теоретическое осмысление религии и религиозности как закрытой системы приводит к выводу, что получаемая стагнация является лишь определённым состоянием системы, вместе с тем возможность активации работы и внутренних процессов остаётся возможной, так как «энергия» остаётся и возникает лишь проблема её использования. Но это лишь теоретически. В действительности, религия – открытая система. Диссипация компенсируется отношением с внешней средой, потому энтропия религиозности не увеличивается.

парадигме чистой эстетики (исключая религиозную мораль). Другим представителем является Альтицер Т. Дж. Дж. выступал с концепцией «христианского атеизма». Воплощение Христа (Бога) представлено у него как процесс проникновения Бога в материальный мир. Именно в процессе контаминации Бога и мира, изменяющей обоих, происходит «смерть Бога».

¹ Пер. с фр. «Король умер. Да здравствует король!»

Более того, благодаря открытости системы религиозность и феномен веры способны находить себе суррогаты из иных областей. Некий кризис, вызванный сложными взаимоотношениями между религиозными системами, а также со светскими представлениями, приводит к формированию альтернатив религиозности. Пост-религиозность предполагает не только актуализацию вышеуказанной проблемы, но скорее указывает на возможные альтернативные пути реализации мифотворчества, веры, удовлетворения религиозно-духовных потребностей и т.д. Некая реставрация «мертвых» представлений, догматов, вероучений является маркером формального кризиса, а пост-религиозность при таком положении вещей указывает транспозицию мифотворчества в иные сферы.

Анализируя феномен «умирания Бога», можно сделать вывод, что констатация «смерти» является не только преувеличенной, но и по сути, невозможной. В данной работе показано, насколько разнообразно представление о Боге и богах, и как оно менялось с течением времени. «Убийство» политеистических богов и монотеистического бога предполагает лишь возможность того, что их место займёт иной объект или феномен, в частности из иных, вне-религиозных сфер.

Литература

- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция. М.: ПОСТУМ, 2017. 320 с.
- Буайе П.* Объясняя религию: природа религиозного мышления. Москва: Альпина нон-фикшн, 2018. 496 с.
- Докинз Р.* Перерастая бога. Пособие для начинающих. Москва: АСТ, 2022. 256 с.
- Кемпбелл Дж.* Тысячеликий герой. Санкт-Петербург: Питер, 2018. 352 с.
- Лебон Г.* Психология народов и масс. Москва: АСТ, 2010. 320 с.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.3. Москва: Культурная революция, 2014. 640 с.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Москва: Издательство «Э», 2017. 320 с.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Москва: АСТ, 2018. 256 с.
- Петев П.И.* Миф о «Постчеловеке» как потенциальный онтологический примат: анализ аутентичности и автономности // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 21–32.
- Фейнман Р.* Характер физических законов. Москва: АСТ, 2020. 256 с.
- Филатов С., Лункин Р.* Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить? // Религия и российское многообразие. Москва: Летний сад, 2011. С. 5–30
- Филитова Е.И.* Религиозность и секулярность в эпоху постмодерна и попытки ее осмысления: термины, концепты и гипотезы // Религии и радикализм в постсекулярном мире. Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2017. С. 4–17.
- Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религию. Санкт-Петербург: Лениздат, 2014. 224 с.
- Фрейд З.* Человек Моисей: психология религии. Москва: Академический проект, 2020. 186 с.
- Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. Москва: АСТ, 2016. 624 с.

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. Москва: Издательство «Весь Мир», 2011. 336 с.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог умер» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 143–176.

Хиллман Дж. Архетипическая психология. Москва: Когито-Центр, 2006. 351 с.

Швейцер А. Культура и этика. Москва: Прогресс, 1973. 343 с.

Штурнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с.

Ergun M.A. (2014) in *Modernity: A Myth That Manufactures Consent*. Humanities Humanities , Volume 3, Pp 606–623; <https://doi.org/10.3390/h3040606>

Frost P. (2020) *White Skin Privilege: Modern Myth, Forgotten Past*. Evolutionary Studies in Imaginative Culture Evolutionary Studies in Imaginative Culture , Volume 4, Pp 63–82; DOI: <https://doi.org/10.26613/esic.4.2.190>

Klein M. J. Modern Myths: Science Fiction in the Age of Technology. In Riha D. (eds) *Frontiers of Cyberspace*. Leiden, Brill Academic Pub., 2012. Pp. 255–279 DOI: https://doi.org/10.1163/9789401208581_013

Leeming, D. A. (2020). Modern Mythology. In *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Cham, CH: Springer. Pp. 1496–1498 DOI: 10.1007/978-3-030-24348-7_9025

Sewell G. Myths that Work: Toward a Mythology of Organizations and Organizing. In Ihlen Øyvind, Heath R. L. (eds) *The Handbook of Organizational Rhetoric and Communication*. New Jersey, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2018. Pp. 155–168 DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119265771.ch11>

Snoddy R. Modern Media Myths. In Aitchison J., Lewis D. (eds) *New Media Language*. London, UK: Routledge, 2003. Pp. 18–27 DOI <https://doi.org/10.4324/9780203696965>

Xidakis I. (2022) Neomythology: A New Religious Mythology. In *Religions*, Volume 13(6):536. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13060536>

References

Baudrillard J. (2017) *Simulacra and Simulation*. Moscow: POSTUM Publ., 320 p. (In Russian).

Boyer P. (2018) *Explaining Religion: The Nature of Religious Thinking*. Moscow: Alpina non-fiction Publ., 496 p. (In Russian).

Dawkins R. (2022) *Outgrowing God. A Guide for Beginners*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian).

Campbell J. (2018) *A Thousand-Faced Hero*. Saint Petersburg: Peter Publ., 352 p. (In Russian).

Le Bon G. (2010) *Psychology of Peoples and Masses*. Moscow: AST Publ., 320 p. (In Russian).

Nietzsche F. (2014) *Complete Works: In 13 Volumes. Vol.3*. Moscow: Cultural Revolution Publ., 640 p. (In Russian).

Nietzsche F. (2017) *Thus Spoke Zarathustra*. Moscow: «Е» Publ., 320 p. (In Russian).

Ortega y Gasset H. (2018) *The Uprising of the Masses*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian).

Petev P.I. (2023) The Myth of the "Postman" As a Potential Ontological Primate: an Analysis of Authenticity and Autonomy // *Myth in History, Politics, Culture: A Collection of Materials of the VI International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2022,*

Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol Publ., Pp. 21–32. (In Russian).

Feynman R. (2020) *The Nature of Physical Laws*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian).

Filatov S., Lunkin R. (2011) *Statistics of Religious and Confessional Affiliation of Russians: What Yard to Measure? // Religion and Russian Diversity*. Moscow: Summer Garden Publ., Pp. 5–30. (In Russian).

Filippova E.I. (2017) *Religiosity and Secularity In the Postmodern Era and Attempts to Comprehend It: Terms, Concepts and Hypotheses // Religions and Radicalism In the Post-secular World*. Moscow: N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Hotline – Telecom Publ., Pp. 4–17. (In Russian).

Freud Z. (2014) *Totem and Taboo. Psychology of Primitive Culture and Religion*. Saint Petersburg: Lenizdat Publ., 224 p. (In Russian).

Freud Z. (2020) *The Man Moses: the Psychology of Religion*. Moscow: Academic Project Publ., 186 p. (In Russian).

Fromm E. (2016) *Anatomy of Human Destructiveness*. Moscow: AST Publ., 624 p. (In Russian).

Habermas Yu. (2011) *Between Naturalism and Religion. Philosophical Articles*. Moscow: The Whole World Publ., 336 p. (In Russian).

Heidegger M. (1990) *Nietzsche's Words «God is Dead» // Questions of Philosophy*. No. 7. Pp. 143–176. (In Russian).

Hillman J. (2006) *Archetypal Psychology*. Moscow: Kogito-Center Publ., 351 p. (In Russian).

Schweitzer A. (1973) *Culture and Ethics*. Moscow: Progress Publ., 343 p. (In Russian).

Stirner M. (1994) *The Only One and His Property*. Kharkiv: Osnova Publ., 560 p. (In Russian).

Ergun M.A. (2014) in *Modernity: A Myth That Manufactures Consent. Humanities Humanities*, Volume 3, Pp. 606–623; <https://doi.org/10.3390/h3040606>

Frost P. (2020) *White Skin Privilege: Modern Myth, Forgotten Past. Evolutionary Studies in Imaginative Culture Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, Volume 4, Pp. 63–82; DOI: <https://doi.org/10.26613/esic.4.2.190>

Klein M. J. (2012). *Modern Myths: Science Fiction in the Age of Technology*. In Riha D. (eds) *Frontiers of Cyberspace*. Leiden, Brill Academic Pub. Pp. 255–279 DOI: https://doi.org/10.1163/9789401208581_013

Leeming, D. A. (2020). *Modern Mythology*. In *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Cham, CH: Springer. Pp. 1496–1498 DOI: [10.1007/978-3-030-24348-7_9025](https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7_9025)

Sewell G. (2018). *Myths that Work: Toward a Mythology of Organizations and Organizing*. In Ihlen Øyvind, Heath R. L. (eds) *The Handbook of Organizational Rhetoric and Communication*. New Jersey, NJ: John Wiley & Sons, Inc. Pp. 155–168 DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119265771.ch11>

Snoddy R. (2003). *Modern Media Myths*. In Aitchison J., Lewis D. (eds) *New Media Language*. London, UK: Routledge. Pp. 18–27 DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203696965>

Xidakis I. (2022) *Neomythology: A New Religious Mythology*. In *Religions*, Volume 13(6):536. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13060536>

Сведения об авторе:

Петев Николай Иванович

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. (г. Владимир, Россия).

E-mail: cyanideemo@mail.ru

Bionotes:

Petev Nikolay Ivanovich

Cand. Sc., associate professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University (Vladimir, Russia).

Для цитирования:

Петев Н.И. Пост-религиозность и «смерть Бога» // МИФОЛОГОС. Серия: «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». № 3 (7), 2023. С. 141–157.

For citation:

Petev N.I. Post-religiosity and the "Death of God" // MYTHOLOGOS. Series: "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore". № 3 (7), 2023. Pp. 141–157.