

качестве человека, вот в чём вопрос. Похоже, что он, телесно и духовно обязанный культуре, всё меньше нуждается в душевности, человечности. И это понятно: сегодня в культуре слишком многое определяется brutальными и недобрыми силами – эгоизмом приобретателей и властными устремлениями. И где в таких условиях место человечности? Кто может, спрашивал когда-то Ницше, стать её защитником и рыцарем, если каждый чувствует в себе лишь себялюбивые вожделения и страх потерять даже то малое, что имеет? Вопросы, на которые нет однозначного ответа. Каждый из нас может найти ответ сам, лично. Если, конечно будет в поиске, если эти вопросы вообще встанут перед нами. Для этого, собственно, и представлено всё вышеизложенное.

Литература

1. Полищук, В.И. Три ответа на вопрос о человеке // Психология и психотехника. – 2012. – № 3(42). – С. 7–11.
2. Розин, В.М. Техника и социальность // Вопр. филос. – 2005. – № 5. – С. 95–107.
3. Чаликова, В.А. Дети, «примитивы» и культура участия // социокультурные утопии XX в. : реферат. сб. / ИНИОН АН СССР. – М., 1983. – Вып. 2. – С. 130–166.
4. Шелер, М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Перцепция страха. Ежегод. 2. – М., 1991. – С. 133–159.
5. Эйнштейн, А. Мотивы научного исследования // Собр. науч. тр. В 4 т. / А. Эйнштейн. – М., 1967. – Т. 4.

УДК 008 : 2

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА И ЕЁ ТИПЫ

***Елена Николаевна Яркова,**
доктор философских наук, профессор
Института филологии и журналистики
Тюменского государственного университета;
г. Тюмень, Россия*

Аннотация. В статье рассматривается актуальное понятие «религиозная культура», предполагающее различные интерпретации, и проводится сопоставление религиозоведческой и культурологической трактовки понятия.

Ключевые слова: религиозная культура, религиозоведческая и культурологическая трактовки понятия «религиозная культура», Бог, человек.

Понятие «религиозная культура» предполагает различные интерпретации. В частности, можно различать его религиозоведческую и культурологическую трактовки.

В рамках религиозоведческого подхода религиозная культура предстает как атрибут религии, порождаемая религией ценностно-смысловая, нормативно-регулятивная, знаково-коммуникативная система, выступающая в качестве сущностного основания религиозной в широком смысле деятельности человека. В этом ключе интерпретирует понятие «религиозная культура» классик отечественного религиоведения Н.И. Яблоков: «Религиозная культура – это совокупность имеющихся в религии способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека, которые реализуются в ходе религиозной деятельности и представлены в ее продуктах, несущих религиозные значения и смыслы... Религиозная культура предстает как культура родоплеменных религий, как иудаистская, конфуцианская, синтоистская, буддийская, христианская, исламская и пр. (в их многочисленных конфессиональных разновидностях) культура» [1].

Культурологический подход кардинально отличается от религиозоведческого – в его рамках религиозная культура рассматривается как часть культуры, одна из ее форм, в пространстве которой общекультурные ценности, смыслы, регулятивные принципы обретают религиозное звучание. Возможно, такая трактовка вызовет неприятие, основанное на широко распространенной точке зрения, что, с одной стороны, существуют культуры, в которых общекультурные ценности и смыслы изначально имеют религиозный характер, с другой стороны, что существуют секулярные, свободные от религии культуры. Парируя такого рода аргументы, необходимо уточнить, что соотношение форм культуры (политической, экономической, нравственной, религиозной, художественной научной) всегда представляет собой определенную, изменяющуюся от культуры к культуре иерархию. Иными словами, религиозная культура может главенствовать,

подчиняя себе все иные формы культуры, но может и низводиться до уровня культурной факультативности, латентности.

Однако, по нашему твердому убеждению, не существует культур, в которых бы религиозная форма культуры отсутствовала. И это объясняется отнюдь не тем, что в силу относительности и известной ограниченности научного знания, всегда будет существовать некая область непознанного, вызывающая к жизни представления о неких высших силах, созидających мир. Это объясняется также не тем, что в религии преломляются определенные свойства человеческого мышления, психологии, социальности, поэтому ее поглощение какой-либо иной формой культуры, например, научной, привело бы к тотальному перерождению человека, его мимикрированию в постчеловека. Религиозная культура – неотчуждаемая часть человеческой культуры, в первую очередь, потому, что в ее русле получают воплощение особого рода ценности и смыслы, которые в других формах культуры не могут быть воплощены столь глубоко и онтологически релевантно. Однако отречение от этих ценностей чревато деградацией культуры, потерей творческого потенциала. Какие ценности имеются в виду?

Ценность **абсолютного** – вечного и всеобщего. Существование в зыбком и беспочвенном мире тотальной относительности – ситуационной изменчивости нравственных норм, мутации социальных идеалов, пересмотра научных истин, в мире условности, временности есть, в сущности, существование в мире абсурда. Абсолютное выступает как опора мироздания, придающая миру устойчивость и осмысленность, именно поэтому, его можно рассматривать как метапотребность человека, как одну из высших бытийных ценностей. При этом наиболее полное онтологическое обоснование ценности абсолютного находит именно в религиозной культуре.

Ценность **трансцендентного** как важнейшего измерения человеческого бытия. Идея трансцендентного как сферы запредельного, возвышенного, превосходящего мир, в который

включен человек, всегда играла значимую роль в определении смысла человеческой жизни. Наиболее последовательное воплощение ценности трансцендентного находит именно в религиозной культуре, поскольку трансцендентное есть сущность религиозного.

Ценность **сакрального** – священного, воспринимаемого как нечто принципиально отличное от обыденной реальности, исключительно важное и значительное. Ценность сакрального с наибольшей полнотой выражена именно в религиозной культуре, поскольку сакральное – определение сущностей, выступающих предметами поклонения. Убеждение в существовании сакрального, сопричастность к нему, стремление к стяжанию святости составляют суть религии.

Итак, религиозная культура – вечный спутник человечества. Это обстоятельство становится все более очевидным на фоне реалий современного мира, где по свидетельству аналитиков десакрализация и секуляризация сменяется ресакрализацией и десекуляризацией, идея пострелигиозной культуры вытесняется идеей культуры постсекулярной [2].

Актуальность понятия «религиозная культура» представляется чрезвычайно высокой уже потому, что оно обозначает ту сферу культуры, которая играет все более важную роль в современном глобальном мире. Значимость религиозного фактора в этом мире нашла отражение в концепциях «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, «конца истории» Ф. Фукуямы, «столкновения фундаментализмов» Тарика Али. Сегодня все более очевидным становится, что такие разрушительные, антигуманные феномены, как религиозный экстремизм, религиозный терроризм являются, в первую очередь, продуктами религиозной культуры. Последняя, по нашему убеждению, не редуцируется к религии, хотя и связана с нею неразрывными узами. Кардинально различные типы религиозной культуры могут прорасти на почве одной и той же религии и, наоборот, различные религии могут порождать подобные типы религиозной культуры. Последнее утверждение в первом

приближении может показаться абсурдным, тем не менее, мы постараемся обосновать его посредством апелляции к культурологическому подходу, который, как представляется, открывает новые грани такого непростого явления как религиозная культура.

Суть этого подхода заключается, прежде всего, в том, что выделяя в качестве объекта исследования религиозную культуру, религиоведение в качестве предмета исследования полагает те или иные аспекты религии, т.е. религиозная культура рассматривается сквозь призму той или иной конкретной религии. Культурология обращаясь к исследованию религиозной культуры, фокусирует внимание на культурных аспектах, иначе говоря, культурологию интересует не специфика религиозности той или иной религиозной культуры, а специфика ее, условно говоря, «культурности». Понятно, что понятие культурность выступает в данном случае не как антоним бескультурья, но как синоним ментальности, последняя в нашем представлении есть определенная исторически сформировавшаяся ценностно-смысловая система, выступающая мотивационным основанием человеческой деятельности безотносительно к ее предмету. Собственно говоря, идея рассмотрения ментальных оснований религиозной культуры родилась в результате наблюдения такой интересной закономерности как известная синхрония трансформации различных форм культуры. Скажем, модернизация в политической, экономической, нравственной культуре осуществляется параллельно с модернизацией религиозной культуры. Этот факт является серьезным аргументом в пользу позиции, в русле которой признается, что существование и развитие религиозной культуры зависит от общекультурных процессов не меньше, а может быть и значительно больше, нежели от процессов собственно религиозных.

Что касается различий в методологии исследования религиозной культуры религиоведением и культурологией, оно заключается, прежде всего, в том, что религиоведение, прибегая к такой краеугольной для социально-гуманитарного знания методологии

исследований как метод идеального типизирования, отдает предпочтение локализованным в пространстве и во времени историческим идеальным типам, служащим средством каузального анализа и обобщения индивидуальных исторических явлений. В сущности, типология религиозной культуры в рамках религиоведения совпадает с типологией религий как таковых, например, выделяются культура родоплеменных религий, индуистская, конфуцианская, синтоистская, буддийская, христианская, исламская культуры.

Культурология отдает предпочтение «чистым» идеальным типам, используемым в качестве инструментов анализа религиозной культуры в целом безотносительно ее к пространственно-временному определению, выделяя, например, традиционную, либеральную и т.д. религиозную культуру. Необходимо отметить значимость такого рода типизации. Она открывает возможность дальше продвинуться в понимании такого сложного феномена как религиозная культура, сделать чрезвычайные важные теоретические и практические выводы. Отнесения к тому или иному идеальному «чистому» типу религиозной культуры позволяют осуществить сравнение различных религиозных культур, выявить творческий потенциал, диалогичность, толерантность или конфликтогенность, монолизм, интолерантность той или иной религиозной культуры, наконец, наметить механизмы динамики религиозной культуры, ее тенденции к регрессированию или прогрессированию. Эти знания могут служить своего рода сейсмографом, показатели которого в той или иной степени предупреждают о возможных деструктивных явлениях в том или ином регионе мира, о путях их предотвращения.

Предлагаемая автором этих строк типология религиозной культуры отнюдь не является единственно возможной, скорее это один из путей концептуализации такого сложного образования, каким является религиозная культура. Основным принципом типизации религиозной культуры выступает способ отношения человека и общества к религии, который является проекцией отношения человека и общества к миру как таковому. В нашем

представлении существуют три основных типа осмысления человеком мира и, соответственно, отношения к религии – «религия (мир) как условие», «религия (мир) как средство» и «религия (мир) как цель» и, соответственно, три типа религиозной культуры – фундаментализм, утилитаризм, креативизм.

Фундаментализм характеризуется отношением человека к миру и, соответственно, к религии как к условию – вечному и неизменному порядку, очерчивающему существование человека определенными раз и навсегда установленными рамками.

В религиозной культуре фундаментализма божественное начало характеризуют величие, безграничная власть, оно выступает в качестве высшего законодателя и судьи, рассматривается как источник мирового порядка. Отношения между человеком и сверхчеловеческими божественными силами укладывается в формулу господства – подчинения. Человек в таком контексте позиционируется как раб или воин, что обуславливает его, с одной стороны, сервильную покорность, с другой стороны, воинствующий фанатизм, готовность к священной войне за веру. Неотъемлемой частью фундаментализма является **религиозный авторитаризм**. В авторитарной религии, по мнению Э. Фромма, Бог есть символ власти, а человек – покорности. Религиозный авторитаризм, по убеждению Фромма, сочетается, как правило, с высокомерием по отношению к светским сторонам жизни, трактуемым как «обывательские» [3].

Такого рода отношение человека к Богу, божественному началу, порождают целый спектр смыслов, составляющих характерные особенности фундаментализма.

Одним из его ключевых семантических элементов является **радикальный догматизм**. Необходимо констатировать, что догматизм принято рассматривать как неотъемлемое свойство религиозного сознания, его суть сводится к осмыслению верующими мира посредством догм, которые представляются истинными и неизменными. Вместе с тем, в философии религии сложилась традиция размежевания разных форм догматизма. Главное отличие

радикального догматизма заключается в категорическом неприятии любого рода интерпретации религиозных догм, в религиозном буквализме.

Фундаментализм крайне **ригористичен** – его носителей характеризуют педантичное исполнение буквы закона, исключаяющее какие-либо компромиссы, какой-либо конформизм.

Ригоризм зачастую ведет к **религиозному фанатизму** – доведенной до крайней степени приверженности каким-либо верованиям, готовности принести себя в жертву во имя этих верований, крайней нетерпимостью к другим верованиям.

Религиозный фанатизм неотделим от **религиозного изоляционизма** – религиозной нетерпимости к носителям иных религиозных культур. Он может перерасти в религиозную ксенофобию, разделяющую мир на «своих» и «чужих», при этом «чужие» оцениваются как носители мирового зла, представители антимира, как нелюди.

Так формируется **религиозный экстремизм**, в рамках которого актуализируются древнейшие родоплеменные представления, согласно которым «чужой» никогда не может стать «своим», поскольку зло не способно стать добром, а это означает, что победа добра возможна только через уничтожение зла. Для носителя такого рода экстремистских представлений все проблемы выступают как результат козней злых сил, соответственно их решение может быть реализовано только посредством непримиримой борьбы со злом и его агентами. Именно в рамках экстремистских представлений страдания и боль одних людей могут служить предметом радости и торжества других.

Фундаментализм есть религиозная культура статического, закрытого типа, она не приемлет изменений и отвергает возможность каких-либо влияний. Необходимо отметить, что фундаментализм не имеет привязки к какой-либо конкретной религии, существуют протестантский, католический, православный, исламский и т.д. фундаментализм.

Утилитаризм характеризуется отношением к миру и,

соответственно, к религии как к средству – источнику человеческого и социального благополучия и счастья.

Примитивному утилитаризму присуще потребительски-функциональное отношение к религии как к средству достижения политических, экономических, популистских целей, предполагающее формальное к ней отношение при игнорировании содержательной стороны, что порождает такое явление как обрядоверие – механическое, часто обусловленное модой на соблюдение некоторых внешних атрибутов религиозного поведения.

Развитой утилитаризм характеризуется формированием критической позиции относительно религии, превращающей ее в объект аналитических размышлений, на предмет ее социальной или антропной пользы/вреда. Здесь возможны две основные позиции.

Первая – понимание религии как явления негативного – характеризуется решительным отказом от религии, получающим форму атеизма, антитеизма, антиклерикализма. Иллюстрацией такого рода отношения к религии может служить современный неоатеизм, один из зачинателей которого Сэм Харрис в книге с симптоматичным названием «Конец веры» недвусмысленно утверждает, что религию необходимо слать в архив, поскольку «религиозная вера не приносит никакой пользы здоровью общества» [4]. Однако необходимо признать, что отказ от религии, быть может, устраняет религиозный фанатизм и экстремизм, но порождает не менее опасные антирелигиозный фанатизм и экстремизм, которые также способны порождать различные формы террора, нести разрушения. По нашему убеждению антирелигиозная культура также форма религиозной культуры. Например, Н.А. Бердяев рассматривал атеистический русский коммунизм как вывернутое наизнанку православие [5], а целый ряд авторов рассматривают идеологию либерализма как секулярный вариант протестантизма.

Вторая позиция – понимание религии как явления в высшей степени полезного – источника социальной интеграции, психологического комфорта, культурного развития. Такого рода понимание может перерасти в отождествление утилитарной

этической доктрины и религии, т.е. рождать понимание религии как воплощения утилитарного принципа «наибольшего счастья для наибольшего числа людей».

Одним из создателей идеи соединения утилитаризма и религии, в частности концепции Христианского утилитаризма, является У. Пейли, который показал, что христианство не просто совместимо с утилитаризмом, но является его выражением, поскольку стремление к всеобщему счастью есть не что иное, как воплощение воли Бога, желающего счастья всем своим творениям [6].

Утилитаризм, так или иначе, включает в смысловое пространство религиозной культуры сферу имманентного, порванного, мирского, тем самым способствует модернизации религиозной культуры, которая выражается в изменении ее смыслового наполнения.

Исходным пунктом модернизации религии является переосмысление идеи Бога. Для утилитаризма характерно понимание божественной силы, божества как источника человеческого благополучия и счастья, а также стремление найти бога внутри мира, растворить в сфере человеческих отношений, дать ему социально-этическую интерпретацию.

Отношение между человеком и сверхчеловеческим, божественными силами в утилитарной религиозной культуре характеризуется решительным отходом от религиозного авторитаризма и утверждением идеи религиозного либерализма, суть которого выражается в антропологизации религии, постановке на первое место человека и его мира, а уже потом – Бога.

Утилитаризм в целом формируется как антипод фундаментализма.

Радикальный догматизм фундаментализма вытесняется, быть может, не столь радикальным, но **релятивизмом** утилитаризма, который выражается в переходе от буквализма в прочтении религиозных догм к фигуральности, позволяющей приспособлять эти догмы к жизненным реалиям. Так, например, либеральная теология позиционирует Библию не как Слово Бога, выраженное в

человеческих словах, но слова людей, описывающих их опыт восприятия Бога.

Религиозный фанатизм вытесняется идеей **умеренной религиозности** («moderate religiosity»), которая рассматривается как оппозиция радикализму и экстремизму» [7], или религиозной индифферентности, в рамках которой религия утрачивает позиции главной руководящей силы в жизни людей.

Религиозный изоляционизм фундаментализма сжимается под нажимом идеи **религиозного плюрализма**, который рассматривается как атрибут демократического общества, как способ достижения социальной гармонии.

На смену **религиозной ксенофобии и экстремизму** приходит идея **религиозной терпимости, толерантности**, которая, быть может, не устраняет полностью противостояния различных религиозных культур, однако устанавливает определенные правила игры, не допускающие насилие и экстремизм.

Религиозный ригоризм сменяется **склонностью к компромиссу** – примирительности, готовности идти на уступки. Примером такого компромисса можно считать компромисс между религией и наукой, религией и новыми технологиями, религией и новыми формами социальных отношений, наконец, религией и «здравым смыслом», как атрибутом утилитаризма.

Утилитарный тип религиозной культуры двойствен по своей сути: с одной стороны, он, несомненно, динамичен и открыт, с другой стороны, само отношение к религии как средству делает эту открытость и динамизм ситуационными и стратегически неадекватными.

Креативизм характеризуется отношением к миру как к цели, аналогично религия рассматривается не как условие и не как средство, а как сфера, в пространстве которой полагаются цели и смыслы человеческого существования. Такого рода отношение к религии находит выражение, например, в концепции ноосферы Тейяра де Шардена, который рассматривает религию как планетарную силу, несущую убежденность в том, что эволюция

универсума имеет смысл, она призвана воссоединить людей для достижения космической цели – «точки Омега» – Божественного совершенства [8].

Представление о религии как сфере полагания смыслов человеческого бытия наиболее последовательно выражено в религиозном экзистенциализме. Например, К. Ясперс постулирует религию как «присутствие трансценденции», экзистенция как «самобытие» человека неотделима от трансценденции, которая, преодолевая пустоту и бессмысленность его бытия, придает ему ценность и смысл»[9].

Однако специфика креативной религиозной культуры заключается не только и не столько в том, что религия включается в пространство экзистенциального поиска человека. Главное – это восприятие самой религии как творческого начала, как источника творчества. Такого рода отношение к религии, в первую очередь выражается в новом понимании Бога как высшего творческого начала. Такое понимание Бога находим в творчестве Уайтхеда, который позиционирует Бога как источник творческой новизны [10].

Что касается отношения человека и Бога в рамках креативной культуры они позиционируются в терминах со-творчества, теургии. Так Соловьев утверждает, что религия не может быть пассивным богопоклонением, богопочитанием, ограниченным вознесением молитв к Богу, она должна стать «активным богодействием», «свободной теургией», понимаемой как сотворчество Бога и человека. Идея теургии получила развитие в творчестве Н.А. Бердяева, утверждающего, что «Теургия есть действие человека совместно с Богом, – богодействие, богочеловеческое творчество» [11].

Креативная религиозная культура возникает в результате «снятия» противостояния фундаментализма и утилитаризма.

Так, «снятие» оппозиции **религиозный авторитаризм – религиозный либерализм осуществляется в русле религиозного экзистенциализма**, суть которого выражается, в первую очередь, в

том, что только через Бога человек обретает свое подлинное существование и свою подлинную сущность.

«Снятие» оппозиции **«догматизм – релятивизм»** достигается в принципе **реализма**, суть которого выражается в отказе как от буквализма в восприятии священных текстов, так и от их фигурального психолого-исторического, социального понимания. Основу реализма составляет следование не букве, но духу религии. Например, Р. Бультман создает программу демифологизации, которая должна стать предварительным условием приятия мифологии Нового Завета с целью дать иное толкование и вновь актуализировать древнее провозвестие Евангелия, смещая акценты с историчности к экзистенциальной значимости [12].

«Снятие» оппозиции **«религиозный фанатизм – религиозный индифферентизм»** осуществляется в идее **религиозного активизма** – творческого подвижничества, суть которого заключается в творческом преобразовании мира, в самосовершенствовании самого себя.

Креативизм преодолевает **религиозный ригоризм традиционализма и компромиссность утилитаризма** посредством идеи диалектики трансцендентного и имманентного, вечного и временного, небесного и земного. Выступая как против полного обмирщения религии, так и против ее отгороженности от мира, он выдвигает принцип диалектики профанного и сакрального.

Наконец, смысловые оппозиции **«религиозный монологизм – религиозный плюрализм»** и **«религиозный экстремизм – религиозная толерантность»** снимаются в идее **диалога**. М. Бубер раскрывает одно из важнейших свойств креативной религиозной культуры – ее диалогизм, нацеленности на диалог. По его убеждению Бог открывается человеку только в ситуации диалога, в отношении «Я – Ты». Философ утверждал, что одно из главных заблуждений человечества – в том, что дух «внутри нас» (например, буддизм), тогда как он – «между нами», между Я и Ты. Он подчеркивал, что Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух не похож на кровь, которая циркулирует внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и

Ты. Диалогичность креативной религиозной культуры основана не только на отношении к Богу, но и на отношениях между людьми [13].

Наконец, в креативизме преодолеваются как статика фундаментализма так и ситуационная динамика утилитаризма, что происходит в идее «открытой, динамической религии». А. Бергсон полагал, что открытая религия разрушает барьеры, как между отдельными личностями, так и между народами [14].

Итак, суть культурологического подхода к религиозной культуре выражается, в первую очередь, в его направленности на выявление некоторых универсальных для разных религий типов религиозности. Как представляется это открывает возможности: отказаться от столь распространенного сегодня отождествления тех или иных антигуманных, социально деструктивных явлений с той или иной исторически-конкретной религией; во-вторых, выявить общие для различных религий смысловые основания такого рода антигуманности и социальной деструктивности; в-третьих, сформировать некоторые опять же всеобщие смысловые антидоты, призванные семантически ослабить или нейтрализовать эти явления. В нашем случае очевидным представляется, что такого рода антидотом для фундаментализма является утилитаризм, который в той или иной мере ослабляет присущий фундаментализму догматизм, фанатизм, экстремизм; однако полная нейтрализация этих деструктивных явлений возможна лишь в креативизме, который «снимает» противостояние фундаментализма и утилитаризма.

Литература

1. Яблоков, Н. Основы теоретического религиоведения / Н. Яблоков. – М., 1994. – С. 212.
2. Кырлежев, А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 2. – С. 52–68.
3. Фромм, Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 143–221.
4. Харис, С. Конец веры. Религия, террор и будущее разума / С. Харис. – М., 2011.
5. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М., 1990.

6. All Paley references come from the sixth edition corrected of 'The Principles of Moral and Political Philosophy'. – 1788. – P. 65.
7. Post, Abu Abdurahman Faruq. The Moderate Religion. Clarification of the Moderate, Balanced Religion Between the Extremes of other Religions and their followers. Makkah Al Mukaramah, 2011.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: сб. очерков и эссе/ Тейяр де Шарден П.; пер. с фр.; сост., предисл. В.Ю. Кузнецова. – М., 2002.
9. Ясперс, К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 449–455.
10. Уайтхед, А.Н. Процесс и реальность. Фрагменты // Избр.раб.по филос. / А.Н. Уайтхед. – М., 1990.
11. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). – М., 1916. – С. 241.
12. Бультман, Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Избранное: Вера и понимание. – М., 2004.
13. Бубер, М. Два образа веры [Текст] / М.Бубер. – М., 1995.
14. Бергсон, А. Два источника морали и религии [Текст] / А. Бергсон. – М., 1994.

УДК 070.482 (571.12)

ПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ ТОБОЛЬСКОЙ МИТРОПОЛИИ – ЛЕТОПИСЬ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ НОВЕЙШЕГО ПЕРИОДА

*Григорий Мансуров,
председатель издательско-информационного отдела
Тобольской митрополии, иерей;
г. Тюмень, Россия*

Аннотация. В статье представлено описание действующих периодических печатных изданий Тобольской митрополии: «Сибирской православной газеты» – преемницы «Тобольских епархиальных ведомостей» – периодического издания дореволюционной России, журнала «Православный просветитель» и журнала детского творчества «Православный Сибирячок».

Ключевые слова: Тобольская митрополия, «Сибирская православная газета», журнал «Православный просветитель», журнал детского творчества «Православный Сибирячок».

В Тобольской митрополии по состоянию на 2015 год действуют три периодических печатных издания: «Сибирская православная