Для цитирования: Пашинцев Е. В. Специфика религиозной культуры в зеркале социальной философии // Социум и власть. 2018. № 6 (74). С. 79—85.

УДК 101

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЗЕРКАЛЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Пашинцев Евгений Васильевич,
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, кафедра философии и культурологии, доктор философских наук, доцент.
Российская федерация, 454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69.
E-mail: izobretatel49@mail.ru

Аннотация
Восстановление русской религиозной матрицы мышления после семидесятилетнего господства партийно-государственного атеизма требует вдумчивого и непредвзятого анализа специфики религиозной культуры. В статье раскрываются закономерности перехода от мифологии к религиозному способу мышления, определяется место религии в историческом ряду трех групповых и трех общественных форм сознания. Парадоксальность религиозного феномена состоит в том, что по форме своего существования она представляет собой явление общественного сознания, а по культурно-историческому содержанию замыкает собой последовательность групповых форм сознания. Непреходящая ценность религиозной культуры состоит в том, что она является первым синкретическим основанием будущих зрелых форм человеческой духовности.

Ключевые понятия:
архаическое сознание,
мифология,
религия,
идеология,
наука,
групповые и общественные формы сознания.

С чисто хронологической точки зрения переход от мифологического восприятия действительности к господству мировых религий не вызывает никаких сомнений. В то же время невозможно отрицать и другой культурно-исторический факт — доминирующую роль науки в современном общественном сознании. Но в таком случае исходная проблема — специфика религиозной культуры — приобретает объемный исторический характер: мы обязаны рассматривать религиозный феномен как «на входе», так и «на выходе». Концептуальное решение указанной проблемы выходит далеко за рамки данной статьи, поскольку требует от коллективной философской мысли «достраивания материализма доверху», иными словами, требует перехода от исторического материализма к материализму *гуманитарному*. Это означает, что принцип научного детерминизма должен быть распространен также и на сферу духовных явлений и предполагает в перспективе построение целостной теории *духовно-исторических* формаций. Любопытно, что подобную задачу уже поставили перед философским цехом представители современного философского идеализма. Вот мнение на этот счет Э. Кассирера: «Если не удастся обнаружить общего закона, в силу которого одна форма духа с необходимостью вытекает из другой, пока наконец весь ряд форм духа не окажется подвластен этому принципу, совокупность этих форм, как нам кажется, не может более мыслиться как замкнутый в себе космос» [10, с. 175]. В еще более категоричной форме о методологическом несовершенстве гуманитарного знания высказался Э. Гуссерль. Он писал: «ученые-гуманитарии даже не удосужились хотя бы поставить проблему универсальной и чистой науки о духе и построить теорию сущности духа как такового» [7, с. 300].

В данной статье в качестве концептуальной матрицы для определения места и специфики религиозной культуры используется теоретическая модель, в соответствии с которой историю мировой культуры можно рассматривать как закономерную последовательность трех групповых и трех общественных форм сознания [16, с. 335—359]. Забегая несколько вперед, отметим принципиальное различие между групповыми и общественными формами сознания. Качественный барьер между ними обусловлен тем, что групповые формы сознания производятся самими индивидами в процессе их непосредственного общения. Формы общественного сознания создаются

системой социальных институтов с помощью социокультурных средств, недоступных отдельному индивиду, а именно: наличие религиозных текстов, профессиональных священнослужителей и системного характера идеологии, поглощающей индивидуальную человеческую мысль. Вот почему категория общественного сознания «приложима только к обществу как целому» [5, с. 79]. Особенность религиозной культуры состоит в том, что она замыкает собой последовательность групповых форм сознания и открывает возможность перехода человеческого Духа к последовательности зрелых форм общественного сознания. Остается лишь добавить: как и в теории общественных формаций в основу каждой духовной формации положен характерный только для нее *способ мышления*, т. е. специфическое соотношение мышления и бытия.

Первым в ряду групповых форм сознания выступает так называемое *архаическое* сознание. Специальное историческое исследование показывает: «архаическое сознание «овеществляло» создаваемые им образы-идеи, наделяло их плотью и кровью, способностью к метаморфозам и никогда не противопоставляло материальному, реально существующему миру» [9, с. 257]. Как видим, специфическим признаком архаического сознания является гносеологическое **тождество мышления и бытия**. Смысл этого гносеологического тождества состоит в том, что первобытный человек в отличие от животного движется в физическом пространстве, подчиняясь идеально закрепленным алгоритмам производственного процесса. Если в основу понятия мифа положить исходный принцип тождества мышления и бытия, то мы с полным основанием можем определить архаическое сознание как *производственную* форму мифа. Наверное, самым древним выражением производственного мифа можно считать древнеегипетского бога плодородия Мина. То, что по значимости он идет вслед за двумя другими богами Озирисом и Изидой, свидетельствует о том, что цивилизация Древнего Египта успела включить его в состав более зрелой формы мифа.

Следующая ступень в исторической последовательности форм группового сознания — это *Мифология*. Нетождественность первобытных мифов и мифологии заметна даже в терминологическом плане: ведь мифология — это осознанная форма мифа. Не случайно, профессиональная историческая мысль вынуждена констатировать их различие, фиксируя «причудливое переплетение первобытных верований и мифологии» [2, с. 10]. Однако действительная сущность мифологии как «осознанного мифа» имеет не только терминологические, но и более глубокие социокультурные основания. Речь идет о неизбежном разрушении первобытного тождества мышления и бытия, составлявшего основу первоначальной архаической культуры. В традиционной философии культуры этот фундаментальный историко-философский факт осознается как признание того, что «человек начинает различать представления о мире от реального мира» [7, с. 314]. С точки зрения социокультурного детерминизма указанная психологическая констатация выглядит явно недостаточной. Возникает естественный вопрос: в силу каких причин в античном сознании «распространяется закрепленное в языке «знание» этих мифологических сил (в самом широком смысле понимаемых как личностные») [7, с. 312]? Ответ совершенно очевиден: разложение коллективной оболочки архаического сознания свидетельствует о возникновении дискретного духовного пространства, а именно: «С отделением личной жизни от общественной самосознание также «приватизируется» [11, с. 167]. При этом социальная локализация группового сознания происходит не на собственной — еще не существующей — духовной основе, а на основе дискретности институциализированного социального пространства. Институт собственности — вот историческая колыбель человеческой индивидуальности.

Разложение первоначального духовного синкретизма и рождение человеческой индивидуальности — это, несомненно, величайшее событие в человеческой истории. Именно так оно и было зафиксировано средствами социально-философского анализа. Характеризуя важнейший «рубикон», преодоленный человечеством на пути к индивидуальной свободе духа, К. Ясперс констатировал: «В осевое время сложилось самосознание человека» [23, с. 206]. Вывод необычайно значимый, но требующий культурно-исторического уточнения, поскольку личностная форма самосознания характерна только для западной культуры, но не для философии древнего Востока. Сравнивая между собой две культурно-исторические данности, О. Шпенглер писал: «В таком *анонимном облике*, характерном для всей индийской истории, лежит перед нами индийская философия. Теперь сравним с ней резко очерченную историю западной философии, состоящую из книг и личностей с определенно выраженной физиономией»

[22, с. 44]. В защиту концепции «осевого времени» можно высказать следующее теоретическое предположение: обращаясь к культуре Древнего Востока, мы сталкиваемся с *анонимной* формой личности, подобно тому как творческий потенциал современного ученого прячется за анонимностью открываемых им законов. Иначе зачем были бы нужны околонаучные персонификации типа «закон Ома» или «таблица Менделеева»? Определяя глубинные исторические корни Мифологии как самостоятельной формы культуры, мы приходим к выводу, что первоначально бессознательное отношение человека к природе стало осознанным только потому, что появилось новое отношение — человека к человеку. А это отношение стало возможным только благодаря его объективации в системе социальных институтов. Тогда как для архаического сознания дело обстоит наоборот: «Первоначально люди вовсе не осознают своих отношений к коллективу» [13, с. 305].

Завершая описание общих теоретических контуров Мифологии, мы приходим к выводу, что мифологическое сознание воплощает в себе *личностную* форму культуры. «**Миф есть бытие личностное**» [14, с. 74], — писал в свое время А. Ф. Лосев, раскрывая глубинную природу мифологического сознания. Но о какой личности в данном случае идет речь? Логика социокультурного детерминизма подсказывает, что мы имеем дело с *социальным* типом личности, психологическое содержание которого определено институциональными границами. Наиболее отчетливо этот социализированный характер античной культуры был осознан представителями классической русской философии. Например, Н. А. Бердяев, анализируя вопрос о социокультурной природе личности, писал: «В собственности есть онтологическое зерно, она имеет связь с самим принципом личности» [3, с. 230]. В свою очередь, С. Л. Франк, размышляя об идее христианской, т. е. духовной личности, писал, что «античность этой идеи не имела» [19, с. 233]. Современная историко-философская наука, подтверждает данный вывод: «Упреки совести Одиссею неведомы» [21, с. 121]. Именно потому, что для античной культуры решающее значение имели не духовные, а социальные ценности. Вот почему «у Гомера все в нравственном отношении безразлично кроме мужества — этой главной и единственной добродетели и трусости — главного и единственного порока» [21, с. 121].

Поскольку мифологическая культура разрывает первобытное тождество мышления и бытия, постольку гносеологическая формула Мифологии предстает как **отношение мышления к бытию**. Специфику античного феномена, подарившего нам наиболее яркий образец мифологической культуры, можно объяснить, прежде всего, тем, что представитель древнегреческого полиса демонстрировал собой социальное явление «в квадрате». Свободный античный индивид был гражданином полиса потому, что был собственником надела земли, и он был земельным собственником благодаря тому, что был гражданином полиса. Это еще одно доказательство того, что Мифология как вторая ступень групповых форм сознания является *социальной* формой мифа. Очень точно этот социокультурный факт был зафиксирован в этической литературе: «Мироздание в представлении эллина сливалось воедино с миром античного полиса; правящий в нем «логос» выражал идею векодавнего миропорядка традиционных и полисных отношений» [8, с. 23]. Однако в Мифологии элемент тождества мышления и бытия полностью не исчезает. Если в онтологическом плане мифологический субъект уверенно выделяет себя из природы, то в гносеологическом отношении он еще не в состоянии зафиксировать свою принадлежность к миру культуры, поэтому не задумываясь, наделяет мир бытия всем социокультурным богатством своего мышления. Лучшим доказательством этого гносеологического тождества бытия с мышлением является древнегреческий (а также славянский) пантеон богов.

Переходя к анализу заключительного, религиозного, этапа в культурно-исторической динамике групповых форм сознания, зафиксируем сам факт нетождественности мифологической и религиозной культуры. В современной учебной литературе данный факт рассматривается как вполне очевидный, а именно: «Мифология существует отдельно от религии как самостоятельная, относительно независимая форма общественного сознания» [17, с. 18]. К сожалению, именно эта очевидность закрывает возможность дальнейшего конструктивного анализа проблемы. Использование расширительного значения термина «общественный» с самого начала закрывает вопрос о предыстории зрелых форм культуры. Поэтому для доказательства переходного характера религиозной культуры рассмотрим поочередно те гносеологические эффекты, которые возникают «на входе» и «на выходе» из заповедного религиозного царства. Под «гносеологическими эффектами» в данном случае имеются в виду те изменения

в отношении мышления и бытия, которые в первую очередь касаются внутреннего содержания (бытийности) самого мышления.

Итак, «на входе» в религиозное Царство Духа обнаруживается целый спектр смысловых значений, подтверждающих рождение новой духовной формации. Первое, что роднит в этом переходе Мифологию и Религию — это систематизация языческих мифов, сведение их к единому духовному знаменателю. «В понятии Бога, — констатирует Э. Гуссерль, — существенна единичность» [7, с. 316]. Монотеизм, идя на смену политеизму, упорядочивает ментальное пространство, поскольку подчиняться единому Богу легче, чем пантеону богов. Именно в этом отношении Религия как универсальный миф представляет собой завершение форм *группового* сознания. Во-вторых, с мифологическим способом мышления Религию объединяет личностная форма восприятия действительности: «Религия и мифология — обе живут *самоутверждением личности*» [14, с. 91]. Но монотеистический Бог — это уже не социальный, а *идеологический* тип личности, воплощающий в себе систему ценностей и норм. В этом пункте Религия максимально удаляется от Мифологии, поскольку идеология — это «инструмент» для производства общественных, а не групповых форм сознания. Любая совокупность норм нуждается в едином идеологическом масштабе, поскольку именно «идеология как способ производства общественной формы сознания» [18, с. 32] является наиболее крупной формой систематизации исторического опыта. Третья черта, которая объединяет все групповые формы сознания, включая религию, — это принцип тождества мышления и бытия, который позволяет применять к ним один и тот же термин «миф». Различие состоит в том, что архаическое сознание отождествляет бытие с орудийной формой деятельности, Мифология придает бытию черты социального порядка (Логос, Дао, Земля обетованная), а Религия отождествляет бытие с системой духовных ценностей, т. е. с религиозной идеологией (Царство Божие).

Идеологическая диктатура религиозного сознания наиболее отчетливо проявляется в библейских заповедях. Если мы внимательно присмотримся к каждой заповеди, то обнаружим, что религиозная культура подготавливает почву для будущего институционального единства общества, которое станет реальностью только с возникновением буржуазной цивилизации. Вот несколько примеров: заповедь «не убий» — это не что иное, как идеологическое описание института государства, которое берет на себя право казнить и миловать; далее: «не укради» — институт собственности, «не прелюбодействуй» — институт семьи, «не лжесвидетельствуй» — институт права.

Четвертая специфическая черта религиозной идеологии, максимально отличающая ее от групповых форм сознания, — это культурное раздвоение психического мира индивида. Рядом с языческим «Я» в одном и том же психическом пространстве поселяется коллективное «Мы». Аврелий Августин, один из наиболее выдающихся «отцов церкви», зафиксировал в своей «Исповеди» этот парадокс культурного раздвоения человеческой психики: «Что за странное явление! Откуда оно и в чем его причина? Когда дух приказывает телу, оно повинуется тотчас, а когда приказывает самому себе, то сам же противится» [20, с. 384].

Виртуальная дистанция между языческим «Я» и религиозным «Мы» порождает в сознании индивида необычайно яркое ощущение внутренней свободы. Думается, что знаменитый библейский тезис о «сотворении Мира» вызван именно этим всплеском творческой активности человеческого духа. Вот эта идеологическая концентрация человеческого Духа в рамках индивидуального сознания позволяет говорить о том, что гносеологическая формула религиозной культуры представляет собой **отношение общественного сознания к бытию**. Как видим, три формы группового сознания объединяет одно и то же созерцательное отношение к природному бытию. Напомним, что даже Л. Фейербах, предпринявший самую радикальную попытку развенчать религиозную мифологию, так и не смог, согласно Максу, разглядеть общественные контуры окружающего человека бытия.

Соединение внутренней свободы человеческого мышления с его нормативной упорядоченностью порождает самый яркий продукт религиозной культуры — *духовность* человеческого сознания. Одухотворенная душа — это человеческая душа, приобщенная к миру общечеловеческих ценностей. Выскажем предположение: витиеватая духовная биография Аврелия Августина («самый грешный из святых и самый святой из грешников») объясняется неудержимым стремлением беспокойной языческой души к обретению высшего нравственного покоя. И вновь мы обнаруживаем прогрессивную последовательность в развитии форм группового сознания. А именно: производственный миф дарит челове-

ческому сознанию качество *идеальности*, т.е. свободу оперирования орудийными и групповыми символами, социальный миф придает человеческому сознанию качество *субъективности* (субъектности), а идеологический миф закрепляет в человеческой психике ощущение ничем не ограниченного творческого потенциала, именуемого *духовностью*. Вот как эту мысль выразил Н. А. Бердяев: «Творческий акт человека и возникновение новизны в мире не могут быть поняты из замкнутой системы бытия» [4, с. 23].

Остается выяснить, какие гносеологические эффекты возникают в человеческом сознании при переходе от господства религиозной мифологии к культурному доминированию Науки как формы общественного сознания. Генетическое родство Религии и Науки порождает легкий культурный шок в сознании человека, стихийно разделяющего созерцательное отношение к миру духовных ценностей. Напротив, анализ истории духовной культуры как закономерной последовательности духовных формаций убеждает в том, что Науке попросту неоткуда взяться, как только не отпочковаться от царства религиозной культуры. Духовный синкретизм религиозной культуры убедительно зафиксировал В.Виндельбанд, выдвинув положение о том, что религия не соответствует «никакой особой области разумных ценностей: все содержимые в ней элементы абсолютных ценностей распределяются между тремя царствами истины, добра и красоты» [6, с. 64]. Понятно, что три упомянутых «царства» представляют собой не что иное, как хорошо знакомые гуманитарному мышлению формы общественного сознания, известные как Наука, Мораль и Искусство.

Отметим самые общие черты гносеологического родства Религии и Науки. Первая и самая неожиданная черта — это абстрактная природа религиозного мышления. Приобщая миллионы верующих к постоянному общению с трансцендентными субъектами, церковь подготавливает историческую почву для перехода к символике научных абстракций. А концентрация человеческого духа в символах веры служит предпосылкой для возникновения в будущем коллективной мощи научного мышления, спрессованного с помощью логических понятий и категорий. Остается только перерезать духовную пуповину, связывающую мир природы с актом божественного творения, и природный универсум превратится в неисчерпаемую совокупность полезных вещей, которые можно заставить взаимодействовать в интересах человека.

Как видим, разложение первой формы зрелого духовного синкретизма могло протекать только в направлении объективации и деперсонализации религиозного способа мышления. Духовно-исторический прогресс в данном случае налицо: коллективная мощь человеческого Духа получила возможность реализовать себя вовне — в виде естественнонаучных и технологических алгоритмов мышления и деятельности. Этот социокультурный факт известный немецкий философ Т. Одорно зафиксировал следующим образом: «В результате краха теологического космоса окончательно осуществился радикальный прорыв границы между внутренним и внешним мирами» [1, с. 176]. Именно это историческое обстоятельство позволяет вывести гносеологическую формулу зрелого научного рационализма, которая выступает как отношение **общественного сознания** к **общественному бытию**. Остается лишь добавить, что сформулированное Марксом материалистическое понимание истории (речь идет о соотношении общественного сознания и общественного бытия) является не только распространением материализма на область общественных явлений, но и одновременно констатацией гносеологической специфики зрелого научного рационализма.

Таким образом, мы приходим к заключительному выводу: религия как самостоятельная духовная формация обладает переходным культурно-историческим статусом. По **форме** своего идеологического способа существования она является общественным сознанием, а по мифологическому **содержанию** представляет собой феномен группового сознания. Взглянем с позиций социокультурного детерминизма на самый известный Догмат Церкви: «Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа». Первая часть этого священного для верующих текста обнаруживает связь религиозной культуры с ее мифологическими истоками. Здесь же наблюдается вкрапление архаического сознания, поскольку отношение Отца и Сына, как бы его не истолковывали, является кровнородственным отношением. Вторая часть — наличие «Святаго Духа» — преодолевает кровнородственную связь, утверждая сверхчувственный и независимый характер духовного пространства. По мнению Р. Кронера, Иисус Христос «принес на Землю Царствие небесное и подчинил вечность времени» [12, с. 267]. Но эта сияющая чистота общечеловеческого Духа достигается дорогой

ценой — полным отрывом религиозного царства от реальной исторической почвы, поскольку «религиозная вера направлена на неизменное» [12, с. 267]. Тем не менее приходится признать: до настоящего времени человеческое общество так и не сумело создать более устойчивый и посюсторонний очаг доброты и человечности.

Однако принцип социокультурного детерминизма позволяет увидеть далекий свет в конце тоннеля. Инструментально-разрушительный, дегуманизирующий характер современного научного рационализма (упомянем только три его «достижения»: оружие массового поражения, шоковые терапии и расовые теории) свидетельствует о том, что мы стоим на пороге новой духовной революции, превосходящей своим гуманистическим потенциалом раннехристианскую эпоху. Речь идет о зарождении новой духовной формации — общечеловеческой Морали, в основе которой будет лежать любовь не к Богу, не к избранному классу или нации, а к обыкновенному человеческому индивиду. Гносеологической формулой новой духовной формации станет критическое **отношение индивидуального сознания к общественному бытию**, поскольку последнее, выражаясь словами Макса, должно соответствовать человеческому достоинству. Понятно, что поставить человеческого индивида в центр мироздания невозможно, сохраняя условия социального неравенства.

1. Адорно Теодор В. Проблемы философии морали. М. : Республика, 2000. 138 с.

2. Барг М. А. Эпохи и идеи: становление историзма. М. : Мысль, 1987. 354 с.

3. Бердяев Н. А. О назначении человека // Мир философии. Т. 2. М., 1991. С. 230.

4. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. 446 с.

5. Бурдина А. И. Общественное сознание как проблема диалектического и исторического материализма. М. : Высш. шк., 1979. 175 с.

6. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

7. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

8. Дробницкий О .Г. Понятие морали. М. : Наука, 1974. 388 с.

9. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М. : Наука,1982. 343 с.

10. Кассирер Э. Философия символических форм // Культурология. XX век : антология. М., 1995. 703 с.

11. Кон И. С. Открытие «Я». М. : Политиздат, 1978. 367 с.

12. Кронер Р. Самоосуществление духа // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

13. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М. : Изд-во Академии педагогических наук РСФСР, 1959. 345 с.

14. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М : Политиздат, 1991. 525 с.

15. Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 46. Ч. 1. М. : Политиздат, 1968. 559 с.

16. Пашинцев Е. В. Периодизация всемирной истории: критика классического формационного учения : монография. Екатеринбург : Изд-во УрГУПС, 2014. 671 с.

17. Радугин А. А. Философия : курс лекций. М. : Центр, 1996. 336 с.

18. Скоробогацкий В. В. По ту сторону марксизма. Свердловск : Изд-во УрГУ, 1991. 272 с.

19. Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея. М., 1992. 496 с.

20. О человеческом в человеке. М. : Политиздат, 1991. 384 с.

21. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М. : Высш. шк., 1981. 374 с.

22. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Новосибирск : Наука, 1993. 591 с.

23. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. 528 с.

References

1. Adorno Theodore V. (2000) Problems of the philosophy of morality. Moscow, Republic, 138 p. [in Rus].

2. Barg M.A. (1987) Epochs and ideas: Formation of historicism. Moscow, Thought, 354 p. [in Rus].

3. Berdyaev N.A. (1991) *World of philosophy*. T. 2. Moscow [in Rus].

4. Berdyaev N.A. (1991) Self-knowledge (Experience of philosophical autobiography). Moscow, Book, 446 p. [in Rus].

5. Burdina A.I. (1979) Social consciousness as a problem of dialectical and historical materialism. Moscow, Higher School, 175 p. [in Rus].

6. Windelband V. (1995) Philosophy of Culture and Cultural // Transcendental idealism. XX century. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

7. Husserl E. (1995) The Crisis of European Humanity and Philosophy // Culturology. XX century. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

8. Drobnitsky O.G. (1974) The concept of morality. Moscow, Science, 388 p. [in Rus].

9. Iordansky V.B. (1982) Chaos and harmony. Moscow, Science, 343 p. [in Rus].

10. Cassirer E. (1995) Philosophy of symbolic forms // Culturology. XX century. Moscow, 703 p. [in Rus].

11. Kon I.S. (1978) Opening "I". Moscow, Politizdat, 367 p. [in Rus].

12. Kroner R. (1995) Self-realization of the spirit // Culturology. XX century. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

13. Leontiev A.N. (1959) Problems of the development of the psyche. Moscow, Akademiya Pedagogical Sciences RSFSR, 345 p. [in Rus].

14. Losev A.F. (1991) Philosophy. Mythology. Culture. Moscow, Politizdat, 525 p. [in Rus].
15. Marks K. (1968) Economic Manuscripts of 1857—1859 // *K. Marks and F. Engels*. Vol. 46. Pt. 1. Moscow, Politizdat, 559 p. [in Rus].
16. Pashintsev E.V. (2014) Periodization of world history: a critique of the classic formation doctrine. Ekaterinburg, UrGUPS Publishing House, 671 p. [in Rus].
17. Radugin A.A. (1996) Philosophy: course of lectures. Moscow, Center, 336 p. [in Rus].
18. Skorobogatsky V.V. (1991) On the other side of Marxism. Sverdlovsk, Publishing house of the Ural State University, 272 p. [in Rus].
19. Frank S.L. (1992) The religious-historical meaning of the Russian revolution // Russian idea. Moscow, 496 p. [in Rus].
20. Quoted from by: About the human in man (1991). Moscow, Politizdat, 384 p. [in Rus].
21. Chanyshev A.N. (1981) A course of lectures on ancient philosophy. Moscow, Higher School, 374 p. [in Rus].
22. Spengler O. (1993) Sunset of Europe. Vol. 1. Novosibirsk, Science, 591 p. [in Rus].
23. Jaspers K. (1994) Meaning and purpose of history. Moscow, Republic, 528 p. [in Rus].

For citing: Pashintsev E.V.
The specific character of religious culture from the viewpoint of social philosophy // Socium i vlast' 2018. № 6 (74). P. 79—85.

UDC 101

THE SPECIFIC CHARACTER OF RELIGIOUS CULTURE IN THE VIEWPOINT OF SOCIAL PHILOSOPHY

Evgeniy V. Pashintsev,
South Ural State Humanitarian Pedagogical University,
The Department Chair of Philosophy and Cultural Studies,
Doctor of Philosophy, Associate Professor.
Russian Federation,
454080, Chelyabinsk, prospect Lenina, 69.
E-mail: izobretatel49@mail.ru

Abstract
Restoring the Russian religious matrix of thinking after the seventy-year domination of party-state atheism requires thoughtful and unbiased analysis of the specifics of religious culture. The paper reveals the patterns of transition from mythology to the religious way of thinking, determines the place of religion in the historical series of three groups and three social forms of consciousness.
The paradox of a religious phenomenon is that, in the form of its existence, it is a phenomenon of social consciousness, and in terms of cultural and historical content it closes the sequence of group forms of consciousness. The enduring value of religious culture is that it is the first syncretic foundation of future mature forms of human spirituality.

Key concepts:
archaic consciousness,
mythology,
religion,
ideology,
science,
group and public forms of consciousness.