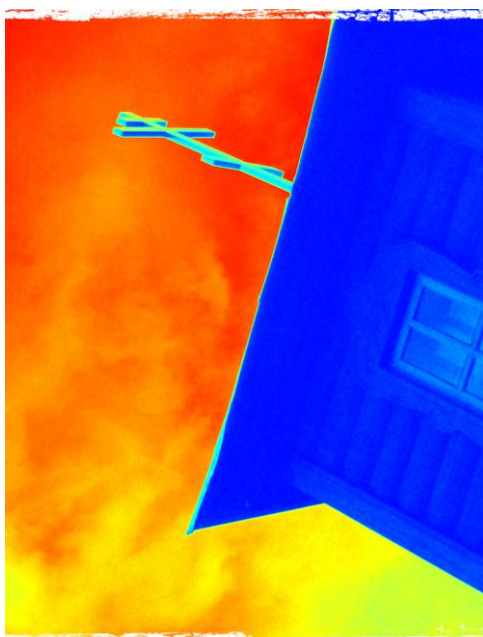


ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Исследования по истории
современной западной
философии

2017
Том 3 (1)



Сакральное

ISSN
2415-8682

О ЖУРНАЛЕ



ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2017, Том 3 (1)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание

spolejournal.ru

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42.

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Ответственный за номер: Сергей Астапов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Екатерина Шашлова (Ростов-на-Дону), Всеволод Золотухин (Ростов-на-Дону).

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (Монреаль; София).

Адрес Научно-исследовательской лаборатории истории современной западной философии ЮФУ и редакции журнала:

344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 209.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: <http://spolejournal.ru/>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Компьютерная верстка: Екатерина Шашлова

Фото для обложки сделано Андреем Тихоновым

Администратор сайта: Ангелина Булатникова

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

ISSN 2415-8682

СОДЕРЖАНИЕ**САКРАЛЬНОЕ**

О ВЫПУСКЕ	4
ИССЛЕДОВАНИЯ	
<i>СЕРГЕЙ АСТАПОВ. ОСКВЕРНЕНИЕ САКРАЛЬНОГО: КАЗУС «ТАНГЕЙЗЕРА»</i>	6
<i>ДАВИД ДАМТЕ. СОН И МИФ: К ИСТОРИИ ОДНОЙ ПАРАЛЛЕЛИ</i>	18
<i>ОЛЬГА ИВАЦУК. САКРАЛЬНОЕ И РЕЛИГИЯ: ОТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ</i>	28
<i>ЕЛИЗАВЕТА КОСТРОВА. САКРАЛЬНОЕ И НАСИЛИЕ: ЭТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ ЛЕВИНАСА</i>	40
<i>КСЕНИЯ КОЛКУНОВА. РЕЛИГИОПОДОБНЫЕ ЯВЛЕНИЯ И САКРАЛЬНОЕ</i>	49
<i>АЛЕКСАНДР РАЕВСКИЙ. ПОПУЛЯРНАЯ КУЛЬТУРА И КУЛЬТОВАЯ СРЕДА В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ</i>	62
<i>НИКОЛАЙ БОРИСОВ. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ СМЕРТИ В ПРОШЛОМ И СОВРЕМЕННОСТИ</i>	72
МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «САКРАЛЬНОЕ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ» 19-20 мая 2017, Ростов-на-Дону, Южный федеральный университет	
<i>ЕЛЕНА ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА. НОВЫЕ-СТАРЫЕ ПУТИ САКРАЛЬНОГО</i>	82
<i>АНАСТАСИЯ МАТЕЦКАЯ. РЕФЛЕКСИВНОСТЬ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ</i>	89
<i>АЛЕКСАНДР СУББОТИН. К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТИРАХ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ (ОБЗОР ПРОБЛЕМЫ)</i>	97
<i>НИНА КЕЛЕБЕРДА. РЕЛИГИЯ И ИСКУССТВО В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ЛАНДШАФТЕ: ВЫЗОВЫ ИЛИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ?</i>	108
<i>ЕКАТЕРИНА КУРОВА. ГЕРОЙ НА СТЫКЕ САКРАЛЬНОГО И РЕАЛЬНОСТИ: СОВЕТСКИЙ И РОССИЙСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ О ГЕРОЯХ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ</i>	115
<i>АЛИНА МИРОНОВА. САКРАЛЬНОЕ В РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ</i>	122
<i>КОНСТАНТИН МОКРОУСОВ. БОГОСЛОВСКАЯ ПРОГРАММА САКРАЛИЗАЦИИ ЦЕРКОВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ В XIV-XV ВВ.</i>	133
<i>ГАЛИНА РОГОЧАЯ. КОНФЛИКТЫ СВЕТСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО МИРА</i>	141
<i>РЕГИНА ФАЗЛЕЕВА. ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ КАК ПРОСТРАНСТВО ПРИМИРЕНИЯ СЕКУЛЯРНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ</i>	149
<i>ЮЛИЯ ХВАСТУНОВА. РЕЛИГИОЗНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ МОЛОДЕЖИ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ</i>	156

О ВЫПУСКЕ



САКРАЛЬНОЕ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

Современные философские исследования – самый последний этап развития мировой философской мысли, и в них актуальными ориентирами выступают принадлежность автора к сложившимся традициям и школам, индивидуальные философские интересы. Как специфику современных философских исследований можно обозначить отсутствие цели воссоздания мира, постройки его конструкции, схемы бытия. Задачей интерпретаторов может стать поиск в этом потоке мысли устойчивых моментов: бытия, места языка, человека, культуры. Важным для нашего изложения современных философских исследований является то, каким именно образом традиционные метафизические категории могут быть в них представлены.

Современные философские исследования – многообразны и разносторонни. Большим направлением среди них является философия религии. Данный номер журнала посвящен исследованиям по теме «сакрального»: примеру современных исследований в философии религии.

19-20 мая 2017 г. в Институте философии и социально-политических наук Южного федерального университета (Ростов-на-Дону) состоялась Всероссийская научная конференция «Сакральное в постсекулярном мире». Конференция была организована кафедрой философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук при поддержке Русского религиозно-общественного общества. Экспертному сообществу исследователей религии было предложено обсудить следующие вопросы: В какой степени различия в понимании сакрального приводят к эксклюзивистскому отстранению от иноверцев и инакомыслящих, а в какой – поощряет мировоззренческий плюрализм и даёт основания для конструктивного диалога? Как религиозное сакральное инкорпорируется в политические, – преимущественно, правые и ультраправые, – идеологии? Как обращается с сакральным массовая культура, и как она создаёт его?

На конференцию было подано более тридцати заявок от исследователей в области философии, религиоведения, культурологии, искусствоведения политологии, и по тематике докладов стало видно, что наибольший интерес вызывает презентация представлений о сакральном в публичном пространстве. Поэтому доклады конференции предложено было делать на трёх секциях:

«Сакральное: социально-политический контекст», «Сакральное как объект религиозноведческого знания», «Сакральное в философии, культуре и искусстве».

Два дня работы конференции позволили провести заседание секций последовательно – так, чтобы каждый желающий мог прослушать интересующий его доклад и принять участие в его обсуждении. В конференции приняли участие преподаватели и аспиранты крупнейших вузов Ростова-на-Дону, Москвы, Краснодара и других городов России, а также студенты Института философии и социально-политических наук ЮФУ и Донской духовной семинарии.

В этом номере журнала представлены доклады, вызвавшие наибольший интерес и активное обсуждение на заседаниях конференции.

Сергей Астапов, Андрей Тихонов

ИССЛЕДОВАНИЯ**ОСКВЕРНЕНИЕ САКРАЛЬНОГО: КАЗУС «ТАНГЕЙЗЕРА»**

СЕРГЕЙ АСТАПОВ

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Профессор

Контакт: snastapov@sfnu.ru

АННОТАЦИЯ. Опера «Тангейзер» в постановке режиссера Новосибирского театра Т. Кулябина (2014 г.) стала предметом судебного разбирательства об оскорблении чувств верующих. И сам иск об оскорблении чувств верующих, инициированный митрополитом РПЦ МП, и ход судебного разбирательства, особенно аргументы сторон процесса, и результат (прекращение дела за отсутствием состава правонарушения и, вместе с тем, снятие постановки из репертуара театра) заслуживают религиозоведческого анализа как пример активности религиозного сообщества в публичном пространстве и неготовности социальных институтов к ответам на вызовы, которые порождает эта активность. Особой темой в этом событии выступает свобода использования религиозных символов в художественном произведении. Случай «Тангейзера» следует считать одним из сигналов перехода к постсекулярному обществу.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: десакрализация, осквернение, оскорбление, сакральное, секулярное, «Тангейзер».

DESECRATION OF THE SACRAL: THE “TANNHÄUSER” CASE

SERGEY ASTAPOV

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Professor

Contact: snastapov@sfedu.ru

ABSTRACT. T. Kulyabin’s staging of the opera “Tannhäuser” at Novosibirsk Theater (2014) proved the subject-matter of the law-suit on insult of religious beliefs and feelings. The main points of this case: the action of Metropolitan of the Russian Orthodox Church, the course of the law-suit (especially, the reasons of the parties), the result of it (the case was ceased for absence of the insult body, but, at the same time, the staging was taken away of the theater repertoire), deserve attention of scholars in religious studies, since the case demonstrates activity of a religious community and absence of answers from social institutes to challenges which are produced by this activity. Freedom of the using of religious symbols in art is the specific theme of this case. The “Tannhäuser” case is to consider a sign of society transition to the post-secular stage.

KEY WORDS: desacralization, desecration, insult, sacral, secular, “Tannhäuser”.

Осквернение сакрального как объектная сторона оскорбления чувств верующих

Юрген Хабермас одним из основных признаков постсекулярного общества назвал существенное влияние на формирование общественного мнения и политической воли публичных высказываний по социально значимым темам, сделанных от лица религиозных общин¹. В современной России следствием этого влияния стало появление Федерального закона «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан». С позиции науки о религии определения этого Закона не имеют однозначной интерпретации, а значит, создают некое поле аргументов для выбора той или иной интерпретации, тем самым потенциально увеличивая количество высказываний со стороны религиозных организаций, то есть укрепляя позицию этих организаций в публичном пространстве.

Согласно Закону оскорбление религиозных убеждений и чувств граждан наступает в результате совершения следующих видов действий:

- 1) целенаправленных публичных действий, выражающих явное неуважение к обществу, особенно совершенных в местах, специально предназначенных для проведения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;
- 2) незаконного воспрепятствования деятельности религиозных организаций или проведению богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;
- 3) воспрепятствования осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе принятию религиозных или иных убеждений или отказу от них, вступлению в религиозное объединение или выходу из него;
- 4) умышленного публичного осквернения религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики и атрибутики либо их порчи или уничтожения².

¹ Хабермас Ю. «Постсекулярное общество» – что это? // Российская философская газета. № 4 (18), апрель 2008. С. 2.

² Федеральный закон от 29 июня 2013 г № 136-ФЗ «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» [Электронный ресурс] URL: <http://base.garant.ru/70403758> (Дата обращения: 15.05.2017).

К первому виду действий («публичные действия, выражающие явное неуважение к обществу») можно отнести любые хулиганские действия. Отличие только в направленности этих действий: если они совершены в адрес верующих, то они попадают под санкцию данного Закона. Уже само появление этой статьи можно рассматривать как шаг от секулярного общества к постсекулярному в смысле признания особого положения религиозных объединений в обществе.

Включение незаконного воспрепятствования деятельности религиозных организаций в вид деятельности, оскорбляющий религиозные убеждения и чувства, оставляет без внимания то обстоятельство, что даже законное воспрепятствование может быть воспринято верующими, которые испытали это воспрепятствование, как оскорбительное. К тому же этот вид действий логически, как подвид, входит в третий вид действий – воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания.

Третий вид действий вызывает вопросы об основании, по которому он отнесен к оскорблению чувств верующих. Как определить, кто является субъектом (или объектом) оскорбления: индивид, который публично отказывается от каких-либо религиозных убеждений и выходит из религиозного объединения или само религиозное объединение, члены которого испытывают тяжёлые чувства в связи с актом вероотступничества, и пытаются воспрепятствовать ему (то есть воспрепятствование становится следствием оскорбления)?

Действительно оскорбительными являются действия, которые квалифицируются как «умышленное публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики и атрибутики либо их порчи или уничтожения». Можно сказать, что оскорбление верующих наступает в результате осквернения репрезентаций сакрального или что сакральное, в его репрезентациях, является предметом правонарушения.

Закон не даёт определения осквернения, поэтому имеет смысл обратиться к тому, что это слово означает в естественном языке. Толковый словарь Ушакова существительного «осквернение» не содержит, а глаголу «осквернить» даёт следующие толкования: «1. Сделать нечистым (в 5 знач.; религ.)³. Неподобающим, унижительным образом поступить с чем-н., отнестись к чему-н. (высокому, достойному чистому), замарать, запятнать, опозорить, опорочить»⁴. Второе значение слова «осквернять» коррелирует с определением

³ Пятое, религиозное, значение слова «нечистый», по Ушакову, «греховный (в силу религиозных обычаев)». Толковый словарь Ушакова [Электронный ресурс]. – URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=36059> (Дата обращения: 15.05.2017)

⁴ Толковый словарь Ушакова [Электронный ресурс]. – URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=40982> (Дата обращения: 15.05.2017)

оскорбления в КоАП РФ: «Оскорбление, то есть унижение чести и достоинства другого лица, выраженное в неприличной форме».

Таким образом, осквернение в самом общем смысле – это совокупность нарушающих религиозные нормы действий, направленных на репрезентации сакрального. Репрезентации сакрального могут выступать как в предметной, так и в вербальной форме – всё, что религиозное сознание воспринимает как символ сакрального, попадает в сферу сакрального. Помещение символов сакрального в секулярный контекст вызывает их трансформацию, искажение смысла религиозных представлений и убеждений, следствием чего может быть оскорбление представлений и чувств верующих. Но правонарушением будет лишь такая трансформация символов сакрального, которая обладает, по крайней мере, двумя признаками: носит публичный характер и крайне унижает представителей религиозного сообщества, почитающих данные символы как предметы религиозного поклонения. Целенаправленность оскорбления объективно установить весьма затруднительно, а часто и невозможно, поэтому она не может быть в числе необходимых признаков. Вместе с тем, необходима ещё одна составляющая деяния, чтобы оно стало заметным в качестве правонарушения: религиозное сообщество должно быть многочисленным, а его представления и символы – интегрированы с национальной культурой. Тогда неуважение к религиозной группе станет «явным неуважением к обществу».

Особый случай трансформации сакральных символов происходит в результате их использования в художественном произведении. Здесь определённо происходит их десакрализация, она носит публичный характер и может быть воспринята религиозным сообществом как унижительная, но ни автор, ни «потребители» художественного произведения, не являющиеся представителями данного религиозного сообщества, не воспринимают произведённую трансформацию как неуважение к обществу, считая восприятие произведения делом вкуса.

В этом отношении показательными являются события, развернувшиеся вокруг постановки оперы «Тангейзер» в Новосибирском театре в конце 2014 года. Анализ этих событий даёт почву для размышлений о том, насколько возросла роль религиозного сообщества в публичном пространстве, почему оно воспринимает элементы художественного произведения как акты осквернения сакрального. Эти события – хороший «кейс» для изучения присутствия религиозных сообществ в публичном пространстве, но нам он представляется казусом, то есть случаем странным для институтов секулярного общества и неприятным для секулярного сознания.

«Тангейзер» Тимофея Кулябина: хроника событий

20 декабря 2014 г. в Новосибирском государственном академическом театре оперы и балета (НГАТОиБ) состоялась премьера оперы Р. Вагнера «Тангейзер» в постановке Т. Кулябина. Режиссёр-постановщик далеко ушёл от либретто вагнеровской оперы: Тангейзер уже не рыцарь XIII в., а современный кинорежиссёр, который снимает фильм «Грот Венеры» о неизвестном по евангелиям периоде жизни молодого Иисуса Христа. По сценарию фильма, Иисус Христос провёл этот период в гроте языческой богини Венеры, где предавался плотским утехам. В одной из мизансцен появляется огромный плакат – якобы постер фильма, снятого Тангейзером: распятие Иисуса Христа на фоне раздвинутых женских ног. Затем, по ходу оперы, на Тангейзера обрушивается негодующая общественность, которая отвергает его произведение, а самого предаёт изгнанию. Терзания режиссера, осознание им своей ответственности за произведение якобы являются лейтмотивом постановки.

27 января 2015 г. митрополит Новосибирский и Бердский Тихон обратился в прокуратуру с заявлением об умышленном оскорблении чувств верующих со стороны режиссера постановки и директора театра. Прокуратура завела дело об административном правонарушении. 24 февраля 2015 г. заместитель прокурора г. Новосибирска утвердил обвинительное заключение. 1 марта у здания театра православные активисты организовали митинг (около 800 человек), требуя исключения постановки из репертуара. Пресс-служба НГАТОиБ в ответ заявила, что театр намерен отстаивать свою профессиональную позицию и художественную политику и показы оперы будут продолжаться.

По сообщениям прессы, постановка шла в театре около двух месяцев, собирая лестные отзывы критиков. Опера пользовалась большой популярностью у зрителей, за два месяца спектакль посмотрело более 3,5 тысяч человек. Позиция театра нашла поддержку среди общественности Новосибирска, Министерства культуры и деятелей культуры по всей стране. Так, в защиту постановки высказались Евгений Миронов, Марк Захаров и Галина Волчек. Министр культуры Новосибирской области в интервью заявил: «Хотя вызывающие элементы в постановке Тимофея Кулябина встречаются, они вписаны в художественное целое спектакля. В целом же переработанная фабула сводится к тому, что герой (Тангейзер), снявший скандальный фильм, вначале осуждён профессиональным сообществом (публичное и демонстративное

изгнание), а в итоге терпит жизненный крах (безумие героя). Мне кажется, в этом есть некоторая назидательность»⁵.

4-5 марта 2015 г. в Центральном районном суде г. Новосибирска проходил судебный процесс по делу в отношении директора НГАТОиБ по части 2 статьи 5.26 КоАП РФ: «Умышленное публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики и атрибутики либо их порча или уничтожение». Параллельно шла доследственная проверка по возможному наличию в постановке признаков преступления по ст. 148 УК РФ «Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий». 10 марта суд вынес решение об отсутствии состава административного правонарушения в действиях директора и режиссёра-постановщика НГАТОиБ. Также было отказано в возбуждении уголовного дела. Казалось бы, сторонники свободы искусства одержали победу над православными активистами, но 29 марта Министерство культуры РФ уволило с поста директора театра Б. Мездрича. Новый директор снял оперу «Тангейзер» с репертуара театра.

В таком неожиданном финале и состоит казус «Тангейзера»: несмотря на то, что общественное мнение выражало склонность к невозможности диктата над художественным произведением со стороны религиозных догм, несмотря на театральный успех «Тангейзера», показы оперы были прекращены к удовлетворению возмущённых верующих. Каких-то громких общественных акций, призывавших возобновить показ оперы, не последовало.

Аргументы сторон в религиоведческом аспекте

По сообщениям СМИ, заместитель прокурора «пришёл к выводу, что директор и режиссёр, осознавая скандальность своей интерпретации сюжета оперы, умышленно публично осквернили предмет религиозного почитания в христианстве – евангельский образ Иисуса Христа»⁶. Директор театра ходатайствовал в суде о проведении религиоведческой и искусствоведческой экспертиз. Однако судья отклонила ходатайство, определив, что для вынесения решения достаточно уже представленных доказательств. К таковым были отнесены заключение прокуратуры о характере сцен первого акта (в гроте Венеры), буклета, декораций и постера, а также

⁵ Дело «Тангейзера». [Электронный ресурс]. – URL: <http://sib.fm/news/2015/03/03/dejateli-kultury-vyskazalis-v-zashhitu-tangeizera-v-novosibirske/> (Дата обращения: 15.05.2017)

⁶ Деятели культуры высказались в защиту «Тангейзера» в Новосибирске [Электронный ресурс]. – URL: <http://novosibirsk.bezformata.ru/litnews/2015/03/03/v-zashhitu-tangeizera-v-novosibirske/30142948/> (Дата обращения: 15.05.2017)

подтверждающее это заключение мнение доктора богословия, протоиерея Бориса Пивоварова.

Также о. Борис Пивоваров был вызван в суд в качестве свидетеля обвинения. Основная идея, прозвучавшая в выступлении о Бориса, может быть выражена следующей цитатой из его речи:

«Там используется метод наложения сакрального на неприличное, если не сказать на порнографическое. И вот этот метод наложения сакрального, священного на неприличное – это как раз то, что больше всего может встряхнуть человека. Это понятно, это сознательный прием, но это как раз и является нарушением духовно-нравственных законов общества»⁷.

Свидетелями защиты в суде выступили религиоведы: профессор РГГУ Б.З. Фаликов, профессор МГУ В.В. Винокуров, а также театровед, заместитель художественного руководителя Театра наций Р.П. Должанский. Если последний разъяснял художественное значение персонажей и декораций, оскверняющих, по мнению обвинения, религиозные образы и символы, то религиоведы представили видение коллизии между чувствами верующих и эстетическими чувствами зрителей.

Вот выдержки из выступления Б.З. Фаликова:

«Список художников, писателей, режиссеров, использующих христианские символы в своем творчестве, занял бы не одну страницу, но следует помнить, что эти символы и образы, будучи извлечены из религиозного контекста, утрачивают свой священный сакральный смысл и наполняются новым художественным содержанием.

<...>

Фильм «Грот Венеры», который снимает его герой, режиссер Тангейзер, является творческим вымыслом последнего, в то время как сам он является плодом воображения режиссера Кулябина. Поэтому образ Христа на сцене Новосибирского театра оперы и балета не только не имеет ничего общего с Христом евангельским, – он дважды извлечен из религиозного контекста.

<...>

⁷ Протоиерей Борис Пивоваров подробно объяснил суду, почему ему не нравится опера «Тангейзер» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.online812.ru/2015/03/05/015/> (Дата обращения: 15.05.2017)

Образы, связанные с христианством, в современном мире превращаются в метафору. Тот же образ креста – это уже метафора»⁸.

Схожие аргументы представил и В.В. Винокуров:

«Она [постановка] вообще не содержит отражения евангельского образа Иисуса Христа – ни приличное, ни неприличное. Это апокрифы. Это сказки. Понимаете, я один пример вам приведу, чтобы с образом Иисуса Христа: мы смотрим первое действие. Вы прекрасно видите, там снимается фильм, сцена, актер Иисус заходит за эту сцену и в гриме находится. Он играет роль Иисуса Христа. Вышел он за эту сцену, он снимает грим, и мы видим его совсем другим. Грим – это маска. От того, что актер маску надел, его суть не изменяется – он остается человеком. Вы можете представить себе Иисуса Христа евангельского, который снимет маску? Это невозможно, поэтому нету там этого образа.

<...>

Богослужебная литература, предметы религиозного культа – их там нету. Поэтому они не могут с ними ничего делать. Чтобы предмет стал предметом культа, над ним должно быть совершено культовое действие. Театр – это сцена. Там культовых действий не совершается. Теперь что касается символики и эмблематики. Без сомнения, референции есть и в религиозную символику и эмблематику, но никакого издевательства нет...»⁹.

Таким образом, обвинение главным аргументом представило то, что директор театра и режиссер-постановщик, осознавая скандальность своей интерпретации сюжета оперы Вагнера, умышленно, в целях привлечения публики, осквернили предмет религиозного почитания в христианстве – образ Иисуса Христа. Признаки такого осквернения обнаруживаются как во внешнем виде актёров, так и в предметах, появляющихся на сцене. Защита показала слабость данного аргумента, продемонстрировав, что эпатаж давно стал

⁸ Суд над «Тангейзером». Прямая речь защиты: Фаликов, Винокуров, Должанский. [Электронный ресурс]. – URL: <http://journal-okolo.ru/sud-nad-tangeizerom-pryamaya-rech-zashhityi-falikov-vinokurov-dolzhanskiy/> (Дата обращения: 15.05.2017)

⁹ Там же.

элементом искусства (Р. Должанский), что происходящее на сцене извлечено из религиозного контекста, что осквернение происходит не на сцене, а в сознании верующих, которые произвольно помещают спектакль в религиозный контекст.

Новые горизонты религиозоведческих исследований в свете «Тангейзера»

Общественные события, особенно, судебный процесс, связанные с «Тангейзером», высветили ряд интересных тем религиозоведческих исследований, актуальных для осмысления положения религии в публичном пространстве.

1. Использование религиозными сообществами законодательства об оскорблении чувств верующих как канала для PR-акций. Религиозные организации считают важной стороной своей деятельности позиционирование себя в публичном пространстве как коллективных субъектов, оказывающих заметное воздействие на общественное сознание. При этом они используют весь доступный им «арсенал» медийных средств светского общества. Одним из таких средств стало публичное заявление об оскорблении чувств верующих, общественные акции в поддержку этого заявления, распространение информации и о заявлении, и об акциях через СМИ. Однако эффективно использовать это средство могут представители только те религий, которые признаны сыгравшими важную роль в формировании национальной культуры.

2. Осквернение сакрального как объективная сторона оскорбления чувств верующих. Десакрализация репрезентаций сакрального, происходящая в результате их переноса (физического или смыслового) в область секулярных отношений, сама по себе воспринимается религиозным сознанием как принижение или унижение, или уничижительное отношение (в зависимости от степени трансформации религиозного образа в секулярной среде) к сакральному, что является одним из главных признаков осквернения. Такое восприятие легко может перерасти как в чувство неприязни к совершаемым действиям и субъектам этих действий, так и в чувство оскорбленности.

3. Осквернение сакрального может произойти в художественном произведении. Религиозные символы, которые в светской культуре, при отсутствии восприятия их в качестве репрезентаций сакрального, превращаются в художественные образы, приобретающие иные коннотации. Но в религиозном сознании, и даже шире – в культуре, на развитие которой оказала религия, символы которой используются в художественном произведении, они не утрачивают свойства быть символами сакрального. Смещение смыслов, часто целенаправленное со стороны автора произведения, приводит к ситуации, когда

к «высокому, достойному, чистому» относятся «неподобающим, унижительным образом», то есть оскверняют его (если следовать толкованию слова «осквернять» по словарю Ушакова).

4. Заключение о наличии или отсутствии признаков осквернения сакрального в художественном произведении будут расходиться у экспертов с разными мировоззренческими позициями. Очевидно, что эксперт, имеющий религиозное мировоззрение определит признаки осквернения сакрального в тех случаях, когда эксперт, индифферентный к религии, таких признаков не обнаружит. Согласно законодательству, в качестве экспертов привлекаются специалисты в определённой области знания. Имеется в виду научное знание, субъект которого должен проявлять мировоззренческий нейтралитет. Но в философии науки уже давно отмечено, что мировоззренческий нейтралитет учёного, тем более в области социально-гуманитарного знания, - это идеальная конструкция, как «нормальные условия» в химии и физике. Тем более, что в России в последние годы о своём научном статусе настойчиво и не безрезультатно заявляет теология - знание, необходимо предполагающее религиозное мировоззрение.

REFERENCES

Delo “Tangeizera” [The “Tannhäuser” Case] [<http://sib.fm/news/2015/03/03/dejateli-kultury-vyskazalis-v-zashhitu-tangeizera-v-novosibirske/>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Deyateli kul'tury vyskazalis' v zashchitu “Tangeizera” v Novosibirske [Artists Declared for “Tannhäuser” in Novosibirsk] [<http://novosibirsk.bezformata.ru/litnews/2015/03/03/v-zashhitu-tangeizera-v-novosibirske/30142948/>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Protoierey Boris Pivovarov podrobno ob'yasnil sudu, pochemu emu ne nraivitsya opera “Tangeizer [Protoiereus Boris Pivovarov Explained in Detail for the Court Why He Did not Like the Opera “Tannhäuser”] [<http://www.online812.ru/2015/03/05/015/>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Sud nad “Tangeizerom”. Pryamaya rech zashchity: Falikov, Vinokurov, Dolzhanskiy [Proceedings against “Tannhäuser”. Direct speech of the Defence: Falikov, Vinokurov, Dolzhanskiy] [<http://journal-okolo.ru/sud-nad-tangeizerom-pryamaya-rech-zashchityi-falikov-vinokurov-dolzhanskiy/>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

The Federal Law on 29.06.2013 No. 136-FZ “On Introduction of Amendments to Article 148 of the Criminal Code of the Russian Federation and Separate Acts of the

Russian Federation for Counteraction to an Insult of Religious Beliefs and Feelings of Citizens” [<http://base.garant.ru/70403758>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Ushakov Explanatory Dictionary of the Russian Language [<http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=40982>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

СОН И МИФ: К ИСТОРИИ ОДНОЙ ПАРАЛЛЕЛИ

ДАВИД ДАМТЕ

Издательство «Академический проект» (Москва, Россия)

Научный редактор

Контакт: damte_d@mail.ru

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается аналогия сна и мифа, являющаяся одной из базовых моделей психологического подхода к интерпретации мифологических текстов и символов. Смысл этой параллели раскрывается нами на материалах из работ Фрейда, Абрахама, Ранка, а также Юнга и некоторых его последователей. Делаются выводы о значении этой модели для современной психологии религии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миф, сон, бессознательное, психология религии.

DREAM AND MYTHUS: TO THE HISTORY OF ONE PARALLEL

DAVID DAMTE

Academic Project Publishing House (Moscow, Russia)

Scientific Editor

Contact: damte_d@mail.ru

ABSTRACT. The article deals with analogy of dream and myth, which is one of the basic models of the psychological approach to the interpretation of mythological texts and symbols. The meaning of this parallel is revealed in the works of Freud, Abraham, Rank, and also by Jung and some of his followers. The author makes a conclusion about the significance of this model for the modern psychology of religion.

KEY WORDS: mythus, dream, unconsciousness, psychology of religion.

Современное религиоведение располагает обширным научным инструментарием. Немалый вклад в его формирование внесла психология религии – дисциплина, основные понятия и концептуальные модели которой начали формироваться в конце XIX – начале XX века. Происходивший в то время интенсивный распад привычной картины мира обострил полемику об основаниях мировоззрения современного человека, в том числе, о тех основаниях, которые скрывались в глубинах человеческой души и долгое время оставались практически не исследованными. Поэтому не случайно, что именно тогда начинается интенсивное развитие психологии и как следствие психологического подхода в гуманитарных науках. Одним из базовых понятий психологии становится понятие бессознательного (или предсознательного, подсознательного). Применение этого понятия в сфере исследований культуры и религии также начинается во второй XIX столетия¹.

В самом начале XX века переворот в понимании бессознательного совершил Зигмунд Фрейд. С момента выхода в свет одной из главных его работ под названием «Толкование сновидений» принято начинать историю психоанализа, оказавшего серьезное влияние не только на развитие психологии, но и литературы и философии прошлого века. Уже здесь было дано обоснование психоаналитической теории символа и мифа, а также даны первые образцы психоаналитической интерпретации текстов. По мысли Фрейда, сновидение представляет собой сложную и весьма остроумную конструкцию из остатков дневных впечатлений спящего человека, воспоминаний детства, к которым могут добавляться различные соматические факторы (например, жажда во сне, неудобства, шум). Основная функция сновидений – исполнение наших скрытых (подавленных) желаний. Эти желания дают о себе знать в часто встречающихся образах сновидений (лестница, шахта, столб, колонна, ветка, дерево, фрукты, кустарник и др.). Фрейд подчеркивает их сексуальный смысл этих символов, объясняя их распространение тем, что сексуальное влечение издавна было окружено запретами, всячески подавлялось и поэтому больше всего нуждается в косвенном изображении. Фрейд обратил внимание на идентичность символики сновидений и мифов. Он писал: «в работе сновидения не следует предполагать какую – либо особую символизирующую деятельность души, ... сон пользуется такими символизациями, которые уже в готовом виде содержатся в бессознательном мышлении, поскольку благодаря своей образности и, как правило, свободе от цензуры они более всего удовлетворяют требованиям образования сновидения»². У сновидения и мифа, по Фрейду, есть еще один

¹ О бессознательных мотивах мифологии см.: Fichte I. H. *Psychologie*. Lpz, 1864. Bd. 1. S. 581-600. Usener H. *Mythologie* // Usener H. *Vorträge und Aufsätze*. Lpz. – B., 1907. S. 37 – 67. Вундт В. *Миф и религия*. СПб, 1912. С. 37-52. Vorbrodt G. *Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychologie und Gefühl*. Lpz., 1904.

² Фрейд З. *Толкование сновидений*. М., 2007. С. 295.

сближающий момент: те механизмы, которые психолог открывает в сновидении, участвуют в процессе мифообразования. Фрейд уделяет довольно много внимания описанию таких механизмов работы сновидения, как смещение, замещение одного элемента другим, сгущение, вторичная переработка, цензура, создавая таким образом концептуальную базу психоаналитического подхода к анализу текстов (мифологических или литературных, а в перспективе и самых разных явлений культуры).

Карл Абрахам, один из самых известных учеников Фрейда, также исходил из того, что миф, как и сновидение, нуждается в истолковании, поскольку за внешним содержанием мифа, так же, как и за явным содержанием сновидения, стоит то, что не высказано прямо, то есть вытесненные в сферу бессознательного мысли. Чаще всего они касаются источника мифа или сновидения, а именно - человеческих желаний и конфликтов, общих у людей разных эпох и народов, исходящих из детства, непристойных или асоциальных, прошедших символическую переработку и подвергшихся слиянию, сгущению, смещению, расщеплению и перенесению³. Только в таком «исправленном» виде вытесненный материал может попасть в человеческое сознание. Итогом переработки являются символы, например, змей (мужской символ), плод (женская плодовитость) или дерево, широко распространенные в мифологии, а также представленные, например, в библейском рассказе о грехопадении. Во сне мы как бы возвращаемся к языку символов, совершая тем самым переход на более ранние ступени развития человеческих представлений о мире, к детским воспоминаниям, не исчезнувшим полностью, но заслоненным событиями более позднего времени или просто непригодными для целей развития человека. С этим «багажом» мы никогда не расстаемся и оказываемся во власти его влияния всякий раз, как только сознательный контроль ослабевает. В мифе мы также находим остатки вытесненных за ненадобностью и переработанных ранних воспоминаний и желаний, имеющих отношение не к отдельному человеку, а к целому народу. «В доисторическую эпоху народ перерабатывает свои желания в создания фантазии, которые в форме мифов переходят в историческую эпоху. Точно также индивидуум превращает в «доисторический период» (раннее детство. – Д.Д.) свои желания в созданиях фантазии, которые воспроизводятся затем в сновидениях «исторического» (зрелость. – Д.Д.) периода. Таким образом, миф есть сохранившийся отрывок детской духовной жизни народа, а сновидение – миф индивидуума»⁴.

Таким образом возникает интересная тема – миф, в котором человек живет. Где же пролегает граница между сновидением/мифом и реальностью? С точки зрения эволюционистского подхода, которого придерживаются

³ Анализ конкретных примеров: Абрагам К. Сон и миф. Очерк народной психологии. М., 1912. С. 42 – 50, 68 – 70, 76 – 84, 88 – 96.

⁴ Там же. С. 110 – 111.

представители классического психоанализа (фрейдизма), эта граница формируется с течением времени, по мере развития сознания и усвоения человеком в качестве основного принципа реальности. Напротив, представитель примитивной культуры, подчеркивает, развивая эту мысль, Отто Ранк, понимает сновидение как реальность в высшем смысле этого слова. Связь между реальностью и сновидением в его представлении была столь значительна, что часто он действовал, исходя из увиденного во сне, а о событиях сна рассказывал как о чем-то реально происходившем⁵. Отсюда происходят сказка и миф. Ранк согласен с мнением ряда антропологов в том, что состояние сна было для примитивного человека доказательством бессмертия души и свидетельством загробной жизни. Он уточняет формулу Фрейда («сновидение есть осуществление желания») и говорит, что речь может идти не о желаниях тела, а скорее о стремлениях человеческой души, главным из которых с тех пор и по сей день остается жажда бессмертия. Это желание неистребимо и воспроизводится на разных ступенях культурного развития в форме сказки, героического мифа или эпоса⁶. Все они оказываются внутренне связанными между собой выражениями глубинных начал человеческой души. Как подчеркивает сам Ранк, такой подход ближе (формировавшимся в то время) идеям Юнга⁷, нежели классическому фрейдизму, ограниченность которого неизбежно проявляется, когда он начинает исследовать миф в сексуально-биологическом ключе.

Сновидения и мифы едины в своих бессознательных источниках. Вместилище потаенных стремлений человеческой души, бессознательное или Оно, выступает здесь как творческое начало. А человек только придает форму (например, мифическую или поэтическую) тем содержаниям, которые в неупорядоченном виде прорываются из сферы бессознательного⁸. Развитие человечества приводит к появлению новых форм вытеснения, к которым Оно вынуждено приспособляться. Это, в частности, накладывает отпечаток на мифотворчество, придавая этому процессу известную динамику. В этой связи Отто Ранк отмечает: «Миф – не индивидуальный продукт, как сон, но и не такой, так сказать, устойчивый, как произведение искусства. Создание мифа пребывает всегда в течении, никогда не заканчивается и приспособляется к различным следующим друг за другом поколениям с их религиозным, культурным, этическим уровнем... Это наложение поколений можно распознать в известных формальных особенностях мифов; слишком отталкивающие и ужасные свойства

⁵ Rank O. Traum und Wirklichkeit // Rank O. Seelenglaube und Psychologie. Leipzig – Wien, 1930. S. 99 – 100, 103.

⁶ Ibid. S. 119 – 120, 121, 142.

⁷ Ibid. S. 130.

⁸ Groddeck G. Der Symbolisierungszwang // Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. – 1922. – Bd. VIII. – S. 72.

и поступки, приписываемые первоначально исключительно герою мифа, постепенно распространяются в смягченной форме на его предков и потомков»⁹. С одной стороны, здесь улавливается динамика мифа, а, с другой, в этой формулировке выражаются различия между мифом, сновидением и произведением искусства.

Фрейд, Абрахам и Ранк – крупнейшие представители классического психоанализа (фрейдизма), который, развиваясь на протяжении долгого времени, оказал существенное влияние на ряд гуманитарных наук (религиоведение, литературоведение, языкознание и т.д.), дав импульс к весьма интересным и плодотворным дискуссиям. Однако фрейдизм показал в этой сфере свою ограниченность, поскольку предполагал понимание разнообразных культурных явлений сквозь призму феномена сексуальности. Следствием этого была известная односторонность интерпретации, а также то, что многие ее результаты не могли быть обоснованы исторически, часто противоречили данным этнографии или исследованиям мифологии. Однако в критических попытках усвоения психоаналитической модели формировались новые подходы и концепции. На одной из них мы остановимся, поскольку в рамках нашей темы она представляет интерес. Мы имеем в виду аналитическую психологию Карла Густава Юнга и его последователей, из которых более всего нам интересны идеи Ханса Дикманна¹⁰, Джеймса Хиллмана¹¹, Джозефа Хендерсена¹², Иоланды Якоби¹³ и Марии-Луизы фон Франц¹⁴.

Сновидение и миф объединяет регрессивная направленность мышления. В отличие от фрейдизма, в котором регрессия чаще всего понималась как регрессия к воспоминаниям и представлениям детства, здесь речь идет о регрессии к более глубоким архетипическим материалам, которые при обычном (бодрствующем) состоянии сознания оказываются недоступными¹⁵. У сна и мифа единый источник – коллективное бессознательное, содержания которого прорываются и заполняют все освободившееся от влияния сознания пространство. Собственно, если принять во внимание автономность коллективного бессознательного, силу и притягательность выражающих его архетипов, то можно сказать, что от самого человека в процессе мифо- и символаобразования зависит не так много, скорее он сам оказывается

⁹ Ранк О. Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе // Ранк О. Миф о рождении героя. М. – Киев, 1997. С. 62 – 53. См. также: Rank O. Der Künstler. Ansätze zu einer Sexual-Psychologie. Wien, 1907. S. 36.

¹⁰ Дикманн Х. Юнгианский анализ волшебных сказок. Сказание и иносказание. СПб, 2000.

¹¹ Дж. Хиллманн. Исцеляющий вымысел. СПб, 1997. Его же. Юнгианское толкование сновидений. СПб, 2003.

¹² Дж. Хендерсен. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы. СПб, 1996. С. 120 –191.

¹³ Якоби И. Символы в индивидуальном анализе // Человек и его символы. СПб, 1996. С. 378 – 435.

¹⁴ Франц М.-Л. фон. Психология сказки. Толкование волшебных сказок. СПб, 2004. Ее же. Архетипические паттерны в волшебных сказках. М., 2007.

¹⁵ См. об этом: Юнг К.Г. Символы трансформации. М., 2008. С. 72 – 73.

зависимым от неведомых ему внутренних сил, преодолеть влияние которых не удастся. Способность к образованию символов важна как раз потому, что дает возможность выразиться этим силам, помогая человеку усвоить содержания коллективного бессознательного в доступной для него форме, то есть таким образом, чтобы влияние бессознательного не смогло увлечь его в пучину регрессии. Таким образом символ, с одной стороны, является надежным инструментом коммуникации с содержаниями коллективного бессознательного, а, с другой, он представляет собой средство защиты от его чрезмерного влияния¹⁶. Еще одно фундаментальное сходство сновидения и мифа, по мысли Юнга, заключается в том, что материал сновидений и мифологических образов, по сути идентичный, компенсирует сознательную установку, то есть дает человеку то, чего ему не достает в реальной жизни¹⁷.

Термин «компенсация» в данном случае означает уравнивание сознательной установки со стороны коллективного бессознательного, обеспечивающее интеграцию с теми функциями, которые необходимы для более полной жизни, для становления самим собой¹⁸. В сновидении сознание снабжается «бессознательным материалом, который составлен в некоторой символической комбинации и констеллирован соответственно положению сознания»¹⁹. Таким образом, в нем находит свое выражение актуальное состояние бессознательного сновидца. Фрейдистское понимание сновидения и его символики представляется Юнгу очень узким потому, что оно исходит из одной формулы («исполнение желаний»), является буквальным и каузальным в смысле сведения всей работы сновидения к одному источнику – сексуальности. Такой способ «достигает своего предела в тот момент, когда символы сновидения уже не могут быть редуцированы к личным реминисценциям или стремлениям, т.е. когда всплывают образы коллективного бессознательного»²⁰. Итак, анализу (разложению) должен соответствовать синтез (соединение). Поэтому Юнг предлагает собственное финальное понимание сновидений: финальное в смысле целесообразности компенсации, налаживающей жизненно важное взаимодействие сознания и бессознательного. Многообразие форм такой компенсации определяется различием установок сознания по отношению к

¹⁶ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 104. См. также: Дж. Хендерсен. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы. СПб, 1996. С. 179 – 180.

¹⁷ Юнг К.Г. Символы трансформации. М., 2008. С. 72 – 73, 616.

¹⁸ Юнг К.Г. Общая точка зрения на психологию сновидений // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 367.

¹⁹ Там же. С. 376.

²⁰ Юнг К.Г. Синтетический, или Конструктивный метод // Там же. С. 314.

бессознательному²¹ и, в свою очередь, определяет особенности конкретного сновидения и его символики.

Юнгианцы предлагают свой подход к интерпретации сновидений и мифов. Она проводится на двух уровнях – объективном и субъективном. Под интерпретацией на объективном уровне имеется в виду такое истолкование, «в котором выражения сновидения можно идентифицировать с реальными объектами». Толкование на субъективной ступени предполагает, что интерпретатор «каждую часть сновидения, например, всех действующих лиц, относит к самому видевшему сон»²², понимая образы сновидения как черты личности сновидца, как выражение субъективных факторов человеческого духа²³. То есть, сначала производится анализ (ему соответствует объективный уровень интерпретации), а затем анализируемые части собираются вместе, и дается синтез на уровне субъекта. Именно на уровне субъекта возникает необходимость привлечения различных мифологических материалов, которые, вплетаясь в ход анализа, обретают актуальное звучание. Такой дифференцированный подход разрушает наивное представление о том, что образы сна, как и образы мифа, вплетающиеся в ткань сновидения, действительно являются тем, чем они представляются. Корни этого представления заключены в отождествлении содержаний сознания с реальными объектами, то есть в проекции субъективных содержаний вовне. Юнгианское разделение двух ступеней интерпретации сновидений и мифов²⁴, которое следует начинать с толкования на объективном уровне, то есть с тщательного исследования внешних обстоятельств и мотивов (контекст) и лишь затем, постоянно имея в виду контекст, переходить к исследованию на субъективном уровне, нацелено на изменение такой установки и позволяет отделить события душевной жизни человека (внутренний опыт), лежащие в основании архетипических образов, от внешних факторов, которые их сопровождают и от объектов сознания, которые их представляют.

Наше по необходимости краткое исследование показывает, какие эвристические возможности заложены в психологическом подходе к исследованию мифов и символов. Несомненно, он дает исследователю

²¹ Соответственно Юнг выделяет различные типы сновидений – редуктивные (инфантильно-сексуальные сновидения, которые возвращают нас к ранним стадиям развития, как бы подрывая нашу слишком высокую сознательную позицию), перспективные (направляющие, в которых бессознательное способствует возвышению человека), реактивные (травмирующие переживания) и телепатические (предвидение будущего). См.: Юнг К.Г. Общая точка зрения на психологию сновидений // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 379 – 389.

²² Юнг К. Г. О психологии бессознательного // Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994. С. 128.

²³ Юнг К.Г. Общая точка зрения на психологию сновидений // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 394.

²⁴ Применительно к библейским сюжетам см.: Беер Д. Психоаналитическая интерпретация Библии // Статьи по религиоведению: Альманах. М., 2002. С.113. Bucher A. A. Bibel – Psychologie: psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992. S. 40 – 42.

возможность более полного понимания изучаемого материала. Вместе с тем он позволяет актуализировать содержания мифа. Последнее важно, так как современный человек нуждается в усвоении вечных символов, в их понимании для того, чтобы лучше понять самого себя и увидеть свое место в мире, понять, что важно для него, а чем можно пренебречь. Всплывающие в сновидениях и грезах мифологические образы прокладывают дорогу к такому пониманию, которое на завершающем этапе требует участия квалифицированного специалиста, аналитика. Поэтому интерес к этой проблематике в психологии не случаен. С другой стороны, раскрывая при помощи психологических методов сущность мифологического сознания, мы касаемся некоторых особенностей современного мышления, в частности, его склонность к формированию новой, общественной (политической), мифологии. В целом человеческой психики нет места для пустот. Если нечто значимое в ней подвергается разрушению, то на его место приходят новые формы, новые образы, которые захватывают человека. И процесс этот идет не только на уровне сообществ, но и на уровне конкретного человека: так рождается индивидуальный миф, который компенсирует действительное положение вещей. Для психологии интересен не только миф в собственном смысле слова, но также мифы, в которых мы живем и которые, сталкиваясь с действительностью, обретают причудливые, а порой и опасные формы. На этом уровне анализ мифа как психологического явления требует в качестве своего дополнения анализа философского и социологического.

REFERENCES

Bucher A. A. *Bibel – Psychologie: psychologische Zugänge zu biblischen Texten*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1992. 200 S.

Groddeck G. *Der Symbolisierungszwang // Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. – 1922. – Bd. VIII. – S. 67 – 81.

Fichte I. H. *Psychologie: die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder, Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung Bd. 1: Die allgemeine Theorie vom Bewusstsein, und die Lehre vom sinnlichen Erkennen, vom Gedächtniss und von der Phantasie*. Leipzig, 1864. 744 S.

Rank O. *Der Künstler. Ansätze zu einer Sexual-Psychologie*. Wien, 1907. 85 S.

Rank O. *Traum und Wirklichkeit*. In: *Rank O. Seelenglaube und Psychologie*. Leipzig – Wien, 1930. S. 98 – 145.

Usener H. *Mythologie*. In: *Usener H. Vorträge und Aufsätze*. Leipzig – Berlin, 1907. S. 37 – 67.

Vorbrodt G. *Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychologie und Gefühl*. Leipzig, 1904. 174 S.

Abraham K. Dream and myth. Essay on folk psychology Son i mif. Ocherk narodnoj psihologii. M., 1912. 114 p.

Beer D. Psychoanalytic interpretation of the Bible (Psihoanaliticheskaya interpretaciya Biblii). *Stat'i po religiovedeniyu: Al'manah*. p. 112 – 114. Moscow, 2002.

Wundt W. Mif i religiya [Myth and religion]. St. Petersburg, 1912. 416 p.

Dikmann H. Yungianskij analiz volshebnyh skazok. Skazanie i inoskazanie [Jungian Analysis of Fairy Tales. Legend and Allegory]. St. Petersburg, 2000. 256 p.

Rank O. Saks H. Mental Sciences Znachenie psihoanaliza v naukah o duhe. [The Significance of Psychoanalysis for the Mental Sciences]. *Rank O. Mif o rozhdenii geroya*. P. 3 – 98. Moscow – Kiev, 1997.

Franz M.-L. von. Psihologiya skazki. Tolkovanie volshebnyh skazok. [The psychology of fairy tales. Interpretation of Fairytales]. St. Petersburg, 2004. 360 p.

Franz M.-L. von. Arhetipicheskie patterny v volshebnyh skazkah [Archetypal Patterns in Fairy Tales]. Moscow, 2007. 256 p.

Freud S. Tolkovanie snovidenij [The Interpretation of Dreams]. Moscow, 2007. 512 p.

Hillman J. Iscelyayushchij vymysel. [Healing fiction]. St. Petersburg, 1997. 179 p.

Henderson J. Ancient myths and modern man. (Drevnie mify i sovremennyy chelovek). *Chelovek i ego simvoly*. p. 120 -191. St. Petersburg, 1996.

Jung K. G. About the psychology of the unconscious. (O psihologii bessoznatel'nogo). p. 27 – 172. *Jung K. G. Psihologiya bessoznatel'nogo*. Moscow, 1994.

Jung K.G. The archetypes and the collective unconscious. (Ob arhetipah kollektivnogo bessoznatel'nogo). p. 95 – 128. *Arhetip i simvol*. Moscow, 1991.

Jung K.G. A common view on the psychology of dreams. (Obshchaya tochka zreniya na psihologiyu snovidenij). p. 370 – 420. *Bog i bessoznatel'noe*. p. 273 – 326. Moscow, 1998.

Jung K.G. Synthetic or Constructive method. (Sinteticheskij, ili Konstruktivnyj metod). p. 307 – 318. *Bog i bessoznatel'noe*. Moscow, 1998.

Jung K.G. Simvoly transformacii. [Symbols of transformation]. Moscow, 2008. 736 p.

Yakobi I. *Symbols in an Individual Analysis*. (Simvoly v individual'nom analize). *Chelovek i ego simvoly*. p. 378 – 435. SPb, 1996.

САКРАЛЬНОЕ И РЕЛИГИЯ: ОТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ

ОЛЬГА ИВАЩУК

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия)

Профессор

Контакт: ofi@list.ru

АННОТАЦИЯ. В статье предпринята попытка подступиться к определению специфики религии и сакрального как социальных феноменов. Поскольку то и другое проявляет черты развивающихся систем, это предоставляет исследованию возможность выявить их чуждость и взаимоотношения в контексте культурного целого, опираясь на метод исследования развивающихся целостностей, который К. Маркс в «Grundrisse» обозначил как практически-истинную абстракцию. Результат проливает свет и на то, какое положение занимает религия в современном политическом поле.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сакральное, религия, миф, наука, практически-истинная абстракция.

THE SACRED AND RELIGION: THE RELATION OF THE NOTIONS

OLGA IVASHCHUK

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
(Moscow, Russia)

Professor

Contact: ofi@list.ru

ABSTRACT. The article attempts to approach the definition of the specificity of religion and sacral as social phenomena. Since both of them display features of developing systems, this gives the opportunity to reveal their quidditas and relationships in the context of the cultural whole, relying on the method of research of developing wholes, which Marx in «Grundrisse» has designated as practically-true Abstraction. The result also sheds light on the position of religion in the modern political field.

KEY WORDS: sacred, religion, myth, science, practically-true abstraction.

Современность ставит непростые вопросы относительно природы и специфики религии и ее места в социальном и, в частности, в политическом пространстве. И хотя имеются точки опоры для осмысления этих феноменов, ставшие уже классикой, много путаницы возникает при попытке сориентироваться с их помощью в современном многообразии оттенков религиозного, каждый из которых должен, по классическому определению Э. Дюркгейма¹, претендовать на выражение «общечеловеческой связи». И сама эта связь сегодня не представлена локально и зримо, и секуляризованный мир побуждает видеть в подобной притязательности нечто подозрительное и скорее политически, а вовсе не общечеловечески значимое, т.е. значимое для специфических интересов политического класса, символической борьбы и символического насилия (П. Бурдье)².

Установить определенность формы религии является действительно непростым делом, требующим достаточно развитого метода. Насколько здесь не работают интуитивно-ясные подходы – демонстрирует пример Э. Дюркгейма.

Э. Дюркгейм определяет религию через два признака: 1) «разделение мира на две области» – «светское и священное»³ и 2) наличие «нравственной общины» последователей, образованной всеми верующими – церкви⁴. Первый признак позволяет видеть в религии феномен общечеловеческий, родовой, второй же отграничивает ее от магии, у которой есть клиентура, но не церковь, «объединения никоим образом не обязательны для функционирования магии»⁵.

Но это на первый взгляд убедительное определение имеет характер по большей части индуктивный, построено не на целостном подходе к религии как системе, а на обобщении отдельных явлений (обрядов, церемоний и т.д.), которые «предшествуют возникновению системы»⁶, и которые поэтому незаметно для Э. Дюркгейма оказываются признаны религиозными еще до того,

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432с.

² Бурдье П. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с.

³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с. С. 216.

⁴ Там же, с. 227.

⁵ Там же, с. 226.

⁶ Там же, с.215.

как получено понятие о религиозном. Т.е. здесь имеет место круг. Может оказаться, что так называемые земледельческие культы вовсе не являются культурами религиозными. С другой стороны, очень точное наблюдение со ссылкой на Юбера и Мосса, что «в приемах, применяемых колдунами, есть нечто глубоко антирелигиозное»⁷, сопровождается неосторожным выводом, будто магия не предполагает встроенности в свой общекультурный контекст, в целом, образующее «нравственное единство», в которое вовлечены все.

Существенность такого контекста как раз для функционирования магии показывает К. Леви-Стросс: «действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах... вера колдуна в действенность своих приемов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, ...и, наконец, доверие общества и его требования, создающее нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает»⁸. Немного предвосхищая выводы, можно добавить, что вне такой встроенности магия как культурное явление была бы невозможна, просто это органическое для магии единство не имеет с религией ничего общего, этим единством выступает принципиально отличный от последней миф, что мы и постараемся ниже показать.

Ариадниной нитью в поиске выхода из обозначенных затруднений может послужить диалектический метод определения чуждости предмета через практически истинную абстракцию», который применим при условии, что изучаемый предмет является развивающимся. Религию и сакральное как культурные феномены ничто не мешает причислить к такого рода предметам, и это дает все основания считать указанную процедуру релевантной.

Понятие «абстракции с практической истинностью» был введено и использовано Гегелем в ранней работе «Вера и знание»⁹, хотя в то время никто, включая его самого, не попытался сделать из этого отшлифованный методологический инструмент. Это сделал К. Маркс в неопубликованном при жизни «Введении» к «Grundrisse». По К. Марксу, всякая целостная развивающаяся система выносит свое основание в наличное бытие как свое

⁷ Там же, с.225

⁸ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-пресс, 2001. – 512 с. с.172-173.

⁹ Hegel G.W.F. Glauben und Wissen. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1984 s.13.

следствие на стадии «максимально богатого конкретного развития»¹⁰, облекая свое невидимое основание, исходное отношение, в зримую плотность. Тем самым исследователь получает эмпирический доступ к определению всеобщего основания системы, четко отличая ее от всего, что ею не является, – благодаря ее самовыявлению. Это только первый шаг и неполная абстракция; второй предполагает преодоление неполноты полученной абстракции, под каковой неполнотой подразумевается непротиворечивость найденной «чтожности». Выявление же различия ее с собой позволит определить исходное противоречие восхождения от исходной абстракции к конкретному, через поиск и включение, фаза за фазой, опосредствующих исходное противоречие и его модификации звеньев – исторических событий. Но здесь придется ограничиться методическим проведением первого шага, вторая часть задачи требует особого исторического исследования.

Получить элементарное отношение, характеризующее религию, помогает парадоксальным образом то обстоятельство, что эпоха, не вызывающая сомнений относительно религиозного своего характера – Средние века в Европе – является наиболее трудной с точки зрения проникновения в ее логику научными средствами. Чтобы не разрезать предмет там, где не пролегает его внутренних разделений, имеет смысл взять культурную эпоху как целое ее способа жизни, способ производства. В этой целостности тогда спецификой окажется ее не просто религиозный, но европейский (частноблагородный) характер. И это обстоятельство, не в последнюю очередь благодаря усилиям М.К. Петрова, дает нам в руки ключ к специфике религиозного сознания. Этим ключом является номотетика. И хотя как раз номотетика стала предметом критики со стороны современных медиевистов, обеспокоенных тем, что в ней нивелированы все европейские культуры¹¹, в сочетании с марксовым методом она-то и проложит путь к искомому духу эпохи Средних веков.

Номотетика означает, что европейское развитие, начиная с греческой античности и все последующее время совершается в рефлексивной форме, т.е. сопровождается рождением теории, развертывающейся всегда универсально-

¹⁰ Маркс К. Метод политической экономии. // Маркс К. Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. М., 1968. Т. 46. Ч.1 – 560с. с.41

¹¹ Неретина С.С. Социокод философии (О философских работах М.К.Петрова) // Вопросы философии 2008 №10. С.91-102.

понятийным способом¹². Всякая культура, возникающая в европейском культурном очаге, свои всеобщие основания превращает в свою положенность, проговаривая их в виде философской теории¹³, называется ли она философия или теология, или как-нибудь еще. Это обстоятельство и является условием самой возможности грамотно подступиться к их специфике, раскрыть ее, а не измыслить. Для этого достаточно выявить то, что что говорит культура самой себе о себе, о своих основаниях – говорит в философской теории, в вопрошании о всеобщем, в самом способе такого вопрошания.

Тогда мы получаем ключ не только к специфике рассматриваемой культуры (например, античной греческой или европейского средневековья), но ко всем дорефлексивным вариантам соответствующих матриц. Так, благодаря рефлексивности античной культуры мы узнаем, что представляет собой миф как таковой, не только тот, что породил в своем составе античную философию. То же с религией и наукой, поскольку их определенность отчеканилась в *теориях* соответствующих культур Европейского культурного очага.

Итак, номотетика (универсально-понятийное кодирование социальности, порождающее теоретическую рефлексивность античной культуры на свое основание – философию) своим способом постановки вопроса о всеобщем и его единстве с единичным дает возможность увидеть, что спецификой мифа, порождающего в себе теоретический уровень, а значит, и любого мифа вообще, является нерасчлененность и взаимопереход всеобщего и единичного, вещного и личного, единого бытия и его развертки в сущее, человеческого и космического процессов воспроизводства – и на этом основании позволяет включить в миф и земледельческие культы, и магию как органические моменты.

Даже рефлексивный миф, т.е. античная философская теория, еще не знает различения природного и сверхприродного, органического порождения и творения. Это станет задачей, актуальной как раз для преемственной рефлексивной культуры, христианской. Открытие европейского средневековья как раз и состояло в осознании несводимости человека к космическому единству, сущего – к бытию, каковое осознание было производным от осознания

¹²Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. 140 с. С. 3-176.

¹³Сильвестров В.В. Мифология и религия – предпосылки самосознания культуры.// Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., РОССПЭН, 1998. 478с. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М.: Издательство Всесоюзного Заочного Поли-технического института, 1990. 330с.

несводимости человеческой индивидуальности к своей (космическо-политической) всеобщности, открытием проблематичности их связи, исключавшей как непосредственное подведение единичного под всеобщее, так и встроенность единичного в целое всеобщего на правах части¹⁴. Новый, сверхкосмический порядок устройства человеческого мира, человеческой общительности в средние века и выразили доступными им средствами догматы христианского сознания, определившие проблемное поле и рефлексивные усилия теологии, и прежде всего догмат о Троице. Решающий момент, который в них уловлен и который должен остановить исследовательское внимание, – это момент внешности (трансцендентности), который существен как определенность самой человеческой сущности – ансамбля, в котором должна быть принципиальная внешность, множественность субъектов, связанных в единство своей культуры. Что только множественный субъект может быть вообще субъектом, творцом¹⁵ – это проговаривает как раз своей троичной определенностью христианский идеал.

Таким образом, спецификой религии, которую демонстрирует христианская теология, является разрыв всеобщего и единичного, человека и природы, Творца и положенного Им тварного мира, – и это обстоятельство *не позволяет* имманентно включить в ее состав «мифы», как это делает Э. Дюркгейм, утверждая, что в магии, «как и в религии, есть свои мифы...Существа, к которым взывает колдун, силы, которые он заставляет действовать, не только по своей природе те же самые, что силы и существа, к которым обращается религия; очень часто они буквально тождественны¹⁶. Это «силы и существа» как раз принципиально иной культурной природы, даже если носят то же имя, и оказаться внутри религиозного сознания они могут только на правах разрозненных, до конца не изжитых элементов земледельческих культов, чья жизненность подпитывается рудиментами того мифосознания, которое воспроизводится во всякой земледельческой общине и является источником напряжения для господствующего религиозного – экстерриториального (и

¹⁴Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., CODA, 1997. 343с., с. 17-20.

¹⁵Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., Ис-кусство, 1986. 445с.

¹⁶Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с. С.223.

потому существенно предваряемого мифом, всегда привязанным к почве) – сознания на всем протяжении средневековья.

Тогда, оставляя в силе вывод Э. Дюркгейма, согласно которому конституирующие религию священные вещи и «нравственная общность», разделяющая определенные верования, суть другое выражение общечеловеческой связи, можно уточнить, что все это является конституэнтами *не одной только* религии, религия представляет собой лишь один из способов существования священного и той общности, для которой оно священно. Другими являются, как показывает европейская номотетика, миф (чьи сакральные объекты действительно те же, что и у магии – природные реалии) и наука (со своим сакральным объектом, человеческим индивидом, сакральность которого продемонстрировали преемственные концепции Э. Дюркгейма исследования И. Гоффмана).

К выводу о сакральности человеческого индивида И. Гоффман приходит, анализируя ритуалы межличностного взаимодействия. Его стараниями оказалось, что «идеи Э. Дюркгейма о примитивной религии могут быть переведены в понятия почтительности и умения себя вести и что эти понятия помогают нам уловить» смысл социальных ритуалов межличностного взаимодействия, который усматривается в том, «что Я - это отчасти церемониальная вещь, сакральный объект, к которому нужно относиться с должной ритуальной заботой и который, в свою очередь, должен представляться другим в правильном свете...Практики почтительности и умения вести себя должны быть институционализированы так, чтобы индивид был в состоянии проявить жизнеспособное, сакральное Я...этот светский мир не столь нерелигиозен, как мы могли бы думать. Со многими богами покончено, но сам индивид упорно остается «божеством» значительной важности»¹⁷. Правда, показывая сакральность «Я», Гоффман допускает то же смешение, что и Дюркгейм, отождествляя сакральное с религиозным. На деле эта сакральность индивида не имеет прямого отношения к религии, гораздо более она связана с ренессансным растворением всего потустороннего внутри вышедшего из всех берегов индивида.

¹⁷Гоффман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ.; под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. - М.: Смысл, 2009. 319с., с. 114-118

Для того, что конституируется, выявляясь через сакрализацию определенных образцовых объектов, концентрирующих в себе порядок воспроизводства культурной общности, представляя в Европейском культурном очаге последовательно как миф, религия и наука, у М.К. Петрова есть родовое название: это разные, но внутренне связанные, как показывает номотетика, матрицы кодирования социальности. Миф, религия и наука специфицируют, как показывает европейское культурное развитие, разновидности сакрального, которое присутствует с необходимостью всюду, где есть человек.

С этой точки зрения можно согласиться с Ж. Батаем, который делокализует значимость сакрального в человеческой жизни: сфера сакрального – это «расточительное кипение», требующее вернуть человека из порабощения вещным порядком, из нивелировки по вещи и средству – в его свободную изначальность, посредством ли жертвоприношения, расточения вещного богатства, переступания в трансгрессии за оконечивающие пределы¹⁸. Но все это с поправкой на то, что в человеческом переживании тоски по суверенности в ситуации ее отчуждения (которое у Ж. Батая начинается с возникновением социальности, прерывающей состояние «зверя» – состояния «воды в воде») ничто, вопреки Батаю, не свидетельствует о звериной природе этой суверенности. Сакрализация всякой власти и властителя связана также не столько с тем, что последний наслаждается не трудясь, сколько с тем, что власть и в некоторых случаях властители символически олицетворяют социальность, общительное целое, как практически-истинная абстракция, и притом неполная. Отождествить это особенное воплощение с социальным как таковым, лишь отсветом которого является сакральность представителя – типичная ошибка неполноты абстракции, смешения всеобщего и особенного, которое, несомненно, на руку власти, поскольку выдавать свой партикулярный интерес за всеобщий, культурный произвол за природную необходимость – условия ее самосохранения и воспроизводства, составляющее суть «символического насилия»¹⁹.

Поэтому известное определение К. Маркса из рукописи 1843г: «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или ещё не обрёл себя,

¹⁸Батай Ж. Теория религии. Проклятая часть. Опыт общей экономики //Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

¹⁹Бурдьё П. Практический смысл. — СПб.: Алетейя, 2001 г. — 562 с.

или уже снова себя потерял»²⁰, - представляется более точным, но с поправкой: речь здесь идет не о религии, но о более общем феномене – о поиске сакрального. Развести их не просто, поскольку водораздел пролегает по линии отношения к потустороннему: трансцендентность сакрального – признак религии, тогда как какая бы то ни было его достижимость, пусть и обставленная особыми обрядами и жречеством – признак отсутствия религии. Даже если человек ищет свою неотчужденную суверенность (сакральное), которая, следовательно, непосредственно отсутствует, она не обязательно в силу этого отсутствия трансцендентна, как в религии: чаемое «сердце бессердечного мира» может находиться в природе или в переустроенном на других началах обществе.

Из такой перспективы множество сект и так называемых религиозных течений современности видятся как способы поиска форм неотчужденной человеческой связи, образцы которой поэтому должны быть сакрализованы. При этом объединения такого рода – разные по устойчивости и по содержанию найденного (чаще всего просто репродуцирующие большой культурный стиль или матрицу кодирования своей – сегодня вовсе не религиозной – культуры) не обязательно должны быть религией. То, что сегодня обще им, может быть определено как не-наука. Точнее говоря, наука сама не однослойна, но все же инертным каркасом ее институционализации является science, которая в наш технический век оказалась самой овеществляющей формой человеческой связи. Поэтому науковеды, включая М.К. Петрова, не случайно науку интеллектуалов до 19 в (до фазы science) связывают с теологической парадигмой. И хотя это своего рода обман зрения (наука как таковая разрушает трансцендентность, представляет собой иной относительно религии культурный код), наука вида Wissenschaft, конституируя человека-творца, в отличие от человека-функции или человека-технологии, конституирует именно сакральный объект.

Таким образом, со стороны содержания современное (не-религиозное) сакральное в его многовариантности можно определить как не-science, и в смысле отталкивания от science как антагониста, и в смысле неявного следования общему культурному коду науки.

²⁰ Маркс К. К критике гегелевской философии права Введение. // К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986, с. 58

REFERENCES

- Hegel G.W.F. *Glauben und Wissen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984
- Averintsev S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, 1997. (In Russian)
- Bataille G. Teoriya religii. Proklyataya chast'. Opyt obtschey ekonomiki [Theory of Religion]. In: Bataille G. "Proklyataya chast'": *Sakralnaya sociologiya* [Cursed Part]. Moscow, 2006. (In Russian)
- Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of the Verbal Creativity]. Moscow, 1986. (In Russian)
- Bourdieu P. *Praktichesky smysl* [Le Sens Pratique]. Saint-Petersburg, 2001. (In Russian)
- Goffman E. *Ritual vzaimodeystviya: ocherki povedeniaya litsom k litsu* [Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior]. Moscow, 2009. (In Russian)
- Durkheim E. Elementarnye formy religioznoy zhizni [The Elementary Forms of the Religious Life]. In: *Mistika. Religia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya* [Mysticism. Science. Religion. Antology]. Moscow, 1998. (In Russian).
- Levi-Strauss K. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, 2001. (In Russian)
- Marx K. K kritike gegelevskoy filosofii prava. Vvedenie [Critique of Hegel's Philosophy of Right]. In: *K. Marx and F. Engels ob ateizme, religii i tserkvi* [K. Marx and F. Engels on Atheism, Religion and Church]. Moscow, 1986. (In Russian)
- Marx K. Metod politicheskoy ekonomii [The Method of the Political Economy]. In: *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Collected Works]. 2-nd Ed. V. 46. P. 1. Moscow, 1968. (In Russian)
- Neretina S.S. Sotsiokod filosofii (O filosofskih rabotah M.K. Petrova) [Social Code of the Philosophy]. In: *Voprosy filosofii = Problems of Philosophy*. № 10. Moscow, 2008. pp. 91-102. (In Russian)
- Petrov M.K. *Iskusstvo i nauka. Piraty Egeiskogo morya i lichnost'* [The Art and the Science. The Pirates of the Aegen Sea and the Personality]. Moscow, 1995. (In Russian)
- Silvestrov V.V. Mifologia i religiya – predposylki samosoznaniya kul'tury [Mythology and Religion are Preconditions of Self-Consciousness of the Culture]. In:

Silvestrov V.V. Kul'tura. Deyatel'nost'. Obstchenie [Culture. Activity. Communication]. Moscow, 1998. (In Russian)

Silvestrov V.V. *Filosofskoe obosnovanie teorii i istorii kul'tury* [The Philosophical Justification of the Theory and History of Culture]. Moscow, 1990. (In Russian).

САКРАЛЬНОЕ И НАСИЛИЕ: ЭТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ ЛЕВИНАСА

ЕЛИЗАВЕТА КОСТРОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва,
Россия)

Научный сотрудник

Контакт: elizakos@mail.ru

АННОТАЦИЯ. Философия Левинаса пронизана религиозными аллюзиями и смыслами. Так, ключевая для него фигура Другого связана с идеей бесконечности, которая вела к Богу у Декарта; Лицо другого описывается как «эпифания», и несет в себе след запредельного – «оности», абсолютно Отсутствующего. С другой стороны, высказываясь по поводу иудаизма, Левинас развивает идеи, близкие своим философским трудам. Следуя этой логике, он отвергает значение сакрального для определения религии применительно к иудаизму: с его точки зрения, подавляющая мощь нуминозного уничтожает свободу верующего и наносит непоправимый ущерб этическому содержанию религии, которое составляет самую суть истинного монотеизма. Подобное переплетение этического и религиозного сказывается на обеих сторонах творчества Левинаса и в своей проблематичности представляется характерным для самосознания современности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Левинас, иудаизм, этика, Бог, религиозность, сакральное

СВЕДЕНИЯ О ФИНАНСИРОВАНИИ: Статья подготовлена при поддержке Фонда Развития ПСТГУ в 2017 году.

THE SACRED AND VIOLENCE: THE ETHICIZATION OF RELIGION IN LEVINAS'S PHILOSOPHY

ELIZAVETA KOSTROVA

Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia)

Research Fellow

Contact: elizakos@mail.ru

ABSTRACT. Levinas's philosophy is permeated with religious allusions and meanings. For example, the key figure of the Other is connected with the idea of infinity, which helped Descartes to get to God; the face of the other is described as an "epiphany", and carries within it a trace of the beyond – the "illeity", the absolutely Absent. On the other hand, while discussing Judaism, Levinas develops ideas close to his philosophical works. Following this logic, he rejects the significance of the sacred in defining religion with regard to Judaism: from his point of view, the overwhelming power of the numinous destroys the freedom of the believer and causes irreparable damage to the ethical content of religion, which constitutes the very essence of true monotheism. This intertwining of the ethical and religious affects both sides of the oeuvre of Levinas and with its perplexity is characteristic of modern self-awareness.

KEY WORDS: Levinas, Judaism, ethics, God, religiosity, sacred.

ACKNOWLEDGMENTS: The article is written in 2017 with support of PSTGU Development Foundation.

Значимость религии для творчества Эмманюэля Левинаса невозможно переоценить. Его личная религиозность, его деятельность в качестве преподавателя и директора в Высшей школе восточного еврейства, помимо многочисленных работ, посвященных осмыслению иудейской традиции, недвусмысленно обозначают его приверженность вере своего народа и значение, которое он придавал тому, чтобы сохранять эту принадлежность. Между тем, столь же верно, что Левинас всегда заботился о том, чтобы проводить границу между своими «иудейскими» и «философскими» штудиями, так что его главные книги, «Тотальность и бесконечное» и «Иначе чем быть», не содержат прямой опоры на религиозный авторитет. Это, впрочем, не исключает многочисленных отсылок и не означает отсутствие связи, которая настолько ощутима, что Левинаса, случается, характеризуют как религиозного философа.

Такая характеристика, безусловно, сильно упрощает реальную картину. Сложность ситуации как раз в том и состоит, что религиозные источники мысли Левинаса настолько скрыты и преобразованы, что, оставаясь довольно отчетливыми, уже не могут восприниматься как просто религиозные. В этом смысле мне представляется, что философия Левинаса может служить метафорой современного западного мышления: эксплицитно оно стремится заявить о своей секулярности и свободе от религиозных предрассудков, но критики неизменно и часто убедительно демонстрируют зависимость его оснований от христианства (например, работы Дж. Агамбена или возражения Ю. Хабермасу со стороны Д. Зарета и Ч. Тейлора). Левинас даже оказывается более «честным», полностью отдавая себе отчет в религиозных истоках своего творчества, столь же ясно понимая при этом, что старые способы говорить о Боге не адекватны современной ситуации и не могут быть восприняты миром, пережившим Холокост. Возможно, его философия – это поиск языка, который смог бы указать на трансцендентное так, как оно мыслимо сегодня. И дверью туда, где раньше обитало божественное, оказывается этика.

Напомню, что главным героем философии Левинаса является Другой. В противовес традиции, связанной в первую очередь с Гуссерлем, открытие другого происходит через опыт абсолютной инаковости, а не через перенос на него тех структур, которые известны мне как мои собственные. В книге «Тотальность и бесконечное» движение к другому начинается с идеи бесконечного, которую, подобно декартовскому когито, Я обнаруживает в себе. При этом бесконечность парадоксальным образом превосходит Я и не позволяет удержать себя в понятии или представлении сознания, разрушая границы любого определения. Только желание – «метафизическое желание» – может отдать должное бесконечности, поскольку не стремится к присвоению и преодолению инаковости, не посягает на ее свободу. Эта радикальная инаковость есть не что иное как другой человек.

Опыт неснимаемого различия в философии Левинаса оказывается основополагающим для субъективности, а этика занимает у него место первой философии. Одновременно подведение радикально иного под общее понятие выходит за рамки познавательного процесса: тотализация становится одним из проявлений насилия. Ради свободы другого Левинас стремится порвать с онтологической традицией западной философии: «Быть добрым означает недостаток, слабость и глупость в бытии; быть добрым является превосходством и высотой по ту сторону бытия – этика не является моментом бытия – она иная и лучше, чем бытие, она сама возможность по ту сторону»¹.

Другой выражает себя не-феноменальным образом как Лицо, выделяясь среди безличных вещей. Откровение другого не требует опосредования категориями и качествами, но проявляется само по себе, как таковое: «Лицо Другого постоянно разрушает и превосходит преъявляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям, и собственному *ideatum*. Оно проявляется не через эти качества, а кат'ауто. Оно *выражает себя*»². Ответом на призыв другого, который Я слышит в его речи и читает в его взгляде, должно стать отношение лицом к лицу, то есть отношение, которое сохраняет дистанцию между мной и другим как независимыми участниками, ни один из которых не присваивается взглядом другого. Также и само это отношение не может быть охвачено со стороны как единство: тотализирующий взгляд третьего лица не может сюда проникнуть. Речь – то, что происходит между Я и Другим. Отдавая дань свободе другого, отношение лицом к лицу реализуется как «научение»: другой может научить, то есть высказать что-то новое, чего я не смог бы отыскать в себе самом, в отличие от майевтического метода, который бесконечно разворачивает то, что изначально заложено в субъекте и его понятиях. Так в речи реализуется отказ от диктатуры всеобщего. Для Я встреча с другим подразумевает принятие на себя ответственности за другого и признание его свободы, которое с необходимостью влечет за собой осознание виновности самого Я в его неизбежных поползновениях к овладению всем, что лежит вне его.

Говоря о другом человеке, Левинас обычно использует библейский образ чужестранца, вдовы и сироты, чтобы подчеркнуть слабость и уязвимость того, с кем сталкивается суверенная воля Я и перед кем она должна остановиться. Но это не просто наглядный пример. Бедность и беззащитность принадлежат к самой сути другого как Другого, и нужда здесь носит не абстрактно-онтологический, но непосредственно телесный характер: «Признать другого

¹ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э.Левинаса. – СПб.: СПбГУ, 2006. – С. 219.

² Левинас, Эмманюэль. Тотальность и бесконечное. – М.: Modern, 2013. – С. 88.

значит почувствовать, что такое голод»³. Лишения другого не только не ставят его ниже меня, но, напротив, возносят его на недостижимую высоту. Левинас говорит о «богоявлении лица», об «эпифании»: отказываясь конституировать другого по моему подобию ради сохранения его инаковости, он делает невозможным равенство между нами, но возносит другого надо мной как Учителя и Господина.

Использование теологических и религиозных метафор было характерно для философии Левинаса с самого начала, и основной их смысл оставался неизменным во всех его работах, несмотря на развитие отдельных аспектов. Словом «религия» Левинас обозначает отношения «между отделившимся бытием и Бесконечным»⁴, в которых сохраняется дистанция между ними; религия, таким образом, противоположна тотализации – и совпадает со структурой этического отношения. Во всех случаях Бог в философии Левинаса непосредственно связан с этикой и отношением лицом к лицу. Отправной точкой для Левинаса становится, общее для него и многих других мыслителей, в частности М. Бубера и Ф. Розенцвейга, ощущение недоступности Бога для концептуального аппарата человека и, следовательно, для теологического описания. Бога невозможно вместить в понятие; но и традиционное представление о Боге как законодателе и источнике моральных заповедей не подходит Левинасу. Он вполне последовательно проводит «десакрализацию Священного»⁵. Бог как «мифический» персонаж не находит себе места в его философии, но Левинас постоянно говорит о Боге в контексте предстояния перед другим. Фигура другого явно наследует многие атрибуты божественного: другой – «господин, повелитель, тот, к кому мы обращаемся на “вы”»⁶; другой человек есть реализация идеи бесконечности, которая приводила к Богу декартовское когито. Но это вовсе не значит, что можно поставить знак равенства между Богом и моим ближним; более того, неверно представлять себе другого человека как звено цепи, соединяющей самотождественное Я с потусторонней реальностью: «Отношение с Богом... имеет смысл только постольку, поскольку Я обращен к другому, но этот другой – другой человек – не является “посредником” между Я и Богом, как в христианстве; не является он также и идентичным Богу. Скорее, лицо открывает *высь*, которая есть локус божественного откровения»⁷. Бог открывает себя в этой выси другого, в эпифании лица. Между тем, неверно было бы пытаться реконструировать божественную сущность, которая стоит за отношением лицом к лицу и частично проникает в него. Это намерение сразу обозначило бы возвращение к логике

³ Там же. – С. 108.

⁴ Там же. – С. 131.

⁵ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 336.

⁶ Левинас, Эмманюэль. Тотальность и бесконечное. – С. 108.

⁷ Morgan, Michael L. *Discovering Levinas*. – New York: Cambridge University Press, 2007. – P. 181.

дескриптивности, выстраивания некоего теологического концепта; размышление же вообще не является адекватным ответом на призыв другого. Левинас стремится избежать такого поворота мысли, разрабатывая метафору следа и ононости (также «тойности», *illicité*). Так Лицо становится следом ононости, где след – не знак, отсылающий к тому, что его оставило, но «присутствие того, что в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее»⁸; термин «ононость» и говорит об этом абсолютно Отсутствующем, которое ни при каких обстоятельствах не может стать из третьего лица («оно»/ «он») вторым, с которым Я никогда не встретится, но которое оставило след в лице другого.

Говоря о конкретных вероисповеданиях, Левинас следует той же логике. Естественно, что его внимание обращено прежде всего на иудаизм, который для него воплощает монотеизм как таковой и наиболее полно реализует этическое содержание религии: «Отношение с божественным осуществляется через отношение с людьми и совпадает с социальной справедливостью: вот существо еврейской Библии. Моисей и пророки заботятся не о бессмертии души, а о бедняке, вдове, сироте и страннике»⁹.

В прочитанном в Марокко в 1957 году докладе «Религия зрелых людей» Левинас сосредотачивается на том, чтобы обрисовать особый путь иудаизма (самым ярким выражением которого для него служит раввинистическая традиция) в отличие от христианства и ислама. Независимо от того, насколько понимание Левинаса действительно отражает содержание иудаизма и современный взгляд на природу религиозного опыта, оно оказывается важным для его трактовки сакрального, религиозного и этического. Итак, Левинас исходит из некоторого общего представления о том, что в истоке религии лежит «восторг», сильное переживание превосходящей человека и загадочной силы. Свойственное же иудаизму понимание святости и божества выходит за эти рамки. Неистовство экстаза сильнее человека, а значит, оно отрицает свободу человека и делает невозможным настоящее воспитание. Сакральное как подавляющая и неодолимая сила есть не что иное как насилие – насилие над личностью и свободой человека. Такая религиозность – удел идолопоклонства и тех вариантов «псевдомонотеизма», которые, в сущности, только выдвигают одного из ряда богов на первое место как самого страшного и могущественного, но не отменяют сам принцип его воздействия. Иудаизм как истинный монотеизм не вступает в конкурентную борьбу за нуминозность; он полностью отказывается от такой сакральности. Левинас говорит, что «иудаизм расколдовывает мир»¹⁰, сближаясь в этом с философской традицией.

⁸ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – С. 743.

⁹ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. – С. 337.

¹⁰ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – С. 332.

Более того, это сближает иудаизм и с атеизмом. И действительно, если религия – это охваченность нуминозным, отказ от собственного Я в преклонении перед священным, то иудаизм отрицает божественное, являясь атеизмом по отношению к идолопоклонству. Конечно, по Левинасу, он не останавливается на этом, но идет дальше; тем не менее, опасность атеизма должен пережить тот, кто хочет пройти этот путь до конца. Сакральное кажется Левинасу подозрительным потому, что едва ли может быть совместимо с самостоятельностью субъекта; но иудаизм все же не является атеизмом в абсолютном смысле, поскольку, разумеется, находит Бога и трансцендентное. Ключом к выходу за пределы самого себя становится не преклонение перед сакральным, а этическое отношение. Последнее не только не подавляет независимость субъекта, но даже требует ее.

В отличие от философской традиции, в иудаизме речь идет о «реальной трансценденции» – о Другом, который не подобен мне, но бесконечно и радикально *иной*. Кроме того, важнейшим отличием иудейского взгляда от философского является знание о сотворенности. Именно благодаря этому моя свобода с самого начала оказывается «незаконной», не будучи, однако, ничем не ограниченной. Я обнаруживает себя уже покушающимся на права другого, так что самосознание оказывается всегда уже сознанием этическим. А поскольку Другой для Левинаса – реализация бесконечности и лик трансцендентности, то этическое отношение есть в то же самое время отношение религиозное: «Через отношение с другим я вступаю в отношение с Богом»¹¹.

Таким образом, этика не просто приобретает религиозное значение: она приравнивается к (правильно понятой) религии. И напротив, прочие аспекты религиозной жизни, традиционно воспринимаемые как существенные составляющие самого понятия религии, отходят на второй план или даже, как опыт нуминозного и мистические переживания¹², отрицаются. Мораль – это все, что нужно верующему: «Этика – не неизбежное следствие видения Бога: она есть само это видение. Этика – это оптика. Все, что я знаю о Боге, все, что я могу услышать от Него и разумно высказать Ему, должно найти этическое выражение»¹³. Даже многочисленные ритуальные действия, предписанные иудею, лишены сакральности сами по себе; они лишь помогают воспитать человека для того, чтобы он оказался способен неукоснительно следовать справедливости.

В русле такого понимания религии Левинас трактует и понятие избранности, которое также приобретает нравственное звучание. Избран тот,

¹¹ Там же. – С. 335.

¹² Левинас признает существование иудейской мистики, но, по-видимому, считает, что ее характер отличается от других мистических течений, в частности, ее отношением к Закону.

¹³ Там же. – С. 335.

кто признал справедливость изначального неравенства, которое ставит другого выше меня и вменяет мне ответственность за него, тот, кто, говоря словами Достоевского, к которым неоднократно обращался сам Левинас¹⁴, «за все и перед всеми виноват». И хотя текст Священного Писания заставляет предположить, что эта особая роль отведена народу Израиля, Левинас, пожалуй, склоняется к более мягкому проведению границ. Так, он замечает, в связи с израильским партикуляризмом, что «речь скорее идет о нравственной категории, чем об Израиле как историческом факте»¹⁵.

Таким образом, несмотря на методическую щепетильность Левинаса, который тщательно избегал превращения своих философских сочинений в религиозно-философские, очевидно разительное сходство между его интерпретацией иудаизма и его пониманием этики. С точки зрения философии, подобное сближение резко критиковал Ален Бадью. Для него очевидно, что переход от онтологии Тождественного к трансценденции Лица Другого не может быть достаточно обоснован опытом, поскольку другой всегда и прежде всего сходен со мной, аналогичен мне, а потому все те способы реконструкции другого, которые отталкиваются от Я, начиная с аппрезентации у Гуссерля, не утрачивают силы и значения. Другой как средоточие бесконечной инаковости, ускользающий от любой аналогии с Я, не необходим: то, что указывает на подобие, гораздо сильнее. Только божественные «гарантии» могут изменить расстановку сил: «Нужно, чтобы Другой, каким он является мне в конечном, был эпифанией расстояния от по-настоящему бесконечного другого, преодоление которого и является первоначальным этическим опытом. Что означает: вразумительность этики требует, дабы Другого некоторым образом подкреплял некий принцип инаковости, выходящий за рамки простого конечного опыта»¹⁶. Этика и религия, считает Бадью, неизбежно связаны, и постановка этики во главу угла (что и проделывает Левинас) есть не что иное, как отказ от (если не предательство) древней традиции рационального светского дискурса, то есть философии как таковой. Но если попытаться затушевать религиозные основания этики, что склонны проделывать приверженцы «этики различия», примитивизирующие философию Левинаса, то уважение к инаковости останется не более чем пустой декларацией: другой окажется тем «лучше» и тем более достойным этического отношения, чем более он похож на меня.

С другой стороны, столь тесное сплетение религиозного и этического накладывает специфический отпечаток на то, как Левинас воспринимает иудаизм, и обедняет его живую религиозность, произвольно смещая акцент на определенные аспекты веры и практики. Получается нечто вроде естественной

¹⁴ Например: Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. – С. 180.

¹⁵ Левинас, Эмманюэль. Избранное: Трудная свобода. – С. 340

¹⁶ Бадью, Ален. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб.: Machina, 2006. – С. 40-41.

религии эпохи Просвещения, но еще более секуляризированной, поскольку моральный поступок служит здесь не просто индикатором истинности веры, но ее непосредственной реализацией. Потусторонне сакральное отвергается, не пережив «смерть Бога» и «богооставленность» эпохи нацизма, оставляя только след в лице ближнего; никакого другого пути не остается. Богослужение и служение Другому неразличимо сливаются, оставляя нам религию вместо этики и этику вместо религии.

REFERENCES

Badiou A. *Etika: Oчерk o soznanii zla*. [Ethics: an essay on the understanding of evil]. St Petersburg: Machina, 2006.

Levinas E. *Izbrannoe: Trudnaya svoboda*. [Selected works: Difficult freedom]. Moscow: ROSSPEN, 2004.

Levinas E. *Totalnost I beskonechnoe*. [Totality and infinity]. Moscow: Modern, 2013.

Emmanuel Levinas: Put k Drugomu. [Emmanuel Levinas: The way to the Other]. St Petersburg: SPbGU, 2006.

Agamben G. *The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government*. Stanford, California: Stanford University Press, 2011.

Difficult justice: commentaries on Levinas and politics. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Habermas and the public sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011.

Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye. 1974.

Morgan M.L. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Moyn S. *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.

РЕЛИГИОПОДОБНЫЕ ЯВЛЕНИЯ И САКРАЛЬНОЕ

КСЕНИЯ КОЛКУНОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия)

Старший преподаватель

Контакт: kсения.kolkunova@gmail.com

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается проблема исследования религиоподобных явлений в связи с переосмыслением понятия «сакральное». Западные социологи обращают внимание, что под влиянием процесса приватизации религии возникает феномен «внерелигиозного» сакрального, что иногда обозначается новыми терминами - имплицитная, квази-, пара-религия и др. Можем ли мы говорить о новом явлении сакрального или это не более чем метафора?

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сакральное, секулярное, квазирелигия, имплицитная религия, шейлаизм, парарелигия.

RELIGION-LIKE PHENOMENA AND THE SACRED

KSENIA KOLKUNOVA

Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia)

Senior lecturer

Contact: ksenia.kolkunova@gmail.com

ABSTRACT. The paper addresses the problem of religion-like phenomena as connected to the concept of sacred. Sociologists point out that under privatization influence particular form of the non-religious sacred comes to life. It can be studied as implicit or secular religion, or even para- or quasi-religion. Can we see this as appearing of a new, sacred or is it just a metaphor?

KEY WORDS: Sacred, Secular, Quasi-religion, Implicit Religion, Sheilaism, Para-religion

Важнейший вопрос для теории и методологии религиоведения - проведение границы между религиозным и нерелигиозным. Как сформулировал этот вопрос В.И. Гараджа: «Где та граница, переступив которую, религия превращается в светскую философию или этическое учение?»¹. В поисках ответа мы можем опираться как на различные теоретические построения, так и на распространенные вненаучные представления, условный «здравый смысл». Как пишут А. Грил и Д. Руди, «в действительности не так важно, что же думает социолог; люди по-разному реагируют на вещи, которые они считают религиозными, и те, которые они считают не религиозными, вне зависимости от того, в какие категории их помещает социолог»². Эти исследователи призывают обратить внимание на те формы духовной жизни общества, которые не соответствуют обыденному представлению о религии, однако и не-религиозными их назвать сложно. То есть, в данном случае социологи религии призваны не идти на поводу у общественного мнения и обращать внимание в том числе и на явления, которые обыватель не станет называть религиозными, несмотря на любые их признаки и черты. Как сформулировал это Артур Грил, «религия – не сущность, но претензия» (*Religion is not an entity, but a claim*)³.

Исследователи наблюдают два процесса в современной религиозной ситуации. «Во-первых, религиозные организации теряют возможность придавать социальной жизни форму и контролировать использование религиозных символов, за исключением относительно небольших групп людей [...] Второй тип перемен связан с новыми критериями для отнесения вещей к «религиозным». Подобно тому, как изменилось использование терминов «искусство», «спорт», «культура», также и со значениями, приписываемыми словам «религия», «религиозный», «духовный», произошли изменения»⁴. Джеймс Бекфорд считает, что такие изменения в употреблении понятий свидетельствуют о сближении религий с социальными движениями. Он считает, что «нет причин верить, что религия – явление с зафиксированными вечными свойствами»⁵. Его собственный взгляд на проблему определения религии и границ религии следующий: «я считаю религией совокупность

¹ Гараджа В.И. Социология религии: учеб.пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Аспект Пресс, 1996. С.214.

² Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America//In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America, 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P.221.

³ Greil A.Sacred claims: the «cult controversy» as a struggle over the right to the religious label// L.F. Carter (ed.), Religion and the social order. Vol.6. Greenwich: JAI, 1996. P.49.

⁴ Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena// The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003. P. 243.

⁵ Ibid.

чрезвычайно разнообразных верований и практик, посредством которых люди придают высшее значение всяческим объектам, событиям, идеям, чувствам и образам жизни. Границы религиозного постоянно обсуждаются, оспариваются и пересматриваются»⁶. Д. Бекфорд считает, что в последнее время особенно актуально обращаться к изучению границ между религиями и социальными движениями, поскольку они становятся особенно размытыми. Связано это и с упомянутой выше потерей контроля религиозных организаций над использованием религиозных символов, и с растущим убеждением, что большинство проблем современного мира – политических, социальных, экономических, – скорее должны восприниматься как духовные или религиозные.

Исследователи используют разными терминами для описания этой тенденции. С одной стороны, социологи религии, например, Н. Демерат, предлагают говорить о существовании внерелигиозного измерения сакрального: «Религия не обладает исключительным правом на сакральное, не является она и чем-то исключительно сакральным»⁷. Н. Демерат пишет, что и музыка, и спорт, и политика могут оказываться альтернативными источниками сакрального. И, если, как предлагает этот социолог, выделять две базовые функции религии – придание смысла и принадлежности (*commitment*), то их в какой-то степени выполняет любой культурный институт, в том числе и научные дисциплины⁸. В числе таких внерелигиозных источников сакральных смыслов и системы ценностей, таких, как забота об окружающей среде, а также такие пограничные явления, которые религиоведение традиционно изучает, но испытывает трудности в их описании и классификации, как неоязычество, движения Нью-эйдж, современная магия.

Спорт, безусловно, является одним из любимых предметов исследования для изучающих «религиоподобные» явления⁹. Французский социолог религии Д. Эрвье-Леже пишет: «Спорт (и другие явления) являются хорошим примером того, что в современном обществе форма переживания

⁶ Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. P. 243.

⁷ Demerath N.J. A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion // Sociological Forum. Vol. 17, No. 1. 2002. P. 14. Более подробно о «социологии священного» см.: Demerath N.J. III, Schmitt T. Transcending Sacred and Secular: Mutual Benefits in Analyzing Religious and Nonreligious Organizations // Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations (edited by N.J. Demerath III). Oxford University Press, 1998. P. 381-400; Demerath N.J. Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, London, 200; Demerath N.J., III. The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove // Journal for the Scientific Study of Religion, 2000, 39(1). P. 1-11.

⁸ См.: Demerath N.J. A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion. P.18.

⁹ См. подробную библиографию в: Brody M. K. Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations // Journal of Sport and Social Issues. Vol.3, No.2. P. 17-27.

«сакрального» может встречаться вне какой-то религии»¹⁰. Социологи уже предпринимали исследования сходств футбола с религией (ритуалы, сакральное пространство и др.)¹¹. Именно на примере «братства» любителей футбола в Ливерпуле британский социолог Грейс Деви разрабатывает свою концепцию «веры без принадлежности» (*believing without belonging*). Это братство она трактует как проявление религиозности и основание общинной идентичности в Ливерпуле, которое дает ощущение принадлежности. В этом отношении, с точки зрения британского социолога, Ливерпуль оказывается исключением, поскольку в Великобритании в целом более распространена как раз вера без принадлежности, поскольку, как пишет Г. Деви, «произошел переход к более индивидуализированному, раздробленному обществу потребителей»¹². Но такому социологическому подходу к изучению спорта вредит изменение акцентов, при котором футбол, в частности, рассматривается уже не как аналог, но как субститут религии, ведет к научной неаккуратности.

С другой стороны, религиоведы предлагают и альтернативную терминологию. Например, Эдвард Бейли (*Edward Bailey*) ввел в употребление термин «имплицитная религия»¹³. В 1983 году Э. Бейли опубликовал статью «Имплицитная религия современного общества: указания и призыв к ее изучению»¹⁴, широко обсуждавшуюся и получившую разнообразные отклики.

Сам Э. Бейли считает понятие «имплицитная религия» идентичным по смыслу лукмановской «невидимой религии», однако теории отличны, поскольку его разработки опираются на эмпирические исследования. Также Э. Бейли утверждает, что гражданская религия, исследованная Р. Беллы, представляет собой частный пример имплицитной религии¹⁵. С точки зрения исследователя, у тех людей, которые не участвуют в религиозной жизни общины в общепринятом смысле, по выражению «существует «собственного сорта» религиозная вера, являющаяся средоточием их внутреннего духовного состояния»¹⁶.

¹⁰ Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 107.

¹¹ См., например, Davie G. *Believing without Belonging. A Liverpool Case Study*// Archives de sciences sociales des religions, 38e Année. No. 81. 1993. P. 85; Cole R.W. *Football as a Surrogate Religion*// M. Hill (ed.) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. London: SCM Press, 1975. P. 20-39.

¹² Davie G. *Believing without Belonging. A Liverpool Case Study*. P. 86.

¹³ Первоначально он выступал за использование термина «секулярная религия» (*secular religion*, 1967-1969), но с 1969 призывающий к использованию термина «имплицитная религия». См.: *Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. Ed. C. Partridge. Oxford, 2004. P. 397. Также см.: Смирнов М.Ю. *Социология религии: Словарь*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С.60-61.

¹⁴ Bailey E. *The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for Its Study*// *Religion*. Vol. 13. 1983. P.69-83.

¹⁵ *Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, p.398.

¹⁶ Смирнов М.Ю. *Социология религии*. С. 60.

В книге «Имплицитная религия» Эдвард Бейли дает три кратких определения этого понятия. Это преданность (*commitment*)¹⁷, интегрирующий фокус (*integrating foci*) и интенсивные интересы с экстенсивными эффектами (*intensive concerns with extensive effects*)¹⁸. Утверждая, что в каждом примере преданности можно найти черты религии¹⁹, Бейли, как и его ученики и последователи, не считает, что все описанные им явления религиозны. Свои определения Бейли подвергает эмпирической проверке, проводя исследование имплицитной религии на материалах интервью, а также включенного наблюдения. Избранные им условия для исследования – небольшой приход и пивная.

Преданность представляет собой субъективное отношение, которое может быть осознанным или неосознанным, выбранным или унаследованным. Интегрирующие фокусы – этот термин указывает на то, что преданность является фактором как индивидуальным, так и объединяющим различные группы людей – от семьи до нации. Интенсивные интересы с экстенсивными следствиями – термин, использующийся для уточнения границы между имплицитной религией и просто хобби. «Если она не охватывает всю жизнь человека, вера или практика касательно, например, числа 13 являются просто предрассудком или фетишем», – пишет Эдвард Бейли²⁰. Эти три понятия раскрывают определенные измерения в описываемом явлении – это персональные убеждения (преданность), существование этого явления на социальном уровне (интегрирующие фокусы), всеохватность и влияние таких убеждений для человека (интенсивные интересы с экстенсивными следствиями).

Привязанность²¹ в спорте, политике, искусстве часто описывается как «культ» или «поклонение» (*worship, sacrifice*). «Звезды» становятся кумирами.

¹⁷ «Commitment» можно перевести также как «долг, обязанность» и как «приверженность, поддержка». Как пишут Р. Миннихметов и Р. Каримова, *commitment* – «моральная категория английского языка, предполагающая: 1. эмоциональную и интеллектуальную преданность какому-либо идеалу, делу, социальной группе; 2. социальную активность, участие, трату времени и энергии, вытекающие из этой преданности; 3. императивный, самообязывающий характер такой активности». (Миннихметов Р.Г., Каримова Р.Р. О естественно-правовой сущности юридических обязанностей // *Право и политика*. 2007. с. 48.). Как пишет исследователь медиа Норберт Больц, «Волшебное слово этики нашего времени – *commitment* (обязательство, заинтересованность, соучастие) – обозначает как раз эту обеспечивающую роль «моста» между группами силу социального капитала» (Больц Н. *Азбука медиа*. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 109).

¹⁸ Bailey E. I. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Leuven: Peeters, 1997. P. 9.

¹⁹ Стенли Ингбер, например, предлагает отождествлять предельный интерес и *commitment* (См.: Ingber S. *Religion or Ideology: A Needed Clarification of the Religion Clauses*// *Stanford Law Review*. Vol. 41, No. 2. 1989. P. 269).

²⁰ *Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, p. 398.

²¹ В английском языке для обозначения привязанности такого рода используется слово *devotion*, другой перевод которого – набожность.

Концепция имплицитной религии предполагает, что некоторые преданности (*commitments*), считающиеся светскими, можно условно именовать религиозными, или связывать с религиозными. Появление понятия «религия» связано с целостным, интегрирующим характером этой преданности. Понятие имплицитной религии отражает символическую связь между сакральным и профанным, с одной стороны, и светским – с другой. Родни Старк, один из создателей теории рационального выбора в рамках религиоведения, считает, что нельзя помещать в центр понятия религии некоторое переживание или эмоцию, будь то благоговение, преданность или почитание, поскольку по поводу самых разных вещей какие-нибудь люди испытывают такие чувства. Он пишет: «нам придется расширить категорию религии, чтобы она вмещала такие группы как коммунистическую и национал-социалистическую партии, Гринпис, фан-клубы, а также такие роды деятельности как секс или употребление наркотиков»²². Но принимающие теорию имплицитной религии исследователи тем самым признают все роды преданности в качестве предмета религиоведения, что чрезвычайно расширяет область данной дисциплины.

Э. Бейли сравнивает складывающуюся картину религиозности современного человека с традиционной религиозной ситуацией в Восточной Азии, где индивиды обращаются к разным традициям в разных жизненных ситуациях и с разными потребностями²³. Такая форма синкретизма, «конструирование» собственной религиозности оказывается тесно связано с личным опытом человека.

Важнейшей находкой своей теории Э. Бейли считает фиксацию факта, что собственное Я (*self*) сакрализуется²⁴. В связи с этим можно вспомнить знаменитый «шейлаизм» – пример приватизации религии, приведенный Робертом Беллой в его книге «Привычки сердца». В интервью для этого исследования медсестра Шейла Ларсон сказала: «Я не помню, когда последний раз была в церкви. Но моя вера помогает мне жить. Это Шейла-изм. Мой собственный тоненький голосок»²⁵. Как пишет сам Белла в ответе критикам его работы «Привычки сердца», респондент под псевдонимом «Шейла Ларсон», была примером «экспрессивного индивидуализма». По его словам, позиция этой медсестры вызвала бурное неприятие религиозными кругами. Одновременно, нашлось немало желающих защитить ее, хотя авторы книги и не пытались ее высмеивать, более того, хотели представить ее как «заботливого человека»²⁶. Проблема «шейлаизма» по-прежнему актуальна. Так, авторы

²² Stark R. Micro Foundations of Religion: A Revised Theory// Sociological Theory. Vol. 17, No. 3.1999. P. 280.

²³ См.: Encyclopedia of new religious movements. P. 270.

²⁴ См.: Ibid. P. 271.

²⁵ Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985. P 221.

²⁶ Bellah R.N. Reading and Misreading Habits of the Heart// Sociology of Religion. Vol.68 (2). 2007. P. 193.

статьи с характерным названием «В отчаянном поиске Шейлы» ставят вопросы: «Как мы можем измерить такое явление как шейлаизм? Может ли быть представлено успешное операциональное его определение?»²⁷ и «Шейла – воплощение предсказанного Трельчем религиозного индивидуализма или она – указание на секулярную потерю веры в современном обществе?»²⁸. Эти вопросы остаются без какого-то нового эксплицитного ответа, но автор приводит результаты различных опросов, призванные осветить рассматриваемую тему. Так, по результатам опроса «Gallup» 1978 года, 81 процент американцев был согласен с утверждением «человек должен приходить к своим религиозным взглядам независимо от церкви или синагоги».

Такая индивидуализация религии, с точки зрения А. Нести, связана с неспособностью современной западной цивилизации продуцировать единую систему смысла. Жизненный опыт оказывается фрагментирован, отсюда – ослабление социальной идентичности и историческое невежество, в котором прошлое теряет свое значение²⁹. Имплицитная религия оказывается поиском смыслов в мире, где их производство встречает все большие трудности. Отсюда – опора на существование человека здесь и сейчас, что, в свою очередь, позволяет наделять явления повседневной жизни духовной значимостью³⁰.

Уже упоминавшиеся социологии религии во главе с Артуром Грилом создают еще одну модель описания пограничных явлений, используя в ней термины «квазирелигия» и «парарелигия». Под квазирелигиями они понимают «феномены, которые осознанно полагают себя на границе между сакральным и секулярным»³¹, причем социологи считают это явление достаточно распространенным в современном мире, разумеется, в первую очередь источником данных для них является современное американское общество. «Квазирелигии, - пишут А. Грил и Д. Руди, - не являются ни религиозными сущностями, которые лишь кажутся секулярными, ни секулярными сущностями, которые кажутся религиозными. Скорее квазирелигии обладают аномальным статусом, который им придает современное народное определение религии. Квазирелигии – это организации, которые сами себя считают или другими воспринимаются как отчасти религиозные (*sort-of religious*)»³². Две важнейшие черты, сближающие квазирелигии с религиями традиционными, с точки зрения А. Грила и Д. Руди,

²⁷ Greer B.A., Roof W.C. «Desperately Seeking Sheila»: Locating Religious Privatism in American Society// Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 31, No. 3. 1992. P. 347.

²⁸ Ibid. P. 352.

²⁹ См.: Nesti A. Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon// Social Compass. Vol. 37:4. 1990. P. 424-425.

³⁰ См.: Hunt S. Religion and Everyday Life. Routledge, 2005. P. 164

³¹ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 219.

³² Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 221.

это, во-первых, организационная динамика, но без веры в сверхъестественное, а во-вторых, квазирелигии подразумевают выражение некоторых «предельных интересов» человеческого существования. Ключевым для этих «предельных интересов» является придание смысла и значения жизни человека (у Э. Бейли ему будет соответствовать преданность).

Мы видим, что ключевой чертой всех элементов множества квазирелигий является их специфическое положение в обыденном понимании религии, чаще всего приводящее к конфликтам. С точки зрения религиоведения, можно утверждать, что Грил понимает под квазиерлигиями те группы, которые оказываются религиозными, если мы применяем сущностные или функциональные определения религии, но при этом общество или сама группа своей религиозной природы не признает³³.

Артур Грил и другие исследователи уделяют немало внимания примерам групп и движений, намеренно сохраняющих позицию между секулярным и сакральным. Социолог Стивен Хант опирается на концепцию Грила³⁴ и говорит о политике и бизнесе, спорте, телевидении и «звездах» музыки и кино³⁵, а также движении за «этичное питание» (*Ethical eating*) как примерах квазирелигий³⁶, а также «множество групп терапии и целительства, которые часто ассоциируются с движением Нью-эйдж»³⁷. Еще один пример - борьба за права животных³⁸. Также под «зонтик» термина «квазирелигия» исследователи этого явления относят астрологию, оккультизм, программы 12 шагов, энвайроментализм и различные формы Нью-эйдж³⁹.

По этим спискам мы видим, что приватизация религии проявляет себя в связанности этой «альтернативы» религиозности с образом жизни. Отчасти это определяется распространением экологических ценностей и ценностью самореализации, поэтому среди элементов такой приватизированной формы религии и движение зеленых, и народная медицина, и вегетарианство, и йога.

Социолог религии Малькольм Хэмилтон исследует квазирелигиозные аспекты вегетарианства и других стилей питания, обнаруживая в них «нечто, подобное, но не вполне религии, или такое, которое не проявляет сходства с

³³ См.: Roberts K. Reviewed Work(s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins// Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 34, No. 4. 1995. P.535.

³⁴ См.: Hunt S. Religion and Everyday Life. P. 147-166; Hunt S. Alternative religions: a sociological introduction. Ashgate Publishing, 2003. P.221-230.

³⁵ См., например, Harrison T. Elvis People. The Cult of the King. London: Harper Collins, 1992.

³⁶ См.: Hunt S. Alternative religions. P. 221-230.

³⁷ Hunt S. Religion and Everyday Life. P. 161.

³⁸ См.: Lowe B.M. Animal Rights as a Quasi-Religion// Implicit Religion. Vol 4, No 1. 2001. P.41-60.

³⁹ См.: Brinkerhoff M.; Jacob J. Mindfulness and Quasi-Religious Meaning Systems: An Empirical Exploration within the Context of Ecological Sustainability and Deep Ecology// Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 38, No. 4. 1999. P. 525.

религией на поверхности, однако раскрывает его при более пристальном исследовании»⁴⁰.

Сам Артур Грил употребляет не только термин «квазирелигия». В исследовании 1993 года этот социолог различает квазирелигии и парарелигии (*para-religion*). В отличие от квазирелигий, определение которых мы цитировали выше, парарелигии - это «как будто бы (*ostensibly*) не-религиозные явления, которые имеют общие черты с религиозными организациями, а также и с секулярными проектами, и которые имеют отношение к предельным интересам (*ultimate concerns*)»⁴¹. Среди парарелигий оказывается спорт, политика, национализм, бизнес, медицина и здоровое питание. Еще один пример парарелигий приводит один из соавторов А.Грила Д.Бромли; в его исследованиях парарелигиями называются организации прямых продаж (Гербалайф, *Amway*, *Mary Kay* и другие⁴²).

Социолог религии Кит Робертс, рецензировавший работу А.Грила, считает понятие «парарелигия» тождественным «секулярной религии»⁴³ и отмечает, что в таких группах ее членами не разделяются никакие сверхъестественные или сверхопытные верования.

В коллективной монографии, которая вышла в серии «Религия и социальный порядок», редакторы А. Грил и Т. Роббинс предлагают различать «парарелигии», как явления, которые «включают выражения предельного интереса или узко определенные организации»⁴⁴, но поскольку нет никаких указаний на сверхъестественные верования, нет и притязаний на статус религии. Примерами таких явлений могут быть ритуалы корпоративной и коммерческой деятельности, отчасти - психотерапия, мировоззрения художников-авангардистов. Второе используемое понятие - квазирелигии. Эти движения, в свою очередь, имеют дело со сверхъестественным, но аномальны по отношению к обыденному представлению о религии. В монографии в качестве примеров квазирелигий рассматриваются современное колдовство, астрология, программы 12 шагов, метафизические кружки. Поскольку претензии квазирелигий на постижение сверхъестественного могут быть оспорены, они

⁴⁰ Hamilton M. Eating Ethically: 'Spiritual' and 'Quasi-religious' Aspects of Vegetarianism // Journal of Contemporary Religion. Vol. 15, No. 1, 2000. P. 65.

⁴¹ Greil A. Explorations along the sacred frontier // Handbook of Cults and Sects in America. Vol. A, ed. D. G. Bromley and J. K. Hadden. Greenwich: JAI, 1993. P.156.

⁴² См.: Bromley D. Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of Amway // N.J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams (eds.), Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations. New York: Oxford University Press, 1998. P. 349-363

⁴³ Roberts K. Reviewed Work(s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins. P.534.

⁴⁴ Greil A., Robbins T. Introduction: Exploring the boundaries of the sacred // Greil A.L., Robbins T., eds. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion. Greenwich, CT: JAI Press, 1994. P. 2.

часто сталкиваются с проблемами правового порядка – в книге рассматривается, в частности, и широко известный пример сайентологии.

Вместе с тем, как утверждает Эндрю Вайгерт, говорить о сакральности или религиозности таких форм повседневной жизни как спорт или хобби, можно лишь в переносном смысле. Он пишет: «Социолог может допустить, что у американцев есть религия бейсбола, а американский флаг почитается как бог. Но в данном случае обозреватель подразумевает «как если бы», т.е. использует аналогию и сравнение. Если исследователь идет дальше и утверждает, что бейсбол действительно является религией для отдельного общества или индивида ... в том же смысле, в каком вера Бахаи является религией, тогда он выходит за рамки допущения «как если бы», и с нашей точки зрения он совершает ошибку»⁴⁵. Такая позиция связана с установкой этого исследователя на возвращение к сущностным определениям религии (в продолжении идей Питера Бергера) и сильно отличается от теоретических предпосылок теорий, рассмотренных выше. Позиция Артура Грила, Эдварда Бейли и других состоит в принципиальном конструктивистском подходе к понятию религии и сакрального, что и позволяет им пользоваться этим понятием для описания реальности повседневной жизни, а не только традиционной религиозности. Можно считать, что эти две позиции отражают две основные тенденции исследования сакрального, связанные в истории религиоведения с Рудольфом Отто и Эмилем Дюркгеймом⁴⁶.

REFERENCES

- Bailey E. I. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Leuven: Peeters, 1997.
- Bailey E. The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for Its Study. In: *Religion*, Vol. 13, 1983, pp. 69–83.
- Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. In: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003, pp. 229-248.
- Bellah R.N. Reading and Misreading Habits of the Heart. In: *Sociology of Religion*, Vol.68 (2), 2007, pp.189-193.

⁴⁵Weigert A. Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited// *Sociological Analysis*. Vol. 35, No. 3 (Autumn, 1974). P.183.

⁴⁶ Рахманин А.Ю. Священное и религия: определения, теории и концепты// *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies*. 2017: №1 (15). М., 2017. С. 85-87.

Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Brinkerhoff M.; Jacob J. Mindfulness and Quasi-Religious Meaning Systems: An Empirical Exploration within the Context of Ecological Sustainability and Deep Ecology. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 38, No. 4, 1999, pp. 524-542.

Brody M. K. Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations. In: *Journal of Sport and Social Issues*, Vol.3, No.2, pp. 17-27.

Bromley D. Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of Amway. In: N.J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 349-363.

Cole R.W. Football as a Surrogate Religion. In: M. Hill (ed.) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. London: SCM Press, 1975, pp. 20-39.

Davie G. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study. In: *Archives de sciences sociales des religions*, 38e Année, No. 81, 1993, pp. 79-89.

Demerath N.J. A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion. In: *Sociological Forum*, Vol. 17, No. 1, 2002, pp. 1-19.

Demerath N.J. *Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics*. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, London, 2004.

Demerath N.J. III, Schmitt T. Transcending Sacred and Secular: Mutual Benefits in Analyzing Religious and Nonreligious Organizations. In: *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (edited by N.J. Demerath III). Oxford University Press, 1998, pp. 381-400.

Demerath N.J., III. The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2000, 39(1), pp. 1-11.

Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities. Ed. C. Partridge. Oxford, 2004.

Greer B.A., Roof W.C. «Desperately Seeking Sheila»: Locating Religious Privatism in American Society. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 31, No. 3, 1992, pp. 346-352.

Greil A. Explorations along the sacred frontier. In: *Handbook of Cults and Sects in America*. Vol. A, ed. D. G. Bromley and J. K. Hadden. Greenwich: JAI, 1993, pp. 153-172.

Greil A. Sacred claims: the «cult controversy» as a struggle over the right to the religious label. In: L.F. Carter (ed.), *Religion and the social order*. Vol.6. Greenwich: JAI, 1996, pp. 46-63.

Greil A.L., Robbins T., eds. *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*. Greenwich, CT: JAI Press, 1994.

Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America. In: *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990, pp. 219-232.

Hamilton M. Eating Ethically: `Spiritual` and `Quasi-religious`Aspects of Vegetarianism. In: *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 1, 2000, pp. 65-83.

Harrison T. *Elvis People. The Cult of the King*. London: Harper Collins, 1992.

Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Hunt S. *Alternative religions: a sociological introduction*. Ashgate Publishing, 2003.

Hunt S. *Religion and Everyday Life*. Routledge, 2005.

Ingber S. Religion or Ideology: A Needed Clarification of the Religion Clauses. In: *Stanford Law Review*, Vol. 41, No. 2, 1989, pp. 233-333.

Lowe B.M. Animal Rights as a Quasi-Religion. In: *Implicit Religion*, Vol 4, No 1, 2001, pp. 41-60.

Nesti A. Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon// *Social Compass*, Vol. 37,no. 4. 1990, pp. 423-438

Roberts K. Reviewed Work(s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34, No. 4, 1995, pp. 534-535.

Stark R. Micro Foundations of Religion: A Revised Theory. In: *Sociological Theory*, Vol. 17, No. 3, 1999, pp. 264-289.

Weigert A. Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited. In: *Sociological Analysis*, Vol. 35, No. 3 (Autumn, 1974), pp. 181-188.

Garadzha V. *Sociologija religii: ucheb.posobie dlja studentov i aspirantov gumanitarnyh special'nostej*. [Sociology of Religion]. Moscow, 1996.(In Russian)

Rahmanin A. Svjashhennoe i religija: opredelenija, teorii i koncepty [Religion and the Sacred: Definitions, Categories, and Concepts]. *Religiovedcheskie issledovanija = Researches in Religious Studies*. №1 (15). Moscow, 2017, pp.84-116.(In Russian)

Smirnov M. *Sociologija religii: Slovar'*. [Sociology of Religion. Reference Book]. Saint-Petersburg, 2011. (In Russian)

ПОПУЛЯРНАЯ КУЛЬТУРА И КУЛЬТОВАЯ СРЕДА В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

АЛЕКСАНДР РАЕВСКИЙ

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Кандидат философских науки, старший преподаватель

Контакт: rjeshk@mail.ru

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются религиозные идеи, которые могут быть обнаружены в области популярной массовой культуры. Проводится попытка обозначить их влияние на формирование альтернативной духовности и нетрадиционной религиозности, выраженной в своеобразном институте постсекулярного мира – культовой среде.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Нью эйдж, культовая среда, популярная культура, новое религиозное движение, постсекуляризм.

POPULAR CULTURE AND CULTIC MILIEU IN THE POSTSECULAR WORLD

ALEKSANDR RAEVSKY

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Candidate of sciences in philosophy, Senior lecturer

Contact: rjeshk@mail.ru

ABSTRACT. The article considers religious ideas that can be found in the field of popular mass culture. An attempt is made to identify their influence on the formation of alternative spirituality and non-traditional religiosity, expressed in a peculiar institution of the post-secular world - the Cultic Milieu.

KEY WORDS: New age, cultic milieu, popular culture, new religious movement, posts-secular.

Ровно 50 лет назад Томас Лукман, размышляя о появлении новых религий, предположил, что они в будущем заменят религиозные организации, так как в современном обществе больше нет монополии на систему мировоззрения и религиозным системам сложнее выживать, напротив люди будут строить свою духовную жизни на индивидуальном, личном уровне. Сопутствующим будет появление рынка ценностей, на котором потребители духовности строят свои личные пакеты запросов, основанные на индивидуальных вкусах и предпочтениях.

Как мы видим, данное предсказание о «невидимой религии», именно так и называлась книга Лукмана 1967 года, с сильным личным началом сбылось лишь частично, религиозные институты продолжают существовать и успешно функционировать. Но невидимая религия вполне существует – она сосредотачивается в области, которую называют по разному – гетерогенная религиозность, культовая среда, альтернативная духовность, движение нью-эйдж: все эти термины условно сводимы друг к другу. Так, например, движение нью-эйдж определяется В. Ханеграафом как «культовая среда, в той или иной мере осмыслившая себя в конце 70-х годов»¹.

Культовая среда и поп-культура

Термин «культовая среда»² был введен Колин Кэмбелл в 1972 году, под ним понимается вся сфера неинституализированной нетрадиционной религиозности, состоящая из сектантских идей и ритуальных практик, разделяемых и исполняемых людьми в индивидуальном порядке вне контекста какой-либо группы, то есть весь спектр альтернативной духовности. Под культовой средой мы будем понимать ту среду, в которой постоянно рождаются новые культы, вбирая в себя обломки «мертвых», и появляется новое поколение культивистов, поддерживающих культовую среду.

Существование культовой среды – это характерный тренд Европы и США, но наша страна вновь пошла по особому пути, и при безусловном наличии гетерогенных религиозных представлений, о чем говорят социологические опросы³, большинство респондентов идентифицирует себя православными. Мы имеем дело с «как-бы православной» религиозной идентичностью, наполненной далеко не православными ньюэйджерскими элементами.

¹ Hanegraaff W.J. New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought. New York. 1996. P. 521

² Campbell C., The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain 5 London: SCM Press, 1972. p. 119-136

³ К примеру Беляев О. Д. Опыт эмпирического исследования гетеродоксальной религиозности в современной России // Социологические исследования, № 11, Ноябрь 2009, С. 88-98

Зададимся вопросом как получилось так, что размытые религиозные представления и у невоцерковленных православных, и у тех, кто идентифицирует себя как язычник или последователь какого-либо другого учения, сколь незначительно не было бы их число, во многом схожи? Ответ лежит в области формирования религиозной идентичности.

Многие авторы отмечают, что в 1980-х годах духовный мир стал частью поп-культуры и достиг коммерческого успеха как часть культуры потребления. Но гетерогенная религиозность была всегда в виде сект, культов, народных представлений, многочисленные работы по изучению истории мистицизма подтверждают это. В чем же особенность современного этапа, который все чаще называют постсекулярным? Что задаёт основу складывания новых форм общественных отношений и новых типов религиозной идентичности? На смену устоявшимся формам коммуникации пришли новые способы организации общественных отношений, основу которых составляет глобальная медиа-информационная среда.

Дольше всего в культовой среде продолжают жить журналы, книги, сайты, видеозаписи, неофициальные встречи – все то, посредством чего ее верования и практики распространяются. Но речь идет не только о непосредственном рынке своеобразных духовых товаров и практик, который если выразиться словами Т. Лукмана «основывается на продажах через масс-медиа – книги, журналы, радио, телевизионные академии и семинары, душотерапевтические практики и бродячие гуру из всех уголков мира»⁴. Но и о том, что квазирелигиозным содержанием наполнены масс-медиа и современная популярная культура, черпающие вдохновение из девиантных идей культовой среды и возвращающиеся в неё в форме новых текстов и альтернативных концепций, что мы и попытаемся показать в дальнейшем рассуждении.

Конечно, данной темы касались многие авторы, как пример можем привести статью профессора университета Денвера Линн Шофилд Кларк «Зачем изучать популярную культуру? Или, как обосновать тезисы диссертации для религиоведов и теологов»⁵, в которой обосновывается необходимость обращения к изучению популярной культуры со стороны религиоведческого сообщества. Популярной культурой в модели Кларк будут выступать все то, что, коммерчески произведено, связано с досугом, информационной сферой и культурой массового потребления. Элементами популярной культуры можно назвать такие продукты как: любой текст, музыку, визуальные изображения, фотографии, фильмы, телевидение, реклама, видеоигры, культура знаменитостей, профессиональный спорт, радио, комиксы и ролики на YouTube.

⁴ Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии». (в переводе Кострова Е., Забаев И.) // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 139-154. С. 152

⁵ См.: Clark L. Why study popular culture? Or, how to build a case for your thesis in a religious studies or theology department // *Between sacred and profane: Researching religion and popular culture*, ed. Gordon Lynch. London: I. B. Tauris. 2007.

То, что мы называем продуктами высокой культуры, такими как живые и театральные представления, искусство, музыкальные постановки, музейные выставки, предназначенные для общественного потребления, также могут быть отнесены к данной сфере: «Все, что может быть успешно упаковано для потребителя, в ответ на их желание получить средства для идентификации себя с некоторыми другими людьми, идеями или движениями, так и для отличия от других»⁶.

Популярная культура привлекает эмоции людей и безусловно участвует в процессах формирования идентичности, она является областью для распространения значимых идей и смыслов в современном обществе. Да, популярная культура сконструирована с учетом коммерческой составляющей, с включенной рекламой тех или иных продуктов и образа жизни. Кларк отмечает, что «исследователи-религиоведы и богословы могут почувствовать понятное разочарование от того факта, что популярная культура захватила процессы формирования идентичности в целях получения прибыли»⁷. Именно поэтому изучение популярной культуры в рамках религиоведческого и богословского исследования дает представление о том, как формируются и поддерживаются погруженность в религиозные общины и альтернативные религиозные сообществам, такие как клиентурные и аудиторные культы. Такое включение происходит через связи с материальными благами. Отдельным новым вопросом для религиоведения выступает вопрос, в какой мере в человеке оказывается соотносены его религиозная идентичность верующего и потребительская идентичность, проявляемая в общественной жизни в мире пропитанным духом капитализма.

О популярной культуре как носителе идей нетрадиционной религиозности в последние годы написано не мало, так Сусуму Шимазоно, профессор кафедры религиоведения Токийского университета пишет: «Нечто подобное можно сказать и о современной массовой культуре и культуре развлечений. Тема симпатии к новой духовности и культуре находится в изобилии в фильмах, видео, комиксах, научной фантастике и видеоиграх. Эти средства массовой информации не инструменты, предназначенные для распространения общественных движений и культуры, но они служат для того, чтобы подготовить почву к привлечению людей к новым формам религии»⁸.

⁶ Clark L. Why study popular culture? Or, how to build a case for your thesis in a religious studies or theology department // *Between sacred and profane: Researching religion and popular culture*, ed. Gordon Lynch. London: I. B. Tauris. 2007. P. 8

⁷ Там же. P. 11

⁸ Shimazono S. *Contemporary Religions and the Public Arena: Centring on the Situation in Japan.* // *The centrality of religion in social life : essays in honour of James A. Beckford.* Eileen B. Burlington, VT: Ashgate, 2008, p 203-214., P. 205

Поиски сакрального в популярной культуре

И если обратиться к научным исследованиям последних лет, можно увидеть целое своеобразное лоскутное одеяло текстов и исследований, посвященных различным областям популярной культуры, направленных на выявление религиозного подтекста в данных областях. Мы не претендуем ни на объединение этих исследований, многие из них имеют различные методологические установки, ни на полный обзор данных исследований, позволим себе лишь перечислить некоторые из них и обратить внимание на изучаемые области популярной культуры.

Одним из таких исследований является книга Ю.В. Рыжова⁹, в которой автор рассматривает новую религиозность как социокультурный феномен, возникающий благодаря современной популярной культуре и искусству, особое внимание обращая на современную музыку. Но музыка является не единственным проводником идей новой религиозности, не меньшее, а возможно и большее влияние оказывает телевидение, – классическим, уже ставшим хрестоматийным примером, тут выступает киносага *Звездные воины*.

Как отмечает Джон Ньюпорт, «Теология, представленная в Звездных воинах, является чистым нью-эйдж. Нет Бога-создателя, нет объективных правил хорошего или плохого. Есть только слепая «сила», которая может быть использована добрыми для хороших дел и плохими людьми во зло»¹⁰. Не случайно именно *Звездные Войны*, послужили основанием для формирования своеобразного сообщества «джедаев», располагаемое между философией, новым религиозным движением и уникальной в своей массовости пародийной религией. Само чувство протеста против институциональных религий и выбор именно джедаизма в роли единого связывающего якоря подчеркивает особое отношение к образам данных фильмов. А тот факт, что в некоторых странах таковых респондентов были десятки тысяч человек, и создание культовых сооружений для своеобразной джедайской службы говорит, что нельзя рассматривать джедаизм исключительно как религию-пародию.

Человек 21 века окружен интернет-реальностью, с которой находится в постоянной связи за счет мобильного телефона. Интеграция посредством использования мобильного интернета в повседневной жизни, своеобразный «бум» социальных сетей, также означил появление новой формы индивидуального использования интернета для формирования идентичности человека, в том числе интересующей нас религиозной идентичности.

Религиоведческие исследования в течение последних нескольких лет, обращаются к новым материалам для определения религиозных практик:

⁹ Рыжов Ю.В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве*. М.: Смысл, 2006

¹⁰ Newport J. *The New Age movement and the biblical worldview: conflict and dialogue*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1997 P. 484

исследование использования блогов, подкастов, YouTube-каналов. Также перспективным является вопрос о изучении религиозного поведения в компьютерных играх. Современные компьютерные игры привносят в мировоззрение подростка своеобразные гетерогенные эклектичные представления, можно выделить такие распространенные идеи как:

1. Наличие у героя внутренней магической силы. Чаще всего она носит наименование «мана», «прана», «ци», «чакра», «энергия», с помощью которой персонаж может творить заклинания, совершать не доступные человеку действия и т.д.

2. Необходимость постоянного самосовершенствования, так называемой прокачки, изучения новых заклинаний и способностей, тренировки их использования.

3. Особое значение некоторых предметов – современный фетишизм уникальных «магических вещей», «оберегов», «артефактов» и т.д.

Компьютерные игры не берут эти концепты из ниоткуда, массовая культура ужю знает проявления этих идей, например, в культуре комиксов. Самым видным, хотя и весьма противоречивым религиоведом, обращающимся к данной теме, является Джеффри Крайпл. Читая и интерпретируя мистическую и эзотерическую литературу, те тексты со всего мира, которые как считали люди выражают фундаментальные, но обычно скрытые связи между божеством и человечеством, те книги где на протяжении столетий проводилась ставшая популярной у ньюэйджеров мысль о том, что все люди, по сути своей это боги в некой маскировке, Крайпл проводит параллели между этими текстами и американской поп-культурой комиксов, чему и посвящает книгу «Мутанты и Мистическое: научная фантастика, супергеройские комиксы и паранормальное»¹¹.

Казалось бы, оказавшая значительное влияние на американское общество 70-х культура комиксов ушла в прошлое, но совершенно объективные показатели говорят об обратном. Серии комиксов про Супермена, Бэтмена, Железного человека и других героев стали основой для десятков фильмов – супергеройское кино является трендом последнего десятилетия. Так называемая киновселенная Марвел (издательства выпускающего комиксы про Тора, Халка, Железного человека и других супергероев) включающая более 20 фильмов имеет суммарные сборы в 11 миллиардов долларов, опережая две другие кинофраншизы, наполненные магической и мистической традицией: *Гарри Поттер* и, уже упомянутые, *Звездные войны*. Схожим образом складывается ситуация и по другую сторону океана, японская манга – традиционный комикс, отличающийся от западного аналога тем, что по преимуществу издавался в черно-белом варианте, рождает такое культурное явление как японское аниме.

¹¹ Krippl Jeffrey J. *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2011.

В чем особенность фигур, которые занимают центральное место в поп-культуре, каков герой нашего времени? Молодые люди, протагонисты, стоящие в центре историй и аниме, и американских фильмов, будь то Гарри Поттер или многочисленные адаптации комиксов, получают в наследство или же случайно находят сверхъестественные силы, и по тем или иным причинам вынуждены использовать их, несмотря на то, что до этого вели размеренную жизнь подростка.

Кларк предполагает, что такая вера в чудо и сверхъестественную судьбу «может быть оптимистическим ответом, на вопрос о своей жизни, особенно с оглядкой на жизнь их родителей»¹². Поколение подростков воспринимают этот вечный праздник молодости, который лежит в основе популярной культуры, тем самым выражая, что они не хотят расти в той жизни, которую воспринимают как бессмысленную рутину взрослого мира.

Следует отметить, что для среднего современного подростка, для успешной коммуникации в коллективе оказывается стратегически выгоднее знать и оперировать представлениями о магических способностях, мане, реинкарнации и других понятиях, включенных в основное содержание ньюджерских учений, чем знание символа веры или порядок следования заповедей в ветхом завете.

Религиозные элементы в популярной культуре Китая

И если кино, комиксы, манга, аниме, компьютерные игры уже подвергались довольно подробному анализу различными авторами, нам хотелось бы попробовать добавить небольшой эскиз в упомянутое «лоскутное одеяло» исследований, и попытаться выступить с прогностической функцией – обозначить некоторые тренды, которые в ближайшее время возможно будут воспроизведены в популярной культуре. Ну и конечно обратиться к тем из них, которые непосредственно связаны с формированием определенной синкретической религиозно-мифологической картиной мира.

Китай, Япония, Южная Корея демонстрируют новый феномен в литературе – лайт-новеллы и веб-новеллы. Ранобе – рассказы, написанные простым языком, ориентированные на подростков, в Японии оказались в своеобразном треугольнике, окруженные мангой и аниме. Успешность франшизы обычно позволяет экранизировать или публиковать в графическом формате данные произведения. Интересной особенностью японских рассказов является огромное количество новелл с перерождением, в классическом

¹² Clark Lynn Schofield *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. New York. Oxford University Press, 2003 P. 69

европейском фэнтези чаще имеет место перемещение в другие миры в своем теле. Мы видим, как традиционная для региона идея реинкарнации сплелась с фэнтези-мотивами, найдя почву в подростковых желаниях исправить ряд неверных действий прошлого и попасть в волшебные миры или же миры онлайн-игр, наполненные магией.

В Китае существует ряд сайтов для размещения веб-новелл, в частности Qidian, по сути площадок для написания фэнтези-книг. Обычно новая глава – крайне небольшая, две-три страницы, появляется каждый день или дважды в день. Самые известные из них печатаются в виде комиксов, по ним снимают анимационные сериалы и сериалы с живыми актерами, весь этот медиакомплекс имеет многомиллионную поддержку в Китае и популярность его растет на Западе. Хотелось бы отметить некоторые характерные отличия китайского фэнтези: культивирование Ци, жизненной энергии, существующей во всех вещах, является главной темой в романах данного жанра. Главный герой данных новелл обычно является последователем практики, называемой культивированием (修真). Этот термин обозначает даосскую концепцию, согласно которой люди могут продлить свою жизнь, практикуя набор боевых и мистических искусств, включающих медитацию и культивирование Ци. В отличии от героев подросткового мира Запада, которые внезапно обретают суперсилу после условного «укуса радиоактивного паука», в данном случае предлагается идеал долгого совершенствования, зачастую после перерождения с большим количеством степеней. В определенный момент все нечистоты покидают тело, и оно живет все дольше, пока не достигает стадии бессмертия.

Фантастика 70-80-х гг. 20 века дала нам такие нетрадиционные религиозные сообщества как *Раэлиты*, и печально известные последователи группы *Небесные врата*. Кинотрилогия *Матрица* породила целый ряд квазирелигиозных текстов, к примеру «Воин Матрицы», основанных на совмещении идей фильма с идеями К. Кастанеды. Можно предположить, что если в ближайшее время западный рынок популярной культуры ждет экспансия китайских фэнтези-фильмов и анимационных сериалов, то через некоторое время следует ожидать увеличения числа текстов, распространяющихся в рамках культовой среды, ориентированных на даосские практики достижения бессмертия путем внутренней алхимии, а также появления новых околодаосских религиозных групп.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что современная религиозная идентичность, в отличии от предшествующих эпох, формируется в рамках особой социокультурной ситуации, где все большую роль играет популярная

культура, наполненная религиозными смыслами, связями, и ссылками. Комиксы и основанные на них фильмы, японская манга и основанная на ней индустрия японской анимации, фантастика и фэнтези-литература, настольные игры, компьютерные и мобильные игры – все эти элементы современной западной популярной культуры наполнены религиозной и мифологической символикой. Усвоение с подросткового возраста данных образов, отсылок, представлений создает благодатную почву для формирования гетерогенной религиозной идентичности, способствует легкой адаптации и включению в культовую среду.

REFERENCES

Belyaev O. D. Opyt ehmpiricheskogo issledovaniya geterodoksal'noj religioznosti v sovremennoj Rossii // Sociologicheskie issledovaniya, № 11, Noyabr' 2009. (In Russian)

Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization\\ A Sociological Yearbook of Religion in Britain 5 London: SCM Press, 1972.

Clark L. *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. New York. Oxford University Press, 2003

Clark L. Why study popular culture? Or, how to build a case for your thesis in a religious studies or theology department // Between sacred and profane: Researching religion and popular culture, ed. Gordon Lynch. London: I. B. Tauris. 2007.

Hanegraaff W.J. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. New York. 1996.

Kriple Jeffrey J. *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2011.

Lukman T. Dopolnenie k tret'emu nemeckomu izdaniyu «Nevidimoj religii» (v perevode Kostrova E., Zabaev I.) // Sociologicheskoe obozrenie. 2014. T. 13. № 1. (In Russian)

Newport J. *The New Age movement and the biblical worldview: conflict and dialogue*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1997

Ryzhov YU.V. *Ignoto Deo: Novaya religioznost' v kul'ture i iskusstve*. M.: Smysl, 2006. (In Russian)

Shimazono S. Contemporary Religions and the Public Arena: Centring on the Situation in Japan. // The centrality of religion in social life: essays in honour of James A. Beckford. Eileen B. Burlington, VT: Ashgate, 2008.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ СМЕРТИ В ПРОШЛОМ И СОВРЕМЕННОСТИ

НИКОЛАЙ БОРИСОВ

Пензенский государственный университет (Пенза, Россия)

Аспирант

Контакт: borisovnik7@yandex.ru

АННОТАЦИЯ. В статье изучается вопрос о том, как религиозные ритуалы способны секуляризоваться, превращаясь из мистерии в обыденность. Эволюция погребальных обрядов, траурных церемоний идёт по пути от сакрализации смерти до секуляризации, сведения её до уровня феномена повседневности, исключая возможность «откровения» или «экзистенциального прорыва». Страх смерти возрастает пропорционально дистанции между индивидом и его желанием дать то или иное представление о смерти, в то время как в большинстве случаев современный человек отказывается думать о смерти совсем, что парадоксально, поскольку медиа пересыщены темой смерти. Автор делает вывод о необходимости преодоления табу смерти, а в качестве первого шага называет повышение внимания к смерти как объекту исследования в контексте социально-философского знания и социальной танатологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: смерть, секуляризация, сакральность, завещание, похороны, умерший.

THE SECULARIZATION OF DEATH IN THE PAST AND THE PRESENT

NIKOLAY BORISOV

Penza State University (Penza, Russia)

Postgraduate student

Contact: borisovnik7@yandex.ru

ABSTRACT. A question of secularization of religious rituals from a mystery to commonness is examined in the article. Funeral rites' and processions' evolution goes from sacralization of a death to its secularization, which turns a death into everyday phenomenon and excludes the possibility of «revelation» or «existential breakthrough». A fear of death grows in proportion to a distance between an individual and his desire to give some idea of a death, while in most cases modern human completely refuses to think about the death – paradoxically, because of mass media is oversaturated the theme of death. Author concludes, that the taboo of death must be overcome; first of all through the increasing of attention to the death as research object in social-philosophical context and social thanatology.

KEY WORDS: death, secularization, sacredness, wills, funerals, deceased.

Смерть – это феномен общественного бытия, занимающий особое место в жизненном мире людей. Существование любых социальных институтов так или иначе опосредовано смертью, – будь то армия, рассматривающая человека как силовой ресурс, способный на деструктивное действие и защиту от него с внешней стороны, или семья, ставящая в качестве цели преодоление смерти через продолжение рода, даруя бессмертие путём передачи наследственного материала. Та или иная форма распределения власти также оказывается связанной со смертью. В тоталитарных государствах контроль осуществляется не только за жизнью людей, но и за их смертью. Она выступает инструментом для репрессий. В этом плане современным демократическим государствам гораздо сложнее призвать людей жертвовать своими жизнями, свободно и без принуждения идти на войну. Постоянно присутствуя в медийном пространстве, смерть является объектом манипуляций, лишаясь своих первоначальных «сакральных качеств» или существенно искажая их.

Проблема исследования заключается в обнаружении способов образования «сакральных качеств» смерти, имеющих в повседневном мире форму молчания или молитвы, а также параллельно существующего процесса секуляризации смерти – приобретение ею, с одной стороны, свойств естественного события, которое исключает его трагичность, а с другой стороны, – соблюдение многочисленных социальных требований, в рамках которых похоронные ритуалы и траурные церемонии представляют собой формы гражданского действия, лишённого сакральности – связи с высшим духовным уровнем бытия. *Объект* изучения – способы «общения со смертью»: завещательная практика, порядок захоронения и эпитафии. В качестве *методов* выбраны: феноменологическая редукция, интенциональный и герменевтический анализ.

Важной предпосылкой к исследованию является положение о том, что религиозные представления на протяжении истории человечества занимали лидирующие позиции в объяснении того, почему существует смерть, как уживаться с ней и достойно провожать умерших, не обесценивая при этом саму жизнь. Именно этой конкретной цели и служит религиозная система, помогая скорбящему человеку заново встроиться в систему социальных норм и ценностей. Но для этого сам человек должен разделять эти нормы и ценности, в то время как смерть, являя собой абсолютное отрицание, никак не способствует их установлению. Вопрос состоит в том, способен ли атеизм и «секулярная практика» в целом выполнять социализирующую функцию так, как её выполняет религия, или это только способ обесценивания любого «общения со смертью»?

Гипотеза исследования: стремление к бессмертию – это функция социальной системы, которая чем более развита, тем выше степень секуляризации смерти. Следовательно, «секулярная практика» способна

выполнять социализирующую функцию для участников события смерти, исключая при этом возможность «откровения» или «экзистенциального прорыва» – приобретения смысла жизни и перспективы его изменения, корректировки.

Сравнительный анализ завещаний верующих и атеистов

Процесс секуляризации смерти включает в себя как атеистические воззрения, так и социальные нормы – гражданскую практику в отношении к смерти, распространенную в рамках того или иного региона, государства. Атеистическая система представлений о смерти предполагает в целом свободное отношение к способу погребения, хотя и не всегда говорит о полном безразличии к нему.

Одно из показательных завещаний принадлежит перу вольнодумца – Маркизу де Саду. Его биография, как и произведения в целом свидетельствуют об устойчивой атеистической позиции, которая прослеживается и на исходе жизни – в завещании. В нём он детально описывает процедуры, сопутствующие смерти его тела. Вплоть до того, сколько часов тело должно храниться в комнате, когда необходимо заколачивать гроб гвоздями, в каком месте и при каких обстоятельствах соблюдается прощание. Он пожелал, чтобы его похоронили на участке в лесу, без особых примет, а земля смогла зарости кустарниками и следы могилы совершенно исчезли со временем. К церемонии прощания допускались только самые близкие, без плакальщиц и других людей, которые присутствуют на таких церемониях согласно традиции¹.

Такое отношение к погребению означает рассмотрение смерти как естественного события жизни, в котором нет места какой-либо сакрализации. Забвение, к которому так стремится де Сад – это достижение состояния, которое было до его существования, что исключает необходимость покаяния или искупления, а также искренность последних, если бы они имелись.

Другое завещание написал ярославский дворянин – Иван Михайлович Опочинин, совершивший самоубийство в 1793 г. В нем он пишет, что смерть ведет к полному уничтожению. Чувствуя отвращение к русской жизни и «интеллектуальной лени» его соотечественников, он сожалеет о том, что любимые книги, формировавшие прежде смысл его жизни, некому оставить. Просит в церкви его не поминать. О способе погребения в завещании не сообщается, что можно расценить как безразличие к нему².

¹ Lély G. Vie du Marquis de Sade. – Paris: Pauvert, 1965.

² Трефолев Л.Н. Предсмертное завещание русского атеиста // Исторический вестник, № 1, январь, 1883. С. 224–226.

В данном случае более ярко выражен меланхолический аспект завещания и одновременно протест против несовершенства общественного уклада, где не имеется значимого прогресса в интеллектуальной жизни. Самоубийство предстает как акт свободы и жертвенности.

Сравнивая завещания атеистов и верующих, мы должны отметить, что последних гораздо больше интересуют как способ погребения, так и ритуалы, связанные с памятью об умершем. Их завещания наполнены просьбами о молении за душу. Приведем пример одного завещания, который написал француз Жан Раго. Он в стихотворной форме пишет о том, чтобы на месте его могилы воздвигли «каменную громаду», вокруг расположили миракли, а люди, проходившие мимо, могли поминать его душу. Мощи должны быть переданы августинцам, книги университетам в библиотеку, «чтоб запомнили наверняка». Череп отдан притвору в Святой часовне³.

Хотя завещание по своей форме иронично, оно имеет ряд интересных для нас моментов. Во-первых, больший акцент на памяти, страх не перед смертью как таковой, а перед забвением, которое несет с собой смерть. Во-вторых, движение скелетированных останков после смерти – обычное явление в средневековой жизни, свидетельствующее о том, что они сохраняют память, косвенно продолжая существование умершего.

Анализируя завещания с феноменологических и герменевтических позиций, мы можем отметить не только особый тип переживания, связанный со смертью, но и выявить онтологически значимые связи, которые имеют социальный контекст осуществления. Первую такую связь мы обозначили как *инобытие* – это форма локализации сознания после смерти тела, свойственное верующим людям, что и образует «сакральные качества» смерти: «священное молчание», молитвенная практика, траурные, погребальные и поминальные церемонии, приобщающие к высшему духовному миру, который становится в момент утраты наиболее близким. Сакральность, которая открывается благодаря смерти, определяет духовный мир как интимно существующий для конкретного человека, находящегося под священным воздействием смерти, но открытого для соучастия других людей, способных к нему приобщаться, образуя специфическую общность людей, устремленных в вечность.

По утверждению Н.А. Бердяева, смерть возвышает человека над обыденностью, она же есть «предельное зло», срывающее занавес неподлинного мира, в котором мы живём, открывая тем самым дорогу к бессмертию. Это обуславливает особое священнодействие вокруг смерти, многочисленные ритуалы и обряды приобщения к вечности. Страх и ужас перед смертью становятся одним из «сакральных качеств», способных правильно организовывать существующую жизнь. В то же время речь может идти лишь о

³ Книга завещаний: Французские поэтические прощания и завещания XIII–XV веков. – М.: Водолей, 2012. С. 92–93

естественной форме страха, но не патологической, выражающей привязанность к миру. Приобщение к сакральности смерти доступно не только на пределе жизненных сил, но и в ситуации, «когда погибают человеческие чувства». Переживание утраты близкого человека доступно не только при его физической гибели, но также «социального и духовного ухода» из нашей жизни. Более того, расставание с городом, домом или садом есть также переживание смерти, как полагает Н.А. Бердяев⁴.

На наш взгляд, все же нельзя утверждать, что переживания, связанные с «уходом» или «расставанием», приобщают нас к сакральности. Величина чувства утраты совершенно неравнозначна, поэтому и священнодействие образуется только при максимальной концентрации утраты. Смерть в духовном плане представляет собой «откровение», которое тем сильнее, если утрата затрагивает то, что для нас важно в наибольшей степени. Это не может быть дом или сад, которые вполне взаимозаменяемы в отличие от людей, которые живут и умирают лишь единожды.

Сакральность смерти – это связь с вечным, бессмертным и неразрушимым в человеке, а также – что наиболее важно для православного учения и русской религиозной философии – воскресением. Последнее имеет большое значение, поскольку подразумевает не только победу духа над тленным телом, но и победу тела над смертью. С этой целью и создаются кладбища. Следовательно, когда эта цель перестает быть актуальной, то кладбища теряют своё значение, как мы это видим в современной России, где они перестают быть местом памяти, или в США, где всё большее распространение получает кремация.

Дж. Митфорд впервые указала на непомерные доходы похоронных служб Америки от «украшений трупа», которые становятся зачастую единственным выражением почтения к умершему⁵. Современная ситуация все же меняется не в пользу дорогостоящего бальзамирования и захоронения, поскольку кладбища привязаны к территории, в то время как рост социальной мобильности жителей городов создает необходимость территориальной независимости. Похоронные агентства тем временем начинают изыскивать новые способы для своего обогащения, например, арендуя территории для развеивания праха и предоставляя возможность выбрать дорогостоящие урны. К тому же город физически неспособен постоянно расширять территорию кладбища, что даёт кремации существенное преимущество.

Вторая онтологически значимая связь подразумевает *ничто* как активное преобразование элементов существования в состояние досуществования – *до-бытие*. Выстраивая свои представления на основе

⁴ Бердяев Н.А. Смерть и бессмертие // Бердяев. Н.А. О назначении человека. – М.: «Республика», 1993. С. 217–219

⁵ Mitford J. The American Way of Death. – New York: Simon & Schuster, 1963.

возвращения в до-бытие, подавляется страх забвения, но возрастает тревога перед умиранием – предсмертной агонией и болью, сопровождающей процесс умирания.

Здесь секуляризованная смерть имеет намного большее влияние на мысли и чувства людей. *Секуляризованная смерть* – это скрытая смерть, которая доставляет многочисленные проблемы родственникам и друзьям умершего, создает необходимость хоронить мертвых незаметно; это полная победа рода над смертью, где сакральное заменяет социальное, а страх умирания занимает доминирующее положение. Пример такого отношения мы видим в описании Л.Н. Толстого смерти Ивана Ильича, проследив реакцию его окружения на событие смерти, которая полностью соответствует духу обыденности, растворенности в повседневности – неспособности и нежеланию видеть «сакральные качества» смерти⁶.

На первый взгляд, отношение к смерти – это только психологическая характеристика, которая зависит от личности того, кто сталкивается со смертью, но помимо этого уровня анализа имеется социально-философский, претендующий на извлечение факторов социального порядка, определяющих видение смерти, восприятие уничтожения не только органической жизни, но целых пластов социального существования. Так, В.В. Розанов рассматривает социально-политические вопросы, связанные с существенными переменами во взглядах на смерть, эсхатологических предпочтениях и др. Стихия надвигающейся революции вызывает у него недоумение от того, как люди так быстро перешли на путь атеизма. Причину тому он видит в нигилизме – отсутствии веры и при этом – послушное следование ритуалам⁷.

Эволюция эпитафии: от анонимности к иронии

Религиозные ритуалы способны секуляризоваться, превращаясь из мистерии в обыденность. Эволюция погребальных обрядов, траурной процессии идёт по пути от сакрализации смерти до секуляризации, сведения её до уровня феномена повседневности. О.Г. Постнов выражает позицию, согласно которой похоронные ритуалы в истории меняются постоянно, но в ней всё же сохраняются некоторые устойчивые элементы. Поэтому переход от предания трупов огню к их захоронению, как было на Руси, явление редкое. Примеров изменения господствующих взглядов в отношении феномена смерти в России, согласно его исследованию, было не более пяти. Эпитафия как особый жанр появляется в России лишь с XVII в., не имея при этом массового

⁶ Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича: Повести и рассказы. – Л.: Худож. лит., 1983.

⁷ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917–1918. С. 11

распространения, но данный этап означает поворот в сторону десакрализации всей культуры⁸. Русская надгробная плита физически не располагала возможностью записи эпитафии, имея толщину не более 10 см. и делалась из мягкого известняка, что исключает нанесение какой-либо надписи, сохраняя в большинстве случаев анонимность погребения⁹.

Ф. Прокопович указывает на различия в русской эпитафии, содержание которой зависит от социального статуса умершего. В первой части эпитафии описываются деяния умершего и его положение в обществе. Если человек имел высокий социальный статус, то во второй части добавлялось изречение, указывающее на краткость человеческой жизни, её суетность и бренность. Если же умерший имел низкий социальный статус, то в качестве заключения использовались шутки¹⁰.

Шутливое отношение к смерти означает, что проигрыш перед смертью уже не воспринимается так трагично, отчасти снимая необходимость следования традиционным траурным ритуалам. Если рассматривать Россию допетровской эпохи, то шуточных эпитафий не было совсем, а в петровскую эпоху на надгробной плите стали описывать деяния умершего, главным образом военные и духовные подвиги в зависимости от сословия. И лишь в эпоху романтизма появляются нетривиальные эпитафии, что очевидно происходит под влиянием Европы. Один из вариантов такой эпитафии создал Г.Р. Державин для могилы А.В. Суворова: «Здесь лежит Суворов». Её лаконичность – свидетельство искреннего уважения, что не исключает некоторую шутливость, исключая простое возвеличивание на основании всеобщей осведомленности о подвигах Суворова¹¹.

Шуточное восприятие смерти достигает своего апогея в XX и XXI в., где смерть практически полностью секуляризуется, при этом тема смерти максимально табуируется. Табу смерти означает «замалчивание смерти», отсутствие прямого указания на смерть и замещение его языковыми структурами, отражающих шуточное или ироничное значение, преследующих цель устранения психологического и социального дискомфорта, вызванного смертью как упоминанием (насильственным по своему содержанию) о собственной смертности, возможной гибели близких людей.

Сама смерть в повседневном существовании людей наполнена всяческими эвфемизмами, которые замещают и делают её более приятной для

⁸ Постнов О.Г. Смерть в России X-XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. – Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2001.

⁹ Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. – М.: Модус-Граффити, 1996. С. 17

¹⁰ Прокопович Ф. Сочинения. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. С. 452–453

¹¹ Постнов О.Г. Русская военная эпитафия XVIII – начала XIX вв. // Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 250-летию Достопамятного зала. Часть 3. – СПб., 2006. С. 38-42

восприятия. Тем самым смерть психологически и социально облагораживается. В.И. Жельвис предпринял попытку дать психологическую и культурологическую интерпретацию эвфемизмов, идиом, словосочетаний, которые отражают установки немцев XX и XXI вв. в отношении к смерти. Одним из заместителей смерти является образ, как продукт индивидуальных и социальных представлений о смерти. Особое место в ряду таких образов занимает человекоподобное существо мужского пола в виде скелета с косой. В немецкой культуре имеет название: «Schnitter», «Sensenmann» (Пер. с нем.: «жнец, косарь». – прим. Н.Б.). Антропоморфное существо способно двигаться, говорить и его поведение соответствует поведению живого человека. «Der Tod schloss ihm die Augen» (Пер. с нем.: «Смерть закрыла ему глаза». – прим. Н.Б.). Причем автором отмечается распространенная в современности языковая игра. Не только смерть прямо не называется, но также Бог. «Er ist bei Elvis» (Пер. с нем.: «Он у Элвиса»). «Elvis hat ihn zu sich gerufen» (Пер. с нем.: «Элвис призвал его к себе». – прим. Н.Б.)¹².

Что касается последних эвфемизмов, то такое пародийное отношение не является свидетельством распространения в немецкоговорящей культуре атеистических представлений. Эвфемизмы не столько выражают неуважение к религии (вере), сколько пытаются максимально дистанцироваться от серьезного сакрального дискурса смерти. Страх смерти возрастает пропорционально дистанции между индивидом и его желанием дать то или иное представление о смерти, в то время как в большинстве случаев он не хочет думать о смерти совсем. Чем дальше смерть, тем менее она реалистична и тем более абстрактна. Эту дистанцию продуцирует общественная система, закрепляя «нужные психологические и социальные установки». Под нужными мы понимаем те, что отдаляют смерть, накладывая на неё определенное табу. О смерти, таким образом, или не говорят совсем, или отшучиваются.

Гипотеза исследования подтверждается и находит своё полное выражение в табу смерти, которое сопровождало всю историю человечества, но наиболее сильно проявляет себя только в современности. Первый шаг к преодолению табу мы видим в повышение внимания к смерти как объекта исследования в контексте социально-философского знания, а также поощрение развития социальной танатологии: поддержка конференций, семинаров и других площадок, где возможно обсуждение танатологической проблематики. Также необходимы перемены и со стороны государства и общества, которые должны уважать не только право человека на жизнь, но и право на смерть (к примеру, снятие запрета на эвтаназию), что означает существенные сдвиги в моральном сознании настоящего и будущего поколений.

¹² Жельвис В.И. Смерть в немецких эвфемизмах // Ярославский педагогический вестник, 2012, № 4. С. 169–170

REFERENCES

- Belyaev L.A. *Russkoye srednevekovoye nadgrobie. Belokamennye plity Moskvy i Severo-Vostochnoy Rusi XIII–XVII vv.* [The Russian Medieval Tombstones. White Tombstones of Moscow and North-East Rus]. Moscow, 1996. (In Russian)
- Berdyayev N.A. *Smert' i bessmertie* [Death and Immortality]. *O naznachenii cheloveka* [On Purpose of a Man]. Moscow, 1996, pp. 217–228 (In Russian)
- Kniga zaveshchaniy: Frantsuzskie poeticheskie proshchaniya i zaveshchaniya XIII–XV vv.* [The Book of Testaments: The French Poetical Farewells and Testaments of the 13th -15th centuries].– Moscow, 2012 (In Russian)
- Lely G. *Vie du Marquis de Sade*. Paris: Pauvert, 1965.
- Mitford J. *The American Way of Death*. New York: Simon & Schuster, 1963.
- Postnov O.G. *Smert' v Rossii X–XX vv.: istorko-etnograficheskiy i sotsiokul'turny aspekty* [Death in Russia: Historical-Ethnographical and Social-Cultural Aspects]. Novosibirsk, 2001. (In Russian)
- Postnov O.G. The Russian Military Epitaph of the 18th – Early the 19th Centuries [Russkaya voennaya epitafia XVIII – nachala XIX vv.]. *Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy Konferencii, posvyashchonnoy 250-letiyu Dostopamyatnogo zala. Chast' 3.* [Materials of Russian Scientific and Practical Conference Devoted to 250th Anniversary of Memorial Hall]. St. Petersburg, 2006, pp. 38–42. (In Russian)
- Prokopovich F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1961 (In Russian)
- Rozanov V.V. *Apokalipsis nashego vremeni* [Apocalypse of Our Time]. Sergiev Posad, 1917–1918. (In Russian)
- Tolstoy L.N. *Smert' Ivana Ilyicha: povesti i rasskazy* [Death of Ivan Ilyich: tales]. Leningrad, 1983. (In Russian)
- Trefolev L.N. Dying Will of the Russian Atheist [Predsmertnoye zaveshchanie russkogo ateista]. *Istoricheskiy vestnik*, no. 1, pp. 224–226, Moscow, 1883. (In Russian)
- Zhelvis V.I. Death in the German Euphemisms [Smert' v nemetskih evfemizmakh]. *Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik*, no. 4, pp. 168–174. Yaroslavl, 2012 (In Russian)

МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«Сакральное в постсекулярном мире»
19-20 мая 2017, Ростов-на-Дону,
Южный федеральный университет



НОВЫЕ-СТАРЫЕ ПУТИ САКРАЛЬНОГО

ЕЛЕНА ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Профессор

Контакт: elena_zolotuhina@mail.ru

АННОТАЦИЯ. В статье утверждается, что сакральное, - ценности, связанные с трансцендентным, - всегда сопровождают жизнь человека и культуры. Процесс секуляризации, выразившийся в свободном выборе мировоззрения широкими массами, а также в установке академических кругов на неверие, не уничтожил сакральное, которое сохранилось как в виде традиционных религий, так и в виде новых религиозных направлений. Новая сакрализация вырастает из экзистенциальной потребности человека в трансцендентном, которая порой является бессознательной. Автор показывает ряд путей постсекулярного мира, по которым в настоящее время идет сакральное, меняя свои исторические формы. Это такие пути как редукция сакральное к земному (деньгам, власти, человеческой любви); создание философами безличных сакральных образов (Бытие, трансценденция); обращение к духовным практикам, дающим прямой мистический контакт с безличным Первоначалом (трансперсонализм); введение в обиход магических техник, предполагающих усмотрение Бога в себе и ментально влияние на мир (позитивное мышление).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: секуляризация, сакральное, постсекулярное, трансцендентное, традиционные религии, нью эйдж, редуцированные формы сакральное, философия XX века, трансперсонализм, позитивное мышление.

THE OLD NEW WAYS OF THE SACRED

ELENA ZOLOTUKHINA-ABOLINA

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Professor

Contact: elena_zolotuhina@mail.ru

ABSTRACT. The paper deals with the idea of the constant presence of sacred in the life of mankind and culture. The process of secularization, which is presented as a free choosing of world-outlook by mass of people and atheist convictions of scholars, doesn't destroy the sacred contents in traditional religions and new religious movements. The new sacralization has its roots in sometimes unconscious existential need of the Transcendent. The author points out changes in comprehension of the sacred today. Firstly, material values (money, power, physical love) can become sacred, secondly, the sacred can exprime itself in philosophy of non-personal images of Being etc., thirdly, the sacred can be found in essays of mystical contact with the Absolute in magic and new religious practices.

KEY WORDS: secularization, sacred, post-secular, transcendent, traditional religions, New Age, philosophy of XX century, transpersonalism, positive thinking.

Главный тезис этого небольшого размышления состоит в том, что, несмотря на процессы секуляризации, захлестнувшие западный мир и Россию в XX веке, сакральное как феномен человеческой жизни и культуры, никуда не делось, а по-прежнему и живет в культуре, и обитает в человеческой душе. Именно поэтому у сакрального не может быть «чисто новых путей», а могут быть лишь новые формы выражения, само же оно продолжает выполнять в жизни те функции, которые выполняло всегда. Некоторые из новых форм поиска сакрального и обращения с ним мы коротко опишем далее.

Но вначале о понятиях. Сакральным (священным) именуется высшие ценности и выражающие их предметы и символы, чей исток расположен в сфере трансцендентного. Изначально и традиционное само сакральное – это высшая онтологическая реальность – Бог и духовные иерархии, определяющие мировой порядок. Именно с приобщением к ним связывается переживание полноты бытия, смысла жизни, возможность бессмертия и вечного блаженства. Они вызывают сильные чувства – священный ужас (Р. Отто) и надежду на счастье и спасение («Сверх надежды – надежда» – Апостол Павел). Перед ними благоговеют и им служат. Потребность в сакральном – глубочайшая потребность человеческой природы. Можно сказать, что сакральное – экзистенциалчеловеческой жизни, ее фундаментальное бытийное свойство. Многие авторы XX века отмечали, что человек соотносит себя с сакральным, с высшим трансцендентным порядком, порой не осознавая этого. Он считает себя неверующим, но надеется на высшее первоначало, он следует зову совести, не сознавая ее трансцендентных истоков. Подобную мысль высказывает Виктор Франкл в своей работе «Бессознательный Бог», близкие идеи можно найти у Ж. Маритена и Д. Бонхёффера. Зов сакрального, божественного, звучащий через всю толщу повседневных забот был услышан М. Элиаде и описан им в работе «Ностальгия по истокам».

И тем не менее, мы вправе говорить о мощном тренде секуляризации, начиная со второй половины XIX и вплоть до конца XX века. В определенной мере процесс продолжается и сегодня, хотя и встречает обратную волну «постсекуляризации», новой сакрализации. Этот процесс был связан, как мы знаем, с развитием рыночной экономики, порождающей массовую прагматизацию сознания (Р. Генон: «отверждение мира», через которое уже не ходит влияние духовного начала), с развитием науки и техники, с общей установкой «жить лишь повседневностью». Специфика секуляризма хорошо описана в работе Чарльза Тейлора «Секулярный век». Важнейшей чертой секулярного сознания Тейлор считает «презумпцию неверия», столь характерную для интеллектуальных и академических кругов. Эта презумпция становится «модным трендом», «установкой истеблишмента», которая превращается в интеллектуальную моду и признак современности. Для широких масс открывается возможность свободно выбирать для себя

мировоззрение, которое в былые эпохи было традиционно-религиозным и вменялось в процессе воспитания. Ситуация десакрализации, считает Тейлор, открывает путь «эксклюзивному гуманизму», при котором человек начинает считать иллюзорными все уровни и сферы бытия, кроме эмпирического мира, поэтому он больше не боится бесов и не обращается к ангелам, но замыкается в себе и остается один – наедине со своей судьбой, своим выбором, своими решениями. Никто ему не помощник. Он живет, образно говоря, в исключительно повседневном "плоском мире», лишенном глубины (Кен Уилбер называет это «флатландией»), часто испытывая мировоззренческую пустоту, скуку, неуверенность, впадая в депрессию и не понимая, отчего ему так скверно. Яркими примерами «чисто секулярного мировоззрения» являются работа А. Камю «Миф о Сизифе» (пессимистический вариант переживания «мира без Бога») и доклад Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» (относительно оптимистичный вариант прочтения темы, хотя и горько констатирующий, что человек не может опереться ни на Бога, ни на других людей). Настроение мировоззренческого пессимизма в секуляризованном мире является довольно массовым, о чем свидетельствует западная литература и кинематограф XX века. Впрочем, прошлый век мы не можем назвать «совершенно секулярным», ибо в нем сохранились и традиционные религии, и мистико-эзотерические движения, а также стали появляться новые религиозные движения. К тому же в 60-х-70-х годах возникло массовое стремление к обновлению религиозных взглядов на базе переосмысления мистических идей и религий Востока, получившее название «нью-эйдж».

Можно сказать, что из секуляризации очень быстро стала рождаться новая сакральность. Вполне понятно почему – потому, что люди не могут жить без сакрального – важнейшего атрибута социокультурной жизни. В разных странах это происходит по-разному. Где-то, как в России, просто пытаются взять реванш церковь, однако в гораздо большей степени и в России, и за рубежом – в Европе, США, - идет поиск новых форм и способов соотношения с сакральным. Этот поиск шел уже в XX веке – теоретически и практически, хотя бессознательное стремление вернуть чрезвычайно ценные переживания и смысл жизни порой приводят поиск к искаженным, редуцированным формам священного, не отвечающим на главные вопросы, связанные с трансцендентным, в частности на вопрос о перспективах посмертного бытия.

Взглянем на некоторые пути, стремящиеся в современном мире привести человека к переживанию сакрального или к «сакральноподобным состояниям».

I. Начнем с последнего пункта. «Сакральноподобными состояниями» я назвала в данном случае переживания по поводу совершенно земных вещей, которые в общественном мнении и субъективном отношении подняты до уровня священного (или, соответственно, трансцендентное редуцировано к земному, подменено сугубо земным). Этот феномен описан еще в Библии, когда речь идет о «золотом тельце», поклоняться которому не следует. Однако именно он, «золотой телец» в современном мире в немалой степени заменил Бога, вызывая поистине священный трепет.

Следует отметить, что не так давно в России была издана книга Сергея Зенкина «Небожественное сакральное», где как раз и анализируются разные варианты безрелигиозного взгляда на священное, те ситуации, когда сакральное лишено своего трансцендентного истока. Сакральное рассматривается там в соотношении с социальной рациональностью и через отношения с понятиями континуальности, телесности и воображения. Книга весьма интересна и получила позитивные отклики, в частности, аналитическую рецензию М.Ямпольского в «Новом литературном обозрении» (2012, № 6).

Но вернемся к видам переживания «земных святынь». Мы уже назвали культ богатства и денег. Если эта тенденция была отмечена уже в древности, то в буржуазно-рыночную эпоху она вполне расцвела (К. Маркс полтора века назад писал о «товарном фетишизме»). Многими и многими людьми деньги рассматриваются как высшая ценность, обогащение – как главная жизненная цель, придающая смысл старанию и терпению. Рядом с сакрализацией денег можно увидеть сакрализацию социального статуса и его знаков (об этом можно немало почитать у Ж. Бодрийяра). Далее следует культ политических вождей, поднятых до уровня полубогов (азбучные примеры: Гитлер в Германии и Сталин в СССР), здесь, как и в случае с обожествлением конкретных гуру, содержится немалая доля психологического садомазохизма в смысле Э. Фромма и Ж.-П. Сартра: когда массы готовы полностью подчинить себя воле вождя в обмен на его полную ответственность за творимые ими самими преступления. Потребность людей в «схемах поклонения и ориентации» (Э. Фромм) приводит их также к сакрализации социальных и этно-национальных проектов (соответственно – коммунизм или же «великий Туран», «великий Китай» и т.д.) В заключение можно назвать сакрализацию личной любви, которая по мнению некоторых авторов, стала заменять любовь к Богу, свойственную прошлым эпохам.

II. Однако, тяга к сакральному не всегда сводит его к эмпирическому миру. В XX веке в философии выдвинулся ряд и ныне известных и почитаемых авторов, которые отказались от веры в те или иные варианты христианских идей и заменили традиционную сакральность обращением к «философской сакральности», не имеющей имени и лица. «Трансценденция» К. Ясперса или «Бытие» М. Хайдеггера являются, по сути, формой богоискательства, но стремлением к некому «иному сакральному», не похожему на

схоластизированные христианские представления, к сакральному без Богачности, без фигуры Христа. Очень близок к такой позиции весь христианский, прежде всего, протестантский модернизм, тоже обращенный к безличному первоначальному, не желающий прибегать к библейской букве и трактовать Бога как делает это обычный верующий. Поиском «нетривиального сакрального», говорящего с нами из глубин бессознательного, был занят и К.-Г. Юнг, за которым идут его последователи, хотя и занятые вроде бы проблемами психики человека, но приходящие к онтологическому прочтению переживаний священного (например, Дж. Хиллман).

III. Кроме нового теоретического обращения к сакральному, мы находим и в XX и в XXI веке практические поиски, далеко отстоящие от церковно-обрядового служения и молитвы. Ищущими оказываются психологи и философы, прибегающие к психотехникам и восточным духовным практикам для того, чтобы достичь прямого контакта со священным, с духовным Первоначалом, слиться с ним или вступить в диалог, чего, разумеется, никогда не одобряла традиционная христианская церковь. Это путь не веры, а опыта, причем совершаемого на свой страх и риск. Это экспериментаторство, которое мы видим в трансперсонализме С. Грофа (практики холотропного дыхания) и в деятельности «Интегрального института» Кена Уилбера. Одна из идей этого направления – Бог в мире, которого можно найти при определенном перенаправлении внимания или в измененных состояниях сознания. При этом Бог, неся с собой все богатство переживаний сакрального, может являть себя как в безличной, так и в личной форме. Сам человек в этом случае оказывается проявлением божественного Духа (идея древнего Востока, ведическая тема). Возникает акцент: я сам – часть и момент священного, так как я – проявление мирового Первоначала.

IV. Последними в рамках этой статьи мы назовем практики «позитивного мышления» (по сути магические), проходящие по ведомству психотерапии и призванные как бы «проявить» для человека повседневности сакральность мира и его собственную внутреннюю причастность высшему. Акцент здесь также делается на обнаружении в нашем собственном я божественного начала. Характерным примером является «учение Абрахам» супругов Хиксов. «Безличный Бог» этого направления есть не что иное как Благо, Не-физическая сила, Источник всякой доброты, щедрости и великодушен, которые потоками духовной энергии текут через мир. Это сакральное начало не может никого наказать или обидеть, потому что оно – сплошная любовь и радость. Для человека главное – быть ближе к сакральному источнику, что практически означает контроль над мыслями и чувствами, культивирование положительных эмоций, что должно «притянуть» к ищущему позитивные обстоятельства. «Благая энергия» вновь не имеет лица и имени, но становится для каждого индивидуальным проводником к лучшей жизни в

повседневности и гарантирует приятные приключения в последующем бессмертном бытии.

Подводя итоги сказанному, можно резюмировать, что для постсекулярной сакральности характерны следующие черты:

1. Профанизация сакрального, подмена ценности трансцендентного ценностью повседневных, эмпирических вещей;
2. Рассмотрение Бога как безличного, но благого начала, пронизывающего мир и человека;
3. Активное внедрение различных форм прямого опыта встречи с сакральным;
4. Применение ментальных магических техник для получения от сакрального сегодняшних благ и радостей;
5. Усмотрение сакральности в себе самом, в индивидуальном Я.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Зенкин С.Н. Небожественное сакральное М.РГГУ, 2014. - 537 с.
Тейлор Ч. Секулярный век М.ББИ, 2017. - 967 с.
Хикс Э., Хикс Д. Выражайте свои желания. 365 способов сделать свою мечту реальностью.СПб, «Весь», 2009. - 369 с.

REFERENCES

- Zenkin S.N. *Nebozhestvennoe sakral'noe*. [Undivine Sacred]. Moscow, 2014. (In Russian)
Taylor C. *Sekulyarny vek*. [A Secular Age]. Moscow, 2017. (In Russian)
Hicks E., Hicks J. *Vyrazhayte svoi zhelaniya. 365 sposobov sdelat' svoyu mechtu realnost'yu*. [Manifest Your Desires: 365 Ways to Make Your Dreams a Reality]. Saint-Petersburg, 2009. (In Russian)

РЕФЛЕКСИВНОСТЬ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

АНАСТАСИЯ МАТЕЦКАЯ

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Профессор

Контакт: tojgar@mail.ru

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается изменение форм религиозности в современном обществе под влиянием углубляющегося процесса индивидуализации и роста значения рефлексивности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: рефлексивность, религиозность, индивидуализация, индивидуализированное общество, Нью Эйдж, идентичность, общество риска.

REFLEXIVITY AND RELIGIOSITY IN THE MODERN SOCIETY

ANASTASIA MATETSKAYA

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Professor

Contact: tojgar@mail.ru

ABSTRACT. The article deals with the changes in the forms of religiosity in the modern society under the influence of a process of individualization and a reflexivity process.

KEY WORDS: identity, individualized society, New Age, reflexivity, religiosity, risk society.

Секуляризация и модернизация сопровождалась изменением функций религии и форм религиозности. Уже протестантская Реформация вела к тому, что религиозность становилась всё более индивидуализированной и рефлексивной. Процесс социокультурной дифференциации, способствующий формированию современности как секулярного порядка, оттеснял религию в сферу приватности, превращая её в частное дело индивида. Свобода вероисповедания, развитие научного знания и появление светских мировоззренческих систем создали плюралистическое идейное пространство, в рамках которого традиционная религия оказалась всего лишь одним из возможных вариантов осмысления реальности, утратив свои прежние функции истолкования и легитимации существующего порядка, а также социального контроля.

Превращение религии в вопрос выбора, с одной стороны, открывало свободу для религиозного творчества, с другой – связывало возможный религиозный выбор с потребностями индивида. В условиях современности религиозные убеждения индивида определяются его уникальной биографической ситуацией в большей степени, чем внешними влияниями, хотя и внешние влияния тоже имеют место. Однако множество уникальных биографических ситуаций могут иметь типологически общие черты, порождающие некий общий запрос к религии и соответствующие изменения в религиозной сфере.

После известной работы З. Баумана широкое распространение получило определение обществ позднего модерна (или постмодерна) как «индивидуализированных обществ»¹. Начавшись еще на ранней стадии модернизации и затронув первоначально лишь ограниченные группы, процесс индивидуализации постоянно нарастал, последовательно охватывая все более широкие социальные слои. Индивидуализация выражается в постоянном ослаблении устойчивых связей индивида с социальными группами, утрате прежних коллективных идентичностей, предписываемых индивиду обществом (сначала – сословных, общинных, традиционно религиозных, потом – классовых, профессиональных, национальных), что приводит к масштабному кризису идентичности, не только коллективной, но и индивидуальной.

Эти процессы усугубляются нарастанием динамизма обществ в эпоху позднего модерна и глобализации, неустойчивостью завоеванных индивидами социальных позиций, высокой социальной мобильностью, утратой чувства гарантированного будущего и общим ростом ощущения нестабильности и непредсказуемости жизни, обреченностью на постоянный выбор с непредсказуемым в полной мере результатом.

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005.

В рамках других концепций, анализирующих общества позднего модерна, эта ситуация мыслится в терминах утраты или проблематизации «онтологической безопасности» (Э. Гидденс), индивидуальной уязвимости перед многочисленными рисками, генерируемыми современными обществами как «обществами риска» (У. Бек, Э. Гидденс).

В условиях индивидуализации неизбежно возрастает ответственность индивида. Эта ответственность включает теперь не только исполнение социальных предписаний, но и индивидуальное противостояние генерируемым обществом новым рискам, а также ответственность за решение экзистенциальных и смысложизненных проблем, которое ранее брало на себя общество как «фабрика смыслов», по выражению Баумана. Общества эпохи позднего модерна не предоставляют индивиду готовых мировоззренческих систем, позволяющих отвечать на «предельные вопросы» - это становится делом личности. Сферой индивидуальной ответственности становится и конструирование собственной идентичности. Существование индивида в обществах позднего модерна неизбежно становится всё более рефлексивным. Э. Гидденс выделяет следующие базовые характеристики «Я» позднего модерна:

«1) "Я" есть рефлексивный проект, за который отвечает сам индивид; "мы являемся тем, что мы сами из себя создаем"; 2) "Я" разрабатывает траекторию своего развития, возвращаясь к прошлому и прогнозируя будущее; путешествие в прошлое дает эмоциональную свободу для предвидения и созидания грядущего, построение траектории "Я" базируется на идее многоэтапного жизненного цикла; именно жизненный цикл (а не события внешнего мира) выступает доминантой траектории "Я"; 3) рефлексивность "Я" всеохватна и непрерывна, она обладает той же природой, что и историческая рефлексивность позднего модерна как эпохи; 4) целостность самоидентичности опирается на непрерывность связного автобиографического повествования (артикулированного или нет); 5) самоактуализация "Я" предполагает "диалог со временем", или вычленение зон "личного времени, лишь отдаленно связанных с внешним фиксированным временным порядком; 6) рефлексивность "Я" охватывает и сферу телесности индивида, так как тело - это часть индивидуальной системы действий, а не ее пассивный объект; 7) самоактуализация индивида требует равновесия возможностей и риска, которое достигается благодаря эмоциональному преодолению прошлого и осмысленному прогнозированию будущего; 8) нравственная задача самоактуализации актуализации - это достижение аутентичности "Я", т.е. верности самому себе; этот процесс требует интерпретация прежнего опыта и дифференциации истинного и ложного "Я"; 9) жизненный цикл личности воплощен в последовательной смене этапов, периодов или эпизодов, которые, в отличие от традиционного общества, почти не имеют ритуальных меток или внешней обусловленности; движение от эпизода к эпизоду, воплощающее в себе

баланс возможностей и риска, осуществляется благодаря "рефлексивной мобилизации траектории Я"; 10) развитие "Я", т.е. его жизненная траектория, обладает внутренней референтностью; единственно значимой "путеводной нитью" жизненной траектории выступает она сама»².

Эти типологические черты Я как рефлексивного проекта находят свое выражение в том типе религиозности, который получает широкое распространение в секулярных обществах во второй половине XX века. Наиболее последовательным воплощением этой религиозности является движение Нью Эйдж, возникшее в 60-е гг. XX века как специфический контркультурный проект и к началу XXI в., по замечанию ряда исследователей³, уже практически интегрированное культурным мейнстримом.

Как известно, Нью Эйдж не сформировало единого учения и организации и представляло собой синтез самых разных идей и практик, потому его удобнее рассматривать не столько как социальное движение, сколько как культурное течение. Именно текучесть и идейное многообразие определило широкие возможности для распространения Нью Эйдж и его проникновения в популярную культуру. Несмотря на идейную пестроту, существует несколько базовых идей или принципов, разделяемых всеми представителями этого течения, а также довольно широкой аудиторией, не идентифицирующей себя с Нью Эйдж.

Фундаментальным для Нью Эйдж и сформировавшейся на его основе «новой духовности» («spirituality») принципом является ориентация на личностный рост и личностное развитие, что непосредственно связано с приведенными выше характеристиками современного «Я» как рефлексивного проекта. Идентичность, формируемая в рамках данного мировоззрения, подразумевает наличие высшего Я, осознание и раскрытие которого и является задачей духовного роста. Высшее Я или высшая самость заменяет в мировоззрении Нью Эйдж идею Бога, в связи с чем некоторые исследователи говорят о Нью Эйдж как о «религии самости»⁴ («self religion»).

Формируемые в рамках такого мировоззрения представления о цели и смысле жизни позволяют индивиду чувствовать свою независимость от изменчивого социально-культурного контекста, сформировать идентичность, которая не определяется социальным статусом и не может быть разрушена в результате его изменения или утраты. Жизненные кризисы или неудачи в

² Гидденс Э. Модерн и самоидентичность / Реф. Е.В. Якимовой // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реферативный сборник под ред. Ю.А. Кимелева. Серия "Социология". М.: ИНИОН РАН, 1995. С.102-103.

³ Hanegraaff, J.H. New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden; New York; Koln: Brill, 1996.

⁴ Heelas, P. The Spiritual Revolution: from 'Religion' to 'Spirituality' // Religion in the Modern World /Edited by L.Woodhead, London. 2002.

рамках этого мировоззрения рассматриваются не как катастрофы, но как уроки, которые необходимы на пути личностного развития. Таким образом, личность формирует определенную устойчивость к возможным рискам, с которыми она может столкнуться.

Важной составляющей мировоззрения Нью Эйдж является признание ответственности личности за происходящее с нею. Всё, что может случиться с личностью – как хорошее, так и плохое – определяется её внутренним состоянием, степенью её духовного развития. Между субъективной и объективной, внешней реальностью существует соответствие, с личностью случается только то, чему она «позволяет» случиться. Духовный рост и самопознание выступают не только как практики, способствующие улучшению психологического состояния личности, но и как средства, способные улучшить её положение в обществе, в мире. Внутренняя гармония и духовное совершенство являются залогом успеха и счастья.

Подобное видение самости позволяет встроить индивидуальное существование в широкий исторический и даже космический контекст, сформировать прочную идентичность, практически не зависящую от изменчивых внешних обстоятельств. Адаптированная Нью Эйдж восточная идея кармы предполагает, что существование личности не ограничивается кратким отрезком единственной жизни, но разомкнуто во времени, перевоплощения служат той же цели, что и отдельная жизнь – цели духовного роста и самосовершенствования. Индивидуальное бытие личности – элемент единого космического процесса, который также движется путем духовного развития, духовной эволюции. В таком мифологизированном прочтении Нью Эйдж сохранило идею прогресса, практически утратившую смысл в рамках секулярного мировоззрения постмодерна (или позднего модерна).

Задача духовного роста требует от индивида контроля собственных субъективных состояний, анализа произошедших с ним событий и характера отношений, в которые он включен. Всё это подразумевает рефлексивность и самоанализ как постоянную составляющую жизни. В практиках духовного развития большое значение имеет человеческая телесность – вопросы правильного питания, поддержания своего здоровья занимают значительное место в мировоззрении Нью Эйдж, а также в современной потребительской культуре, куда идеи Нью Эйдж успешно проникли, как и в сферу психотерапии и даже медицины. Вся современная сфера индивидуальной «заботы о себе» пронизана идейным влиянием Нью Эйдж, часто даже не осознаваемым.

Рефлексивность типа религиозности, формируемого Нью Эйдж, выражается также в преобладании сознательного подхода к собственным убеждениям. Этот тип религиозности не подразумевает «веры» – в том смысле, который это понятие имеет в христианстве. Нью Эйдж и новая духовность полагаются на «знание», более близкое по характеру к античному гнозису, чем

современному научному знанию, а также подчеркивают значение «личного опыта» в познании и самопознании. Именно расширение знания составляет суть духовного развития и духовного роста.

Представленные выше характеристики новой рефлексивной религиозности являются ответом на социальную и культурную ситуацию, в которой оказывается индивид, вынужденный приспосабливаться к постоянно меняющемуся и нестабильному социальному порядку, когда собственная личность оказывается едва ли не единственным стабильным элементом реальности. Мироззрение Нью Эйдж позволяет не только решить проблему кризиса идентичности и смысла жизни, но также символически контролировать ситуацию неопределенности и риска, в которой находится индивид. Символический (или даже просто воображаемый) характер этого контроля вызывает закономерную ироническую реакцию у ряда исследователей. Однако распространенность идей и практик Нью Эйдж говорит об их массовой востребованности и определенной психологической функциональности, обусловленной соответствием этих идей и практик экзистенциальным потребностям современной личности, определяемым, в свою очередь, теми её характеристиками, которые выделил Гидденс.

Проблемы онтологической безопасности и конструирования идентичности решаются не только в рамках новой рефлексивной индивидуализированной религиозности. Они могут решаться и вообще вне какой-либо религии – хотя в условиях размывания границы между религиозным и не-религиозным и проникновения религиозных идей и символов в массовую культуру говорить о пространстве, полностью свободном от религии, становится довольно сложно. Эти проблемы могут решаться также в рамках религиозности, сохраняющей традиционные черты: наличие доктрины, требующей веры и подчинения авторитетам, наличие религиозной организации и социального контроля. В данном случае обреченность индивида на постоянный выбор и рефлексивность решаются простым способом – отказом от того и от другого, редуцированием сложности современного мира к простым дуалистическим схемам противостояния добра и зла, формированием «зон стабильности» в нестабильном мире, даже ценой отказа от тех благ, которые он может предложить. (Свобода также является одним из этих благ). Примером такого решения может служить современный религиозный фундаментализм, который является не столько воплощением религиозной традиции, сколько попыткой реконструировать эту традицию. Но процесс обращения к традиции, её реконструкции невозможен без рефлексии – как и переформатирование собственной жизни в соответствии с новыми усвоенными образцами. Конструирование идентичности «истинного верующего» требует определенных усилий и работы над собой.

Даже традиционная религиозность в современных условиях не является полностью свободной от черт, присущих религиозности нового типа. Присоединение к той или иной религиозной организации становится, как правило, результатом свободного выбора, даже если целью этого выбора является избегание выбора в дальнейшем. В рамках традиционных религиозных организаций возрастает значение рефлексивного и индивидуального подхода к вере, ориентации на личный духовный опыт, что находит выражение в формировании различных течений в рамках традиционных конфессий.

Таким образом, изменение условий существования личности в обществах позднего модерна порождает новые формы религиозности, соответствующие экзистенциальным проблемам и запросам, определяемым этими условиями.

REFERENCES

Bauman Z. *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society]. Moscow, 2005. (In Russian)

Giddens A. Modernity and Self-identity [Modern i samoidentichnost']. *Sovremennaya teoreticheskaya sociologiya: Entoni Giddens. Referativnyi sbornik*, pp.102-105. Moscow, 1995. (In Russian)

Hanegraaff J.H. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden ;New York; Koln: Brill, 1996.

Heelas P. The Spiritual Revolution: from 'Religion' to 'Spirituality'. In: *Religion in the Modern World*. London, 2002.

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТИРАХ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ (ОБЗОР ПРОБЛЕМЫ)

АЛЕКСАНДР СУББОТИН

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Доцент

Контакт: lingard@mail.ru

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена современному состоянию дел в российском религиоведении, которое страдает от социального и методологического разобщения. Теоретики старшего поколения стоят за сохранение академических («метатеоретических») норм исследования, тогда как молодые исследователи отдают приоритет социально-политическим (идеологическим) аспектам. В результате организация религиоведческого сообщества находится в стагнации уже 25 лет.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религиоведение, нормы, теория, методология, «метарелигиоведение».

ON THE METHODOLOGICAL AND WORLDVIEW REFERENCE POINTS OF RELIGIOUS STUDIES (REVIEW OF THE PROBLEM)

ALEXANDER SUBBOTIN

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Associate professor

Contact: lingard@mail.ru

ABSTRACT. The paper devoted to the actual situation in the Russian religious studies, which suffer from social and methodological dissociation. Old theorists insist on preservation academic (“metatheoretical”) norms of a research, whereas young researchers give a priority to social and political (ideological) aspects. The result of this dissociation is observed during last 25 years.

KEY WORDS: religious studies, norms, theory, methodology, «meta-religious studies».

Развернувшаяся на последних Минских религиозно-научных конференциях дискуссия о теоретических основаниях религиоведения – после основополагающих статей Т.А. Фолиевой¹ – разветвилась по направлениям, определенным ею же там же. После снятия идеологических установок религиоведение оказалось в методологической неопределенности, которая вызвала взрыв методологического субъективизма и теоретических разногласий разного рода, которые начали обсуждаться только сейчас. На очереди проблема социальной востребованности религиоведения и религиоведов, а значит – его методологической и теоретической определенности. Но эта проблема решается не теоретически.

Попытки теоретического самоопределения религиоведения в новой политической ситуации

Сначала религиоведением воспользовалась РПЦ, чтобы, с помощью государства, ограничивать другие религии и конфессии². Но что-то удалось, а что-то – нет. Против выступили либерально настроенные общественные деятели и ученые, увидев в этом попытки возрождения тоталитаризма, нарушение Конституции, прав человека и т.п.³. Появились новые экспертные заключения, и обсуждение вышло на новый уровень. Повился Дворкин, известный своими религиоведческими нововведениями (понятие «секта» с советским подтекстом), разоблачение которых подняло российское религиоведение на новый уровень: стал обсуждаться вопрос, является ли использование понятия «секта» оправданным политически, если оно не оправданно теоретически. С этого момента в методологической ориентации религиоведения появились два направления: одно определяется теоретическими проблемами, другое – концепциями, мнениями, взглядами и т.п., согласованными с теми или иными

¹ Фолиева Т.А. «Головокружение от успехов»: размышления о религиоведческих исследованиях в России / <http://religious-life.ru/2011/11/folieva-golovo-kruzhenie-ot-uspehov/>; Фолиева Т.А. Головокружение от успехов II / <http://religious-life.ru/wp-content/.../2.-Folieva-T.A.-Golovokruzhenie-ot-uspehov-II.pdf>. (Дата обращения: 30.05.2017)

² Кырлежев А.И. Феномен «православной идеологии» / Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения. Сб., ч. 4. КГКО РАГС. М., ИД «Медиа-Пром», 2009.

³ Лункин Р. Аргументы против религии: эпидемия недоверия к вере / http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6491; Лункин Р. Вера в осуждение. Можно ли верить в России Свидетелям Иеговы? / http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6499. (Дата обращения: 30.05.2017)

мировоззренческими и политическими позициями (включая государственную) и как бы обосновывающими (явно или неявно) эти позиции⁴.

И.Н. Яблоков так описывает проблемную ситуацию с религиоведением – он цитирует книгу М.Ю. Смирнова⁵: «Понятие «религиоведение» давно уже выступает не более как *общее обозначение* совокупности конкретных направлений научного изучения религии, именуемых «история религии», «философия религии», «психология религии», «социология религии», «феноменология религии», «антропология религии» – ряд не исчерпан. Каждое из них имеет свою предметную область и собственные методики исследования... Саморазвитие религиоведческих дисциплин давно уже привело к тому, что... они существуют скорее на страницах учебников (религиоведение «под редакцией» имярек), нежели в виде действующей системы знания»⁶.

И.П. Давыдов выдвинул необычную идею, что «религиоведение – рамочное понятие, указывающее на комплекс дисциплин, а не комплексная дисциплина, поскольку религиоведение обособляется не по предмету, а по объекту исследования, фиксируя свое внимание на всем, что так или иначе связано с религией, как глобальным социокультурным феноменом...»⁷. Далее он вводит идею «метарелигиоведения» (которое он называет «эпистемологией религии») в духе средневекового номинализма и Э. Кассирера: «*Религиоведение – пустое рамочное понятие, указывающее на комплекс дисциплин, а не комплексная дисциплина...*», потому что оно **«обособлено не по предмету, а по объекту** исследования, сфокусированного на всем, что так или иначе связано с религией как глобальным социокультурным феноменом»⁸. Иначе говоря, «религиоведение» – это лишь функциональный термин, которому соответствует (назначается) ряд религиоведческих дисциплин: «У религиоведения нет своего уникального метода, играющего роль маркера («кто его применяет, тот религиовед»)»⁹. Из этой нетривиальной интерпретации И.П. Давыдов делает следующие выводы: «Какое же применение можно найти термину «метарелигиоведение»? В сциентистской перспективе, на наш взгляд, возможны два варианта: либо «метарелигиоведение» останется пустым рамочным понятием, охватывающим философию религии, комплекс

⁴ Отдельной темой стало обсуждение, в какой мере советское религиоведение было научным (в западном смысле), а в каком – идеологизированным (см.: Антонов К.М. Изучение феномена «советского религиоведения»: цели, методы, смыслы // *Философия религии: альманах 2014-2015 М., Наука, 2015*).

⁵ Смирнов М.Ю. *Религия и религиоведение в России*. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013.

⁶ Яблоков И.Н. Самоидентификация религиоведения в современной России. К дискуссии в отечественной литературе / <http://religious-life.ru/2014/10/yablokov-samoidentifi-katsiya-religiovedeniya-v-sovremennoy-rossii-k-diskus-sii-v-otechestvennoy-literature/>. (Дата обращения: 30.05.2017)

⁷ Там же.

⁸ Давыдов И.П. *Эпистема мифоритуала*. М., МАКС Пресс, 2013., с. 82.

⁹ Там же, с. 83. Это естественно для госслужащего.

религиоведческих дисциплин (наук о религии), дополненный эпистемологией религиоведения, либо возникнет гипотетический комплекс метарелигиоведческих дисциплин (как наук о религиоведении). До тех пор, пока такой самостоятельный комплекс наук о религиоведении не сложился, применять термин «метарелигиоведение» бессмысленно»¹⁰. Первое выглядит убедительным, второе – практически нереализуемым (в обозримом будущем).

Борьба за «религиоведческую экспертизу»

Юридические основы «религиоведческой экспертизы», в общих чертах, уже определены, но, как всегда оказывается в подобных случаях, они наталкиваются на противоречия и требуют уточнения. Эта проблема, в частности, стала предметом обсуждения в связи с экспертным заключением Л.С. Астаховой по Саентологической церкви г. Москвы. Анализируя это заключение, К.С. Элбакян отмечает, что «ключевым недостатком экспертизы Астаховой является недопустимая в религиоведении оценка одной религии с позиции другой или, шире, одного типа религий с позиции другого...», а именно – «автор имплицитно либо осознанно исходила из того, что религией является только теизм»¹¹. Тем самым, Л.С. Астахова «игнорирует тот общеизвестный факт, что саентология относится к группе «новых религиозных движений» (НРД), имеющих свои специфические особенности, не исключая НРД из ряда религий»¹², что приводит, в дальнейшем, к неправильным юридическим выводам. В целом, по мнению К.С. Элбакян, экспертному заключению Л.С. Астаховой «присущ ряд таких очевидных недостатков, как нарушение типологического метода; присутствие признаков конфессионального, а не религиоведческого подхода; нарушение метода качественного религиоведческого анализа; отсутствие объективного и беспристрастного описания религиозных феноменов; противоречие принципу историчности; интерпретация фактов вне культурной и цивилизационной обусловленности феноменов; неверное использование герменевтического метода»¹³.

Отвечая на критику, Л.С. Астахова, отмечает политическую и государственную важность «религиоведческой экспертизы» и, опираясь на

¹⁰ Там же, с. 87.

¹¹ Элбакян К. О ликвидации Саентологической церкви Москвы и основаниях для такого решения / http://www.scj.ru/massmedia/detail.php?SECTI-ON_ID=433&ELEMENT_ID=6506. (Дата обращения: 30.05.2017)

¹² Там же.

¹³ Там же.

мнение Д.А. Леонтьева¹⁴, указывает на следующие к ней требования: «1. беспристрастность позиции эксперта, 2. полнота анализа, 3. логика рассуждений, 4. ответы на вопросы»¹⁵. Но очевидно, что интерпретация таких формальных требований предполагает разнообразные смысловые различия, не учитываемые даже при их юридической интерпретации.

Нормативные основания «религиоведческой экспертизы» и их практическая недостаточность

19 февраля 2016 года в Москве состоялся «круглый стол» на тему: «Проблемы религиоведческой экспертизы». В его резолюции отмечается, что «на практике эксперты при проведении экспертиз часто профанируют все, что связано с религией. Это происходит, например, во время судебных процессов с решением, которое предопределено наличием в государстве дискриминации определенных религиозных общин. Такие псевдоэкспертизы могут быть очень опасны для общества, поскольку могут искусственно создавать негативный образ некоторых сообществ и разжигать религиозную вражду»¹⁶. Так, все еще имеет место проведение «религиоведческих экспертиз непрофессионалами или представителями одной из заинтересованных сторон, которые делают выводы на основе своих личных представлений или с точки зрения определенной религии»¹⁷.

Причина этого – «низкая осведомленность судей и администраторов в вопросах религиоведения», которая «приводит к некачественному выбору экспертов, нередко исходя только из уровня религиозности. Но это не главный фактор возникновения проблем при проведении религиозных экспертиз. Основная причина касается вопросов науки и образования в целом. Речь идет об администрировании, обусловленном идеологически, которое деструктивно влияет на все сферы жизни российского общества»¹⁸. Так часто «судьи и чиновники опираются на такую лженауку, как «сектоведение», в основе которой идеологическая избирательность. Не только представители

¹⁴ Леонтьев Д.А., Иванченко Г.В. Комплексная гуманитарная экспертиза / fictionbook.ru/static/trials/05/97/32/05973289.a4.pdf. (Дата обращения: 30.05.2017)

¹⁵ Астахова Л.С. Судебная религиоведческая экспертиза – научный жанр вне учебной аудитории: опыт метаэкспертизы/ humanist21.kgasu.ru/files/N5-N5_Astahova_LS_GN.pdf, с. 98. (Дата обращения: 30.05.2017)

¹⁶ Ученые со всей России обсудили научные и правовые проблемы религиоведческих экспертиз/ http://ruvera.ru/articles/problemy_religiovedcheskih_ekspertiz (Дата обращения: 30.05.2017)

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

«титульной конфессии», но и некоторые ученые руководствуются субъективными религиозными постулатами»¹⁹.

Из наиболее актуальных требований к «религиоведческой экспертизе» отметим следующие: «Определение принадлежности организации к религиозной», «определения наличия экстремистских призывов. Как правило, такая задача решается в рамках комплексной экспертизы, частью которой является религиозная»; «Религиоведческая экспертиза должна проводиться в соответствии с принципами юриспруденции и науки в целом. Необходима общая методика экспертизы с четкими определениями понятий и категорий, а также с конкретными общепринятыми в научном мире методами исследования. Речь идет об определении общих норм проведения экспертиз, которые помогут минимизировать субъективизм при проведении исследований»; «Исключительно специалист с опытом изучения деятельности религиозных организаций может быть экспертом»²⁰. Последний вывод говорит о необходимости подготовки специалистов данного нестандартного профиля.

Тем не менее, предметом обсуждения на «круглом столе» не стали проблемы экспертизы «конфессионального религиоведения». Очевидно, отношение к нему все еще не определилось: с одной стороны, его нельзя считать научным, с другой – нельзя игнорировать. Вопросы, связанные с «религиозным экстремизмом» зависли между юридической квалификацией экстремизма и дискриминацией по религиозному признаку, решения по которым определяются на основании политических факторов. Кроме того, наблюдается и чисто юридический путь решения проблем «религиоведческой экспертизы»²¹.

Отдельные мнения

Чтобы разом решить все эти проблемные разногласия (в которых концов не найдешь) П.Н. Костылев предложил, по его мнению, четкую систему требований к разграничению предметных полей религиоведения и теологии. Граница между ними должна лежать не между атеизмом и теизмом (т.е. неверием и верой); она должна быть положена концептуально. По его мнению, «религиозные содержания» (очевидно, речь идет об описаниях состояний

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Религиозной ксенофобии в России хотят придать «научный» вид / <http://o-religii.ru/blog.php?id=25>. (Дата обращения: 30.05.2017)

религиозного сознания) могут определяться такими модулями, как «знать», «понимать», «уметь объяснить» и «быть убежденным в истинности». Тогда специфически религиозное (а не религиоведческое) знание определяется элементами «фактических знаний вероучительного (догматического), историко-конфессио-нального и культового (практического) типа»²². Религиозные смыслы же – это «те жизненные значения, которые религиозные факты обретают в жизненном мире верующего и в мотивационной системе («правилах жизни») религиозной общины, каковые, в свою очередь (=значения), становятся источником возможного специфически-конфессионального самообосновывающего опыта»²³ и в сферу религиоведения не входят.

Фактически, разграничиваются обычное научное знание и то «знание», которое постмодернистами основывается на «мнении». Для академической научной позиции «мнение» существует только внутри сознания человека; высказывание его, не подтвержденное научными аргументами, не имеет значения и должно быть отвергнуто. Это существенно ограничивает псевдонаучный дискурс (т.е. споры о «мнениях»). Это разграничение разворачивается, далее, П.Н. Костылевым, в следующих выводах:

«1. Религиовед должен знать, понимать и уметь объяснить религиозные факты (а если он этого не делает и/или на это неспособен, он попросту плохой религиовед)»²⁴. Это – профессиональный формальный теор-минимум для религиоведов.

«2. Религиовед должен знать и может понимать, но имеет право не уметь объяснять (в соответствии с внутренним опытом верующего) религиозные смыслы»²⁵. Это значит, что уважающий себя религиовед не должен вступать в религиозные споры с верующими людьми – ничего хорошего из этого не выйдет. Конечно, это роняет авторитет религиоведа в собственных глазах; чтобы компенсировать этот недостаток, предлагается вывод

«3. Религиовед имеет право понимать религиозные факты и смыслы иначе, чем их понимают сами верующие – и религиовед не обязательно должен следовать самопониманию верующих и религиозных общин, или представляющих себя в качестве таковых»²⁶. Это значит, что со своим пониманием (верой?) он должен искать единомышленников – как среди верующих, так и среди неверующих, а не «метать свой интеллектуальный бисер перед свиньями».

²² Костылев П.Н. Метарелигиоведение как область знания / <https://istina.msu.ru/publications/article/277199/>. (Дата обращения: 30.05.2017)

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

Наконец, «4. ...Религиовед может быть убежден в истинности или ложности каких-либо религиозных смыслов (но не религиозных фактов!), однако же это не должно оказывать никакого влияния на содержание его исследований»²⁷. То есть, если религиовед участвует в религиозной экспертизе, он должен опираться только на объективные, доказанные данные, и его не должна мучить совесть, говорящая ему, что он, возможно, неправильно понимает данную веру и ее объекты, – это мораль прокурора.

В целом, П.Н. Костылев очень точно определил, где кончается научно-теоретическая позиция современного религиоведа и где начинается социально-политическая. Непонятно только – где человеческая. Но это, видимо, к делу не относится. Такова, как выясняется, профессия.

Отношение к ситуации в религиоведении, с точки зрения философии науки, выражена в статье А.Ю. Рахманина²⁸: автор пытается рассмотреть логико-методологические возможности превращения религиоведения в аксиоматизированную теорию, чтобы приобщить его, наконец, к классической науке и тем вывести из кризиса.

Самое интересное, что некоторые молодые религиоведы не видят в споре «Астахова – Элбакян» ни теоретического содержания, ни смысла, а видят все дело в политических позициях, в тех или иных конфессиональных ориентациях, в борьбе за религиоведческую монополию. При этом высказывается мнение, что «конфессиональное религиоведение», с подачи Дворкина, фактически, есть не что иное, как «конфессиональное сектоведение»²⁹, но в этом они не видят ничего плохого – это естественная современная форма социализации науки в постсоветском (т.е. недокапиталистическом) обществе.

REFERENCES

Folieva T.A. "Golovokruzhenie ot uspehov": razmyshleniya oreliiovedcheskikh issledovaniyakh v Rossii ["Intoxication with Success": Reflection on Researches in Religious Studies in Russia] [<http://religious-life.ru/2011/11/folieva-golovo-kruzhenie-ot-uspehov>, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Folieva T.A. Golovokruzhenie ot uspehov II [Intoxication with Success 2] [<http://religious-life.ru/wp-content/2.-Folieva-T.A.-Golovokruzhenie-ot-uspehov-II.pdf>, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

²⁷ Там же.

²⁸ Рахманин А.Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки/ http://rrs-journal.ru/RRS1/07_rakhmanin.pdf. (Дата обращения: 30.05.2017)

²⁹ Там же.

Kyrlezhev A.I. A Phenomenon of “the Orthodox Ideology” [Fenomen “pravoslavnoy ideologii”] *Voprosy religii i religiovedeniya*. Vol. 1. Part 4. Moscow, 2009. (In Russian)

Lunkin R. Argumenty protiv religii: epidemia nedoveria k vere [Reasons against Religion: An Epidemic of Distrust to Faith] [http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6491, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Lunkin R. Vera v osuzhdenie: Mozhno li verit' v Rossii Svidetel'am Iegovy? [Faith in Blame: Can Witnesses of Jehovah Have a Faith in Russia?] [http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6499, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Antonov K.M. Study of a Phenomenon of “Soviet Religious Studies”: Aims, Methods, Meanings [Izuchenie fenomena “Sovyetskogo religiovedeniya”: tseli, metody, smysly] *Filosofiya religii: almanakh*, pp. 224-238. Moscow, 2015. (In Russian)

Smirnov M. *Religia i religiovedeniye v Rossii* [Religion and Religious Studies in Russia]. S-Petersburg, 2013.

Yablokov I.N. Samoidentifikatsiya religiovedeniya v sovremennoy Rossii. K discussii v otechestvennoy literature [Self-identification of Religious Studies in the Contemporary Russia. To the Discussion in Native Literature] [<http://religious-life.ru/2014/10/yablokov-samoidentifikatsiya-religiovedeniya-v-sovremennoy-rossii-k-diskus-sii-v-otechestvennoy-literature/>, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Davydov I.P. *Epistema miforituala* [Episteme of “Myth and Rite”]. Moscow, 2013.

Elbakyan K. O likvidatsii Saentologicheskoy tserkvi Moskvyy i osnovaniyakh dlya takogo resheniya [On liquidation of Moscow Church of Scientology and the Grounds of This Solution] [http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?SECTION_ID=433&ELEMENT_ID=6506, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Leontyev D.A. Ivanchenko G.V. Kompleksnaya gumanitarnaya ekspertiza [Complex Humanitarian Expertise] [<http://fictionbook.ru/static/trials/05/97/32/05973289.a4.pdf>, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Astakhova L.S. Sudebnaya religiovedcheskaya ekspertiza – nauchny zhanr vne uchebnoy auditorii: opyt metaexpertizy [Forensic Religious Examinations – a Scientific Genre Outside Lecture Room: a Trial of “Metaexperize”] [http://humanist21.kgasu.ru/files/N5-N5_Astakhova_LS_GN.pdf, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Uchonyye so vsey Rossii obsudili nauchnyye i pravovyye problemy religiovedcheskikh ekspertiz [Scholars of the Whole Russia Considered Scientific and Legal Problems of Forensic Religious Examinations] [http://ruvera.ru/articles/problemy_religiovedcheskih_ekspertiz, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Religioznoy ksenofobii khotyat pridat' "nauchny vid" [It is a Desire to Attach "Scientific"

appearance to Religious Xenophobia] [<http://o-religii.ru/blog.php?id=25>, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Kostylev P.N. Metareligiovedenie kak oblast' znaniya [Metatheory of Religious Studies as a Field of Knowledge] [<https://istina.msu.ru/publications/article/277199/>, accessed on 25.03.2017] (In Russian)

Rakhmanin A. Yu. K metateorii religiovedeniya: kontseptual'ny karkas i problema normativnogo kriteriya nauki [Toward Metatheory of Religious Studies: the Conceptual Framework and the Problem of Normative Criterion of Science] [http://rrs-journal.ru/RRS1/07_rakhmanin.pdf, accessed on 25.03.2017] (In Russian).

РЕЛИГИЯ И ИСКУССТВО В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ЛАНДШАФТЕ: ВЫЗОВЫ ИЛИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ?

НИНА КЕЛЕБЕРДА

Ростовский филиал Российской таможенной академии (Ростов-на-Дону, Россия)

Доцент

Контакт: kngo7@mail.ru

АННОТАЦИЯ. Проблема провокационных актов в современном искусстве против религии – одна из серьезнейших в современных постсекулярных обществах. В статье автор анализирует глубинные причины подобных явлений современности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: искусство, постсекуляризм, секулярность, религия.

RELIGION AND ART IN THE POST-SECULAR LANDSCAPE: CHALLENGES OR INTERACTION?

NINA KELEBERDA

Rostov Branch of Russian Customs Academy (Rostov-on-Don, Russia)

Associate professor

Contact: kngo7@mail.ru

ABSTRACT. The problem of provocative acts in art against religion is one of the most serious in modern post-secular societies. In the article the author analyzes the deep reasons of the similar phenomena of the present.

KEY WORDS: art, post-secularity, religion, secularity.

Тезис о том, что современная эпоха является секулярной, ни у кого не вызовет сомнений. Однако, что мы имеем в виду, когда говорим о секулярной эпохе? Секуляризм – это культурная дефиниция Западного (в культурном смысле) мира, хотя частично распространенная и за его пределами. Реальность секуляризации становится очевиднее в сравнении с неевропейскими обществами, например, с Индией.

Чарльз Тейлор в книге «Секулярный век» выделяется три разновидности секулярности. Во-первых, это общественные институты и практики, свободные от каких-либо представлений о Высшей реальности и связи с ней, общественные отношения никак не основываются и не гарантируются верой в Бога. Церковь отделена от социальных практик и от политических структур. В этом случае одним из способов понимания секулярности является ее интерпретация в терминах публичных пространств. Интерес к публичной секулярности отражен в вопросах о количестве верующих, о том, растет оно или уменьшается, то есть территория публичной секулярности измеряется ростом или уменьшением числа верующих. С другой стороны, те принципы и нормы, которыми руководствуются сейчас в публичных пространствах (в экономике, в образовании и т.д.) не имеют отношения к религиозным верованиям.

Во втором значении секулярность состоит в угасании религиозных убеждений и благочестия. В этом смысле западные общества являются преимущественно секулярными.

В третьем смысле секулярность есть ситуация, когда вера в Бога оказывается одной из открытых возможностей для человеческого выбора. Тогда как в до-модерновом обществе неверие в Бога было практически невозможным: людям и в голову не приходило рассматривать возможность веры как вариант выбора¹.

Секуляризм сегодня, таким образом, представляет собой единый для данного общества духовный контекст, в котором осуществляются религиозные поиски со множественностью вариантов выбора, почти неосознаваемого.

Упадок христианской веры связывают с возникновением иных видов вер – в науку, в разум, в прогресс, в теорию эволюции и прочее. В этой точке вспыхивают такого рода полемики как, например, по поводу связи открытий Дарвина и мнимым опровержением религии. Вера и неверие оказываются конкурирующими теориями.

В современном секулярном ландшафте не идет полемика о способах объяснения существования человека с апелляцией к природе или ссылкой на Священное Писание. Речь идет об опыте жизни в альтернативных способах восприятия и интерпретации духовного измерения. Это опыт мучителен.

¹ Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. URL: <http://standrews.ru/assets/files/Books/Filosofiya-i-bogoslovie/Stranici-iz-Taylor.pdf> (Дата обращения 30.04.2017).

Символично об этом опыте писал Роберт Музиль в неоконченном романе «Человек без свойств». Действие происходит в стране, которую он иронично назвал Каканией. «Она была по своей конституции либеральна, но управлялась клерикально. Она управлялась клерикально, но жила в свободомыслии. Перед законом все граждане были равны, но гражданами-то были не все. Имелся парламент, который так широко пользовался своей свободой, что его обычно держали закрытым: но имелась и статья о чрезвычайном положении, с помощью которой обходились без парламента, и каждый раз, когда все уже радовались абсолютизму, следовало высочайшее указание вернуться к парламентарному правлению»². Секулярность есть состояние «веры неверующих, печали тех, кто давно отрешился от всякой печали, искусства тех, кто сегодня лишь улыбается при слове "искусство", - все то, в чем нуждаются самые утонченные из нас, самые изверившиеся и недовольные!»³

Такова перемена мироотношения, глубинные сдвиги политических и экономических целей, религиозных норм и семейных ценностей, влияющая на стратегические установки современного постмодернового общества, о которых писал Р. Ингхарт⁴. Человек-без-свойств - следствие трансформации мироотношения. Ценностное значение приобрели потребность в общении и потребность в самовыражении. Отсюда понятие «игры», особенно в смысловых значениях экспрессивного поведения человека в обществе. Игровой элемент – частная особенность искусства – распространяется на все бытие. Опасность состоит в том, что игра основана на условно-произвольно-установленной системе ценностей, которые часто не имеют содержания. И в эту игру играют даже серьезные художники, поскольку, по словам Пабло Пикассо, чем художник экстравагантнее, загадочнее, скандальнее, чем больше он поражает публику, тем больше он получает прибыли.

В стремлении выделиться человек-без-свойств не обременяет себя проблемой Красоты или Добра. Образы прекрасного, которые доставляли наслаждение современникам Рафаэля, уже в прошлом. Творческие эксперименты призваны нарушать все существовавшие прежде каноны красоты. Современные течения в искусстве предлагают красоту провокации или красоту потребления, по выражению Умберто Эко⁵.

² Музиль Р. Человек без свойств. URL: <http://knijky.ru/books/chelovek-bez-svoystv?page=15>. (Дата обращения 30.04.2017)

³ Музиль Р. Из дневников. URL: http://modernlib.ru/books/muzil_robort/iz_dnevnikov/read. (Дата обращения 30.04.2017)

⁴ Ингхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997. № 4. URL: <http://hpsy.ru/authors/x2413.htm> (Дата обращения 30.04.2017)

⁵ Эко У. История красоты. URL: <http://e-libra.ru/read/166818-istoriya-krasoty.html> (Дата обращения 27.04.2017)

Чтобы понять смысл и значение провокации нужно понимать, как коррелируют искусство и религия. В эстетике искусством именуется всякое человеческое творчество, в котором эстетическая функция, то есть «*внутреннее строение самого знака*» является самоцелью творческой деятельности. В «содержании» знака такие темы, как политика, экономика, религия, хотя участвуют в структуре художественного произведения, но все же являются областями внеэстетическими, то есть с точки зрения теории искусства являются «чуждыми» для эстетической области. Чистый эстетический знак не имеет значения послания, даже в том случае, когда он несет некое послание в общество⁶.

Андрей Белый, один из теоретиков искусства «серебряного века», писал, что если в искусстве превалирует форма и процесс ее создания, техники, приемы мастера, то это – чисто механический процесс, не имеющий отношения к творчеству, ибо в этом процессе нет оценки.⁷ Так, мрамор индифферентен: ему безразлично, чем он является. Но вот форма, которую придает ему художник, есть ценность. Творчество – это то, в чем выражается некая ценность, разделяемая в конкретном обществе. Художник в порыве творческого акта ее не выбирает, но угадывает бессознательно. Восприятие же в обществе посланного художником эстетического знака зависит от многих факторов, начиная от совпадения с системой эстетических норм, преобладающих в коллективном сознании в определенную историческую эпоху. Однако и нарушение этих норм может доставлять эстетическое удовольствие. Мера деформации эстетической традиции указывает на новые тенденции в искусстве⁸

Итак, в содержании знака реализуется некий общий смысловой контекст, объединяющий членов одного и того же коллектива. Художественное произведение, будучи знаком, служит посредником, который должен быть адекватно понятый и тем, кто его посылает, и тем, кто его воспринимает. Если художник посылает знак с искаженным смыслом (например, фильм или карикатура на догматические положения вероучения), то он не только вносит взаимное недопонимание между людьми, но провоцирует раскол в обществе. Примером могут послужить карикатуры советского времени.

Хотя в условиях плюрализма мнений единство культурных смыслов практически невозможно.

Такие виды искусства, как кинематограф и живопись, обладают огромным потенциалом для воздействия на убеждения зрителей. Здесь возникает искушение свободой для художника.

⁶ Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М.: 1994 С. 328.

⁷ Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994.

⁸ Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М.: 1994 С. 328.

Андрей Белый пишет, что когда искусство обнаруживает внеэстетические критерии и выходит за свои пределы, то оно преобразует формы жизни. То есть вопрос о сущности искусства – это вопрос веры. Смысл искусства укоренен в метафизике, которая всегда религиозна. Художник предстает как преобразователь вселенной, подлинный творец жизни, пророк. Творчество становится теургическим актом, богодейством. Искусство, в частности, тот же кинематограф, приобретает пафос религии.

Исторически карикатуры и памфлеты были и остаются важным инструментом в борьбе за политические свободы и выражают позицию, которая в разумном и демократическом обществе может быть предметом обсуждения.

Но, например, советские карикатуры не содержали в себе ничего, кроме презрения к религии, нарушали религиозные запреты и не имели отношения к какой-либо конкретной существующей проблеме. Их трудно защищать по содержательным основаниям, укладывающимся в рамки разумного разговора.

Спор по поводу допустимости или недопустимости культурных провокаций в искусстве это вопрос о том, насколько допустим антисекуляризм, о том, насколько маргинализована религиозная община.

Искажение смыслов Священных текстов есть профанация, то есть с точки зрения канонического права, святотатство⁹. В некоторых европейских странах существуют законы, которые наказывают богохульство лишением свободы, и эти законы применяются, по крайней мере, время от времени. При обновлении в 1960 году немецкого Уголовного кодекса законодатель пошел только на то, чтобы сделать норму о богохульстве применимой исключительно в случае нарушения общественного порядка, то есть религиозные чувства перестали быть охраняемым правоотношением. Светское государство не должно наказывать художника за такие настроения, но должно ограничить его право публично распространять их, поскольку подобные действия вносят раскол в общество, обостряют нетерпимость по отношению к верующим, защищающим свою святыню.

В заключении отметим, сама постановка вопроса о взаимоотношениях религии и искусства в публичной сфере связана с ростом чувства собственного достоинства верующих, с которыми до настоящего времени не считались, что под секуляризмом здесь понимается только то, что ни одна из религий не может доминировать в публичной сфере, а присутствие различных мироотношений в публичной сфере предполагает взаимную договоренность и признание равенства.

⁹ Белогриц-Котляревский, Л.С. Преступления против религии в важнейших государствах Запада: Историко-догматическое исследование. Изд.2 URSS. 2015.

REFERENCES

Beliy A. Simvolizm kak miroponimaniye [Symbolism as Outlook]. Moscow, 1994. 528 p. (In Russian)

Belogrits-Kotlyarevsky, L.S. Prestupleniya protiv religii v vazhnyeyshih gosudarstvah Zapada: Istoriko-dogmaticheskoye issledovaniye [Crimes Against Religion in the Most Important States of the West: Historical and Dogmatic Research]. Moscow, 2015. 354 p. (In Russian)

Eko H. Istorija krasoty [History of Beauty] [<http://e-libra.ru/read/166818-istoriya-krasoty.html>, accessed on 27.04.2017]. (In Russian)

Inglkharth R. Postmodern: menyayushchiesya tsennosti i izmenyayushchiesya obshchestva [Postmodern: the Changing Values and the Changing Societies] [<http://hpsy.ru/authors/x2413.htm>, accessed on 30.04.2017]. (In Russian)

Mukarzhovskiy I. *Issledovaniya po estetike i teorii iskusstva* [Researches on an Esthetics and Theory of Art]. Moscow, 1994. 606 p. (In Russian)

Musil R. Chelovek bez svoystv [The Person Without Properties] [<http://knijky.ru/books/chelovek-bez-svoystv?page=15>, accessed on 30.04.2017]. (In Russian)

Musil R. Iz dnevnikov [From Diaries] [http://modernlib.ru/books/muzil_robert/iz_dnevnikov/read, accessed on 30.04.2017]. (In Russian)

Taylor Ch. Sekularnyi vek [A Secular Century] [<http://standrews.ru/assets/files/Books/Filosofiya-i-bogoslovie/Stranici-iz-Taylor.pdf>, accessed on 30.04.2017]. (In Russian)

ГЕРОЙ НА СТЫКЕ САКРАЛЬНОГО И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ: СОВЕТСКИЙ И РОССИЙСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ О ГЕРОЯХ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

ЕКАТЕРИНА КУРОВА

Южный университет (ИУБиП) (Ростов-на-Дону, Россия)

Доцент

Контакт: lady.kurova@yandex.ru

АННОТАЦИЯ. Настоящая статья посвящена проблеме десакрализации образов героев Великой Отечественной войны, которая рассматривается путём сравнительного обзора российского и советского кинематографа. Автор отводит значительную роль применения темы сакрального в кинорежиссуре для формирования образа героя Священной войны. Сакральное, несмотря на широкое толкование в массовом сознании, используется СМИ как сфера волшебного и сверхъестественного и не употребляется в современном российском кинематографе как стилистический и тональный приём в репрезентации героического.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Медиакультура, героизм, советский кинематограф, российский кинематограф, десакрализация.

THE HERO AT THE CROSSROADS OF THE SACRED AND REALITY: SOVIET AND RUSSIAN CINEMA OF THE HEROES OF THE GREAT PATRIOTIC WAR

EKATERINA KUROVA

Southern University (Rostov-on-Don, Russia)

Associate professor

Contact: lady.kurova@yandex.ru

ABSTRACT. This article is devoted to the problem of desacralization of images of heroes of the great Patriotic war, which is seen by a comparative overview of Russian and Soviet cinema. The author pays a significant role of the use of sacred themes in film direction for forming the image of the hero of the Holy war. Sacred, despite the broad interpretation in the public mind, used the media as a sphere of magic and the supernatural and is not used in contemporary Russian cinema as a stylistic and tonal pattern in the representation of heroic.

KEY WORDS: Media culture, heroism, Soviet cinema, Russian cinema, desacralization.

Современная этическая культура претерпевает масштабные изменения, так называемый постмодернистский, и далее постпостмодернистский поворот, который предполагает глобальное переосмысление традиционных ценностей и утверждение новых идеалов, стереотипов и образцов. Современная массовая культура в этом отношении является полем трансляции этического материала, который легко усваивается и распространяется на широкую публику (образы СМИ – это ёмкие стереотипы и типажи, которые в силу мозаичности медиапространства, не предполагают передачу сложных идей и форм).

Перетолковыванию и переосмыслению подвергаются целые сектора знаний, которыми оперирует человек в своей коммуникации и, благодаря которым, выстраивает жизнь в той или иной плоскости. К одним из масштабных в плане целеполагания и непонимания секторов знания относится область исторической памяти, а характер понимания священных войн как узловых событий истории культуры определяет специфику осмысления героя в культуре и истолкование феномена героизма. Само понятие «священная война» отсылает человека к сфере сакрального, которое, с обыденной точки зрения, транслируемой СМИ, может пониматься в самом широком смысле, несмотря на стремление обыденного познания к ограниченному числу значений. В советской кинематографии священная война может пониматься на уровне трансцендентного как война Добра со Злом, как мерило нравственного качества человека («Война – верховный жрец всех», Гераклит) и как реализация высоких нравственных порывов на фоне чётко очерченных ситуаций выбора (например, предательство или верность Родине). Понятие «Родина» в священной войне – это понятие, объемлющее гораздо больше, нежели территория или народ. Родина – это также и ценности, которые исповедует человек.

Наверное, единственным примером священной войны для российского зрителя является Великая Отечественная война, которая повлекла за собой не только многочисленные жертвы, но и череду подвигов, необъяснимых с точки зрения обыденного понимания (например, подвиг Зои Комодемьянской, коллективный подвиг участников партизанской организации «Молодая гвардия», подвиг Александра Матросова, многочисленные удачные боевые вылеты А.И. Покрышкина и т.д.).

К сожалению, уровень познавательной и этической культуры современников в области истории Великой Отечественной войны остаётся слишком низким, если учесть социокультурную значимость подвигов героев. То есть в современной культуре становится всё сложнее найти ответы на вопросы, в чём же состоит подвиг героя и как подвиг связан с темой сакрального. Сама война постепенно теряет статус священной через вульгаризацию и «секуляризацию» подвигов героев в СМИ, которые стараются описать подвиги как ратный труд, продиктованный, например, страхом за близких, профессиональную задачу, стечение обстоятельств. Как следствие, у многих

людей, особенно у тех, кто изучает войну по партизанским мемуарам, возникает ощущение кощунства при столкновении с демонстрацией полного непонимания, равнодушия к тому, что происходило на войне. Запредельность и иррациональность подвигов становится предметом умолчания, что приводит к сужению взгляда не только на войну, но и на собственную жизнь. Дело не только в том, что современники (и не только молодёжь) боятся обнаружить своё незнание даже ключевых моментов войны, но и в том, что при соприкосновении с феноменом войны, которая получила статус Священной, человек оказывается в состоянии выбора какой-либо одной из крайних позиций.

Великая Отечественная война в культуре знаменательна тем, что дала миру множество реальных героев, значение которых нельзя недооценивать при сравнении с героями литературными, вымышленными. Герой – это человек, который совершил подвиг. Подвиг необязательно означает преодоление себя и даже более того, человек, который подходит к подвигу, уже нравственно готов его совершить. То есть вся необходимая нравственная работа над собой им уже проделана. Подвиг как поступок сознательный и неслучайный необязательно влечёт за собой смерть героя, хотя очень часто в период войны подвиг сопровождается смертью. Подвиг является осмысленным и рационализированным действием, которое обладает высокой результативностью, например, воодушевляет других людей преодолевать страх смерти и выполнять свой долг, любить свою Родину. Уважение и любовь к Родине подкрепляется и обуславливается наличием героев, которые служат нравственными образцами.

Культурный герой задаёт высокую планку нравственных ценностей и служит стержневым ориентиром для моральных оценок в различных сферах жизни человека. Культура, сформировавшая определённый набор ценностных установок, представляет и определённые типажи культурных героев (например, аскет в средневековье, атлет в античности и т.д.). Забвение и обесценивание героев Великой Отечественной войны в современной российской культуре влечёт за собой снижение уровня осмысленного, а не ура- патриотизма, наблюдается упадок нравственности, распространение таких явлений как акцентирование личностей, нарциссизм, эгоизм, культурная маргинальность, рост девиантного поведения и т.д.

Советская кинематография в фильмах о войне не ставила сакральное своим предметом и целью. Основные жанры фильмов о войне – это художественная драма, документалистика и, редко, комедии. Только в последнее время появляются фильмы и книги о Великой Отечественной войне, которые можно отнести к жанру фантастики и мистики («Мы из будущего» (2008), «Белый тигр» (2012)). Всё меньше уделяется должного внимания экранизации выдающихся художественных произведений, которые требуют адаптации для восприятия современным зрителем. За последнее время были

сняты в том числе и художественные фильмы и сериалы по классическим произведениям, но киностудии не получают доход от проката собственных фильмов. Именно советские фильмы художественными и стилистическими приёмами подчёркивают запредельность подвигов героев, выход за сферу обыденности и обращение к вечности через постановку «вечных» этических вопросов Добра и Зла, выбора и отрицания лжи. Несмотря на отсутствие прямых указаний на сферу иррационального, таинственного и мистического, зритель чувствовал, что герой переходит рамки обыденности, прикасается к вечности в позитивном её аспекте (Свет, Красота, Добро, Истина, Счастье и т.д.) Тема героизма, поднятая советской культурой, сопоставима с темой подвижничества и святости, если рассматривать героизм с точки зрения приложения сверхусилий в борьбе за утверждение жизнеутверждающей гуманистической идеи.

Образ героя Отечественной войны активно десакрализируется в современных СМИ через девальвацию понятия «подвиг». Ярким примером десакрализации героев служит сериал «Молодая гвардия» (2015). Из сериала становится совершенно непонятно, в чем состоял подвиг молодогвардейцев, почему молодые люди сознательно и добровольно пошли на смерть, хотя могли её избежать, и как они закономерно пришли к пониманию необходимости умереть за Родину. То есть зрители не видят логических предпосылок героизма молодогвардейцев и находят очень слабые и неубедительные основания для подвига. Например, в современном сериале партизанка Любовь Шевцова объясняет, что ей нужно остаться, потому что, если она уйдёт, то фашисты будут мучить её мать. Но в реальных исторических обстоятельствах у неё не было возможности уйти, а само участие в подпольной организации уже могло являться угрозой близким. Позиция режиссёра не объясняет героический поступок Л. Шевцовой – неразглашение имён молодогвардейцев вплоть до пыток и гибели. Сериал «Молодая гвардия», заявленный как «основанный на реальных событиях», не только столкнулся с ожесточённой критикой, но и не стал предметом интереса молодёжи, на которую был ориентирован.

Старые советские киноленты рассматриваются как более удачные, как более точно воспроизводящие видение писателя и жизненные закономерности. Несмотря на свою сложность, художественный фильм «Молодая гвардия» (1948) советского режиссёра С.Герасимова имел в своё время грандиозный успех и является непревзойдённым до сих пор. Художники советского кино тщательно изучали законы зрительского интереса, принципы удержания внимания зрителя, приёмы монтажного мышления, сценарное искусство и рассматривали фильм не только как произведение, но и как средство воспитания, формирования личности, то есть подходили к своей работе ответственно: «Достойная искусства цель – правдивое объяснение жизни и активная

перестройка её»¹. На своих практических занятиях со студентами С. Герасимов настаивал именно на ценностнообразующей функции героев: «Тебе, художнику, подчиняется весь мир – вот, что такое режиссура! <...>И на нашей сценической площадке вы овладеваете именно такой профессией – заставляете героев жить во имя искусства, во имя познания мира и человека»².

В фильме С.Герасимова «Молодая гвардия» (1948), который был снят по следам подвигов молодогвардейцев, вымышленных персонажей гораздо меньше, чем в современном сериале, поступки героев объясняются через диалоги, систему монтажа и передачу чувств героев, например, посредством музыки или актёрской игры. У зрителя создаётся ощущение психологической и исторической достоверности. С.Герасимов старался по возможности наиболее полно погрузить актёров в атмосферу, в которой жили герои вплоть до проживания в семьях и в месте заключения молодогвардейцев. Для консультации по вопросам психологических типажей фашистов режиссёр пригласил немца Ганса Роденберга, который был хорошо осведомлён в специфике поведенческих реакций оккупантов.

В другом современном фильме, который признан успешным, «В августе 44-го» (2001) акцент делается на профессионализме работников СМЕРШа в деле поимки агентов, передающих важную информацию фашистам. При просмотре фильма остаётся неизвестно, в чём состоит нравственная разница двух противоборствующих сторон, как формируются предатели, и почему было так важно затратить время и человеческие ресурсы для проведения поисковой операции. При этом в литературном первоисточнике В. Богомолова «Момент истины» можно найти ответы на поставленные вопросы, интерес к которым фильмом не поддерживается³.

Проблема объяснения и истолкования, перевираания литературного сюжета или реальных событий касается не только современных фильмов о Великой Отечественной войне. Например, фильм «Троя» (2004) наносит удар по смыслополагающим моментам произведения Гомера, изображая события и героев кардинально иначе, чем в эпической поэме Гомера «Илиада». Например, в поэме Гомера описывается, как Гектор в личном поединке бежит несколько кругов вокруг стен Трои от настигающего его Ахилла, а в войне сосредотачивается на убийстве преимущественно новобранцев⁴. В фильме эти важные моменты повествования опускаются, за исключением убийства юноши Патрокла, и зрителю трудно сделать иной вывод о нравственности Гектора, кроме навязанного режиссёром.

¹ Герасимов С. Собрание сочинений. В 3-х т. Т.2. Кино. Педагогика. М.: Искусство, 1983. С. 58.

² Там же. С.308.

³ См.: Богомолов В. Момент истины.- М.: Правда, 1985. – 560 с.

⁴ См.: Гомер. Илиада. - М.-Л.: Гослитиздат, 1949. - 551 с.

С точки зрения социализации личности, проблема состоит не в том, что сценаристы поверх литературного текста пишут свой новый текст, а в том, что новые тексты перестраивают понимание героического, сводя его к обыденности, некоторым необычным поступкам, трюкам или допуская в образе героя непреодоленные пороки (трусость, тщеславие, лживость и т.д.). Планка героического всё более снижается до уровня одарённости, хотя если рассматривать, например, древнегреческую мифологию, герой приближался к богам и не довольствовался только уделом смертных.

Современные вымышленные герои массовой культуры, начиная с различных вариантов суперменов и заканчивая Гарри Поттером, легко получают свои сверхъестественные свойства (случайно или по факту рождения), наличие и рост их мистической силы не связывается с их нравственным превосходством. В устном народном творчестве, например, в сказках герои часто получают волшебные подарки, преодолевая препятствия, действуя сообща с помощником и т.д.⁵ Современная массовая культура не поддерживает эту традицию, которая имеет мощный гуманизирующий и воспитательный эффект.

Великая Отечественная война сквозь призму современного кинематографа перестаёт быть интересной именно как Священная война, и рассматривается как тематическое поле для приключенческого фильма и боевика, которые не позиционируют сакральный смысл героизма как пикового состояния, которое выводит личное и коллективное сознание в сферу свободы, за пределы жёсткой необходимости, предопределённости и страха.

REFERENCES

- Bogomolov V. *Moment istiny*. - M.: Pravda, 1985. - 560 s. (In Russian)
Gerasimov S. *Sobranie sochinenij*. V 3-h t. T.2. Kino. Pedagogika. M.: Iskusstvo, 1983. - 415 s. (In Russian)
Gomer. *Iliada*. - M.-L.: Goslitizdat, 1949. - 551 s. (In Russian)
Propp V. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*. - L. Izd-vo LGU, 1986. - 364 s. (In Russian)

⁵ См.: Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. - Л. Изд-во ЛГУ, 1986. - 364 с.

САКРАЛЬНОЕ В РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ

АЛИНА МИРОНОВА

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Аспирант

Контакт: woinova@yandex.ru

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена вопросу о необходимости разграничения мистического опыта и трансперсональных переживаний, как явлений, имеющих разную природу. Автор исследует воззрения известных философов и религиоведов на феномен мистического опыта; выделяет специфические черты мистицизма; подчеркивает антиномичность этого явления. В статье рассматриваются некоторые современные психотехники; особое внимание уделяется методу трансперсональной психологии – холотропному дыханию.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религиозный опыт, мистический опыт, трансперсональное состояние сознания, трансперсональная психология, холотропное дыхание.

THE SACRAL IN RELIGIOUS AND TRANSPERSONAL EXPERIENCES

ALINA MIRONOVA

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Graduate student

Contact: woinova@yandex.ru

ABSTRACT. The article is devoted to necessity of differentiation between mystical and transpersonal experiences as phenomena having a different nature. The author analyses views of well-known philosophers and religious scholars on the phenomenon of mystical experience, identifies specific features of mysticism, emphasizes the antinomy of this phenomenon. In the article some modern psychological technics are considered, and special attention is paid to the method of transpersonal psychology - holotropic breathing.

KEY WORDS: religious experience, mystical experience, transpersonal state of consciousness, transpersonal psychology, holotropic breathing.

Сакральное многогранно. Сакральным бывает искусство, действия; такие события нашей жизни, как процессы появления на свет и ухода из жизни, воспринимаются как сакральные, даже некоторые явления природы вызывают у нас священный трепет. Тем не менее, традиционно, главной сферой манифестации сакрального считают религию, в частности, религиозный опыт.

О сакральном в религиозном опыте написана выдающаяся книга, которая в свое время стала бестселлером – работа Рудольфа Отто «Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным». По-немецки название книги звучит как «das Heilige», что можно перевести и как «Сакральное». В этом труде автор ставит сложную задачу – описать иррациональный компонент в Божественном, хотя сам неоднократно говорит о трудности, даже невозможности вербализации и понятийного постижения священного. «Сакральное трудно передать словами, его можно только прочувствовать», иррациональное чувство, о котором идет речь, «...живет во всех религиях, как подлинное их внутреннее ядро, без которых они вообще не были бы религиями»,¹ – говорит Р. Отто.

В своей книге Отто выделяет следующие специфические черты сакрального, или, как он их называет – моменты:

- момент всемогущего, божественной власти, силы, и соответственно, чувство тварности, чувство зависимости, бессилия человека перед Богом;
- момент энергийного, это почти чувственный момент постижения сакрального, который наиболее ярко противостоит философским рациональным спекуляциям на тему божественного;
- момент «иног», который проявляется, как ступор, остолбенелое изумление при встрече с чем-то совершенно чуждым, иным, в данном случае, сакральным, или как его называет Отто, нуминозным;
- момент отталкивающе-притягательного: «сколь бы ужасающе-страшным не являлось демонически-божественное душе человека, оно будет для нее столь же притягательно-волнительным»²;
- чувство религиозного блаженства;
- чудовищно-жутко-ужасное – это чувство настоящего нуминозного ужаса, чувство жути, от которого «мурашки по спине», это мистическое содрогание, не имеющее ничего общего с обычным повседневным страхом;
- мистическое (данный момент сакрального, называемый автором *misterium*, антиномичен). Эта грань сакрального выступает как непостижимое,

¹ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным [Электронный ресурс]. – URL: http://royallib.com/book/otto_rudolf/svyashchennoe.html/ (Дата обращения: 9.05.2017)

² Там же.

это то, что не выразить в понятии, поскольку в описании мистического возникают непримиримые и неразрешимые противоположности.

Несмотря на подобную трудность, многие мыслители прошлого и настоящего обращались к исследованию мистицизма и пытались описать его специфику. Ф.В.Й. Шеллинг рассуждает о таком опыте в работе «Философия Откровения». Говоря об Откровении, философ констатирует: «Откровение определено признается „экстраординарным“, „преходящим“, не является „неизменным“». Человеческое сознание, находящееся при Откровении, «не является ни всеобщим, ни вечным, пребывающим отношением; следовательно, данное отношение может основываться только на фактическом, эмпирическом, и поэтому также вызванном состоянии сознания»³.

Известный немецкий философ-экзистенциалист Карл Ясперс об иррациональном мистическом опыте пишет как об отношении «экзистенции» и «трансценденции» – т.е. отношении индивида и Бога; эти отношения характеризуются интенциональностью, направленностью экзистенции на трансценденцию. «Сокровенный Бог» Ясперса – это трансценденция, постижимая в «метафизическом опыте», это иррационально постижимый Абсолют⁴.

Американский философ и психолог У. Джеймс в книге «Многообразие религиозного опыта» выделяет следующие характеристики мистического:

1. Неизреченность (мистические переживания не поддаются описанию и резко отличаются от обыденного опыта).
2. Интуитивность (этот опыт является состоянием знания, несмотря на то, что это знание невыразимо).
3. Кратковременность (такое состояние не может длиться долго).
4. Бездеятельность воли (мистик ощущает свою волю «парализованной», находящейся во власти какой-то высшей силы)⁵.

Л. Леви-Брюль в работе «Мистический опыт и символы первобытных людей» пишет: «Под мистическим опытом я понимаю чувство, которое возникает у первобытных людей в результате непосредственного контакта с невидимыми реальностями – контакта, приводящего в действие «аффективную категорию сверхъестественного»⁶. В первобытном обществе, по мнению исследователя, люди не разделяют опыт на мистический и не-мистический.

³ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. – М.: Мысль, 1987. С. 356

⁴ К. Ясперс. Философская вера. Цюрих, 1948. С. 86

⁵ Джеймс. У. Многообразие религиозного опыта/ Перевод В.Г.Малахеевой-Мирович и М.В.Шик /Издание журнала "Русская Мысль". Москва, 1980. С. 296

⁶ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. /Пер.с англ.,нем.,фр., сост. и общ. Ред. А.Н. Красникова.- М., Канон+, 1998. С. 334-335

Если для европейца, опыт, является, прежде всего, категорией когнитивной, то для первобытных народов опыт является главным образом, «аффективным».

Английский антрополог Роберт Маретт в статье «Формула табу – мана как минимум определения религии» рассуждая об универсальном духовном опыте, выделяет в нем наиболее важные аспекты – это аспекты непостижимого и ужасного.

П.А. Флоренский в работе «Столп и утверждение Истины» описывает мистическое постижение Истины, как Откровение Божественной Троицы. Для Флоренского мистический опыт – это непосредственное переживание Бога. Специфику этого опыта определяет его предмет, в остальном он такой же, как и другие виды опыта. Поэтому, как считает богослов, сам мистический опыт постижим и описуем.

Другой русский религиозный философ, С.Н. Булгаков считает мистический опыт опытом «трансценденции», в котором человек преодолевает «зияние» между миром и Богом. Этот опыт, как считает философ, апофатичен. Субъектами этого опыта являются человек и Бог. Результатом этого опыта выступает то, что трансцендентный Бог становится имманентным.

С.Л. Франк суть мистицизма усматривает в непосредственном переживании трансцендентного как наиболее достоверного. Спецификой мистического опыта является общение с Богом как отношение «я – ты», поэтому этот опыт по структуре интерсубъектен, а его результатом становится «постижение Непостижимого».

Характеристики мистического опыта, как мы видим, противоречат друг другу, но, как точно отметил Р. Отто, антиномичность является основной чертой мистицизма. Мистический опыт:

- согласно Шеллингу, имеет преходящий характер, это опыт фактический, эмпирический;
- Джемс считает опыт интуитивным, а Леви-Брюль, аффективным;
- Джемс говорит о бездеятельности воли во время мистического переживания, а Шеллинг, наоборот, что этот опыт имеет вызванный характер;
- согласно Ясперсу, мистический опыт характеризуется интенциональностью экзистенции на трансценденцию, т.е. сознательной, волевой направленностью человека на Бога. Ясперс так же определяет этот опыт как постижимый;
- по Флоренскому, мистический опыт тоже постижим и, к тому же, описуем;
- согласно Маррету, опыт этот непостижим и неопишуем;
- Джемс также считает мистический опыт неизреченным, т.е. недоступным адекватной вербализации и описанию;
- согласно Булгакову, мистический опыт апофатичен, тогда как другие исследователи описывают этот опыт в положительных определениях;

Действительно, перечисленные характеристики противоречат друг другу. Резюмируя воззрения ученых на мистический опыт, мы можем сказать, что мистический опыт – это иррациональное состояние; это непосредственный опыт общения, познания, отождествления себя с бесконечным бытием (Абсолютом, Богом, Единым, Универсумом), опыт трансценденции, опыт растворения своей личности в этой абсолютной реальности – Боге, Абсолюте, в Ничто... В любом случае, это ни с чем не сравнимое, необычайное, доступное лишь единицам, переживание.

Между тем, чувства и переживания, похожие на те, что возникают в мистических состояниях, могут возникать, и не в мистическом опыте, и даже не в религиозном контексте – в опыте трансперсональном. В связи с этим, интересно сравнить те моменты иррационального в сакральном, о которых говорил Р. Отто с явлениями, возникающими во время психоделических сеансов трансперсональной психологии. Направление телесно-ориентированной психологии, носящее название трансперсональной психологии, появилось в 60-х годах XX в., а книга Р. Отто вышла в 1917 году, поэтому, разумеется, в своей работе он не исследовал трансперсональную психологию и новую нетрадиционную религиозность в целом.

В современном мире предлагается множество практик, (психотехник) которые позволяют входить в измененные состояния сознания, в транс; причем, довольно быстро и с большой долей вероятности получить такой эффект. Современные психотерапевты в своей работе довольно часто используют для своих пациентов дыхательные методы, психотехнику, гипноз, чтобы погрузить их в измененные состояния сознания, приоткрыть бессознательное, дабы решить их психологические проблемы. Как эффективный метод телесно-ориентированной психотерапии, себя зарекомендовало холотропное дыхание. Другая психотехника, так же позиционирующая себя как психотерапию – ребефинг (от англ. слова rebirth - повторное рождение). Различные школы йоги и других восточных практик традиционно используют психотехнику; они активно предлагают свои услуги в сфере оздоровления, достижения гармонии, внутреннего баланса и духовного развития. Большая часть новых религиозных движений так же используют психотехнику, взятую ими из восточных религиозных систем, или разработанную самостоятельно.

Холотропное дыхание – метод трансперсональной психологии, разработанный Станиславом и Кристиной Гроф, для индуцирования «расширения» или «сужения» сознания, глубинных духовных переживаний. С медицинской точки зрения, холотропное дыхание – метод, заключающийся в гипервентиляции лёгких за счет учащённого дыхания. В результате вымывается оксид углерода из крови, сосуды мозга сужаются, начинается торможение коры головного мозга, и активируется подкорка, наступает респираторный алкалоз. Эти физиологические процессы способны вызывать такие эффекты, как

измененные состояния сознания, транс, видения, чувства радости, блаженства, или, наоборот, сильнейшего страха, сковывающего все тело; к тому же, алкалоз вызывает нервно-мышечную возбудимость, могут возникать судороги, тремор, или скованность, снижается активность дыхания. В холотропном дыхании очень тщательно разработана психотехника и методика выполнения упражнений. Основатель движения трансперсональной психологии, С. Гроф в статье «Трансперсональные опыты» описал все до мельчайших деталей – начиная от глубины вдоха-выдоха, заканчивая качеством музыки во время сеансов и оснащением помещения для занятий. Психолог пишет: «В холотропной психоделической терапии очень важно полностью подчиниться музыкальному потоку, позволить ему резонировать во всем теле... Исключительно важно приостанавливать любую интеллектуальную активность, и тогда музыка становится очень мощным инструментом индуцирования необычного состояния сознания»⁷. Очень важной составной частью холотропного дыхания является методическая, подготовительная сторона процесса. Все участники должны быть удобно одеты, на полу должно быть мягкое покрытие или матрацы, комната затемнена. Участников просят оставаться до конца сеанса в расслабленном положении, с закрытыми глазами, фокусировать внимание на эмоциональных и психосоматических процессах, индуцируемых дыханием и музыкой. Не рекомендуется как-то реагировать на них. Основное отношение к происходящему аналогично практике некоторых вариантов буддийской медитации – следует просто наблюдать появление переживаний, отмечать их и отпускать⁸.

Как известно, сначала С. Гроф проводил психоделические опыты с использованием ЛСД. После запрета ЛСД в конце 1960-х С. Гроф с женой стали разрабатывать метод, позволяющий погружаться в измененные состояния сознания без использования психоактивных веществ; тогда они ввели технику «холотропного дыхания», которое представляет собой не что иное, как дыхательную практику, пранаяму, позаимствованную из кундалини-йоги.

С древних времен существует традиция индуцировать измененные состояния сознания. В разных религиозных традициях шаманы употребляли специальные травы, как способ достижения измененных состояний сознания. Например, в древнеиранской религиозной культуре галлюциноген хаома был средством достижения подобных состояний. Индейские народности применяли пейот, для совершения различных религиозно-магических церемоний, и вызова измененных состояний сознания. Уильям Джемс, в книге «Многообразие религиозного опыта» говорит об использовании опьяняющих веществ (таких,

⁷Туманистическая и трансперсональная психология: Хрестоматия/ Сост. К.В. Сельченко.- Мн. Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 387.

⁸ Там же.

как алкоголь, эфир, оксид азота, хлороформ) для индуцирования трансперсональных состояний. Он приводит много описаний опытов, возникающих спонтанно, и у людей, находящихся под действием опьяняющих веществ. Помимо приема галлюциногенных веществ, измененные состояния сознания могут быть вызваны целым рядом других воздействий, таких как, медитация, затворничество, гипноз, голодание, опьянение, дыхательные упражнения, и др.

Интересно отметить, что на психоделических сеансах зачастую возникают переживания, очень сходные с теми, что описывал Отто в своей книге, говоря о религиозном опыте. Например, на психоделических сеансах возникают такие состояния, как:

- чувство блаженства, растворения, необыкновенной радости, эйфории;
- чувство трепета, страха, чувство ужаса, сковывающего тело;
- ступор, тремор;
- энергичные ощущения – чувство силы, наполненности энергией всего тела, движения энергии по позвоночнику, ощущения покалывания в разных частях тела;

Другие, наиболее интересные в исследовательском отношении, эффекты, возникающие во время психоделических сеансов – это видения. Испытуемые после сеансов сообщали об очень ярких, необычайных видениях – света, космических просторов, удивительных пейзажей; некоторым даже представлялись виды рая или ада, встречи со святыми, богами, с разными духовными сущностями. В связи с этим сразу напрашивается ряд вопросов: может ли мистицизм быть индуцированным? Можно ли отождествлять мистические переживания с трансперсональными? С видениями какого рода мы имеем дело на психоделических сеансах? Ко всему прочему, напрашивается мысль о том, что, может быть, в человеческом организме изначально заложена некая способность входить в измененные состояния сознания, в транс по собственному желанию. Неужели, трансперсональные опыты – это мистический опыт, в форме доступной каждому?

По всей видимости, для представителей психоделического движения, эти феномены тождественны, и мистический опыт, по их мнению, можно индуцировать. Как пишут Т. Лири, Р. Метцнер, Р. Олперт в книге «Психоделический опыт. Руководство на основе «Тибетской книги мертвых»»: «Психоделический опыт – это путешествие в новые области сознания. Сфера действия и содержание этого опыта беспредельны, а его отличительной особенностью является выход – трансценденция за пределы вербальных понятий и пространственно-временных измерений, за пределы эго, или

личности»⁹. И далее: «К такого рода опыту расширенного сознания можно прийти разными путями: с помощью сенсорной депривации, упражнений йоги или систематической медитации; этот опыт может иметь место в минуты религиозных или эстетических экстазов, а также может возникать спонтанно»¹⁰. Известный российский религиовед Е.А. Торчинов в статье «Мистический опыт и метафизика» тоже отождествляет понятия «мистический опыт» и «трансперсональный опыт» и даже предпочитает использовать второе.

Несмотря на то, что трансперсональные переживания и видения напоминают мистические, мы считаем, что опыты эти следует разграничивать, поскольку они имеют разную природу. Выше мы пришли к выводу, что мистицизм – состояния, доступные только единицам, святым, мистикам, а транс, измененные состояния сознания доступны людям, ведущим обычный образ жизни, если следовать методическим предписаниям выбранной психотехники.

В таком случае, возникает актуальный вопрос о том, как отличить подлинный мистицизм от трансперсональных опытов. Для того, чтобы отличить мистику от не-мистики, нужно иметь какую-то определённую критериологию верификации мистического опыта. В религиоведении пока нет универсальных, специально разработанных критериев верификации мистического опыта. К тому же, мистицизм – явление иррациональное, не поддающееся рассмотрению в контексте логики, антиномичное, к нему трудно применить методологический аппарат науки, и соответственно, критерии истины, поскольку религия – особая область духовной жизни, истина в которой определяется, в первую очередь, верой.

Однако, свои уникальные критерии верификации мистического опыта имеются в самих религиозных традициях. В православном христианстве, например, как пишет С.С. Хоружий в работе «К феноменологии аскезы», следующие критерии истинности: соответствие новозаветному учению, соответствие текстам предшествующих подвижников и живому опыту современников. Первое условие истинности опыта, – соответствие учению Иисуса Христа. Второе условие – соответствие творениям святых аскетов Православной Церкви, их практически приравнивают к современникам, с ними как бы ведется диалог¹¹. Третье условие достоверности опыта – проверка «судом других». Эти «другие», по словам архимандрита Софрония, «опытнейшие,

⁹ Т. Лири, Р. Метцнер, Р. Олперт. Психоделический опыт. Руководство на основе «Тибетской книги мертвых». [Электронный ресурс] – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=109545> (Дата обращения: 10.05.2017)

¹⁰ Там же.

¹¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы [электронный ресурс] – URL: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/antropologija/khoruzhij_fenomenologii_askezy/ (Дата обращения: 10.05.2017)

старейшие, признанные верными»¹². Четвёртое условие – суждения опытных, авторитетных, «надежных» современников, которым можно доверять в столь тонком вопросе.

Как пишут С.Н. Самыгин, В.Н. Нечипуренко, И.Н. Полонская: «Видения, вызываемые с помощью наркотиков, не могут быть приравнены к мистическому опыту. Во всяком случае, наркотики едва ли позволяют достигнуть единения с Богом, и под их влиянием не происходит устойчивой трансформации личности, которая является целью подлинной мистики»¹³. Что же касается психотехник, это вопрос спорный, ведь в некоторых религиях традиционно используется психотехника для достижения мистического состояния. И так, приходится признать, что критерии истинности мы находим внутри самой религиозной традиции. А это значит, что они ограничены рамками традиции и в каждой религии будут свои, и это обстоятельство несколько противоречит общезначимости самих опытов.

REFERENCES

Horuzhy S.S. To the Phenomenology of Asceticism [Electronic resource] http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/antropologija/khoruzhij_fenomenologii_askezy/ [accessed on 10.05.2017]. (In Russian)

Humanistic and Transpersonal Psychology: Reader / Comp. K.W. Selchenko .- Mn.Harvest, Moscow: AST, 2000 (In Russian)

James W. Variety of Religious Experience / Translation by V. G Malakhieva-Mirovich and M.B. Shik / Publication of the journal "Russian Thought". Moscow, 1980 (In Russian)

Jaspers K. Philosophical Faith. Zurich, 1948. (In Russian)

Leary T., Metzner R., Alpert R. Psychedelic Experience. A Guide on the Basis of the "Tibetan Book of the Dead." [Electronic resource] <https://www.litmir.me/br/?b=109545> [accessed on 10.05.2017]. (In Russian)

Mystic. Religion. Science. Classics of World Religion. Anthology. / Translation from English, German, French, compilation and general Ed. A.N. Krasnikova .- M., Canon +, 1998 (In Russian)

Otto R. The Sacred. On the Irrational in the Idea of the Divine and Its Relationship with the Rational [Electronic resource]

¹² Там же.

¹³ Самыгин С.Н., Нечипуренко В.Н., Полонская В.Н. Религиоведение: Социология и психология религии, Ростов н /Д., Феникс, 1996, с. 423.

http://royallib.com/book/otto_rudolf/svyashchennoe.html [accessed on 9.05.2017].
(In Russian)

Samygin S.N., Nechipurenko V.N., Polonskaya V.N., Religious Studies: Sociology and Psychology of Religion, Rostov-on-Don, Phoenix, 1996 (In Russian)

Schelling F. V.J. Works in 2 vol.: translated from German by A.V. Guliga. - M.: Thought, 1987(In Russian)

БОГОСЛОВСКАЯ ПРОГРАММА САКРАЛИЗАЦИИ ЦЕРКОВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ В XIV-XV ВВ.

КОНСТАНТИН МОКРОУСОВ

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Доцент

Контакт: konmok@yandex.ru

АННОТАЦИЯ. На примере русских богословских произведений «Слово кратко в защиту церковных имуществ», «Соборный ответ великому государю собора 1503 года», а также мировоззренческих позиций «иосифлян» и «заволжцев», показаны позиции двух мировоззренческих направлений русской богословской мысли XIV – XV столетия, касающихся церковной собственности и всей религиозной жизни Московской Руси данного периода.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сакрализация, секуляризация, церковные имуществы, монастырские «села», иосифляне, заволжцы, нестяжатели, «умное делание», преп. Иосиф Волоцкий.

THE THEOLOGICAL PROGRAM OF SACRALIZATION OF THE CHURCH PROPERTY IN MOSCOW RUSSIA IN THE 14TH - 15TH CENTURIES

KONSTANTIN MOKROUSOV

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Associate Professor

Contact: konmok@yandex.ru

ABSTRACT. On the example of Russian theological works, “the World brief in defense of Church property”, “the Conciliar response to the great sovereign Assembly 1503” and attitudes of “Josephites” and “Transvolga hermits”, shows the positions of the two directions of Russian theological thought of the 14th - 15th centuries, relating to ecclesiastical property and the religious life of the Moscow Russia of this period.

KEY WORDS: sacralization, secularization, Church property, monastic villages, the Josephites, the Transvolga hermits, zavolgy, the non-possessors, “smart doing”, St. Joseph of Volotsk.

На рубеже XIV -XV вв. государь всея Руси Иван III Васильевич все сильнее старается укрепить свой царский авторитет. В 1503 году он созывает церковный собор по поводу ставленнических пошлин (платы за поставление во священники). В конце работы собора он ставит вопрос о секуляризации церковной недвижимости. Однако дело это не удается; как отмечает А.В. Карташев, «попытка «великого князя» разрешить вопрос в свою пользу была еще исторически преждевременна и потому безуспешна; тут он должен был уступить митрополиту и собору»¹. В деяниях собора принимали участие митрополит всея Руси Симон, архиепископ Геннадий Новгородский, епископы Суздальский Нифонт, Рязанский Протасий, Тверской Вассиан, Коломенский Никон, Сарский Трифон ... Члены собора решительно высказались против посягательства светской власти на церковные и монастырские земли. Как составная часть деяний собора, был объявлен «Соборный ответ», содержащий богословскую и историческую аргументацию священной неприкосновенности церковных имуществ. «И аще бы были грады, и села, и езера, и пошлины не приличны, и не полезно божественным церквам, не быша премолчали св. отцы 318 первого собора, но всячески возбранили царю такое дело. Но свято Господеви и похвально, и благоприятно благоволиша», - говорится в соборном определении².

Идейным вдохновителем, претворившим в жизнь деяния собора, был Волоцкий игумен Иосиф (Санин, 1439-1515). Преп. Иосиф был учеником Пафнутия, игумена Боровского монастыря. Преп. Иосиф выступил убежденным поборником «Русского Царства»: «от вышняя Божия десница поставлен еси самодержец и государь всея Руси»³. В отношении иноческого делания Иосиф выступил убежденным сторонником строгого общежития. Суровость и резкость его распространялась больше на себя, чем на братию. Чтобы исполнить такой тяжелый устав, была нужна сила воли, непрестанная трезвенность (духа). Отсюда пошло такое внимание в обители к чину и уставу. А далее следует упор на социальное служение и призвание Церкви, суть которого – «хождение в народ», религиозно-земская служба, социальное тягло монашествующих, помощь и облегчение народного тягла, подчинение монашеского молитвенного делания социальному служению, милосердию и справедливости. Разумеется, такое подчинение само по себе не заслоняло молитву; достаточно посмотреть Устав преподобного Иосифа братии Волоколамского монастыря, главу «О еже како подобает имети попечение настоятелю и всей братии о церковном благочинии и соборной молитве»:

¹ Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви. М., 2009. Т. I. С. 442.

² Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви. М., 2009. Т. I. С. 443.

³ Флоровский Г. Пути Русского Богословия.- Париж, 1937. С. 18.

Прежде всего подобает самому настоятелю и всей братии,
Много тщание и попечение и подвиг показать,
Яко да вся иже в обители благообразно и по чину да бывают,
Изряднее же чин церковных служб,
Прежде всего, яко да купно егда клепание возгласит,
Тогда вся яже в руках наших обретающаяся,
Вскоре отметнем и с тщанием мнозем и усердием потецем,
К Божественному пристанищу церковному,
И не ждем конца клепанию, и совершенного начала пению,
Яко святии Ангели в церкви предстоят
И видят нерадиваго и усердствующаго познавают,
И иже с благоговением, и не тако приходящих сведят.
И аще убо клеплет брат, воспряни вскоре,
И прилежно тецы в собор с тщанием,
И воздвиг руце к Богу,
Поклонися Престолу Его, и Благодати⁴.

Молитвенная любовь к Богу соединялась с любовью к ближним. Иосиф был великим благотворителем, «спострадателем немощным», и защитником монастырских «сел» для Божиего дела: принимал он «села» от владеющих и богатых и раздавал их, подавая нищим и бедным. Иосиф благотворил не только от страха, или из чувства долга, но, прежде всего, «милосердия ради», и обращал свою обитель либо в сиропитательницу, либо в странноприемный дом, либо в «божедомье» (погребенье странным). Самого царя Иосиф включает в ту же систему Божия тягла - и царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному и строптивому царю вовсе не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь, - «таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель»⁵.

Такова идеология Иосифа. Но при всей своей книжности и любви к благочинию и благолепию, Иосиф, по словам Г.Флоровского, «равнодушен к культуре»⁶. Иосифляне воздвигают величественные и художественные храмы, украшают их вдохновенным иконным письмом, однако к богословскому творчеству остаются недоверчивы и равнодушны. Именно от этого равнодушия и сам Иосиф не творит, а предлагает известное, цитирует, приводит в пример, словом, выступает только начетчиком (См. «Просветитель»). Но в достижении

⁴ Сборник Слов и Повестей (в основном, патериковых) // Библиотека Московской Духовной Академии. М., 1854. Ф.1.Оп. 113. Д. 163(529). [Электронный ресурс] – URL: [http:// old.stsl.ru](http://old.stsl.ru) №163 (529). (Дата обращения 25.04.2017). Л. 11 об.

⁵ Флоровский Г. Пути Русского Богословия.- Париж, 1937. С. 19.

⁶ Флоровский Г. Пути Русского Богословия.- Париж, 1937. С. 19.

своих целей, он не останавливается и перед новизною, даже западной, готов подходящее взять и из латинского источника.

Близкий по духу к преподобному Иосифу архиепископ Новгородский Геннадий, такой же страстный полемист и ярчайший выразитель идей церковной неприкосновенности, желает видеть у себя нужные ему произведения. Так появляются два памятника: латинская книга «На богоотметных жидов» - против ереси жидовствующих, и «Слово кратко противу тех, иже в вещи священныя, подвижныя и неподвижныя, съборныя церкви вступаются» (февраль 1505) - слово в защиту церковных имуществ и неприкосновенности духовенства. Основные идеи этого произведения таковы:

1. Современная Церковь, как и церковь ветхозаветная иудейская и, как Иисус Христа и его ученики, имеет право владеть имуществами.

2. Наравне с церковными имуществами находятся имущества пастырей Церкви.

3. Отнимать церковные имущества значит совершать грех святотатства, т. к. они принадлежат Богу, и совершать грех непослушания церковным пастырям, которые должны не позволять отнимать их; тут же делается оговорка, что церковные имущества - «стяжание нищих и искупление пленных».

4. Для усиления данной посылки, автор утверждает, что и сами пастыри Церкви не могут уменьшать эти имущества и отдавать другим.

5. Отнимающего церковные имущества всегда постигала за это кара Божья, независимо, простой ли человек или царь.

6. Отнимающим имущества у Церкви последняя должна противиться двумя способами, указанными Самим Христом: сначала убеждать, а потом, в случае неуспеха убеждения, отлучать от Церкви.

7. Духовная власть выше светской и поэтому надо повиноваться более духовной власти, чем светской.

Итак, автор всеми силами защищает неприкосновенность движимых и недвижимых имуществ, принадлежащих Церкви и ее пастырям⁷.

Протоиерей Георгий Флоровский считает, что «Слово...» - латинского происхождения. В описываемое время стали проникать латинские настроения в русскую житийную и назидательную литературу. В этом отношении характерен извод известной «Повести о Варлааме и Иоасафе» в Макариевских минеях; авторами «Повести...» движет чувство показать превосходство духовной власти над мирской, смягчить риторику ничтожества благ земных. И «Повесть...», и «Слово...» относятся как раз к тому времени, когда вспыхнул спор о церковных имуществе и о соотношении властей, и иосифляне были недовольны попустительством великого князя. Геннадий и Иосиф обратились в

⁷ Слово кратко» в защиту монастырских имуществ // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. - М., 1902. С. XIII - XIV

самооправдание к латинским источникам. Примечательно, что, когда в борьбе с жидовствующими Геннадия понадобилась новая пасхалия, он выписывает и получает ее из Рима. Г. Флоровский не видит в этом случайных совпадений. Когда встает вопрос о градской казни еретиков, иосифляне ссылаются на «спанского короля», о котором цесарский посол рассказывал, как «он свою очистил землю». Флоровский делает вывод: «латинское становилось нам ближе греческого». И в знаменитом споре иосифлян и заволжцев проявляется столкновение нового и старого, латинского и греческого⁸.

Сталкиваются два направления, две «правды», два мировоззрения. Одно из них - мистическое или аскетическое. Новое переводческое движение на Афоне и в Болгарии связано с движением исихастов, с созерцательным пробуждением и подъемом. Другое направление в это время действовало в Новгороде, при архиепископе Геннадии; там церковно-культурная установка пропитана идеями преподобного Иосифа - о священстве, которое выше царства, священстве, как начале, способном все собою объять, преобразить. Очевидно, это и есть *сакрализация*, религиозная программа иосифлян. Даже при сменившем Геннадия его оппоненте Серапионе продолжала существовать та же культурная среда, продолжалась работа, начатая Геннадием. Дмитрий Герасимов, посольский дьяк, не раз ездил в Европу, в том числе и в Рим, с ответственными поручениями, а в молодости работал в Новгороде под руководством Вениамина монаха. Впоследствии Герасимов был переводчиком при Максиме Греке. Уже в 1536 г. (в старости) повелением Новгородского архиепископа Макария, Герасимов переводит «от римского писания и речи» Толковую Псалтирь Брунона Вюрцбургского, как будто в восполнение свода греческих толкований Максима Грека, столь нелюбимого иосифлянами.

На другой «чаше весов» лежит религиозный идеал, который воплощали заволжцы, последователи Нила Сорского. По мысли Г.Флоровского, «заволжское движение было живым и органическим продолжением того духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и югославянский мир в 14 веке – *возрождение созерцательного монашества*»⁹. В основах своих заволжское движение было новым опытом, аскезой, искусством духа, исканием безмолвия и тишины. Провозглашался решительный выход и уход из мира, отказ от всякого «миролюбия». Избирается особый образ жизни - скитский, уединенный, - общежитие здесь не подходит, оно слишком шумное, слишком организованное. Нестяжание и есть именно этот «путь из мира», - не иметь ничего в миру. Правда заволжского движения именно в этом уходе, - правда созерцания, «умная молитва». Но это не только преодоление мирских

⁸ Флоровский Г. Пути Русского Богословия.- Париж, 1937. С. 21.

⁹ Флоровский Г. Пути Русского Богословия.- Париж, 1937. С. 22.

пристрастий и «миролюбия», но и, в некотором смысле, забвение о мире, даже в его нужде и болезнях. Это не только отречение, но и отрицание.

В этой связи примечательна некая историческая «непрактичность» Заволжского движения. В миру остались действовать иосифляне. Конечно, не следует думать, что заволжцы совсем уходили из мира, во втором поколении они оказались впутаны и в политическую борьбу, и в политическую интригу (князь-инок Вассиан Патрикеев). Однако, заволжцы возвращаются в мир не для того, чтобы строить, но чтобы спорить, чтобы бороться с обмирщением церковной жизни, напоминать и настаивать на монашеском исходе, - таков был смысл спора о церковных имениях с иосифлянами. «Именно этот отказ от прямого религиозно-социального действия и был своеобразным социальным коэффициентом Заволжского движения», - замечает Г. Флоровский¹⁰.

Заволжское иночество явилось неподражаемой школой духовного бдения. Духовно-нравственное дело созидания христианской личности, творческий путь к созерцанию, аскетико-мистическая подготовка к богословию, - так можно его охарактеризовать. Получившийся некий «ренессанс» богословского сознания привел к категориям духовным – «умному деланию». Преп. Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. В историю он входит именно как «старец», учитель безмолвия, руководитель «мысленного делания», духовной жизни. Нового у Нила мы ничего нет, по сравнению с общей созерцательной традицией Греции и Византии и с «Добротолубием». Нил живет отеческой традицией, она жива и оживает в нем. Заволжский проповедник черпает «сокровище» из *аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви*.

Следует помнить, что та «свобода», которой всегда требует преп. Нил, означает вместе с тем и полное отсечения «самоволия». Именно послушание является для заволжцев основной аскетической заповедью и задачей. Особое значение он придает старческому руководству, опыту и совету «разумных и духовных мужей» (духовному ополчению). Внутреннее устройство – основа «заволжского» богословия. Это тоже *сакрализация*, по-другому понимаемая, это программа нестяжателей-заволжцев.

Таким образом, вывод данной статьи очевиден: разногласия иосифлян и заволжцев кроются в противопоставлении двух богословских парадигм – завоевании мира на путях внешней работы в нем, или преодолении мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности. Назовем эти два пути «*сакрализацией внутренней*», невидимой, «отшельнической», созерцательной, и «*сакрализацией внешней*», видимой, «практической» и деятельной... Время показало, что, несмотря на исторически

¹⁰ Флоровский Г. Пути Русского Богословия.- Париж, 1937. С. 23.

явную победу второй мировоззренческой модели (преподобного Иосифа и святителя Геннадия), обе иноческих традиции были много раз явлены в течение последующих столетий русской истории.

REFERENCES

Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of the Russian Theology]. Paris, 1937. (In Russian)

Kartashov A. *Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi* [Essays on History of the Russian Church]. Moscow, 2009. (In Russian)

Sbornik Slovo i Povestey (v osnovnom, paterikovykh) [Collection of Words and Stories (Mainly, from Patericon)] [<http://old.stsl.ru> №163 (529), accessed on 25.04.2017]. (In Russian)

The Short Word for Protection of Monastery Properties [“Slovo kratko” v zashchitu monastyrskikh imushchestv] *Readings at the Moscow University Emperor Society for History and Antiquities*. Moscow, 1902. (In Russian)

КОНФЛИКТЫ СВЕТСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО МИРА

ГАЛИНА РОГОЧАЯ

Кубанский государственный университет (Краснодар, Россия)

Доцент

Контакт: rogochayagp@rambler.ru

АННОТАЦИЯ. Факторы культурной идентичности и группового статуса являются фундаментальными в конфликтах посттрадиционного мира. Отказ в ценностном признании и дискриминация одних установок по отношению к другим вызывают неизбежный и непреодолимый протест. По причине значимости социокультурной целостности сообществ конфликты идентичностей являются особенно трудными для переговоров и компромисса.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: идентичность, публичное пространство, постсекулярный мир, религия, политика.

CONFLICTS OF SECULAR AND RELIGIOUS IDENTITIES THE POST-SECULAR WORLD

GALINA ROHOCHAYA

Kuban State University (Krasnodar, Russia)

Associate Professor

Contact: rogochayagp@rambler.ru

ABSTRACT. The factors of cultural identity and group status are fundamental to conflict post-traditional world. Failure in value recognition and discrimination of some plants in relation to other causes inevitable and irresistible protest. Due to the importance of social and cultural integrity of communities of identity conflicts are particularly difficult to negotiate and compromise.

KEY WORDS: identity, public space, post-secular world, religion, politics.

В теоретических концепциях, лежащих в основе исследований конфликтов идентичностей, авторы берут за основу то, что конфликты идентичностей - это конфликты, источником которых выступает принадлежность к определенной ценностной системе и социокультурной общности. Факторы культурной идентичности и группового статуса являются фундаментальными в конфликтах посттрадиционного мира. Многообразие посттрадиционного мира не предполагает доминирование какого-либо одного мировоззрения, скорее оно предполагает конкурентное взаимодействие различных мировоззренческих стратегий и практик, что с неизбежностью влечет возможность выбора и конкуренцию мировоззренческих установок. Отказ в ценностном признании и дискриминация одних установок по отношению к другим вызывают неизбежный и непреодолимый протест. По причине значимости социокультурной целостности сообществ конфликты идентичностей являются особенно трудными для переговоров и компромисса.

В концепциях, лежащих в основании рефлексии взаимосвязи конфликтности и идентичности в посттрадиционной культуре, формируется мысль о том, что противоречия традиционалистских и модернизационных ценностных систем и коллективных идентичностей конституируются базовыми потребностями в справедливости и культурно-идентификационной безопасности. Термин «конфликт идентичностей» вошел в научный оборот в конце 20-го века. Дж. Ротман и Дж. Бертон, впервые применившие данный термин, акцентировали внимание на том, что мотивы конфликтующих сторон в «конflikтах идентичностей» будут играть решающую роль в поисках путей регулирования конфликтов. В обществе постмодерна, предполагающего конкурентность и состязательность ценностных ориентиров и притязаний, та или иная общность с неизбежностью будет воспринимать себя как «пострадавшую сторону» со стороны «иных» культурных, религиозных или этнических общностей.

Конflikты идентичностей в посттрадиционном мире стимулируются тем, что «иной» интерпретируется как носитель разрушительной для собственного мировоззрения системы ценностей. В конфликтах идентичностей взаимная отчужденность ведет к усилению традиционалистского партикуляризма и изоляционистской корпоративности. Как справедливо отмечает Л. Козер, конфликт может быть мотивирован двумя связанными между собой факторами - 1) реалистической ситуацией и 2) аффективным вкладом в нее. Исходя из сущности посттрадиционной «борьбы за ценности», противостоящие в конфликтах идентичностей стороны рассматриваются как непримиримые противники. В конфликтах идентичностей, принимающих насильственные формы, игнорируются такие механизмы протекания конфликтов, как достижение компромисса и консенсуса на этапе конфликтной

ситуации. Наиболее сложными для разрешения ценностными конфликтами являются конфликты этнические и религиозные.

Остановимся более подробно на двух типах конфликтов в религиозных и светско-религиозных, которые особенно ярко проявляют себя в публичном пространстве современного постсекулярного мира. Термин «постсекулярное», если говорить в самом общем смысле, обычно связывается с процессами усиления роли религии в жизни людей. Формы проявления данной тенденции различны. Здесь можно говорить и о возвращении религии в политику, ее влиянии на локальные и глобальные политические процессы, и общем возрождении религиозности, как средства личностной самоидентификации, и о повышении влияния религиозных институтов на общество, и об элементарном возрастании интереса к религии в публичном пространстве. Независимо от деталей все авторы, пишущие о постсекулярном мире, говорят об активизации религии в виртуальном и реальном пространстве современного мира.

Хосе Казанова в 80-х годах XX века обратил внимание на то, что религия снова возвращается в публичную сферу в самых разных обществах. Казанова впервые дал понять, что секуляризация является только одной из моделей развития современного мира наряду с другими. На наш взгляд, религия начинает возвращаться или самовыражаться в современном политическом пространстве в многообразных формах и ипостасях. В виде включенности религиозных оснований, в том числе в превращенном виде в политический процесс. В форме коллективной идентичности, как один из факторов устойчивости цивилизационно-культурной системы, как современный действующий участник международных отношений. Религия может стать и элементом «мягкой силы» в современной международной публичной политике.

Возвращение религии в публичное пространство, изменение статуса религии, перенос акцента модерна «религия частное дело каждого» на постмодернистскую публичную демонстрацию религиозности, усиленное возвращение религиозной тематики в публичную сферу, религиозных институтов, религиозных идеологий проявляются на всех уровнях, начиная от обыденного сознания, заканчивая научным и идеологическим дискурсом.

Кризис современных идеологий, как социал-коммунистического, так и либерально-демократического толка, породил потребность в поиске новых идеологических оснований для самоидентификации как отдельных индивидов, так и целых социальных общностей. После почти столетнего периода вытеснения религии на периферию общественной и политической жизни, с неизбежностью начался религиозный ренессанс. Отличительной чертой конфессиональной идентичности является то, что она строится на иррациональных основаниях, в отличие от политических идеологий XX века, предлагавших политические проекты базирующиеся на тех или иных рациональных доктринах.

Чем чаще речь идет об истощении светских идеологий, кризисе светскости и возрождении религии, тем чаще мы видим идеологию религиозного ренессанса и активизацию политических субъектов религиозного характера. Во многом это связано с переструктурированием политического процесса как такового, со смешением политических и не политических сфер. Научный аппарат современной политической теории становится недостаточным для всестороннего анализа многообразных форм взаимодействия политики и религии. Необходимо отойти от рамок традиционной институциональной политологии за счет введения социокультурной доминанты в исследование политического процесса. Меняется не только политический процесс, но и акторы современной публичной политики.

На сегодняшний день одним из таких акторов, становится РПЦ. «Одним из наиболее динамичных акторов сетевого взаимодействия, поддерживающем тесные контакты как с представителями гражданского общества, так и с властными структурами, является Русская православная церковь. РПЦ эффективно участвует в общественной и государственной жизни страны, твердо отстаивая свою позицию и настойчиво продвигая свои интересы, вступая при этом в политические и социальные сети, объединенные общим интересом, взаимозависимостью, сотрудничеством и равноправием»¹.

Занимая активную позицию по ряду политических вопросов, таких как политический конфликт на Украине, военно-политическая ситуация в Сирии ряд других не менее острых и дискуссионных политических тем, РПЦ выступает как влиятельный актор современной публичной политики. Повышение политической активности современных религиозных организаций, прежде всего, русской православной церкви, связано не только с тем, что религия и политика – это единственные две сферы, которые повсюду проникают в социально-политическую жизнь общества, структурируя ее, но и в том, что происходит смещение критериев политического и неполитического пространства. Так, религиозные организации и их лидеры выполняют политические функции, заявления религиозных лидеров становятся средством политической легитимации, а религиозный атрибут неизменно вводится в современные политические акции для придания им легитимности. «Поэтому институционализованные российские конфессии, прежде всего, русская православная церковь, главной задачей которой очень долго было пастырское служение, – не только не отдаляются от институтов власти, наоборот, все больше и больше проникают в политический процесс и, более того, выступают как

¹ Баранов Н.А. Русская православная церковь как актор сетевого взаимодействия // Человек. Сообщество. Управление. Научно-информационный журнал. Краснодар, 2013. №1. С.58

субъекты политического целеполагания»² Выступая субъектами политического целеполагания, они одновременно выполняют функции интеграции общества и его идеологизации. Но поскольку российское общество содержит в себе, как указывалось выше, черты домодерна, модерна и постмодерна, ни интеграция, ни идеологизация не могут носить универсальный характер. Наряду с религиозным в российском обществе очень сильна и секулярная модернистская идентичность.

На сегодняшний день в современном мире «вынуждены» сосуществовать» досекулярные, секулярные и постсекулярные локальные общности. Эти общности с неизбежностью рождают конфликты идентичностей, для регулирования которых необходимо вырабатывать методики их анализа

Особенно остро конфликты секулярных и религиозных акторов публичной политики стали проявляться после принятия в 2013 году Закона о защите чувств верующих³. Целесообразность принятия закона о защите чувств верующих вызвала широкую дискуссию в российском обществе. По мнению экспертов, этот закон защищает в первую очередь не чувства верующих от оскорблений, а религиозные институты от критики, которой они подвергаются, в том числе со стороны представителей современного искусства. За последние несколько лет новые акторы современной публичной политики, назовем их «религиозными активистами» инициировали несколько судебных разбирательств, мотивируя свои действия данным законом. Это и выставка в Манеже в августе 2015 года, и протест против выставки Марата Гельмана «Иконы». Но наиболее широко в российском публичном пространстве обсуждалась постановка оперы Вагнера «Тангейзер». Как отмечает К. Колкунова: «История с «Тангейзером» очень точно показывает по крайней мере одну вещь — в России есть два круга культуры, которые друг друга очень плохо понимают, у которых разные ценности и интересы, и им очень трудно найти общий язык — несмотря на то, что те самые религиозные символы у них общие. ...И сейчас, когда религиозные символы выходят в нерелигиозную среду, в публичное пространство, мы находимся в поле диалога, и то, как мы будем вести этот диалог, зависит от нашего отношения»⁴

² Материалы заседания научного Совета ВЦИОМ к заседанию научного Совета ВЦИОМ: «РПЦ: вызовы, разломы, риски в новой общественно-политической ситуации» (25 июня 2012)//Научная библиотека КиберЛенинка: <http://cyberleninka.ru/article/n/materialy-zasedaniya-nauchnogo-soveta-vtsiom-k-zasedaniyu-nauchnogo-soveta-vtsiom-rpts-vyzovy-razlomy-riski-v-novoy-obschestvenno-ixzz46wEUw8g0> (Дата обращения: 15.03.2017)

³ Федеральный закон от 29 июня 2013 г № 136-ФЗ «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» // <http://base.garant.ru/70403758>. (Дата обращения: 15.03.2017)

⁴ Гуманитарные дискуссии: <http://thezis.ru/religioznyie-simvoliyi-v-prostranstve-svetskogo-iskusstva.html> Thezis.ru (Дата обращения: 15.03.2017)

Разрастание конфликтов идентичностей можно уменьшить и тем самым облегчить процесс их разрешения, если удастся снизить значимость затронутых в конфликтах ценностных стереотипов и мировоззренческих вопросов за счет их рационализации. Найти взаимоприемлимые как для секулярно ориентированных, так и для религиозно ориентированных акторов ценностные установки, религиозно нейтральные гражданские идентичности важные как для одной, так и для другой стороны. Поиску компромиссных вариантов может содействовать процедура медиации, базовые принципы которой: добровольность, равенство сторон, ориентация на компромисс, будут способствовать конструированию взаимоприемлемой для участников конфликта гражданской идентичности. Медиации должна быть обязательной процедурой, предшествующей судебному разбирательству в разрешении конфликтов ценностных ориентаций и этнорелигиозных идентичностей, поскольку судебное разрешение такого рода конфликтов, никак не способствует достижению общественного согласия и социальной стабильности российского общества. К сожалению, в современной России редко удается зафиксировать способность к рациональной дискуссии, развитию культуры цивилизованного диалога и стремление к достижению консенсуса в конфликтах имеющих ценностную составляющую.⁵ Это в огромной степени относится и к тому, как проявляют себя в публичной сфере религия и религиозные организации. Можно утверждать, что на сегодняшний день наладить эффективную коммуникацию носителей религиозных и нерелигиозных взглядов пока не удастся.

REFERENCES

Baranov N.A. The Russian Orthodox Church as an Actor of Net Interaction [Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' kak actor setevogo vzaimodeystviya] *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie. Nauchno-informatsionny zhurnal*, no. 1. Krasnodar, 2013. (In Russian)

Thezis.ru. Gumanitarnye diskussii [Discussions in Humanity] [<http://thezis.ru/religioznyie-simvoliyi-v-prostranstve-svetskogo-iskusstva.html>, accessed on 15.03.2017]. (In Russian)

Savva E.V. Perspectives of Civil Nation Construction in the Modern Russia [Perspektivy postroenia grazhdanskoy natsii v sovremennoy Rossii] *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya. Nauchny zhurnal*, no. 20. Moscow, 2015.

⁵ Савва Е.В. Перспективы построения гражданской нации в современной России//Теория и практика общественного развития. Научный журнал, 2015. №20. С.163-165.

Materialy zasedaniya nauchnogo Soveta VCIOM k zasedaniyu nauchnogo Soveta VCIOM: “RPC: vyzovy, razlomy, riski v novoy obshchestvenno-politicheskoy situatsii (25 iyunya 2012) [Materials of the Session of the Scientific Council of Russian Public Opinion Research Center to the Session of the Scientific Council of Russian Public Opinion Research Center “The Russian Orthodox Church: Challenges, Breaks, Risks in New Social and Political Situation”] [<http://cyberleninka.ru/article/n/materialy-zasedaniya-nauchnogo-soveta-vtsiom-k-zasedaniyu-nauchnogo-soveta-vtsiom-rpts-vyzovy-razlomy-riski-v-novoy-obshchestvenno#ixzz46wEUw8go>, accessed on 15.03.2017]. (In Russian)

The Federal Law on 29.06.2013 No. 136-FZ “About Introduction of Amendments to Article 148 of the Criminal Code of the Russian Federation and Separate Acts of the Russian Federation for Counteraction to an Insult of Religious Beliefs and Feelings of Citizens” [<http://base.garant.ru/70403758>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ КАК ПРОСТРАНСТВО ПРИМИРЕНИЯ СЕКУЛЯРНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

РЕГИНА ФАЗЛЕЕВА

Казанский (Приволжского) федерального университета(Казань, Россия)

Доцент

Контакт: ragua@yandex.ru

АННОТАЦИЯ. В данной статье предлагается точка зрения, согласно которой постсекулярное не может быть описано просто как анти-секулярное, де-секулярное или не-секулярное. Это понятие скорее характеризуется как «транс-секулярное» - выходящее за пределы секулярного, но не выступающее против него. Понятие постсекулярного воображения возникает с целью противостояния слиянию религии и национализма. Постсекулярное воображение опирается на внутренне присущие религиозной и светской этике ресурсы, способные противостоять ограничениям секулярного разобщения, религиозного фундаментализма и национализма. Постколониальное литературное творчество является объединяющим форумом, на котором способно возникнуть новое понимание секулярного и религиозного отношения к действительности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: постсекулярное, секулярное, транс-секулярное, постсекулярное воображение, постколониальная литература.

POSTSECULAR IMAGINATION AS A SPACE OF UNITY OF THE SECULAR AND RELIGIOUS WORLD VIEW

REGINA FAZLEYEVA

Kazan Federal University (Kazan, Russia)

Associate Professor

Contact: pagua@yandex.ru

ABSTRACT. This article proposes a point of view according to which the postsecular cannot be described simply as anti-secular, de-secular or non-secular. This concept is more often characterized as «trans-secular» - going beyond the secular one, but not opposing it. The concept of postsecular imagination becomes an opposition to the fusion of religion and nationalism. Postsecular imagination is based on internal resources of religious and secular ethics, capable of resisting the limitations of secular dissociation, religious fundamentalism and nationalism. Postcolonial literary creation becomes a forum to new understanding of the secular and religious attitude to reality.

KEY WORDS: postsecular, secular, trans-secular, postsecular imagination, postcolonial literature.

Вызванное явным возрождением религии в глобальном обществе и в различных областях человеческой жизни понятие постсекулярного представляет собой новый интерес к вопросам, которые традиционно относились к религиозной сфере. Как известно, идея постсекулярного развития предполагает, что исторический процесс секуляризации, при котором общество последовательно становится все менее религиозным, развернулся и начал идти в обратном направлении. В этом случае постсекулярное может предстать как десекуляризация. С другой стороны, постсекулярное может выражать позицию критики секулярной идеологии, в которой религия должна сохраняться как частное дело вне публичной сферы, считая данную идеологию ошибочной. В этом случае постсекулярное станет антисекулярным. Однако, в контексте нашей работы, нам важно, что для большинства исследователей постсекулярное не может быть описано просто как анти-секулярное, де-секулярное или не-секулярное. Это понятие скорее характеризуется как «транс-секулярное», т.е., хотя и выходящее за пределы секулярного, но не выступающее против него или обходящееся без него. Тем самым, вслед за теоретиками постсекулярного, мы понимаем данный феномен как «религию с различением смыслов», как «религию после религии»¹.

При этом, мы не ограничиваемся этой характеристикой постсекулярного, так как постсекулярная теория и постсекулярные феномены помогают нам по-другому взглянуть на то, что уже существует в обществе, а также внести кое-что принципиально новое в анализ современности. Дело в том, что по мнению многих ученых, даже в случае пересмотра того, что было сделано ранее секулярной теорией, постсекуляризм также вносит свой вклад в осмысление новой реальности новыми способами ее анализа.

Одним из подобных способов является постсекулярная литература. В ней иногда как сходятся, так и не сходятся религия, нерелигиозная духовность и секуляризм, которые, в свою очередь, формируются вокруг «вопросов человеческого смысла, трансцендентности и имманентности, боли и радости, а также реальности и нереальности жизни в мире 21 века»². В этом контексте нас интересует, так называемая, постколониальная постсекулярная литература и ее значимое проявление – постсекулярное воображение. В анализе потенциальных возможностей данного феномена мы будем опираться на программное исследование американского литературоведа Манава Ратти, представленное в его книге «Постсекулярное воображение: постколониализм, религия и литература». Ратти анализирует понятие постсекулярного в тесной связи с

¹The Postsecular and Literature A review of scholarship by Paul T. Corrigan [<https://corriganliteraryreview.wordpress.com/2015/05/17/the-postsecular-and-literature/> accessed on 11.04.2017]. (In English)

² Ibid.

проявлениями национализма, секуляризма и религии в рамках современной геополитической ситуации в Индии и Шри Ланке. С другой стороны, потенциальные возможности и ловушки секулярного мировоззрения в рамках глобальных межгосударственных отношений и национальной идеологии играют все большую роль в современных гуманитарных исследованиях. Книга «Постсекулярное воображение» представляет собой междисциплинарное исследование постсекуляризма, прежде всего, как политической возможности саморегулирования общества, возникающей через потенциалы и пределы светской и религиозной мысли³. По мнению автора, несмотря на то, что секулярное и религиозное могут способствовать вдохновению и творчеству, они также могут быть связаны с насилием, гражданской войной, разделением и авторитаризмом в рамках национального государства. Посредством анализа текстов, которые рассматривают анимизм, буддизм, христианство, индуизм, ислам и сикхизм, Манав Ратти решает вопрос о том, как этика и потребность в вере, благоговении, удивлении и чуде могут найти свое выражение и значимость в контексте вышеуказанных кризисов.

Важно отметить, что обращение Ратти к вере затрагивает актуальный и важный аспект постколониальной действительности. В его логике развития постсекулярного общества утверждается необходимость связи трансцендентных переживаний человека (вера, благоговение, удивление) с секулярной парадигмой развития общества и специфическим пониманием понятия постсекулярного. Постсекулярное рассматривается им в следующих атрибутивных характеристиках. Во-первых, приставка «пост» говорит о ситуации выхода за пределы секулярного мышления, утверждающего неверие и сводящего веру в область иррационального, в сферу несовместимости с фактами повседневной жизни и, в пределе, нетерпимости к инакомыслию. Во-вторых, вслед за Ж. Деррида и У. Коннолли, Ратти определяет постсекулярное как «веру без догм» и «нетеистическую веру». Для нас интересным является то, что Ратти помещает проблематику постсекулярного в трехсторонний контекст: секуляризм/религиозность/национализм. Исходя из этого, правильное понимание постсекулярного не может быть сведено ни к возрождению религии, ни к критике секуляризма, так как обе крайности могут в постколониальных национальных режимах приводить к насилию над обществом вследствие слияния религии с национализмом. Значимо то, что в таком случае постсекулярное представляет собой продуктивное вычитание (вынесение за скобки) исторически сложившейся оппозиции религиозного и секулярного. Этому способствует анализ понятия постсекулярного в рамках постколониальной литературы.

³ Ratti M. *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*. London and New York, Taylor & Francis, 2013. 270 p.

С точки зрения Манава Ратти, постколониальная литература обладает огромной силой, демонстрирующей уничтожение идеологических противоречий между секуляризмом и религией, поскольку в ней проявляется множество возможностей принятия и сопоставления конфликтующих перспектив развития общества. Постсекулярные возможности, которые авторы постколониальных постсекулярных текстов выражают в литературе, не являются ни анти-секулярными, ни антирелигиозными. Для нас важным обстоятельством является то, что подобная литература может внести ценный вклад в сферу научной работы в социальных науках, политической теории и религии. Ратти концентрирует свое внимание на Индии и Шри-Ланке, поскольку они являются как демократическими республиками, так и государствами великого религиозного, этнического и языкового разнообразия. В этих государствах наблюдается как образцовое сосуществование различных религий, но также и борьба между религиозными общинами, начавшаяся в прошлом и продолжающаяся в настоящем.

Ратти анализирует англоязычные романы, отражающие межрелигиозную поликонфессиональную ситуацию в Индии и Шри-Ланке, а именно: анимизм, буддизм, христианство, индуизм, ислам и сикхизм. Это работы Майкла Ондатье и Салмана Рушди, а также о Шауна Синг Болдуина, Амитава Гоша и Аллана Сили⁴. Вышеперечисленные авторы позволяют исследовать упомянутые виды религий, а также воплощают позицию диаспор, этнических меньшинств, предоставляя им доступ к двум разным национальным и культурным мировоззрениям. По утверждению Ратти, «этот набор писателей изо всех сил пытается найти некоторые ценности, которые направлены против идеологии национализма, секуляризма и религии»⁵. Дело в том, что процесс секуляризации в Индии был довольно проблематичным, о чем свидетельствует продолжающееся насилие, мотивированное реальными и воображаемыми религиозными отношениями. По мнению Ратти, в Индии и Шри-Ланке, «Бог» религии часто был связан с «богом» национализма. Данная комбинация продолжает быть взрывоопасной в современном обществе: религия и национализм развиваются либо в союзе, либо в конфликте, несмотря на стремление государства к секуляризму, который рассматривается как «противоядие» религии и помощь нации. Современное общество вновь выражает потребность в вере, страхе, изумлении и трансцендентности. Поэтому, «задача состоит в том, чтобы исследовать светскую альтернативу секуляризму, которая может указывать на вдохновляющие черты религиозной мысли без насилия, присущего религии. Парадокс, таким образом, заключается в том, чтобы найти светский секуляризм, нерелигиозную религию. Именно в

⁴ Ratti M. *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*. P.19.

⁵ Ibid P.20.

этом широком смысле я обозначаю термин «постсекулярный»⁶. Постсекулярные ценности, которые выражают авторы постколониальных текстов, включают в себя любовь, дружбу, общность, искусство, литературу, музыку, природу, положение мигрантов. Главный интерес Ратти связан с тем, как эти ценности демонстрируют границы постколониального, национального, диаспорного меньшинства, а также, каким образом постколониальные писатели используют религию, признавая ее источником нравственных убеждений, а затем переводят религию в рамки секулярного мировоззрения в силу непредвиденных и актуальных исторических событий.

Эстетика художественной литературы призвана не столько секуляризовать религиозные убеждения, сколько сделать само понятие прекрасного своеобразной религией современного общества, когда красота начинает провоцировать религиозные чувства, благоговейный трепет и очарование сакральным. Ратти ставит вопрос о том, способно ли секулярное мировоззрение сохранить себя в союзе с религиозным мировосприятием и религиозной практикой в целом, и как в этом деле может помочь литературное творчество как объединяющий форум, на котором способно возникнуть новое понимание секулярного и религиозного отношения к действительности. Подобное постсекулярное литературное творчество никак не ассоциируется с какой бы то ни было религиозной ортодоксией или национализмом. Более того, за постсекулярной постколониальной литературой признается особый межнациональный пафос, который является главным призванием, целью существования постсекулярного литературного творчества. Именно постсекулярное мышление способно сохранить величие фундаментальных этических систем буддизма, сикхизма, ислама, христианства и других конфессий, а затем перевести их в контекст повседневности (в частности, проблемы национальных меньшинств, диаспор, феминизма и др.). По мнению Ратти, указанный пафос постколониального постсекуляризма дает возможность пронести сквозь «глухую стену» секуляризма островки веры, способные дополнить наше общечеловеческое единство людей, перед лицом секулярного разобщения, религиозного фундаментализма, этнической принадлежности, нации и культуры.

Подводя итоги краткого анализа продуктивных возможностей постсекулярного воображения, выраженного в текстах постколониальной постсекулярной литературы, можно отметить следующее. Само понятие постсекулярного воображения возникает с целью противостояния слиянию религии и национализма. Постсекулярное воображение опирается на формировавшиеся исторически и внутренне присущие религиозной и светской

⁶ Ratti M. *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*. P.21.

этике ресурсы, способные противостоять ограничениям национализма и фундаментализма.

Значимым для нашего исследования является то, что постсекулярные тексты постколониальной литературы, которые анализирует Манав Ратти, содержат решения, возникающие в ситуации индивидуального человеческого выбора и сопутствующих этому выбору рисков, без акцента на волю нации и государства. По мнению Ратти, несмотря на то, что такие моменты не приведут к немедленным юридическим изменениям в урегулировании общественных отношений, но они могут указывать на важные *эпистемические изменения*, связанные с пониманием постсекулярного как транс-секулярного, выходящего за пределы секулярного, но не выступающего против него. Вместе с тем, указанные эпистемические изменения, по-новому переосмысленного постсекулярного мышления, непредсказуемы и траектории их неизвестны. Поэтому процесс поиска таких возможностей потребует огромного творческого маневра, и огромной «веры». И тогда, возможно, постсекулярное воображение предстанет действительным пространством и условием примирения секулярного и религиозного мировоззрения.

REFERENCES

The Postsecular and Literature A review of scholarship by Paul T. Corrigan [<https://corriganliteraryreview.wordpress.com/2015/05/17/the-postsecular-and-literature/> accessed on 11.04.2017]. (In English)

Ratti M. *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*. London and New York Taylor & Francis, 2013. 270 p.

РЕЛИГИОЗНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ МОЛОДЕЖИ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ

ЮЛИЯ ХВАСТУНОВА

Горно-Алтайский государственный университет (Горно-Алтайск, Россия)

Доцент

Контакт: hvastunovoy@mail.ru

АННОТАЦИЯ. Тезисы посвящены вопросам религиозной самоидентификации, религиозности и отношению к религии в молодежной среде Республики Алтай.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Религия, религиозность, религиозная самоидентификация, молодежь.

RELIGIOUS SELF-IDENTIFICATION OF YOUTH IN THE ALTAI REPUBLIC

JULIA HVASTUNOVA

Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russia)

Associate Professor

Contact: hvastunovoy@mail.ru

ABSTRACT. The article is devoted to issues of religious identity, religion and attitude towards religion among the youth of the Altai Republic.

KEY WORDS: Religion, religiosity, religious identity, youth.

В современном мире, где еще два десятка лет назад господствовало утверждение о скорой и окончательной смерти религии и наступлении эры абсолютного секуляризма, наблюдается не только некая реставрация религий, но и появление совершенно новых постсекулярных форм религии и религиозности. В статье сделан лишь небольшой срез данной проблемы на примере анализа религиозной самоидентификации молодежи в Республике Алтай. Необходимо сразу оговориться, что в мире нарастающих возможностей виртуальной реальности, интернета, социальных сетей, именно молодежь является той экспериментальной площадкой, где аккумулируются самые разные способы коммуникации, самоидентификации, политического дискурса и религиозных исканий. В ходе работы над темой были использованы различные социологические методы: анкетирование, интервью, опрос экспертной группы, анализ риторики в социальных сетях, беседы со студентами. Религия практически всегда оказывалась такой темой, которая вызывает одновременно живой интерес и эмоции самого разного спектра: от уважения и восхищения до обиды и ненависти. Молодые люди, высказывая свое мнение о религии, демонстрировали широкий спектр эмоциональных и рациональных оценок. Большинство молодых людей не слишком глубоко и точно различают такие понятия, как религия, религиозность, вера, конфессия, религиозный и мистический опыт и тому подобное. Многие имеют амбивалентное мнение по одному и тому же вопросу и в одно и то же время (видимо это свойство современного клипового мышления нового поколения). Порой это связано с недостаточным разграничением и пониманием того или иного понятия, также прослеживается сильное влияние СМИ, медиапространства на мнение «здесь и сейчас». Не стоит забывать и о влиянии окружения: сверстники, семья, авторитеты.

В Республике Алтай немногим более 20% населения составляет молодежь. Сам регион состоит из десяти районов и столицы Горно-Алтайска. Особенность Республики Алтай в том, что население, проживающее в разных районах, сильно отличается не только по национальному составу и пропорциям в национальном составе, но и по религиозной принадлежности. Так Кош-Агачский район, где проживают компактно казахи и алтайцы и небольшой процент русских, отличается сильной мусульманской уммой, приверженцами шаманизма среди алтайцев и высоким процентом религиозности среди молодежи. Казахская молодежь четко идентифицирует себя с исламом и на вопросы об отстаивании своей веры уверенно отвечает в пользу религиозного выбора, вплоть до силового решения конфликта. В районе время от времени наблюдались противостояния на религиозной почве между шаманистами и мусульманами. Так, активные сторонники шаманских верований резко противостояли желанию мусульман строить мечеть в одном из сел, мотивируя это тем, что азан беспокоит алтайских духов гор, может навлечь беду на местное

население и спровоцировать природные катаклизмы. Кош-Агачская молодежь резко выделяется в столице и по мусульманскому дресс-коду, и по отношению к ряду государственных программ и инициатив. Так, алтайское население, и молодежь в том числе, часто критикует различные проекты: от строительства Катунской ГЭС, развития туристической индустрии и до газопровода на Китай. Мусульманское же население в целом характеризует такие инициативы положительно. Отдельной темой требует анализ религиозной ситуации в Усть-Коксинском районе. Данный район уникален, в нем расположены самые разные мистико-эзотерические группы, общины и адепты: старообрядческие поселения, последователи движения Рерихов (самых разных направлений: от чисто философских до мистическо-окультурных), последователи движения МОСК, адепты индуистских новых движений, различные гуру, проповедующие йогические практики внутри общин и для туристов, экстрасенсы, шаманы, колдуны, маги и другие. Особый «алтайский» район в плане исповедования различных алтайских верований – это Онгудайский район. Именно здесь почти двадцать лет реализуются попытки возрождения алтайской веры в самых различных вариациях. Это и традиционный шаманизм (который все же больше развит в Чуйской долине и других местах), Ак Жан (Белая вера – реформированный шаманизм начала XX века), Алтай дян Ак Жан, представленный «онгудайской инициативной группой» В.Б. Чекурашева. Есть в районе и общественные организации, которые активно, например, совместно с рериховцами, продвигают различные культурные и образовательные программы среди населения. Например, этно-парк «Уч-Энмек», руководитель Д. Мамыев, проповедующий тенгрианство. Группа В. Чекурашева имеет как зрелых сторонников (стоявших у истоков движения), так и молодежь, причем молодежь активно продвигает идеи Ак Жан в социальных сетях. Алтайцы идентифицируют себя в этом случае как приверженцев исконно родной древней и исключительной веры Ак Жан, которая должна быть принята всеми алтайцами, а иначе им грозит колонизация со стороны русских, ассимиляция и гибель. Среди молодежи распространяется мнение пророка В. Чекурашева, что все, кто не услышат алтайского бога Кудая, не вернутся к своей вере, будут уничтожены, погибнут, и в новой эпохе выживут только истинные верующие (чистые алтайцы). В качестве препятствия к распространению алтайской веры и благополучию алтайского народа и земли в данной группе указывается деятельность традиционных религий и особенно буддизма и православия. Среди молодежи встречаются не только толерантные адепты алтайской веры, но и активные борцы со всеми другими (не языческими) религиозными идеями и конфессиями.

Возвращаясь к вопросу о религиозной самоидентификации, следует указать на одну особенность. Это частое несовпадение официальной самоидентификации и реальной или наложение названий той или иной веры в

сознании молодого человека, а порой – сознательное введение в заблуждение (например, указание себя в качестве приверженца той или иной религии, религиозного института в сетях). Так, в Республике Алтай многие приверженцы New Age в молодежной среде часто обозначают себя как члены той или иной конфессии, например, РПЦ или буддийской сангхи. Например, адепты группы Сахаджа йоги очень редко себя относят в сетях к этому религиозному движению, так же, как последователи Ананды Марги, Рейки, ДЕИР и так далее. Рериховцы тоже очень синкретичны, редко указывают напрямую свою идентификацию с Агни Йогой.

В Республике Алтай довольно высокий процент атеистов (примерно 13%) и среди молодежи далеко не редкость встретить атеиста, «воинствующего» атеиста, агностика или «плавающего» в плане религиозной самоидентификации человека. Это явление объясняется еще и тем, что там, где с одной стороны есть сильное ядро какой-либо формирующейся или реставрированной религиозной системы, всегда есть и другая полярность – ее отрицание, отмежевание и неприятие.

Заканчивая небольшой экскурс в религиозную ситуацию в Республике Алтай в молодежной среде необходимо подчеркнуть, что с одной стороны, в регионе существуют все общероссийские религиозные движения, группы и тенденции, а с другой стороны, здесь есть своя специфика в виде активного поиска «собственной веры» и роста религиозных групп титульного народа (алтайцев). Ситуация осложняется еще и тем, что на официальном государственном уровне алтайская религиозность фиксирует некоторый кризис (алтайские лидеры сменяются и теряют авторитет и нет общепризнанного лидера), а те лидеры, которые имеют «харизму», далеко не всегда находятся в мейнстриме. Так В.Б. Чекурашев отличается радикальными и порой экстремистскими убеждениями и методами прозелитизма. Другие лидеры среди шаманов, либо избегают публичности, либо принимаются не всеми алтайскими группами. Опросы молодежи показывают, что большинство спокойно и сознательно относятся к религии, считают ее важным социальным институтом, а веру в «сакральное» – необходимым элементом мировоззрения. Но вместе с тем, есть группа молодежи, которая отказывается в праве называться религией или «истинной» религией, тем вероисповеданиям, которые не идентифицируются этой группой как исконные, изначальные, национально окрашенные; особенно эта тенденция сильна среди алтайской молодежи. Также среди молодежи распространена внеконфессиональная религиозность, которая обычно представляет собой некую «религиозную окрошку», вернее в ней присутствует и вера в Бога, и в инопланетян, и космический Разум, и сверхспособности, и много еще чего. Последняя тенденция в мире постсекулярности будет только расти, создавать новые виды религиозности, по крайней мере, на уровне сознания и виртуальных сообществ.