

О. В. Мащитько

НЕВИДИМАЯ, РАССЕЯННАЯ, ПАССИВНАЯ: СПОСОБЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Статья посвящена теоретической реконструкции основных концептуальных версий функционирования постсекулярной религиозности: «невидимой религии» Томаса Лукмана, «веры без принадлежности» Даниэля Эрвьё-Леже, «религии, лишенной своей сущности» Славоя Жижека, «рассеянной религии» Роберто Киприани. Обобщающим для всех концепций является признание того факта, что традиционная религиозная риторика выживает сегодня в той степени, в которой скрывает свою религиозную сущность. По способу функционирования феномен постсекулярной религии является неявной идеологией. Библиогр. 12 назв.

Ключевые слова: секуляризация, постсекулярный, невидимая религия, рассеянная религия, религия значений, идеология.

O. V. Mashchytska

INVISIBLE, DIFFUSE, PASSIVE: THE METHODS OF FUNCTIONING OF POST-SECULAR RELIGIOSITY

The article is devoted to the theoretical reconstruction of the basic functioning of the conceptual version of postsecular religiosity, such as «invisible religion» of Thomas Luckman, «faith without belonging» of Daniele Hervieu-Leger, «religion devoid of essence» of Slavoy Zizek, «diffused religion» of Roberto Cipriani. Common to the all theories is the recognition that the traditional religious rhetoric can survive to the extent that hides its religious identity today. According to the method of the functioning the phenomenon of postsecular religion is the implicit ideology. The correlation between the religious processes with the characteristics of a «post-ideological» world is emphasized. Just as the post-ideological modern society forms a specific, implicit type of ideology, the secularized post-Christian world is also «implicitly» religious. Refs 12.

Keywords: secularism, post-secular, invisible religion, diffuse religion, religion of values, ideology.

С середины XX в. исследователи, занимающиеся проблемами религии, все чаще стали использовать понятие «постсекулярный». Его популяризация во многом связана с именем Ю. Хабермаса, который связал начало постсекулярной эпохи с терактами 11 сентября [1]. Понятие постсекулярного связывается, как правило, с двумя аспектами. С одной стороны, это определенная моральная легитимация религиозного фундаментализма, который выглядит как защита прав религии перед безбожием и агностицизмом западного мира. Отсюда — «рецепт», предлагаемый Ю. Хабермасом, — дать религиозному «меньшинству» право голоса наряду с секулярным «большинством» [2]. Другой аспект связан с осознанием того факта, что потеря монополии институциональной религиозности на сакральное приводит к парадоксальному, на первый взгляд, эффекту — увеличению потенциала воздействия религии на социум. Последнее происходит благодаря новым формам функционирования постсекулярной религиозности.

Мащитько Ольга Валерьевна — кандидат философских наук, доцент, Белорусский государственный университет культуры и искусств, Республика Беларусь, 220007, Минск, ул. Рабкоровская, 17; iashchik@tut.by

Mashchytska Olga V. — PhD, Belarusian State University of Culture and Arts, 17, ul. Rabkorovskaya, Minsk, 220007, Belarus; iashchik@tut.by

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

Эти новые формы функционирования до сих пор не получили систематического осмысления в исследовательской литературе. Еще О. Шпенглер отмечал, что у истоков культуры стоит миф, во времена заката культуры возвращение к мифу неизбежно. С ростом неинституционализированной религиозности связывал переход от чувственного типа культуры к идеалистическому П. Сорокин. На значимость роли нетрадиционной религиозности восточного типа в современной западной культуре указывали М. Элиаде и А. Тойнби. Т. Лукман при обозначении сути современной религиозной ситуации использовал понятие «невидимая религия». «Новое язычество» (В. Крутоус), ремифологизация, новая архаика, «новое сектанство» (М. Н. Эпштейн), «фиктивное сектанство» (Т. Оленич), «квазирелигия» (М. Бринкерхоф и Дж. Джейкоб), «вера без принадлежности» (Г. Дэйви), «лоскутное верование» (Д. Эрвье-Леже), «секуляризованный эзотеризм» (У. Ханеграфаермин), псевдорелигия (Й. Вах), «культовая среда» (К. Кэмпбелл) — далеко не полный перечень тех понятий, которые используются для описания сути постсекулярной религиозности. Нередко она рассматривается как часть идеологии потребления (З. Бауман) или один из аспектов постмодернистской чувствительности. В последнем случае акцент делается на отказе от трансцендентности, придании ценности посягающим смыслом (С. Хант, М. Макгуайр, В. Веланкур).

Несмотря на пестроту дефиниций, прослеживается лейтмотив: признание того факта, что маргинализация религиозных организаций сопровождается перерождением религии и повышением ее влияния на индивидуальном уровне. Получается парадокс: распространение религиозности обратно пропорционально распространению религии (если под последней понимать социальный институт). Целью данной статьи является теоретическая реконструкция основных версий функционирования постсекулярной религиозности.

Одним из первых особенности бытия религии в «секулярном мире» попытался описать Т. Лукман. Результатом стало появление понятия «невидимая религия» [3]. С этим термином связаны попытки Лукмана вывести из тупика классическую социологию религии. Методологические рамки исследований в последней предполагают, что религия становится социальным фактом либо как институционализация ритуала, либо как доктринально оформленные идеи. Такие рамки приводят к идентификации религии с церковью, и они же заводят постсекулярную социологию религии в тупик, поскольку существующие формы религиозности не рассматриваются в качестве предмета исследования. Под невидимой религией Лукман понимает «институционально неспециализированную социальную форму религии, которая возникает, когда церковная религия распадается» [4, р. 389]. Другие названия, используемые Лукманом для этого типа религиозности, — индивидуальная религия, частная религия.

Для описания способа функционирования невидимой религии Лукман обращается к проблеме религиозной составляющей любого социального опыта. Объективация смысла, конституирование символического универсума предполагают выход за пределы биологической природы человека — трансцендирование. Оно всегда имеет религиозный характер. Поэтому любая объективация смысла в социуме, выводящая за пределы повседневного опыта, становится религиозным феноменом: «религия коренится в основном антропологическом факте: трансцендировании биологической природы человека». Мирозозрение, будучи универсальным для

общества и надындивидуальным, выполняет религиозную функцию и являются элементарной социальной формой религии [3, р. 69]. При этом мировоззренческие конструкты воспринимаются как «естественные», само собой разумеющиеся, т. е. представляют собой неявную форму религиозности [3, р. 53]. Институциональная религиозность, в свою очередь, вторична по отношению к этой элементарной форме индивидуальной религии. В этом позиция Лукмана схожа с концепцией Розенштока-Хюсси, который основой любого социального порядка считает помещение человека во время и пространство, выходящие за пределы возможностей их органов чувств. Поскольку любая социальная целостность является по отношению к отдельному человеку «неестественным», «трансцендирующим», она может рассматриваться как религиозная в широком смысле этого слова [5].

Конкретный индивид, конечно, не строит мировоззрение и не создает священные вселенные. Он попадает в уже существующие социальный порядок и систему значений. Человечество как реальность выводит человеческую природу за пределы ее самой: объективный взгляд на мир становится субъективной системой ориентации. Интернализация неявной религиозности происходит через социализацию. Система абсолютных значений ложится в основу субъективных приоритетов и становится частью идентичности. Основным механизмом объективации смысла в обществе (и, следовательно, по логике Лукмана, основным механизмом трансляции невидимой религии) является язык: «Логика и таксономия, содержащиеся в мировоззрении, стабилизируются в синтаксических и семантических структурах языка» [3, р. 54]; «Внутренняя форма языка (явные и контекстные элементы, криптитипы) представляет всестороннюю модель мира. Вместе с языком человек усваивает его внутреннюю форму, “естественную” логику и таксономию мировоззрения». Через язык мировоззрение в качестве элементарного социального вида религии усваивается любым членом общества. Язык — смысл, который «постоянно в наличии» [3, р. 56]. Учитывая трансцендирующее значение языка, через него профанный уровень реальности становится сакральным. В трактовке языка как религиозного феномена опять можно отметить сходство с позицией Розенштока-Хюсси. Полагая, что любая социальная общность является результатом трансцендирования, в качестве основного средства его создания он также называет язык [5].

Чем более четко артикулирован «священный космос» в рамках мировоззрения, тем больше вероятность того, что интернализированные индивидом религиозные представления будут сформулированы четко, в эксплицированных терминах. Это — случай «видимой», церковной религиозности. Причем процесс институционализации религии, по мнению Лукмана, рано или поздно приводит к ряду противоречий, основными из которых являются следующие:

1. Несовпадение официальных формулировок абсолютных значений и субъективных переживаний. Специализированные религиозные представления могут перестать функционировать как интегративные элементы субъективной системы абсолютных смыслов. Это противоречие может достигать критических состояний, поскольку неизменность догматики перестает коррелировать с переменчивостью субъективного религиозного опыта.

2. Будучи социальным институтом, церковная религиозность не может ограничиваться сакральными вопросами, что неизбежно приводит к сложностям, в теологии разрешаемым через концепцию «видимой и невидимой церкви».

3. В результате общего процесса автономизации индивидов, освобождения индивидуального сознания от социальной структуры первичные социальные институты утрачивают свое влияние, и этот процесс касается не только религии.

4. В эпоху глобализации добавляется фактор религиозного плюрализма. Борьба между религиями за то, чтобы иметь монополию на конституирование системы абсолютных значений общества, приводит к релятивизации и скепсису в отношении этих претензий. В результате эта борьба не имеет победителей. Глубина воздействия данного фактора возрастает вместе со скоростью социальных изменений [3, p. 76–89].

Все эти факторы в совокупности приводят к современной маргинализации церковной религии, а также к ее так называемой «внутренней» секуляризации. «Внешней» секуляризацией Лукман называет процесс, при котором церковная религия становится маргинальным явлением, отодвигается на периферию. «Внутренняя секуляризация» — процесс, при котором учение, являющееся церковным в доктринальном смысле, становится светским [3, p. 35–36]. Например, когда подчеркивается значимость религиозного учения для снятия стресса, лечения депрессии, если религиозность воспринимается как составляющая здорового образа жизни или вероучение сводится исключительно к этическому кодексу. Общим для внешней и внутренней секуляризации является уход религиозных ценностей из «смыслового космоса» социума.

Сложный процесс, в котором последствия институционализации религии и глобального изменения социального порядка играют решающую роль, приводит к преобразованию религии в частную, субъективную. Это не упадок христианства, а часть более революционного преобразования — замены институциональной религиозности новыми социальными формами религии. Поэтому, утверждает Лукман, институциональная религиозность не может служить для оценки состояния религии в современном обществе. Это лишь одна из многих форм религиозности: «Многие явления современной церковной религии получают больше смысла, если поместить их на второй, а не первый план» [3, p. 101]. Упадок церковной религиозности сопровождается ростом влияния внецерковной религии. Невидимая религия (иногда называемая «псевдорелигией») доминирует в обществе в плане распространения систем абсолютного значения. Поэтому Лукман считает ошибочной саму концепцию секуляризации, употребляя чаще выражение «так называемая секуляризация» [3, p. 72, 76, 90]. Таким образом, секуляризация — это не отсутствие религии, а наличие нового типа религии. Секуляризация — это сакрализация нового типа, имеющая глобальный характер.

При подобном положении религии в современном обществе ее научное описание наталкивается на методологические сложности, связанные как раз с такими ее характеристиками, как «невянность», «неинституциональность», «внеконфессиональность». Лукман, задаваясь вопросом о способе объективации «священного космоса» в эпоху господства невидимой религии, останавливается на методе контент-анализа популярной литературы, радио, кино, телевидения. Его результатом стало выявление следующих черт невидимой религии:

1. Она представляет собой «бриколлаг» из выборочных значений традиционных религиозных систем, архаических верований, бывших господствующих религиозных идеологий [4].

2. Доктринальная размытость, тенденция к «выравниванию» идеологических различий, неважность доктринального учения для членов церкви [3, р. 34]. Лукман указывает на процесс «доктринального выравнивания» в протестантизме, а также между католицизмом, протестантизмом и иудаизмом. Из-за него догматические различия не имеют существенного значения в отношениях между конфессиями.

3. Потребительская ориентация. Человек относится к культуре и космосу как покупатель [3, р. 96–98]. Если религия — личное дело, то человек может выбрать из ассортимента «абсолютных смыслов» то, что ему нужно, руководствуясь личными предпочтениями.

4. Священный статус индивидуальности. В качестве примера Т. Лукманом рассматривается «внутренний человек» в Нью-Эйдж. Самореализация, самовыражение становятся «пожизненной» задачей, имеющей абсолютный смысл. Индивидуальность играет уникальную роль источника «абсолютного» значения. Одним из аспектов самовыражения и самореализации является сексуальность [3, р. 109–111].

Таким образом, упадок церковной религиозности сопровождается ростом влияния внецерковной религии. Невидимая религия доминирует в обществе в плане распространения систем абсолютного значения, а традиционная христианская риторика выживает в той степени, в которой скрывает свою христианскую сущность. Выявленные особенности невидимой религии позволяют Лукману утверждать, что современный тип религиозности по способу своего функционирования является идеологией. При отсутствии институциональных, доктринальных, ритуальных границ на первое место выходит «отношение людей к условиям их существования», предполагающее обращение к сакральному.

Д. Эрвье-Леже основной упор в исследовании современного состояния религии делает на мутацию религиозного индивидуализма. Он различает два базовых смысла индивидуальной религиозности. Во-первых, индивидуализм указывается как та черта современной религии, которая отличает ее от религий ритуализированного традиционного типа. Эрвье-Леже называет это «внутренней религией» (*interior religion*), в противоположность «внешней». Во-вторых, понятие индивидуальной религиозности предполагает личную уверенность религиозных верований самим верующим. Логика индивидуализации религии связана с христианством, в онтологическом и антропологическом аспектах — с начала формирования христианского вероучения, в этическом — с Реформации [6, р. 164–165].

Мутация религиозного индивидуализма рассматривается Эрвье-Леже на примере Нью-Эйдж. Это учение впитало в себя основные тенденции, присущие концепциям обновления в традиционных религиях, и в то же время существенно их радикализировало, благодаря чему на сегодняшний день становится основным представителем неявной религиозности [6, р. 166]. Так, тенденция, связанная с поиском подлинности, которая дается в личностном переживании, опыте, функционирует в рамках Нью-Эйдж в качестве положения об истине-в-себе. В результате этого основной религиозной целью оказывается индивидуальное самосовершенствование, а идеалом — полная самореализация личности. Логичным образом абсолютная индивидуальная обусловленность религиозного опыта делает излишними вероучительные системы, догматы, предлагающие готовые формулы в понимании реальности. При отказе от истины, полученной от других, оказывается, что человек сам выбирает, кого называть Богом, а варианты выбора потенциально неисчерпаемы.

Еще одним следствием рассмотрения индивидуального опыта в качестве основного критерия подлинности является полная девальвация трансцендентности в современном типе религиозности. В Нью-Эйдж эта тенденция реализуется в концепции спасения в этом мире (*this-worldly salvation*), предполагающей монистическое видение реальности. В духе постмодернизма Нью-Эйдж провозглашает «отвержение всех дуализмов». Таким образом, мутация индивидуализма переходит в онтологическое русло, выливаясь в пантеизм и отказываясь от трансцендентного. Следствием перемещения трансцендентности в профанную сферу является сближение религии и науки. Власть над природой приобретает сакральный смысл, она достигается через реализацию физических и психических способностей. Поэтому такое значение для постсекулярной религиозности имеют паранормальные феномены: *out-of-body* эксперименты, путешествия в «прошлые жизни», общение с духами и инопланетянами рассматривается как не противоречащее науке, как проявление власти над миром, получаемой через самореализацию [6, p. 165–166].

Индивидуализм делает вторичным (если не бессмысленным) членство в религиозной организации и актуализирует вопрос о том, религия какого типа способна существовать в этих условиях. Для описания функционирования индивидуальной религиозности Д. Эрвье-Леже использует понятия «вера без принадлежности» (*belief without belonging*) и «свободно плавающие верующие» (*free-floating believers*) [6, p. 167]. «Вера без принадлежности» имеет место, если человек, не принадлежащий к религиозной организации, относит себя к определенной религии. Языковые формулы такой религиозной самоидентификации — «духовно я себя чувствую христианином, но не принадлежу никакой конфессии», «я чувствую близость буддизму». Чтобы стать «свободно плавающим верующим», не надо принадлежать группе, достаточно читать определенную литературу, посещать тематические интернет-сайты. Участники одного движения «опознают» друг друга, хотя не связаны друг с другом институционально. Такой способ соответствует типу распространения Нью-Эйдж. Это религия в смысле общего видения реальности, что подпадает под понятие «идеология».

С. Жижек полагает, что новой социальной формой религии является идеология в абсолютном смысле. Традиционная религия выполняет идеологическую функцию. Первой в истории критикой идеологии Жижек называет Книгу Иова, в которой три богослова представляют дискурсивные стратегии легитимации страдания, тогда как сам Иов представляет их опровержение [7, с. 163]. Многие светские идеологии являются мутациями традиционной религии, поскольку, с одной стороны, формируются в качестве контррелигий, заменителей религий, а с другой — связаны с глобальными мировоззренческими претензиями. Показательно, что термин «идеология» был введен Дестютом де Траси в начале XIX в., в эпоху активизации процесса секуляризации. Под этим термином подразумевалось учение об идеях, позволяющее установить твердые основы для политики и этики. Ранее эту функцию выполняло религиозное вероучение. В середине XX в. американско-германский философ Э. Фогелен ввел понятие «светский мистицизм» (*intramundane religion, intramundane mysticism*) для описания «политических религий», который рассматривался как объяснительный конструкт для описания подмены религии идеологией [8]. Таким образом, идеология изначально играет роль светского заменителя религии при смене религиозного типа сознания светским. Однако в современном

мире ситуация радикализуется: постсекулярная религия становится идеологией в полном смысле этого слова.

Связано это с новыми формами функционирования религиозности, которые С. Жижек определяет как бытие религии, лишенной сущности. Анализируя новый способ бытия религиозных идей в эпоху секуляризации, С. Жижек обращает внимание на то, что для нашего времени характерно обилие вещей, лишенных сущности: кофе без кофеина, сливки без жира, безалкогольный алкоголь, виртуальный секс, война без военных потерь (Колин Пауэлл), мультикультурализм как опыт Другого, лишенного инаковости. Логичным является продолжение аналогии применительно к более глобальным вещам: общество без общества (по Э. Лакло и Ш. Муфф, «общество не существует»), политика без политики (по Ж. Бодрийяру, «политическое мертво», «пустота политики») и, наконец, безрелигиозная религия [7, с. 21–23].

Функционирование безрелигиозной религии Жижек связывает с двумя аспектами. Во-первых, это процесс глобализации религии. Суть ее заключается в том, что с точки зрения специфики устройства современного секулярного общества религия уже не идентифицируется с определенным культурным порядком. Поскольку религия не является интегрированной в определенный социальный порядок, то способна к автономному существованию в разных культурах. Второй аспект — лишение религии ее религиозной сущности. Под сущностью в данном случае понимается связь с трансцендентным, а религия берется в западном теистическом варианте. Религиозность постсекулярного общества предполагает сведение религии к нерелигиозным задачам, которые традиционно были для нее второстепенными. Этот процесс в какой-то степени напоминает «внутреннюю секуляризацию» Лукмана и находится в русле постмодернистской установки отказа от трансцендентного.

Для описания лишенной религиозной сущности религии Жижек приводит в пример ряд феноменов. Первый из них он называет «дезавуированной» или смещенной верой. Так обозначается вера, которой придерживаются в силу культурных причин. Предполагается, что мы следуем совокупности норм, правил, ценностей в силу традиции и привычки, не веря по-настоящему [7, с. 8]. Многие исследователи обращают внимание на трансляцию религиозных традиций в такой форме. Например, на сохранение традиционных религий как этнокультурного феномена указывает Ю. Рыжов [9]. На то, что подобный способ трансляции является лишением религии своей сущности, указывает также Т. Лукман: «То, что отцы проповедуют, но не практикуют, будет усвоено сыновьями как риторические системы, а не как система абсолютных значений» [3, р. 89].

Второй феномен Жижек называет «подвешенной верой». Это вера, в которой не признаются, которую «оберегают как некую непристойную тайну» [7, с. 7]. Текст Жижека недостаточно прозрачен для прояснения того, что конкретно понимается под данным типом веры. Предположим, что таким образом описывается уход религии из публичной в частную сферу, когда привилегированной в либеральном обществе становится секулярная позиция. В таком обществе верующий обречен на своего рода разделение на две ипостаси: светскую в публичной сфере и религиозную в частной. Впоследствии критика такой ситуации была представлена в работах Ю. Хабермаса.

Третьим примером являются политеистические досовременные религии, подавленные традиционной религиозностью. Их неявность обусловлена включен-

ностью в мифологические основания культуры, в коллективное бессознательное. Акцент на этом типе постсекулярной религиозности делал также Э. Бейли в концепции неявной религии (*implicit religion*) [10]. Вместо понятия «религия» он предлагает использовать «священное», что позволяет выйти за пределы институциональной религиозности в культуре в целом. Использованием понятия «священное» подчеркивается, что оно не исчерпывается религией. Религия — это «очевидно», явно священное. Но есть много других форм религиозности, квалифицированных как священное «неявно». Представление о неявной религии Бэйли использует для выхода на проблемы сакрального измерения культуры. Любая система символов, убеждений, ценностей предусматривает благоговейный статус, «прыжок веры», благодаря которому относительные принципы имеют характер абсолютных нормативов. Если мы рассматриваем культуру как систему ценностей, доверие к ним требует внеэмпирической веры. Не случайно одна из этимологий понятия культуры возводится к культу.

В качестве четвертого феномена Жижек указывает на иудейское наследие, широко понятое в качестве уникального опыта встречи с радикально Иным. Сюда относится опыт трансцендентности как феномен культуры, понятый в качестве выходящего за рамки каких-то определенных конфессиональных рамок. К иудейскому наследию примыкает гностическая и мистическая традиция христианства, трактуемая не столько как религиозный, сколько как философско-окультурный феномен. Причем подчеркивается, что отсылка к христианству допустима сегодня только в такой форме [7, с. 20].

Пятой безрелигиозной религией является западный буддизм, понятый как феномен секулярной поп-культуры, полностью вписывающийся в идеологию позднего капитализма [7, с. 21–24]. Медитативные практики, призванные выработать равнодушное отношение к жесткой конкуренции, сводятся к адаптации к капиталистической системе. Религия редуцируется до психотренинга.

Р. Киприани для описания функционирования постсекулярной религиозности использует понятие «рассеяная религия» («религия значений»). Под этим термином подразумевается, что, несмотря на маргинализацию церковной религии, присущие ей ценности действуют на уровне легитимации действий, заложенном предшествующими веками господства религиозного мировоззрения. Поэтому другим названием, используемым Киприани для данного типа религиозности, является «религия значений» [11, р. 292–294]. Присутствие «рассеянной религии» четко видно во внецерковных формах религиозности, особенно в области этики и политики.

Киприани отмечает, что религия значений становится доминирующей формой постсекулярной религиозности, становясь своеобразным «противоядием» секуляризации, компромиссом между секуляризацией и религией [11, р. 301]. Однако ее исследование связано с рядом сложностей, обусловленных тем самым «рассеянным» характером религии, ее смутными, неопределенными вероучительными очертаниями, которые эмпирически сложно определить. В силу этого особое значение приобретают задача идентификации рассеянной религии, выявление черт, которые позволили бы распознать ее как феномен.

Киприани называет следующие ее черты. Во-первых, неавторитарный характер (что является логичным следствием внеинституциональности), который естественным образом приводит к открытости для вариантов религиозной

самоидентификации, религиозному и моральному плюрализму. Во-вторых, уменьшение оригинальности религиозного содержания, приводящее к ослаблению идеологического ядра вероучения и небрежности по отношению к теолого-доктринальным и конфессиональным границам. Киприани именуется его также «капитуляцией требований» или меньшей ортодоксальностью. Неавторитарность парадоксальным образом сочетается с пассивностью носителей данного типа религиозности — «рассеянный» характер последней приводит к инертности, даже автоматизму принятия данной формы религиозной идентификации. Субъекты «рассеянной религии» не склонны вступать в конфликты во имя своих «идеальных референтов», не оспаривают другие точки зрения. Следующая характеристика — динамичность (являющаяся и чертой, и одной из причин отсутствия четких характеристик). Наконец, религия функционирует прежде всего как способ передачи и распространения ценностей, средство рассеивания значений, это религия значений, а не религия ритуалов и верований [12].

Подводя итоги теоретической реконструкции ряда концепций постсекулярной религиозности, необходимо отметить следующее. По способу функционирования она существенно отличается от традиционной религии и является, в сущности, неявной религиозной идеологией. Поэтому продуктивно ее исследование именно в таком качестве. Отдельные черты этой идеологии присутствуют в любом современном проявлении религиозности.

Необходимо отметить корреляцию процессов, происходящих в области религии, с характеристиками «постидеологического» мира. На рубеже XX и XXI вв. рядом исследователей (У.Эко, С.Жижек, Г.Маркузе и др.) было отмечено, что постидеологичность современного общества связана не столько с отсутствием идеологии, сколько с формированием ее специфического типа, который можно обозначить как «неявный». Под этот термин подпадает широкий спектр явлений, начиная от западнотризма и мультикультурализма и заканчивая идеологией потребления и трансгуманизмом. Они не трактуются в качестве идеологических, будучи воспринимаемыми как само собой разумеющаяся система очевидностей, норма. Секуляризованный постхристианский мир также является «неявно» религиозным. Религиозность секулярного общества наиболее продуктивно изучать именно как часть общеидеологических трансформаций современной культуры.

Религиоведческий и социологический анализ обнаруживает некоторую беспомощность при описании постсекулярной религии, ограничиваясь по большей части отрицательными характеристиками: ослабление идеологического ядра вероучения (Р.Киприани), религия без сущности (С.Жижек), вера без принадлежности (Д.Эрвье-Леже), доктринальная размытость (Т.Лукман). Необходимо также отметить, что в условиях неявного функционирования идеологии ее содержательный анализ практически бессмыслен: она труднодоступна для анализа в виде учения, системы идей, перечня положений или системы ценностей ввиду динамичности развития и расплывчатости границ. Между тем данное явление может оказаться более доступным для изучения со стороны языкового анализа, при котором акцент делается на отвлечении от содержания и сосредоточении на форме или способе функционирования. Значимость языка в исследовании постсекулярной религиозной идеологии подчеркивали Т.Лукман, Р.Киприани, С.Жижек. Таким образом, рассмотрение феномена неявной религии как части современной «постидеологи-

ческой идеологии» открывает новые исследовательские перспективы, особенно с учетом возможности использования теоретических и методологических наработок постмарксизма, постструктурализма, философии постмодернизма в области идеологического языка.

Литература

1. Хабермас Ю. Расколтый Запад / пер. с нем. О. И. Величко и Е. Л. Петренко. М.: Весь мир, 2008. 186 с.
2. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Дialeктика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
3. Luckmann T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York; London: Macmillan, 1967. 128 p.
4. Luckmann T. *Moralizing Sermons, Then and Now // The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. P. 388–403.
5. Розеншток-Хюсси О. Человеческий тип как форма для чеканки, или Повседневные истоки языка // Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 89–182.
6. Hervieu-Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. P. 161–176.
7. Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009. 336 с.
8. Voegelin E. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. 210 p.
9. Рыжов Ю. В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве*. М.: Смысл, 2006. 328 с.
10. Bailey E. *Implicit Religion: An Introduction*. London: Middlesex University Press, 1998. 114 p.
11. Cipriani R. Religion as Diffusion of Values. “Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by R. K. Fenn. Blackwell Publishing, 2001. P. 292–305.
12. Cipriani R. Religiosity, Religious Secularism and Secular Religions // *International Social Science Journal*. 1994. N 140. P. 277–284.

Для цитирования: Мащитко О. В. Невидимая, рассеянная, пассивная: способы функционирования постсекулярной религиозности // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 2. С. 100–110. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.210

References

1. Khabermas Ju. *Raskoloty Zapad [Chopped West]*. Transl. from Germany O. I. Velichko, E. L. Petrenko. Moscow, The whole world Publ., 2008. 186 p. (In Russian)
2. Khabermas Ju., Rattsinger I. (Benedikt XVI). *Dialektika sekularizatsii. O razume i religii [The dialectics of secularization. On the reason and religion]*. Moscow, Biblical Theological Institute of St. Apostle Andrew, 2006. 112 p.
3. Luckmann T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York; London, Macmillan Publ., 1967. 128 p.
4. Luckmann T. *Moralizing Sermons, Then and Now. The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001, pp. 388–403.
5. Rozenshtok-Khiussi O. *Chelovecheskii tip kak forma dlia chekanki, ili povsednevnye istoki iazyka [Human type as a form of coinage, or the origins of everyday language]*. *Rozenshtok-Khiussi O. Iazyk roda chelovecheskogo [Language sort of human]*. Moscow, St. Petersburg, University Book Publ. 2000, pp. 89–182. (In Russian)
6. Hervieu-Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001, pp. 161–176.
7. Zhizhek S. *Kukla i karlik. Khristianstvo mezhd u eres'iu i buntom [Doll and dwarf. Christianity between heresy and rebellion]*. Moscow, Evropa Publ., 2009. 336 p. (In Russian)
8. Voegelin E. *The New Science of Politics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1952. 210 p.

9. Ryzhov Iu. V. *Ignoto Deo: Novaia religioznost' v kul'ture i iskusstve* [*Ignoto Deo: A new religion in culture and art*]. Moscow, Meaning, 2006. 328 p. (In Russian)

10. Bailey E. *Implicit Religion: An Introduction*. London, Middlesex University Press, 1998. 114 p.

11. Cipriani R. Religion as Diffusion of Values. "Diffused Religion" in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. by R. K. Fenn Blackwell Publishing, 2001, pp. 292–305.

12. Cipriani R. Religiosity, Religious Secularism and Secular Religions. *International Social Science Journal*, 1994, no. 140, pp. 277–284.

For citation: Mashchytska O. V. Invisible, diffuse, passive: the methods of functioning of post-secular religiosity. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Ser. 17. Philosophy. Conflict. Cultural. Religious*, 2016, issue 2, pp. 100–110. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.210

Статья поступила в редакцию 12 января 2016 г.