

Санкт-Петербургский Государственный Университет

Поздеева Александра Андреевна

Выпускная квалификационная работа

**«Религиозное мышление в постсекулярную эпоху: деконструкция и
теология»**

Уровень образования: магистратура

Направление 47.04.01 «Философия»

Основная образовательная программа ВМ.5777.2018. «Модели человека в
современной философии и науке»

Научный руководитель

кандидат философских наук,

доцент

Сидоров Алексей Михайлович

Рецензент

доктор философских наук

Никонова Светлана Борисовна

Санкт-Петербург

2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Часть 1. Постсекуляризм как новая парадигме мышления и теология как его проводник.....	9
1.1. Теория секуляризации как парадигма мысли XX века.....	9
1.2. Критика секуляризма и очерчивание границ постсекулярного общества.....	16
1.3. Апофатика Деррида и «деконструкция в церкви». Как возможно деконструктивистское прочтение Евангелия.....	24
1.4. «Бог как Событие» в концепциях Джона Капуто и Джанни Ваттимо и радикальная ортодоксия Джона Милбанка.....	34
Часть 2. Новые формы религиозного мышления при постсекуляризме.....	47
2.1. Явление квазирелигиозности как часть религиозного мышления в постсекуляризме.....	47
2.2. Новые религиозные движения как элемент постсекулярной парадигмы.....	58
2.3. Религиозные элементы в повседневной жизни человека постсекулярной эпохи.....	68
2.4. Религиозные элементы в произведениях массовой культуры.....	75
2.5. Бог как медиа-онтологический Другой, и как религия выживает в медиапространстве.....	83
Заключение.....	88
Список источников.....	94

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность проблемы. Явление постсекуляризма в наши дни охватывает многие сферы общественной жизни – от политической до социальной. Мнения социологов, философов и иных исследователей по поводу его точного определения значительно разнятся: одни говорят о возвращении религии в публичное пространство, другие рассуждают о кризисе атеизма. Кто-то же рассматривает постсекуляризм лишь в контексте возрождения христианства в плане обращения исследователей к священным текстам и теологическим трактатам, заимствовании отсюда понятий и определений для своих теоретических изысканий. К последним мы можем отнести таких мыслителей как Славой Жижек¹, Ален Бадью² и Джорджо Агамбен³, чье заимствование терминов из богословских источников говорит о бесстрашном выступлении против самоограничения разума в теоретическом плане и сопротивлении тем самым появлению абсолютистских идей. Теологи же наоборот обращаются к философским концепциям и применяют их в своей богословской и апологической деятельности. Так, например, Джон Капуто обращается к деконструкции Деррида, оказавшей большое влияние на явление постсекуляризма в целом.

Все эти определения постсекуляризма, разумеется, имеют место быть, однако ни одно из них не охватывает в полной мере данное явление, что говорит нам о его многогранности и сложности. Так, например, если мы говорим о постсекуляризме как о кризисе атеизма, то нам следует разобраться с тем, что представляет собой тот же атеизм – мировоззрение, характеризующееся отсутствием веры в бога или богов, или же религия, а, точнее, квазирелигия, базирующаяся на вере в то, что бога, как такового, не существует, или он просто отсутствует.

¹ Жижек С., Хрупкий абсолютизм, или почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Малина. – М.: Художественный журнал, 2003.

² Бадью А., Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.

³ Агамбен Д., Оставшееся время: Комментария к Посланию к Римлянам / Джорджо Агамбен; пер. с итал. С. Ермакова. – М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Или же, говоря о постсекуляризме только лишь как о возрождении христианства, мы попадаем в неоднозначное положение. С одной стороны, постсекуляризм по большей части распространен в западном обществе, которое в основах своего мышления во многом опирается на христианство, однако, многие религиоведы и прочие исследователи к элементам постсекуляризма относят расцвет религиозного фундаментализма, в частности, исламского, а также появление многочисленных новых религиозных движений, которые успешно ассимилировались в условиях современности. Всё это говорит нам о некоей размытости исследуемого нами явления и требовании очертания его границ.

Кроме того, религиозное мышление, представление человека о Боге подверглось серьёзным трансформациям в эту эпоху. Оно принимает разнообразные формы в зависимости от того, к какой социальной группе принадлежит индивид, с чем он себя идентифицирует, что делает его религиозный опыт скорее уникальным, а не универсальным событием. В постсекулярную эпоху религиозное мышление проникло даже в те сферы, которые, на первый взгляд, к религии не имеют никакого отношения, будь то художественные произведения или средства массовой информации.

Объектом исследования выступает явление постсекуляризма, в котором религия и теология возвращаются в публичное пространство.

Предметом исследования является трансформация религиозного мышления в разных сферах человеческой жизни в эпоху постсекуляризма.

Степень разработанности проблемы. Постсекулярной философии посвящено достаточно много исследований, как философов, так и религиоведов и богословов. Можно выделить ряд работ исследователей, балансирующих на грани между секулярным и постсекулярным и ставящих вопрос о том, наступила ли вообще постсекулярная эпоха. К таким исследователям можно отнести Юргена Хабермаса, Хосе Казанову, Питера Бергера, Томаса Лукмана и Брайана Уилсона. Последние двое, скорее, настаивали на том, что наш мир является скорее секулярным, а не

постсекулярным. Большое значение для выстраивания концептуальной модели секулярного общества, а в дальнейшем – и постсекулярного, сыграли такие исследователи XX в. как Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм, Толкот Парсонс, а также Чарльз Тейлор. Из отечественных учёных, занимающихся изучением трансформации секулярного общества в постсекулярное, стоит отметить Дмитрия Узланера и Александра Кырлежева.

С теологических позиций постсекуляризм рассматривают такие исследователи как Уильям Гамильтон, Томас Альтицер, Габриэль Ваханян, разработавшие концепцию безрелигиозного христианства, так называемой «теологии смерти Бога», согласно которой человек живёт в мире так, как будто Бога в нём нет, и единственный религиозный опыт, который он может переживать – опыт экзистенциальной тоски по утерянному Сакральному. Противопоставлены им такие исследователи, как Джон Капуто и Джанни Ваттимо, опирающиеся на деконструкцию французского философа Жака Деррида. Они пошли другим путём и предложили концепцию Бога как События, настаивая на различении его имени, поддающегося переводу и деконструкции, и сущности, являющейся намного шире человеческого опыта и невозможной в перевод в языковые категории. Применением концепции Деррида к современной теологической мысли занимался Джеймс Смит, считая деконструкцию механизмом преодоления состояния модерности и секуляризма. Особняком стоит Джон Милбанк, рассматривающий постсекулярную эпоху как время слияния философии и теологии и возвращения теологии влияния на все сферы общественной жизни. Также стоит отметить таких богословов как Йоахим Вах, Пауль Тиллих и Джон Э. Смит, которые занимались изучением вопроса сопоставления религии и квазирелигии, являющейся неотъемлемой частью постсекулярной эпохи.

Элементами постсекулярного общества, такими как новые религиозные движения, занимаются Паскаль Буайе, Грэм Харви, Станислав Панин. Изучением использования массовой культурой религиозных символов и элементов и вытекающими из неё религиозными и квазирелигиозными

движениями занимаются Александр Павлов, Ольга Михельсон, Генри Дженкинс, Майкл Бёрд, Гордон Линч, Грег Девейлер и Барри Тайлор. А взаимосвязь сакрального и медийного пространства в какой-то степени исследовали такие философы как Борис Гройс и Жан Бодрийяр.

Исходя из этого, **целью** данного исследования является комплексный анализ постсекулярной эпохи в её многообразии в качестве фундаментального философского измерения с выявлением её основных элементов и прослеживанием трансформации религиозного мышления конкретно в эту эпоху.

В связи с этим определён круг конкретных **задач**:

1. Рассмотрение эпохи секуляризма, предшествующей постсекулярной эпохи, как одну из парадигм мысли XX в.
2. Прослеживание перехода от секулярной эпохи к постсекулярной с теми трансформациями в общественной среде, которые она принесла.
3. Рассмотрение христианской и постхристианской теологии как важного элемента возникновения постсекулярного общества.
4. Использование метода деконструкции как механизма трансформации элементов профанного и сакрального в гомогенное пространство постсекулярного.
5. Изучение таких явлений как квазирелигиозность и новые религиозные движения в контексте постсекуляризма как новых форм религиозного мышления.
6. Анализ проникновения религиозного в повседневную жизнь индивида для формирования более общей формы религиозного мышления в современную эпоху.
7. Выявление религиозных элементов в таких явлениях как массовая культура и пространство медиа.

В основу **методологии исследования** легли междисциплинарный и системный подходы. Помимо этого, одной из самых важных частей исследования является метод деконструкции некоторых элементов для того,

чтобы показать их переход из пространства секулярного в пространство постсекулярного на основе децентрализации и схлопывания бинарных оппозиций «сакрального» и «профанного», «божественного» и «секулярного».

Междисциплинарный подход позволил рассмотреть постсекулярную эпоху и присущее ей в разнообразии своих форм религиозное мышление не только с философского взгляда, но и со стороны теологов, социологов, религиоведов, а также культурологов, что позволяет составить более полную картину о данном явлении. Метод сопоставления концептов помогает также показать точки соприкосновения разнообразных философских и теологических теорий, встречающихся в пространстве данного явления и, основываясь на их сопоставлении и сравнении, выстроить определённую систему.

Помимо этого, в исследовании использованы общелогические методы, такие как анализ, синтез, обобщение.

С точки зрения **научно-практической значимости** данное исследование может быть полезно для понимания постсекуляризма как особого явления, характерного для современной эпохи. Результаты исследования могут быть применены в таких дисциплинах как «философская антропология» и «религиозная антропология», «культурология», «религиоведение», а также «новая теология». Теоретическая значимость данного исследования заключается в том, чтобы определить, каким образом религиозное проявляет себя в современном обществе здесь и сейчас, в XXI в., и в каких формах возможно сейчас религиозное мышление. Данное исследование также может помочь понять, каким образом происходила трансформация веры в божественную сущность на протяжении второй половины XX в. и начала XXI в.

Структура диссертационного исследования определяется её целью и задачами. Диссертация состоит из введения, двух глав, состоящих из девяти

параграфов, заключения и списка, состоящего из 83 наименований. Общий объем работы – 100 страниц.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ КАК НОВАЯ ПАРАДИГМА МЫШЛЕНИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК ЕГО ПРОВОДНИК

1.1 .Теория секуляризации как парадигма мысли XX века.

Большая часть философов и религиоведов считают, что эпоха постсекуляризма приходит на смену секулярной, то есть эпохи рациональности, опирающейся на идеалы Просвещения, которая, в свою очередь, когда-то пришла на место религиозной эпохи. Многие рассматривают первые два явления в одной связке как противостоящие друг другу. Думаем, нам следует рассмотреть их так же.

Секуляризация. Об этом термине ходят большие споры. В основном, они касаются того, с каких пор человеческий мир можно называть секулярным. Так, например, Кэтрин Пиксток, представительница направления радикальной ортодоксии, пишет о том, что первые мысли о секулярной онтологии зародились во времена поздней Схоластики, в частности, у Дунса Скота, который говорит, что Творец и его творение (а это человек) существуют в одинаковом смысле, что уничтожает между ними качественное различие. Категория «бытие», согласно данному схоласту, может быть применима как к Богу, так и к человеку. Также, его концепция подразумевает то, что между ними не существует качественного различия, а лишь количественное. Таким образом, Бог оказывается одним из множества видов сущего. Больше нет мира, зависящего только от существования Бога, а есть мир, живущий своей жизнью⁴. Такой мир есть мир автономный и, можно сказать, секулярный. Он оказывается в отдалении от своего трансцендентного источника, который больше не может быть источником бытия всего сущего.

⁴ Pickstock C., *Modernity and scholasticism: A Critique of Recent Invocations of Univocity* // *Antonianum*. LXXVIII. P.5.

Однако термин «секулярный» в то время ещё использован не был. Впервые же он был употреблён во время заключения Вестфальского Мира, тех самых мирных переговоров, которые завершили Тридцатилетнюю Войну и положили начало новому порядку в Европе. Эта война была первой войной общеевропейского масштаба, в ней столкнулись две линии политики: политическая традиция, которая стремилась к созданию единой христианской монархии, где никак не уживались такие понятия как «государство» и «интересы нации» (Священная Римская Империя и Испания), и политический курс, направленный на создание национальных государств (Англия, Франция, Голландия и Швеция). И если на стороне первых стояли католики, то почти все государства из второй группы, за исключением Франции, исповедовали протестантизм. Вестфальский мир принес в Европу независимость немецким княжествам, исповедовавшим протестантизм, на территории Священной Римской Империи. Помимо этого, была заложен фундамент в создании суверенных, равноправных государств на национальной основе. Термин же «секуляризация» использовался послом Франции Лонгвилем для описания изъятия церковных земель победившей стороны⁵.

Но уже в XVII в. этот термин приобрел негативную коннотацию по отношению к религии, именно в это время по Европе прошла первая волна атеизма, а вместе с ней с новой силой распространилось движение антиклерикализма, направленное против всеобщей власти церкви. В эпоху Просвещения вошло в норму считать, что время религии движется к своему естественному завершению, она постепенно отмирает, а человек, отказавшись от мифов и суеверий, от слепого повиновения Богу, идёт по светлому пути знания. Религия отходит на периферию общественной жизни, люди начинают больше интересоваться наукой, вместо религиозных школ появляется светская система образования. Воскресную мессу заменили

⁵ Гараджа В.И., Религиоведение / В.И. Гараджа – 2-е изд., дополненное. – М.: Аспект Пресс, 1995 г. С. 199.

походы в театр и прочие «культурные» средства проведения досуга. Термин «секуляризация» также имеет политическую коннотацию и связан он, в первую очередь, с работой Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Вебер применяет этот термин для описания повседневности американского и европейского обществ, в которой религиозность уже не имеет большой власти. Секуляризацией известный социолог называет «сохранение формы религиозного явления при одновременном упадке и забвении его религиозного содержания»⁶. С данным процессом он связывает свой знаменитый тезис о "расколдовывании мира". Под расколдовыванием Вебер понимает процесс постепенного отказа от объяснения явлений окружающего мира как результата действий неких мистических, сверхъестественных сил. Большую роль в этом деле сыграл протестантизм, который, в отличие от «отчуждённого от мира» католицизма обращал большее внимание на мирские проблемы. Капиталистическому обществу, в котором проживают американцы и европейцы, больше подходит рационализм, а к новым экономическим условиям – культура протестантизма, чьи религиозные нормы более секулярны, нежели католические⁷. Как мы можем заметить, согласно Веберу, протестантизм сыграл далеко не последнюю роль в становлении современного общества, которое отодвинуло затем его на периферию общественной жизни.

Ещё одним важным исследованием, внесшим свой вклад в данную теорию, является Лария Шайнер, выделивший шесть смыслов термина «секуляризация». Это упадок религии, её приспособление к мирскому, дифференциация религии, переход религиозных институтов в их светские альтернативы, десакрализация институтов и переход от «сакрального» общества к «светскому»⁸. Он подвергает критике термин «секуляризация» по отношению к каждому из этих смыслов, называя секуляризацию весьма

⁶ Вебер М., Протестантская этика и дух капитализма. // М.: Прогресс, 1990 г. С. 127.

⁷ Там же. С. 199.

⁸ Shiner L., The Concept of Secularization in Empirical Research. // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6. P. 207-220.

запутанным концептом, который нагружен целым набором противоречивых смыслов. Именно поэтому под конец он отмечает, что данный термин логично использовать лишь по отношению к первым трём смыслам, так как они единственные, что не противоречат друг другу, а наоборот – дополняют. Поэтому для Шайнера главной задачей для социологов религии будет в дальнейшем являться нахождение единого смысла секуляризации.

Пика своего расцвета теория секуляризации достигла в 60-х гг. XX в. и была отражена в работах таких социологов как Брайан Уилсон, Питер Бергер и Томас Лукман.

Согласно теории Брайана Уилсона, секуляризация – это такой процесс, при котором религиозное мышление и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость⁹. В основу своей теории секуляризации Уилсон вкладывает специальный термин «социетализация», который означает процесс перестройки социальной организации из общинного строя в общественный. Общность, согласно данному социологу, представляет некую устойчивую локальную группу, члены которой знакомы друг с другом. Социетализация подвергает общинный строй рационализации, якобы избавляя его от всего, что не поддаётся объяснению. Переход к общественному строю сопровождается социетализацией во всех сферах жизни: политической, экономической, культурной. Не обходит социетализация стороной и религию, так как последняя прямым образом связана с чем-то иррациональным и необъяснимым, нуждающимся в устранении. Таким образом, социетализация связывается с секуляризацией и выносит религию на периферию общественной жизни¹⁰.

Другую известную теорию секуляризации выдвинул Питер Бергер, который, являясь сторонником эволюционного развития общества, выдвинул тезис о том, что секуляризация неразрывно связана с модернизацией общества. Под секуляризацией Бергер подразумевает "процесс, в ходе

⁹ Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. / L.: Watts. 1966. P. 14.

¹⁰ Ibid. P. 155.

которого секторы общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов и символов»¹¹. Основным двигателем секуляризации, согласно данному исследователю, является современный экономический процесс, под которым подразумевается динамика индустриального капитализма. В экономике, пишет Бергер, секуляризация находит своё отражение в феномене технологического производства, а в политике – в бюрократии. Развитие этих и прочих сегментов общества, вышедших из-под религиозного контроля, приводит к ситуации плюрализма, и религия лишается своей функции конструирования общего мира и вынуждена теперь скрываться в сфере приватного, она становится личным делом индивида. Кроме того, секуляризация не только меняет роль религиозных институтов, она меняет и религиозное сознание членов общества. Так, на фоне развивающегося капитализма, верующие становятся «потребителями», способными выбрать собственную религию и модифицировать её под себя. Теперь они решают, какой должна быть религия, и институтам приходится учиться функционировать в условиях рынка для того, чтобы выжить в этом стремительно меняющемся мире. И Бергер выделяет три стратегии реагирования на секуляризацию¹²:

– Путь секты как попытка изоляции от остального мира и создании собственного «микромира», противостоящего негативному влиянию модернизации;

– Путь церкви как попытка насильственного переустройства общества и удаления из него всех неприемлемых новшеств (в качестве примера можно привести Исламскую революцию в Иране 1979 г.);

– Путь деноминации как вариант приспособления к новым условиям развивающегося общества.

¹¹ Berger P.L. The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin. 1969. P. 113

¹² Berger P.L. From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity // Religion and America: Spirituality in a Secular Age / ed. by M. Douglas, S.M. Tipton. Boston: Beacon, 1983. P. 20-22.

Ещё одну небезынтересную для нас теорию секуляризации предложил Томас Лукман в своей работе «Невидимая религия»¹³. Отталкиваясь от тезиса о том, что предыдущие теории секуляризации объясняют упадок религий, делая это лишь в отношении религиозных институтов, в частности, церкви, секуляризацию Лукман понимает как утрату религией своей социальной значимости вследствие модернизации. Но так как религия – явление универсальное, секуляризация имеет отношение лишь к религиозным институтам и определенным формам религии. Традиционная религия, пишет Лукман, приходит в упадок, освобождая место для формирования новых религиозных форм.

Религиозное мышление по Лукману в эпоху социализации характеризуется некой капризностью по отношению к религии и ее выбору, рассогласованностью с социальным порядком, помимо этого религиозные представления человека могут быть абсолютно любимыми и ограничиваются они лишь рамками индивидуума.

Современные трактовки секуляризации несут в себе, по большей части, обобщающий характер представлений мыслителей прошлого. Так, например, Хосе Казанова даёт несколько определений секуляризации:

- секуляризация как отделение различных сфер жизни от религиозных институтов и норм;
- секуляризация как упадок религиозных верований;
- секуляризация как уход религии на периферию общественной жизни, уход в зону приватного¹⁴.

Но помимо этих выводов, данный мыслитель приходит к небезынтересному выводу: теория секуляризации, вероятно, единственная теория, которой присудили статус единственно верной парадигмы, при этом

¹³ Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. L.: Collier-Machmillan. 1970.

¹⁴ Казанова Х., Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №4. С. 153-154. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-143-174>

ни она, ни её тезисы не были подвергнуты внимательной проверке и даже не оказались подробно сформулированы. Однако она сразу заручилась поддержкой учёных и мыслителей, таких как Карл Маркс, Герберт Спенсер и даже Зигмунд Фрейд.¹⁵

Однако позже, на волне бурной критики секуляризации, Казанова пытается вывести теорию из тупика, в которую её завёл спор о том, чей опыт секуляризации является универсальным – американский или европейский. Он приходит к выводу, что каждый из этих опытов является уникальным, а не универсальным, и решает подойти к вопросу о секуляризации глобально. «Все мировые религии сегодня переживают радикальные трансформации под влиянием модернизации и глобализации, – пишет исследователь, – однако, эти трансформации идут различными многообразными путями»¹⁶.

Западные ценности постепенно распространяются на весь остальной мир, однако каждая культура реагирует на них по-разному, что, собственно, впоследствии станет одной из причин провала теории секуляризации, настаивавшей на едином пути развития.

Ещё одну интересную, хотя несколько критическую интерпретацию секулярному даёт Чарльз Тейлор в своей работе «Секулярный век». Для лучшего понимания этого явления он пользуется понятием «имманентной рамки», своеобразной закрытой картины мира, игнорирующей проявление любых сверхъестественных явлений, будь то духи, магия или Бог. Такие структуры отлично коррелируют с той или иной трактовкой современной науки, например, самая мощная из них сводится к тому, что сущность науки на данный момент – это утверждение материализма. И привлекательность материализма, согласно Тейлору, состоит в той этике, которая ассоциируется с ним. Он пишет о том, что после того, как западное общество перестало заботиться о том, чтобы служить Богу, перестало интересоваться

¹⁵ Sociology and Religion: A book of readings – Englewood Cliffs, N.J. : Prentice – Hall, 1969.

¹⁶ Casanova J. Rethinking Secularisation: A Global Comparative Perspective. Religion, Globalization, and Culture, 2007. P.17.

трансцендентной реальностью, всё, что ему остаётся – это человеческое благо, которое оформилось со временем в современный светский гуманизм.

Западный человек не может выйти за пределы подобных рамок, он существует только внутри них, они определяют его мировоззрение. Однако такая рамка не является, как кажется на первый взгляд, противной всему религиозному, она всего лишь подводит его под формат секулярного видения¹⁷. К тому же, структура закрытого мира, образуемая данной рамкой, перестаёт адекватно функционировать, когда мы встаём на позицию деконструкции. Мы обнаруживаем, что данная структура обладает определённым набором ценностей и уже не претендует на звание объективности, что открывает нам дорогу в новое пространство, выходящее из пространства секулярного.

Несмотря на то, что теория секуляризации действительно была очень популярна, она подвергалась нападкам и критике от самого своего зарождения до полного краха в 90-е гг. Об этой критике и зарождении теории так называемого постсекуляризма мы и поговорим в следующем параграфе.

1.2. Критика секуляризма и очерчивание границ постсекулярного общества.

Несмотря на то, что особой популярностью теория секуляризации пользовалась во второй половине XX в., по мнению Джона Капуто, американского философа, сам термин «секуляризация» подвергался критике намного раньше, ещё в XIX в., как ответ на европейскую идеологию Просвещения. Он позаимствовал все известные слова Фридриха Ницше о том, что Бог мёртв. Капуто пишет, что смерть Бога означает смерть любых абсолютных истин, к которым также относятся истина научная и философская. Отсюда, также подмечает он, лежит прямой путь к постсекуляризму. «На пути к смерти Бога произошла удивительная вещь:

¹⁷ Тейлор Ч., Секулярный Век. / Пер. с англ. (Серия "Философия и богословие"). - М.: ББИ, 2017. С. 13-18.

секуляризм Просвещения тоже оказался распят на этом самом кресте, что означает смерть смерти Бога» – пишет он в своей статье «Как секулярный мир стал постсекулярным»¹⁸. С утратой некоего всеобъемлющего принципа, который бы объяснял всё, что происходит во вселенной, наука становится всего лишь одной из трактовок реальности, переставая быть гарантом истинности, и тем самым, попадает в равное с религией положение. И соответственно, данную ситуацию можно охарактеризовать как соответствующую постсекулярной культуре.

Сама теория секуляризации также постоянно встречала нападки резкой критики в свою сторону, пик которых пришелся на 90-е гг. и нанес ей весьма мощный удар. Основным лейтмотивом данной критики являлось указание на то, что ступившие на пути модернизации общества совершенно необязательно станут одинаковыми, что они пойдут по одному пути развития. В каждом обществе модернизация будет проходить своим уникальным путем. И путь этот будет также уникален и в отношении религии и её социальной значимости. Модернизация не ограничивается лишь двумя частями мира, как Европа и США (которые, как правило, брали за основу теоретики секуляризации), поэтому их опыт нельзя принимать за универсальный, а наоборот стоит относить к одним из многих опытов.

Помимо данного аргумента причинами упадка данной теории можно также считать следующие изменения в общественном сознании:

– рост популярности в исследовательских и культурных кругах к теории постмодерна и авторам, развивавшим эту теорию. К таковым, в частности, относится Франсуа Лиотар и его концепция отказа от метанарративов¹⁹ – так называемых, «больших рассказов» – грандиозных, универсальных доктрин и философий всего мира, вроде исторического прогресса, познаваемости мира наукой или концепции абсолютной

¹⁸ Капуто Д., Как секулярный мир стал постсекулярным. // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). С. 200.

¹⁹ Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна. // Пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Алетейя. 2016 г. 159 с.

человеческой свободы. Так, к метанарративу об историческом прогрессе можно отнести и теорию секуляризации.

– критика империализма в западных теориях и концепциях о развитии общества, в которых обесценивался опыт развития неевропейской части человеческого сообщества, либо же подавался в искаженном виде, в качестве опыта «Другого», искусственно созданного европейскими теоретиками для оправдания колониальной политики Запада. Одним из таких резких критиков империализма и колониализма можно считать Эдварда Саида, американского исследователя арабского происхождения. Саид обвиняет сторонников колониальной и империалистической идеологии в гомогенизировании восточного сообщества, его феминизации (попыток показать, что восточные люди слабее западных), а также в сведении жителей востока к неким универсальным, врожденным характеристикам²⁰.

– увеличивающаяся социальная значимость религии, её повсеместное присутствие в социальной, политической, культурной и других сферах общества. Это и появление религиозного фундаментализма во второй половине XX в., и рост теократии на Ближнем Востоке, это и возникновение крупных религиозных и квазирелигиозных сект, вроде церкви саентологии или множества неоязыческих сообществ.

Дмитрий Узланер, отечественный религиовед и специалист по постсекулярной философии, говорит о размытии понятий религиозного и секулярного. Он пишет о том, что трактовка секулярного как «не-религии» не выдерживает абсолютно никакой критики, поскольку мы даже не можем дать точное определение религии²¹. Существует столько определений религии, сколько и учёных, которые занимаются её изучением. Некоторые из них, например, Эрик Фёгелин, относят к религиям (политическим, но всё же религиям) коммунизм и фашизм. А что же, в таком случае, мешает назвать

²⁰ Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. // - Изд. 2-е, испр. и доп. - СПб.: Русский Мир, 2016. - 672 с.

²¹ Узланер Д., Введение в постсекулярную философию. // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). С. 12.

религией просвещенческую веру во всемогущество человеческого разума, которая лежит в основе европейского секуляризма? Среди религиоведов ходят споры даже о том, является ли религией такое явление как атеизм, поскольку сегодня он может быть даже теологическим. К такому атеизму относится, например, негативная теология. Получается, оппозиция «секулярный – религиозный» перестаёт работать. Происходит своеобразный выплеск данных категорий мышления в единое пространство – пространство постсекулярного.

Гомогенность, единство такого пространства несколько напоминает нам явление постмодернизма, для которого также характерен переход от классической рациональности к новой философии, осознающей невозможность выхода за собственные границы, за которыми до сих пор прячутся проблемы метафизики и абсолютной истины. Такая философия низвергает просвещенческий «метанарратив», указывая на его тотальность во всех сферах общественной жизни, и, тем самым, освобождая религию от представлений о ней как о жесткой догматико-идеологической системе.

Однако если мы снова обратимся к Джону Капуто, низвержение метанарративов приводит к следующей опасности: релятивизму. Ситуация вседозволенности и отсутствия абсолютных истин пугает, и теолог настаивает на том, что постсекулярный стиль рассуждения должен стать неким новым Просвещением, таким Просвещением, которое «просвещено в ограниченности старого Просвещения». Префикс «пост-» в термине «постсекулярный» необходимо понимать в смысле «после прохождения через современность»²², иными словами, мы должны найти золотую середину между иррациональным релятивизмом и консервативной до-современностью. Это Новое Просвещение уже не строит иллюзий по поводу поиска Объективности, но оно владеет критикой по отношению к

²² Капуто Д., Как секулярный мир стал постсекулярным. // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). С. 201.

представлению о том, что мы, общество, можем построить границы вокруг разделяемых нами сфер, будь то знание, искусство или религия.

Какие же возможности для религии создаются в подобных условиях? Во-первых, это своеобразный ренессанс «мейнстримных» религиозных движений, вновь набирающих силу и оказывающих большое влияние на общественность, по большей части, на политической арене. Многие социологи религии относят к такому религиозному «возрождению» Исламскую революцию в Иране 1978-1979 г., а также усиление позиций исламского фундаментализма на Ближнем Востоке и в странах Северной Африки. Что касается России, то в последние годы Русская Православная Церковь заметно укрепила свои позиции как в общественной, так и в политической жизни нашей страны, и свободно выступает как полноценный актер вместе с другими государственными институтами в вопросах дальнейшего пути развития российского общества. Она занимается благотворительной деятельностью, помогает слабым и неимущим, а взамен получает новые группы прихожан. Помимо этого, её усилиями в 2015 г. теология стала научной специальностью, а в 2017-м – самостоятельной научной отраслью.

Во-вторых, разрастающийся мультикультурализм, противостоящий «просвещенческой» идеологии, оказал большую поддержку «иным» культурным и религиозным сообществам, а также поспособствовал появлению новых религиозных движений, ставших своеобразным трендом второй половины XX века. Отличительными чертами таких религиозных движений является их синкретизм, предполагающий соединение новых и старых верований, обновление религиозной традиции, сильный интерес к оккультизму и эзотерике. Характерна для некоторых из таких движений также и квазирелигиозность, так называемая религиозность со смещенным объектом поклонения, для которой характерна не традиционная вера в сверхъестественные силы, но вера, например, в сильного лидера, вождя.

Квазирелигиозность, например, свойственна таким идеологиям как коммунизм и фашизм.

Квазирелигиозность, однако, оказалась уделом не только политических идеологий или оккультных организаций. Во второй половине XX в. она пустила свои корни даже в теологию. Так, например, американские теологи-протестанты в лицах Габриэля Ваханяна, Уильяма Гамильтона, Томаса Альтицера и др. заявили о разработке новой теологии – теологии безрелигиозного христианства, опирающуюся на их собственное понимание знаменитой фразы Ницше «Бог мёртв». Смерть Бога, разумеется, касается, не Бога Личного, а Бога Морали, Ницше занимался критикой общепринятых на момент его жизни ценностей и моральных устоев, в том числе и тех религиозных основ, на которых эта мораль зиждилась. Данное теологическое течение было связано с мировоззренческими сдвигами в сознании людей, переставших ощущать потребность в вере в Бога и более склоняющихся к тому, что всё, находящееся в сфере окружающего мира, подлежит исследованию и научному объяснению.

Одной из предпосылок такого богословского течения можно назвать теологию Карла Барта, представителя, так называемого, диалектического богословия. Теология Барта характеризует веру как экзистенциальную кьеркегоровскую решимость, а не иррациональным чувством. Его парадигмальная система основывается на непознаваемости Бога, что отсылает нас к апофатическому богословию. Барт пишет: «Бог христианского исповедания, в отличие от всех богов, не найденный или изобретённый бог, наконец-то открытый человеком, это Бог, Который не является реализацией, пусть даже последней, высшей и лучшей реализацией того, что издавна искал и стремился обрести человек»²³.

Бог отделён от человека качественно, и последний не может познать его ни сам по себе, ни через культуру, ни через природу. Бог открывается

²³ Барт К., Очерк догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. // СПб.: Алетейя, 1997. С. 58.

Сам Себе и другим как Самость, а не посредством духовных поисков, он также не поддаётся и исследованию. При этом, Бог однажды явил себя в Христе. Христос оказывается его единственным уникальным откровением и являет в себе Слово Божье. Барт пытался согласовать проблематику человеческой жизни в условиях современности с содержанием Священного Писания. Таким образом, можно сказать, что теология Барта христоцентрична, что роднит её с концепцией Дитриха Бонхёффера, который является истоком уже упомянутого выше течения безрелигиозного христианства.

Дитрих Бонхёффер – немецкий лютеранский теолог первой половины XX в. Бонхёффер призывал отказаться от мнимого трансцендентного Бога Ветхого Завета и обратиться к Богу, обретшему своё воплощение во Христе. Таким образом, он не ставит своей целью полное устранение Бога из Христианства, а всего лишь хочет дать понять, что истинный Бог есть Христос. Теоретики теологии «смерти Бога» также до конца не удаляют его из человеческого мировоззрения, они говорят о том, в современном контексте он неуместен. Он молчалив и никогда не вмешивается в человеческие дела, посему у индивидуума нет никакой возможности его постичь.

Иисус Христос же, как пишет Бонхёффер, претендует на мир, который стал совершеннолетним²⁴. Он претендует «на всю человеческую жизнь во всех её проявлениях»²⁵, то есть и на мирскую её часть тоже. Совершеннолетие мира теолог связывает с Кантом и его «умением пользоваться собственным разумом», которое раньше было невозможно из-за недостатка решимости воспользоваться им. Бога при несовершенности мира относили к объекту за гранью чувственно познаваемого мира, но который в то же время был способен помогать в решении проблем и

²⁴ Бонхёффер Д., Соппротивление и Покорность. С. 254. / Пер. с нем. А. Б. Григорьева.; вступ. ст. Е. В. Барабанова. — М.: Прогресс, 1994.

²⁵ Там же, с. 253.

жизненных неурядиц²⁶. И если тот же Ницше хотел «убить Бога», чтобы люди могли пользоваться своим собственным разумом, то Бонхёффер, несмотря на то, что последний оказал на него большое влияние, считал, что Бог тоже должен повзрослеть в этом Совершеннолетнем Мире и начать жить самостоятельно.

Уильям Гамильтон пишет: «Когда мы говорим, что Бог умер, мы говорим не об отсутствии переживаний Бога, а о переживании отсутствия Бога»²⁷. Это переживание отсутствия Бога носит очень глубокий экзистенциальный смысл, так как несёт в себе тоску по утерянному человеком сакральному. В современном мире присутствие Бога возможно лишь в его отсутствии.

Христос же, в переработке теории Бонхёффера тем же Уильямом Гамильтоном и Томасом Альтицером, является семантической заменой термина «Бог», который оказывается перенесённым из пространства трансцендентного в пространство посюстороннего. Таким образом, бинарная оппозиция «сакральное – профанное» деконструируется и схлопывается. Альтицер также отмечает, что современный христианин отчуждён от наследия, которое ему оставила теология. Традиционная теология уже не может адекватно комментировать историю человечества, поэтому ей приходится выбирать между тем, чтобы вернуться к языку архаики или создать новую языковую форму. Теология, которая говорит на языке церкви, не способна говорить на настоящем языке веры и отражать современное христианское мировоззрение²⁸. Теология должна теперь искать современные выражения христианской веры, а не черпать вдохновение в Священном Писании.

Теология «смерти Бога» стала результатом переосмысления секулярной парадигмы религиозного сознания, основой которой являлось

²⁶ Там же, с. 252.

²⁷ Hamilton W. The Death of God Theologies Today // Radical Theology and The Death of God. – N.Y. 1966. – P. 29.

²⁸ Альтицер Т., Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма // М.: Канон, 2010. С. 59.

субъективность и приватизация христианской веры. На труды данных теологов опираются те, кто ратует за появление постсекулярной эпохи, когда религия вновь возвращается в публичное пространство, в повзрослевший мир, в котором необходимо жить так, словно Бога не существует.

Очень похожую концепцию «смерти Бога» выдвигает Славой Жижек, но, в отличие от предыдущих мыслителей, его концепция лишена самого объекта, на исследование которого направлена теология – Бога. Для Жижека Бог скорее не умер, а его никогда не существовало. Жижек использует христианство для того, чтобы показать его революционный потенциал, который в «смерти» Бога мог бы произвести революционное действие. Его основной тезис заключается в том, что Бог «моментально оборачивается атеистом»²⁹. Для доказательства этого тезиса он берёт сцену распятия Христа и его последние слова: «Отец, отец, зачем ты меня оставил?». Этим призывом Жижек показывает, что Христос показал своё сомнение во всемогуществе Бога, а так как в христианстве Отец и Сын являются единой сущностью, выходит, что Бог высказал сомнение в собственном существовании. И получается, что христианство содержит в себе атеистическое ядро. И так как Бог усомнился в самом себе как в гаранте социального порядка, как в источнике моральных устоев, то его «смерть» подрывает весь порядок и даёт толчок к социальным изменениям.

Постсекуляризм ещё достаточно молодое явление, и в данном параграфе мы рассмотрели то, как критика секуляризации поспособствовала его становлению. Для более глубокого анализа данного феномена нам необходимо обратиться к работам тех мыслителей, которые положили начало так называемой «новой религиозности», на которой, можно сказать, зиждется постсекуляризм.

1.3. Апофатика Деррида и «деконструкция в церкви». Как возможно деконструктивистское прочтение Евангелия.

²⁹ Жижек С., К материалистической теологии // Философско-литературный журнал Логос, 2008. №4 (67). С. 65.

Говоря о постсекуляризме, мы, в первую очередь должны говорить о постсекулярном мышлении, о том, как религиозная и философская мысль проделали путь к данному состоянию. Путь этот был долгим, и своё начало, на наш взгляд, он берёт в апофатическом, или, другими словами, отрицательном богословии. Основным тезисом системы апофатического богословия является непостижимость Бога рациональным и словесным путем. Бог, по мнению таких богословов, находится за пределами человеческого разума и непостижим для него. Он предстаёт как нечто совершенно невыразимое.

Одним из первых мыслителей, посвятивших себя апофатике, является Псевдо-Дионисий Ареопагит. Именно он различил два пути познания Бога – катафатический и апофатический. Первый путь, катафатический, предполагает наделение Бога позитивными, якобы присущими ему предикатами, например «Всеблагод», «Милосердный», «Вездесущий» и т.п. Катафатический путь предполагает поиск ответа на вопрос: «Что есть Бог?», в то время как апофатический задаётся вопросом: «Что Бог не есть?». Путь апофатика предполагает отказ от всех определений, которыми наделяют Бога катафатики, под видом ложных или неточных. Бог «ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни божество, ни благодсть, ни дух - в том смысле как мы его представляем, ни сыновство, ни отцовство, ни вообще что-либо из того, что нами или другими (разумными) существами может быть познано» – пишет Дионисий³⁰. Постепенное отбрасывание всех этих определений приводит верующего в состояние «Божественного мрака», из которого в дальнейшем должен проступить Истинный образ Бога, который невозможно выразить ни словесным, ни письменным путями. Сам Ареопагит ставит апофатический метод выше катафатического, так как, согласно ему, только эта экзистенциальная аскеза поможет открыть индивиду Истину.

³⁰ Послание к Тимофею Святого Дионисия Ареопагита. О таинственном богословии (перевод Л. Н. Лутковского) // Историко-философский ежегодник : журнал. — М.: Наука, 1991. — № 90. — С. 220.

Продолжателем апофатического богословия в несколько изменённой его форме является небезызвестный византийский богослов Григорий Палама. Его основной концепт изложен в знаменитой Триаде в защиту священно-безмолвствующих, которую он написал в качестве ответной реакции на выпады в его сторону Варлаама Калабрийского, тоже византийского богослова, но итальянского происхождения. В основе их спора лежала гносеологическая проблематика, связанная с возможностью познания Бога, а также с совершенно противоположным пониманием природы божественного света. Так, Варлаам утверждал, что познание Бога невозможно, как и его созерцание напрямую при жизни, а имеет смысл лишь символическое видение, на что Палама возражает ему, говоря, что некоторое знание, всё же, возможно, если существуют предпосылки знания Бога. Согласно ему, Бог может быть как постижимым, так и не постижимым, знаемым и незнаемым. При этом он соглашается с Варлаамом по поводу непостижимости божественной сущности. Также, в отличие от того же Варлаама, для Григория Паламы необычайно важным, если не самым важным, является созерцание. Апофатическое богословие, согласно Паламе, не выходит за рамки языка, логоса, в то время как созерцание – наоборот. И, в отличие от Варлаама, который говорил о катафатическом и апофатическим видениях, византиец пишет о «видении выше видения», в котором участвуют «умные очи», но никак не помысел. Палама связывает такое видение с силой ума как действием Духа Святого. Он пишет: «Очистившийся, просвещенный и явно приобщившийся божественной благодати ум получает и другие таинственные сверхприродные созерцания. И даже видя самого себя, он видит себя как другое, хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе, и это сияние восстанавливает способность ума превосходить самого себя и совершает сверхумное единение ума с высшим, через которое ум лучше, чем то возможно по человечеству, видит в духе

Бога»³¹. Подлинное созерцание сравнимо с золотом: одно дело только мыслить о нем, но совершенно другое – держать его в собственных руках.

Так в чем же, собственно, состоит цель апофатического метода богопознания? Скорее всего, ею становится переустройство мышления, которое не может познать истину рациональным методом, но может быть «соответным» ей, что означает его постоянное изменение, выход за рамки привычного, нахождение нового пути созерцания, которое бы приблизило индивида к постоянно ускользающей от него истине.

Апофатический дискурс очень сильно напоминает деконструкцию французского философа Жака Деррида, который не даёт ей точного определения, но, играя с данным «термином» (деконструкцию сложно назвать термином) как с привычным представлением о разрушении и разложении целого на составные части, он наделяет её свойством увидеть в этих разложенных частях глубинную структуру.

Изначальной целью деконструкции Деррида являлось преодоление логоцентризма – необоснованной опоры на центральный элемент текста в надежде с помощью него выявить истинный смысл, несмотря на то, что такого элемента в тексте может даже не существовать. Вокруг этого центра выстраивается целая иерархия от более значимым к менее значимым элементам. Язык, пишет Деррида, только кажется логичной системой, но на самом деле, он совершенно алогичен и в этой алогичности создаёт противоречивые, двусмысленные значения. Деконструкция же позволяет преодолевать эти так называемые бинарные оппозиции, показывая, что иерархия создана лишь посредством текста, вне которого иной реальности не существует.

В своих работах, посвященных деконструкции, Деррида прибегает к стилю рассуждения, схожему со стилем Дионисия: он рассеивает смысл

³¹ Палама Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибикина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2004. – с. 221.

текста, играя словами, а также их значениями, сталкивает противоположные мысли в одном слове, или фразе, или же самом тексте. В результате читателю уже нельзя зацепиться за один центральный элемент, он не может отыскать след, который, по словам самого философа, является изначальным смыслом текста. Он есть прошлое, которое никогда не было настоящим, но к которому это самое настоящее, пребываемое в тексте, отсылает субъекта. Когда Деррида говорит, что письмо отсылает нас к своему следу, это значит, что оно отсылает нас к некоему изначальному смыслу текста, который, по идее, должен был быть. Однако изначального смысла нет, письмо вовлечено в эту странную игру множественных отсылок, отсылая то к одному, то ко второму, к третьему и так до бесконечности.

Большое значение в своих работах философ также уделяет и знаку. Знак у Деррида не является заменой вещи, он не является связующим звеном между миром вещей и языком, как это происходит в концепциях структуралистов. Означающее отсылает лишь к другому означающему, как это было сказано абзацем выше, а означаемое как материальный объект не существует в принципе³².

Так чем же так похожи деконструкция и апофатическое богословие? По сути, поиск дискурса, который подходил бы для описания божественной сущности, находящейся за гранью языка и мысли, привёл также и к своеобразной деконструкции знаков, а главная цель апофатиков – привести индивида к Богу, который находится за пределами этих языковых знаков. Само название «апофатическое богословие» весьма противоречиво, так как его можно перевести как «речь о Боге, которая является отсутствием речи», что вновь же роднит её с деконструкцией Деррида, которая не есть деконструкция в своем первоначальном значении, а его центральное понятие «различание» (с французского “*differance*”) совмещает в себе такие значения

³² Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2012. С. 31

как «различать», «не быть тождественным» (difference) и «отсрочить» во времени это самое различие (differer)³³.

Действительно, сходство между апофатическим богословием и деконструкцией столь очевидно, что Деррида пришлось отметить в одной из своих трудов под названием «Оставь это имя» о том, что он не занимается негативной теологией. «То, что я пишу, не относится к негативной теологии. <...> Как раз по причине онтологической ставки сверхбытийности. Византийские богословы опираются на исходное утверждение, что есть Бог, которое превращает апофатические тексты в особый род молитвы.»³⁴. Помимо этого, Деррида пишет: «Негативную теологию можно истолковать как определенную типическую установку относительно языка... негативная теология состоит в полагании того, что любой предикативный язык не является адекватным относительно сущности...»³⁵.

Тем не менее, философ остаётся в русле апофатического богословия, его метод и метод негативных теологов всё равно остаются весьма схожими, если не взаимозаменяемыми.

Пожалуй, наиболее ярким примером приближения дискурса Деррида к апофатическому является его работа «Эссе об имени», которую нам стоит рассмотреть в рамках нашего исследования. Особенно нас интересует раздел под названием «Кроме имени», в котором он сравнивает негативную теологию с пересечением границ человеческого сообщества: ухода от институционального, политического и даже духовного смысла жизни. Такое апофазис, пишет Деррида, может быть как ответом на искреннее желание Бога соотноситься с ним, так и попыткой оставаться чуждым вообще любому желанию.

Апофатическая теология идёт в сравнение с атеизмом, который свидетельствует о желании Бога, но перед кем тогда субъект его желает? К

³³ Там же. С. 30.

³⁴ Деррида, Ж. Оставь это имя (Постскрипtum) // Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск, 2001. С. 252.

³⁵ Там же, С. 252.

кому он обращается с этим желанием? Кажется, что он обращается к некому Другому, но этим Другим может быть лишь сам Бог. Деррида приводит в пример «Исповедь» Августина Блаженного, в которой последний спрашивает у Бога, почему он вообще ему исповедуется, ведь Тот знает всё, и ответ заключается в том, что сущность признания или свидетельства не имеет ничего общего с опытом знания, познания, обучения – в общем, с рациональным опытом. Признание, исповедь апофатичны, они предназначены Богу для того, чтобы пробудить любовь и возвысить это чувство.

Итак, субъект заявляет о своем желании соотнесения с Богом самому Богу. Деррида обращается к Ангелу Силезскому и его «Херувимскому Страннику», поэтическому произведению, в котором последний показывает путь души, её отречения от мира, чтобы познать Бога:

«Стать Ничто – это стать Богом.
 Ничто не становится тем, чем было раньше,
 Если ты не становишься (этим) ничто,
 Никогда ты не будешь рождён от вечного света».
 (VI, 130)

Данное становление – становление Ничто как становление Богом – это в одно и то же время и рождение, и формирование, и трансформация. Это такое рождение, которое вынашивает самое-себя без каких-либо предшествующих событий, и потому оно кажется невозможным. Совсем невозможным. И подобная мысль невероятно схожа с деконструкцией, для которой одной из основных задач является показать возможность невозможного. «Стать Ничто, как и стать собой, или как стать Богом – означает становление как зарождение другого, от другого, вот что возможно, по Ангелу Силезскому, но как ещё более невозможное, чем невозможное»³⁶ –

³⁶ Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2015. С. 84.

пишет философ. Тот, кто решился на это становление, выходит за все рамки, за все «за» и «гипер», тем самым порождая «разрыв в режиме возможного».

Эта деконструкция, возможность невозможного – смерть. И все апофатические тексты, сообщает Деррида, можно читать как рассуждения о смерти.

Но даже в этой работе Деррида не может не упомянуть о непосредственной связи негативной теологии с языком. Он говорит о ней как о своеобразной культуре, и как всякая культура негативная теология «накапливает акты языка». Отказываясь от какого-либо упрочнения в языке, она постоянно занимается пересмотром границ этого самого языка, в особенности, теоретического. Таким образом, она становится не просто доказательством языка, но его сущностью: это язык, говорящий о самом себе. Но язык, который говорит о самом себе, можно считать ошибкой, фикцией, поскольку в ней не содержится ничего, кроме формы, однако именно такая фикция позволяет разоблачить многочисленные идола и предикаты Божественной сущности, не оставляя самому Богу ничего, кроме его имени, которое также не имеет ничего содержательного или божественного.

Но как бы Деррида не отрешивался от своих связей с теологией, он всё же нашел себе последователей среди современных богословов, взявших на вооружение его метод. Среди них, пожалуй, можно выделить швейцарского философа и священнослужителя Джеймса Смита, занимающегося изучением влияния постмодернизма на религиозную практику внутри церкви. Основной его работой, посвященной данному явлению, считается «Церковь и постмодернизм: как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида», одну из больших глав которой он и посвящает Деррида.

Смит берёт основное положение французского философа, которое мы кратко обозначим как отсутствие внетекстовой реальности, и развёртывает его на протяжении всей главы, показывая, как деконструкция может сыграть на руку институту церкви и христианству в принципе. Смит связывает

данное положение с проблемой толкования текста, говоря, что преодолеть границы толкования, чтобы добраться до чистого чтения, невозможно. Пробираясь сквозь бесконечные тексты и язык мы никогда не доберёмся до мира без этого самого языка, потому что чтение и толкование не могут выбраться за рамки, обращаясь к так называемому внешнему объекту.

Тексты, которые требуют толкования, пишет Джеймс Смит, это не что-то, что помещено между человеком и миром, но наоборот – «этот мир и есть текст, требующий толкования»³⁷. Даже познание чашки на опыте требует её толкования как чашки. Но в то же время, толкование чашки как чашки нуждается в определённом контексте, устанавливаемого на основании окружения, предыдущего опыта столкновения с чашкой, знания о чашке. Таким образом, вещи, которые познаются нами на опыте, требуют толкования и открытым к любому из них.

Что же у нас выходит? «Если утверждение, что нет ничего, кроме текста, означает, что нет ничего, кроме толкования, тогда евангелие было бы только толкованием»³⁸. Выходит, что так, и помимо Евангелия существует множество других толкований, что настраивает христианских богословов против Деррида. Однако Смит встаёт на его защиту, соглашаясь с тем, что священное писание действительно является одним лишь из толкований и его истинность не может быть подтверждена, но, говорит он так же, это совершенно не значит, что его истинность невозможна от слова совсем³⁹.

Чтобы показать, каким образом Евангелие может считаться толкованием, он моделирует ситуацию распятия Христа с точки зрения двух жителей Иерусалима, ставших случайными свидетелями этого события, а затем с точки зрения сотника, стоявшего в тот же день в тот же момент на Голгофе. Исходя из этих двух примеров, Смит говорит, что к какому бы из

³⁷ Смит Д. Церковь и постмодернизм: Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? // Черкассы: Коллоквиум, 2012. С. 49.

³⁸ Там же, с. 53.

³⁹ Там же, с. 55.

них мы ни обращались, они будут являться всего лишь толкованием одного и того же события, то же самое может быть отнесено и к Евангелию.

Событие Христа требует всеобщего толкования, которое приведёт к принятию христианами плюрализма постсекуляризма, преодолевающего веру в объективную истину, являющуюся поддержкой имперской и колониальной политики. Признание Евангелия толкованием, пишет философ, поможет сделать христиан «смирненными в утверждении своих богословских позиций»⁴⁰. Если признание священного писания подрывает человеческую веру в то, что оно истинно, значит, субъект следует модернистским стремлениям к объективной уверенности, что является шагом назад в сторону секуляризма.

Однако при этом деконструкция Деррида не означает, что в тексте можно узреть все, что угодно – это не торжество абсолютной неопределённости. Наоборот он говорит о важности установления контекста для понимания этого самого текста, либо события или предмета, который устанавливается толкователями для достижения общего согласия в установлении правил, которые будут определять толкование, считающееся ими хорошим. Так, если весь мир текст, то для верующего христианина повествование Нового Завета должно стать основой для их миропонимания, они должны научиться видеть мир через Слово.

Джеймс Смит не единственный теолог и философ, на которого большое влияние оказал Деррида. Учение Деррида о деконструкции вдохновило и многих других исследователей работать в направлении постсекулярной философии, например, Джона Капуто, его верного ученика, Джанни Ваттимо, итальянского философа и теоретика постмодернизма, и другие. Многие из них породили свои направления в области теологии и философии, которые можно отнести к общей системе постсекуляризма, и о них мы подробнее

⁴⁰ Смит Д. Церковь и постмодернизм: Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? // Черкассы: Коллоквиум, 2012. С. 64.

поговорим в следующей главе как о наследии Жака Деррида в следующем параграфе.

1.4. «Бог как Событие» в концепциях Джона Капуто и Джанни Ваттимо и радикальная ортодоксия Джона Милбанка.

В предыдущем параграфе мы рассмотрели философию Жака Деррида как одно из самых важных течений в рамках постсекуляризма. Его деконструкция, основной задачей которой является преодоление бинарных оппозиций, в том числе и оппозиций «сакральное – профанное», выливает их в единообразное пространство без иерархии смыслов и объективной истины. Но, как мы уже отмечали в первом параграфе, такой шаг может привести нас к опасности релятивизма, о чём спешит нам сообщить Джон Капуто, американский философ и теолог, ученик и последователь Деррида. В своей концепции он пытается понять, каким способом может быть возрождена религия в постметафизическую эпоху, как вообще возможен переход от атеизма к пост-атеизму.

Каким образом он всё-таки видит преодоление надвинувшийся проблемы? Ответ стоит поискать в его теоретической разработке под названием «слабая теология». Под «слабой теологией» философ подразумевает своеобразный проект религиозной деконструкции, основным пунктом которой является идея о слабости бога. Представление о Боге, как о первопричине всего, как о всесильной метафизической силе, находящейся за границами языка или познания, по его мнению, считается ошибочным. Вместо этого, Капуто упражняется в конструктивном богословии, показывая нам Бога как зов, как слабую силу. Тем не менее, философ не оставляет нас наедине с бессильным сущим, которому нет дел до проблем мира. Слабая теология представляет собой, скорее, отказ от догматической, неплюралистичной концепции, описывающей современную интеллектуальную традицию. Слабый Бог взывает (ведь на то он и зов) к

миру и всепрощению, что мы можем увидеть на примере Логоса креста как как призыву к свержению насилия без отлагательств.

Отношения между Богом и Миром выглядят больше как панентеистическая идея, в которой Божество одновременно является и трансцендентным, и имманентным. Данная идея резонирует с таким теологическим концептом как «страдающий бог» протестантского теолога второй половины XX в. Юргена Мольтмана, утверждающего в своем труде «Распятый Бог» о том, что Бога, который не страдает, нельзя ни в коем случае назвать совершенным. Такой Бог ущербен. Мольтман пишет: «Бог, который не может страдать, беднее любого человека. Поскольку Бог, который не в состоянии страдать, является существом, которое не может проявить участие. Страдания и несправедливость не трогают его. А поскольку он совершенно нечувствителен, его ничто не может тронуть или потрясти. Он не может плакать, так как у него нет слез. Тот, кто не может страдать, не может и любить. Поэтому, он оказывается существом без любви»⁴¹. Мольтман заявляет, что на страдания Бог обрек себя по собственной воле, они являются следствиями его собственного решения. Однако под «страдающим Богом» Мольтман имел в виду не сколько Христа, сколько его Отца. Он рассматривает крест как своеобразное событие, произошедшее между Отцом и Сыном, в котором, ради спасения всех людей, Бог-Отец выстрадал смерть Иисуса. Мольтман говорит: «Иисус претерпевает умирание в оставленности, а не саму смерть, потому что смерть невозможно претерпеть, претерпевание же подразумевает жизнь. А Отец, который оставляет и жертвует Сына, претерпевает смерть Сына в бесконечной боли любви»⁴².

Но вернёмся к Капуто и его слабой теологии. Бог в его концепции не в состоянии вмешаться и предотвратить зло или же наметить план по его предотвращению заранее, поскольку он не является первопричиной

⁴¹ Moltmann Jü. Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie // München: Kaiser, 1987. P. 202.

⁴² Ibid, p. 230.

Вселенной. Капуто вынимает из образа сильного Бога такие категории как возмездие, пристрастность, насильственность. Если же в «сильной теологии» Бог совершенен во всем, он лучше всего, что можно только представить, своей силой он способен подчинить себе весь мир, и иных альтернатив помыслить Бога иначе нам не давали, то Капуто предлагает нам взглянуть на Бога с новой стороны: как на событие, как на зов, которому следует ответить. Триша Фамисаран в своей статье о слабой теологии отмечает слова философа о том, что Бог – это приманка, призыв, который подталкивает нас к танцу с непредсказуемым, и мы, люди (а также иные существа), все являемся партнерами в танце с Богом⁴³. Бог – это безусловное требование, но без какой-либо силы, поэтому он не может подчинить своей воле ни мир, ни природу. Но он взывает к нам в надежде.

Капуто настаивает на различении имени (то есть слова) и события. Имя или, если можно так выразиться, обозначение «Бог» трактуется в контексте постмодернистской мысли, как и все понятия, которые Делёз называет денотацией, то есть отношением предложения к внешнему состоянию вещей⁴⁴, а Бенвенист – индексами. Предложение всякий раз намекает о том, что мы не можем истолковать истину, поскольку она предоставляется нам в чистой прозрачности, словно бы точное прочтение реальности является структурным. Тем не менее, мы просто пытаемся придумать событию, то есть Богу, более подходящее, более «истинное» имя или предикат, но терпим при этом неудачу. С помощью имён мы пытаемся провести «перевод» внутренней сущности того, на что они указывают. Событие делитерализовано, оно свободно от слов и имён, несёт в себе поэтический характер и находит так называемые «точки сингулярности», которые открывают событие в нем самом. Событие – как идеальная сингулярность⁴⁵.

⁴³ Famisaran Trisha M. *Weak Theology: A Postmodern Account of God.* // *Adventist Society of Religious Studies, Boston, Massachusetts.* 2008. P. 2.

⁴⁴ Делёз Ж. *Логика смысла* / Пер. с фр. Я.И. Свирского. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2015. С. 23

⁴⁵ Там же, с. 76.

Оно так же не является вещью, оно больше похоже на то, что движется в этих вещах.

Событие переходит через грань опыта, оно переполняет его и превосходит наши ожидания. Сам Капуто пишет: «Но если нет ничего совершенного, событие – это всегда избыток, переполнение, неиссякаемое поступление (*l'invention*) того, что в философии называют «объектом», но в то же время это то, что требует от нас отклика без надежды на возвращение со стороны того, что в философии зовётся «субъектом»⁴⁶. Опыт события протекает на грани возможностей, но само оно перетекает в зону невозможного с человеческой точки зрения. Событие всегда намного больше, чем мы его представляем.

Событие не является содержанием слова или имени. Оно так же не является сущностью, защищенной от нашего восприятия, своеобразной кантовской «вещью в себе». Капуто объясняет нам: «Возможность богословия представляет собой деконструкцию *имени* Бога, поскольку деконструкция деконструирует условное имя, чтобы выпустить безусловное бытие, защищенное этим именем»⁴⁷. Всегда можно деконструировать имя Бога, но Бог как событие этой деконструкции не поддаётся. Это не значит, что событие представляет собой какую-то извечную истину или, может, как бы выразился Платон, Эйдос. Событие наоборот далеко от подобной формулировки, оно никогда не предстаёт как законченное, полностью сформированное или осуществленное, потому что только такие вещи и можно деконструировать. Событие – это то, что происходит с нами и приходит к нам. Богословские штудии, слёзы, наполняющие наши глаза во время молитвы – это всё ответная реакция на происходящее с нами событие. Столкновение с таким событием всегда вопрос молитвы и смирения, а не эпистемологии, ибо истина данного события недостижима, оно открыто и непредсказуемо в своем движении. Деконструкцию Капуто характеризует

⁴⁶ Caputo J., *The Weakness of God* / Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006. P. 4.

⁴⁷ *Ibid.* P. 6.

как упражнение в интерпретации. Не являясь вещью самой по себе, она описывает то, что происходит в какое-то мгновение и всегда подразумевает под собой реконструкцию.

В то же время Капуто отмечает, что деконструкция для его концепции необходима, так как она позволяет разбить так называемые чары метафизики, ограждающие субъекта от бытия, а эпоха постмодернизма – это «разведение событий, мышление события, готовность предоставить событию приют и тихую гавань»⁴⁸. Событию постоянно угрожают метанарративы, гигантские философские и научные теории, стремящиеся к полномасштабной систематизации, и именно постмодернистское мышление позволяет сохранить событие от них.

Слабое богословие предлагает субъекту отказ от поиска власти. Оно предлагает стоять вместе с Богом рядом с обнищавшими, ослабевшими, обделёнными. Нам предлагают примерить на себя роль Христа, несмотря на то, что это будет совсем нелегко, ведь намного проще, чем строить мир, который питает лучшее, жить в страхе и пытаться контролировать себя и других.

Какой Капуто представляет современную религиозную ситуацию? Он видит возможность для развития веры, но без абсолютного, объективного знания, он подразумевает сохранить религиозную традицию, при этом сохраняя дистанцию по отношению к исторически сложившимся религиозным сообществам, в основе которых лежит сильная теология, вроде католического христианства или ислама. Под религией Капуто подразумевает не чётко очерченную конфессиональную структуру, а бытие человека, но бытие религиозное. Религиозное – это «базовая структура человеческого опыта и события..., то, что констатирует опыт как опыт, как то, что действительно случается»⁴⁹. Религиозное бытие означает такое бытие, где мы больше не можем положиться на самих себя и переходим в

⁴⁸ Caputo J., *Spectral Hermeneutics* // Caputo J.D., Vattimo G. *After the Death of God*. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P. 48.

⁴⁹ Caputo J., *Old Religion* // L., N.Y.: Routledge, 2001. P. 9.

пространство невозможного, пространство Бога, события, которого мы не можем постичь. И если это событие, которое невозможно, является также тем, что в действительности констатирует опыт как опыт, и полагается как религиозная категория, то можно сказать, что «религиозным» можно назвать любой опыт.

Как мы можем помнить, Капуто называет современность «более просвещённым Просвещением», которой присуще отсутствие пресловутой объективности. Философ также отмечает, что возрождение религии возвращает ей её истинный смысл – религию надо подразумевать как веру, а не как меньшую форму знания. Он характеризует современную религиозную истину как истину без знания, а религиозность как религию без религии.

Слабая теология Капуто коррелирует с концепцией ещё одного современного философа и теолога, но на этот раз итальянского – Джанни Ваттимо. Концепция последнего связана с понятием «ослабляющего мышления». Слабая мысль, пишет Ваттимо, соотносится с постепенным ослаблением бытия, что привело нас от метафизического поиска истине к локальным рациональностям, характерным для современной философии. Ваттимо выделяет два процесса ослабления мысли:

– первый процесс подразумевает под собой ослабление бытия, характеризующийся переходом от чёткой метафизической структуры или иерархии до понятия «интерпретация». Иными словами, поиск объективной истины перешел к интерпретативным схемам на основании сведения несокрушимых оснований, считавшихся некогда абсолютными, к ничто и признания их недостоверными.

– второй процесс – это процесс ослабления Бога в мире, но не просто Бога, а именно Павловского Бога, являющегося выражением христианской доктрины о Воплощении Христа, его рождении, жизни и смерти. Это своеобразная секуляризация, которая, тем не менее, не является отказом от Бога, но его «переносом» в историческую плоскость. Бог как

трансцендентное существо сведён к Ничто. Теперь он сведён в Мир, чтобы установить царство Божие на земле.

Бог, которого мы обрели в так называемой постметафизической современности, это Бог книги: он может расцениваться как автор священного писания, так и как сущность, которая может открыться субъекту лишь посредством книги. Он уже не существует в качестве объективной непреложной истины, в него уже нельзя верить, как бы выразился Капуто, в «сильном» значении, как если бы его существование было доказано.

Такая онтология ослабляет не только влияние на умы метафизики, но и атеизма и рационализма, что лишь только сопутствует философскому повороту к религии и устанавливает все условия для возвращения к религиозному в осмыслении постмодернизмом. Так, например, для Ваттимо атеизм и теизм являются двумя полюсами, равноудаленными от истинного понимания того, что такое вера. Они хранят в себе абсолютистские притязания на истинность, только если атеизм действует из позиции научного позитивизма, то теизм – с позиции трансцендентности. Теперь в современной эпохе нет никакой абсолютной истины, одни лишь интерпретации. При этом «философия может признать законность религиозного опыта в той мере, в какой она осознаёт завершение метафизики и эрозию метанаррации»⁵⁰. Однако, сейчас, во время интерпретации, а не метафизической традиции, когда все абсолютные истины повергнуты, вера снова может быть осмыслена как основополагающий элемент жизненных традиций людей. И церкви стоит пересмотреть свою критику по отношению к светской жизни.

В модели ослабленного мышления Ваттимо Бог приобретает характер орнамента, религиозность, как и все прочие процессы, выступает, согласно итальянскому философу, также в ослабленной форме. На вопрос своего друга во введении своего знаменитого труда «После Христианства» о том, верит ли

⁵⁰ Ваттимо Дж. После Христианства // М.: Три Квадрата, 2007. С. 103.

он, Ваттимо отвечает: «Я верю, что я верю»⁵¹, что говорит о двойном значении слова «верить». Верить – значит обладать полной уверенностью в чем-то, но в то же время этот глагол может также значить – не знать точно, но верить. И если вернуться к ответу Ваттимо на вопрос его друга, то сам он отмечает, что первое слово «верить» употреблено во втором смысле, а второе – в первом. Так он, в принципе, и характеризует ослабленную религиозность людей в эпоху современности. «Бог как орнамент» же является формулой этой самой ослабленной религиозности, когда у неё отсутствуют догматы, институты, а также строго очерченные границы.

Подобно Капуто, Ваттимо рассматривает Бога как Событие, единственное препятствие для восприятия которого – проекция фантазий и смыслов. Так, можно сказать, что даже если человек и «придумал» Бога, то это вовсе не значит, что его нет. Религия является проекцией Бога, а мифы – его метафорой. О Боге, а, стало быть, о Бытии мы можем говорить лишь метафорами.

Секуляризованному Богу соответствует инаковый Бог, Бог отсутствующий. Этот Бог – Бог протестантских теологов XX века. Этот Бог – деконструкция. И Деррида, считает Ваттимо, это отлично понимал, его можно назвать апофатиком отсутствия. Но Богу-деконструкции Деррида Ваттимо противопоставляет уже сформулированного нам выше Бога как орнамент. Как мы уже поняли, Бог как орнамент является символом ослабленного мышления, и Ваттимо стремится понимать его в эстетической формулировке. Бог как орнамент есть свободная, независимая от человека и его культурно-языковых рамок, в которые он загоняет Бытие, красота природы. Он свободен от смысловых коннотаций и нарратива в принципе. Его следует понимать именно так.

Ещё одной важной для нас личностью, занявшей особое место в нише исследователей постсекулярного, является Джон Милбанк, разработавший концепцию радикальной ортодоксии. Данная концепция значительно

⁵¹ Там же, с. 6.

отличается от предыдущих двух, несмотря на то, что сам теолог также вдохновлялся Деррида. Милбанк занимается критикой секуляризма с нескольких сторон. Это и критика сциентизма с успешным применением методов деконструкции с позиции христианства, это и критика либерализма, также основанного на секуляризме, это и критика упадка значимости гуманитарных наук в академических кругах. Всё это объединяет вопрос роли теологии в ситуации, когда она перестала быть одним-единственным правомерным дискурсом, который определяет законность иных дискурсов.

Сложившаяся ситуация предлагает несколько решений данного вопроса, одним из которых является полное устранение теологии из публичного пространства как устаревшего нарратива. Вторым решением является включение теологии в философию в качестве исторически пройденной точки в развитии последней. И третий вариант – признание теологии наукой и на этих правах включение её в публичное пространство. Милбанка не устраивает ни один из вариантов решения, он считает, что теология должна вновь вернуться в положение метадискурса, который полагает всякое человеческое знание на земле. Однако сложившаяся ситуация в публичной сфере не соответствует его решению, поэтому Милбанк говорит о том, что и академическая среда, и общество в целом нуждаются в трансформации в соответствии с представлениями о теологии как о метадискурсе. Также Милбанк протестует против разделения философии и теологии и настаивает на их синтезе, что, собственно, и является основным смыслом его радикальной ортодоксии.

Милбанк занимается критикой философии Нового Времени, говоря, что она является последствием искажения ранней христианской теологии. Милбанк считает, что все противоположные христианскому нарративы, в особенности, ницшеанский, являются «онтологиями насилия»⁵², то есть говорят о том, что ни в каком из пространств общества, будь то социальное или политическое, невозможно мирное сосуществование различий, между

⁵² Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2-nd edition. 2006. P. 279.

ними всегда будут возникать насильственные контакты. Милбанк подвергает деконструкции нарратив Фридриха Ницше, который, как всем известно, противопоставляет силу христианской религии слабости и «рессентимента». Он показывает, что христианский нарратив говорит о мирном творении и тем самым лишает оснований противопоставленный ему обсыпанный пафосом героической доблести нарратив Ницше о том, что насилие неизбежно.

Теолог говорит о мирном понимании бытия, которое полагает понимание и интерпретацию различий между тварными существами как дар господина, а не повод для насилия. Милбанк говорит, что в христианстве мирное сосуществование между онтологическими различиями не только возможно, но и необходимо. Концепция данного теолога говорит о различиях как связанных, а не противоречащих друг другу⁵³. Милбанк предлагает рассуждать об этике, политике, культуре и других сферах человеческой жизни сквозь призму христианских терминов. Он призывает христиан опираться не на концепции «светской» философии, а на своё вероучение и ту мыслительную традицию, которая из неё вытекает.

В другой своей не менее знаменитой работе «За гранью секулярного порядка»⁵⁴ он ищет объяснение метафизическим истокам современного секулярного мира, потому что, по его мнению, именно метафизика стала основой современного порядка и мышления. Он выделяет четыре элемента изменений в теологии, которые привели к становлению мира таким, какой он есть сейчас:

– первый элемент представляет собой своеобразный сдвиг в понимании бытия во времена позднего Средневековья от аналогического к однозначному⁵⁵, что, собственно, и стало причиной всех дальнейших изменений. Аналогическое понимание помогало показать, как Бог, оторванный от своего творения, участвует в жизни профанного благодаря

⁵³ Ibid, с. 279.

⁵⁴ Milbank J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* // Wiley-Blackwell, 2014.

⁵⁵ Ibid. P. 50.

ниспосланию благодати, при этом сам не смешиваясь с этим самым творением. Однако теология Дунса Скота оказала большое влияние на изменение понимания бытия. Как мы уже знаем, Скот был тем, кто отождествил Божественное и тварное Бытие, однако отвергнул познание Бога через его творение по принципу аналогии. Он пишет, что и Бог, и его творение в понятиях не являются принципиально отличными друг от друга, однако в своих реальностях они отличны чрезмерно, ибо ни в чем реальном они не похожи⁵⁶.

– вторым элементом изменений является эпистемологический поворот от «знания как идентичности к знанию как отражению реальности»⁵⁷. Данный поворот является подготовленной почвой для перехода к иной метафизике, а именно, к метафизике субъекта. Эпистемология идентичности, например, эпистемология Аквинского, предполагает познание бытия вещи посредством аналогии с бесконечным бытием Бога. Милбанк, например, придерживающейся схожей модели, говорит о познании бытия вещи посредством аналогии с Христом, через которого всё сущее приводится в бытие⁵⁸. Для того же Дунса Скота всё наоборот – конечное, то есть тварное, и бесконечное, то есть божественное, принципиально различны. Если Бог и приводит в движение вещи с помощью своей воли, это не значит, что он позволяет им быть причастным к нему самому. Согласно ему же, человеческое знание субъективно, а сам человек воспринимает действие воли Бога извне только через данные ему органы чувств. Посему объектом человеческого познания становится вовсе не бытие вещей как таковое, а лишь субъективные представления о мире, что даёт дорогу вперёд метафизике субъекта.

⁵⁶ Скот И.Д., Избранное // М.: изд-во Францисканцев, 2001. С. 425.

⁵⁷ Milbank J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* // Wiley-Blackwell, 2014. P. 57.

⁵⁸ Ibid. P. 31.

– третьим элементом является «переворот метафизического соотношения актуальности и возможности»⁵⁹. Мы опять возвращаемся к Фоме Аквинскому, который на этот раз, по Милбанку, утверждает, что Бог является чистой актуальностью, а его творение – только частично актуальным, так как оно благодатно причастно к божественной воле. Для него божественная актуальность является предшествующей тварной возможности. Скот же наоборот говорит о том, что тварная возможность может быть актуализирована. Человеческий разум, будучи отделённым от божественного, сам превращается из подобного последнему в систему возможностей. А воля оказывается только лишь возможностью выбирать. Такое мышление не способно ответить на вопрос: «Что есть бытие?», но может лишь отвечать на вопрос как оно, это тварное конечное бытие, устроено, а устроено оно, по сути, так же, как и божественное бесконечное.

– четвёртый элемент представляет переход от причинности как божественного влияния к причинности как конкуренции причин⁶⁰. Тварное бытие начало пониматься автономно и независимо от божественного сущего. Понимание причинности как влияния божества было характерно для средневековой теологии, которая имела своими истоками неоплатонизм, рассматривавший бытие как иерархическое и объединённое Единым целое. Дункас Скот закрепил за своей интерпретацией тварного бытия причинность как конкуренцию, где божественная власть больше не понимается в смысле аналогии и больше не является источником ни тварной свободы, ни необходимости. Причинность становится односторонней. Причины начинают вытеснять друг друга без иерархической соподчиненности⁶¹.

Основной целью современной теологии Милбанк видит восстановление «христианского мира», поскольку в ней они видят основную связующую силу для ныне разрозненных, секуляризованных сфер общества.

⁵⁹ Ibid. P. 66.

⁶⁰ Milbank J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* // Wiley-Blackwell, 2014., p. 72.

⁶¹ Ibid, p. 75.

Милбанк отстаивает позицию так называемого христианского социализма, который является ответом на вызовы секуляризованного мира, говоря, что «истина должна быть опосредована как культурно, так и политически»⁶². Так должен сложиться гармоничный общественный порядок, в основании которого будет лежать теология.

⁶² Милбанк Дж. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться всё заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2013. №3(31). С. 288-289.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. НОВЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ ПРИ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМЕ.

2.1. Явление квазирелигиозности как часть религиозного мышления в постсекуляризме.

Распространение явления квазирелигиозности приобрело большую популярность среди исследователей религии в 60-70-е гг. XX в. и рассматривалась многими из них, как заявляет социолог религии Джеффри Хедден⁶³, как ответ на развитие процессов секуляризации. Снижение религиозности при секуляризации, пишет данный исследователь, не более, чем миф. Квазирелигиозные и иные явления, например, появление новых религиозных движений, а также укрепление в своих позициях уже небезызвестной нам теологии «Смерти Бога» считались опровергающими тезис о том, что мир становится совершенно секулярным, и дали дорогу постсекулярной теории, в которую они прекрасно вписались.

Однако неправильно было бы сказать, что термин «квазирелигиозность» был сформулирован теми же социологами религии во второй половине XX в. На самом деле, своими корнями данное явление упирается в богословскую концепцию немецко-американского протестантского теолога Йоахима Ваха о различении религий и псевдорелигий.

Вдохновение Вах черпает из концепции Рудольфа Отто⁶⁴, немецкого теолога и основателя феноменологии религии, сформулировавшего понятие «нуминозного» – явления священного, однако «очищенного» от многочисленных коннотаций, связанных со сферами морали и рациональности. Являясь представителем религиозной феноменологии, Отто совершает над «священным» процедуру *erosche*, которая очистила его от культурных представлений и стереотипов, придав ему универсальный

⁶³ Hadden J.k., Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. – 1987. – Vol. 65. – №3. P. 603.

⁶⁴ Отто Р., Священное / Пер. Руткевича А. М. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. С. 11.

характер. Основным фактором, как пишет Отто, присутствия нуминозного, является присутствие в нём некой тайны, и на этом факторе и основываются все религии. В своих же работах Вах, чтобы переосмыслить религиозное чувство и избавить его от чисто христианских коннотаций, заменяет слово «Бог» на понятие «Предельная Реальность»⁶⁵. Переживание такой Реальности, словно переживание чувства нуминозного у Отто, у Ваха становится основой всех религиозных традиций. Религиозный опыт, так же отмечает богослов, должен стать основным предметом исследования религиоведов, так как переживание Предельной Реальности является «тотальным ответом тотального существа»⁶⁶. Религиозный опыт является всеохватывающим, он распространяется на все сферы человеческой жизни.

Собственно, такое определение религиозного опыта приводит Ваха к разделению на «религии в собственном смысле этого слова» и «псевдорелигии», последние из которых «могут иметь черты религии, однако человек в таких религиях соотносится не с предельной, а с какой-то конечной реальностью»⁶⁷. Он выделяет всего четыре типа псевдорелигий: марксизм, биологизм, популизм и этатизм (культ государства). Вах говорил, что такие псевдорелигии являются порождением секулярного общества, попытками явлениям светского мира подражать сакральному, религиозному. Собственно, понятие псевдорелигии и стало так называемым прототипом явления квазирелигиозности, чьё определение впервые появилось на страницах трудов ещё одного немецко-американского протестантского теолога Пауля Тиллиха, на которого и оказал большое влияние Йоахим Вах.

Ситуацией, являющейся толчком к появлению квазирелигиозных сообществ и групп, является, согласно Тиллиху, вторжение в культуру достижений научно-технического прогресса, которое, в конце концов, привело к секуляризации общества. Сам данный процесс он рассматривает как положительный, считая, что сакральное необходимо рассматривать с

⁶⁵ Wach J., *The Comparative Study of Religion* // N.Y., 1958. P. 30.

⁶⁶ Ibid. P. 32.

⁶⁷ Ibid. P. 37.

рациональных позиций. Секуляризация несёт освобождение всем сферам жизни, которые были подчинены «эстатическим формам Священного»⁶⁸. Квазирелигии же появляются при утрате связи секулярного и сакрального. Предметом их интереса становятся народ, наука, идеалы человечества и т.п. Однако замещение Сакрального светским приносит, по мнению Тиллиха, в такие квазирелигии пустоту. Так же, как и настоящие религии, квазирелигии могут быть подвержены демонизации. В качестве примера можно привести такие «политические религии» как фашизм или коммунизм. Так, например, он говорит о них: «Фашизм и коммунизм являются радикальной трансформацией национализма и социализма, и обе эти идеологии обладают, хоть и не полностью, потенциалом воистину религиозного характера. В этих идеологиях национальный и социальный интересы вознесены до безграничного предела»⁶⁹. Сакрализация нации при национализме, например, также отмечает теолог, есть квазирелигиозный элемент, ведущий к радикализму, несмотря на то, что придаёт людям силу и веру в свой народ. В социализме же квазирелигиозным элементом является «ожидание нового порядка вещей»⁷⁰, который в Христианстве бы назвали Концом Времён, а в социализме – бесклассовым обществом, и этот элемент также был радикализирован коммунистами во время революции. Либерализм Тиллих также относит к квазирелигиям, однако, его он не демонизирует, объясняя это прочной связью протестантизма, который он проповедует, и этого же либерализма, который он назвал квазирелигией гуманизма.

Сам Тиллих к гуманизму относится неоднозначно. С одной стороны, он обвиняет его в очеловечивании Бога, определение его через призму человеческой природы, с другой стороны, он говорит, что гуманизм ставит во главу угла моральные аспекты христианской религии. И, несмотря на то,

⁶⁸ Тиллих П., Избранное. Теология культуры / М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

⁶⁹ Tillich P., *Christianity and the Encounter of the World Religions* // New York, London, 1963. P. 6.

⁷⁰ Ibid. P. 8.

что либеральный гуманизм считается элементом секулярного общества, Тиллих не сомневается в религиозном основании данного явления. Основной целью для выживания в условиях секуляризма он видит во взаимодействии христианства, в частности, протестантизма, к которому он принадлежит, и либерального гуманизма. При этом он не желает слияния его религии и, так называемой, квазирелигии. Для него понимание «Духа» в последней помогает проникнуть в суть его собственной религии. Он также пишет, что встреча с квазирелигиями современности для Христианства является вызовом для подтверждения своего статуса великой религии, и для того, чтобы ответить на этот вызов, самому Христианству необходима «радикальная критика», которую предоставляют ему возникшие квазирелигии⁷¹.

Кроме того, во взаимодействии этих двух религий он видит оплот стабильности. Он не видит «разрыва» между секулярным и религиозным, говоря о том, что всё светское на примере тех же квазирелигий своими корнями восходит к сакральному, что открывает нам перспективы для развития постсекулярной парадигмы в дальнейшем.

Дело Тиллиха в 90-е гг. продолжил Джон. Э. Смит, который также работал, как и его идейный вдохновитель, в сфере религиозной феноменологии. Позаимствовав у Ваха термин «религия в собственном смысле», а у Тиллиха термин «квазирелигия» он создал свою собственную классификацию. Основным отличием первого термина от второго составляет наличие религиозного предельного. В то же время религиозное предельное у квазирелигии заменяет конечная действительность⁷². К квазирелигиям Смит, как и Тиллих относит такие явления, как марксизм, национализм и гуманизм, утверждая, что для них объект доверия конечен и понятен. Он проводит исследования и разбирает содержательные основы всех этих направлений и показывает их религиозные истоки. Так, например, он выясняет, что

⁷¹ Tillich P., *Christianity and the Encounter of the World Religions* // New York, London, 1963. P. 5.

⁷² Smith J.E., *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism* / N.Y., 1994. P. 26.

марксизм содержит в себе элементы иудо-христианства, гуманизм он называет квазирелигией, в которой вместо Спасителя он ставит во главу угла человека⁷³.

Смит утверждает, что для квазирелигий характерно отчуждение сакральных коннотаций и идеалов, однако он не считает появление данного явления чем-то негативным. Наоборот, он указывает на структурное сходство между «религией в собственном смысле» и квазирелигией. Кроме этого, квазирелигию он противопоставляет «псевдорелигии» Ваха, считая, что такое название является унижительным⁷⁴. Наоборот, изучение данного явления помогает понять современную ситуацию и увидеть, в какую сторону движется человеческое сообщество.

Ещё любопытно взглянуть на работу К.С. Льюиса «Упадок веры», в которой он рассуждает о так называемой «смутной религиозности», которая благодаря своей «рыхлости, податливости и расплывчатости»⁷⁵ может привести к другому религиозному феномену, который мы и называем квазирелигиозностью. Этот период «упада веры», период секуляризации также ведёт к становлению новых религиозных убеждений, а также к пониманию человеком истинного значения веры, которое является одной из основополагающих, неотъемлемых характеристик человека⁷⁶.

Однако также небезынтересны нам концепции социологов религии, которые также говорили о квазирелигиозности, как мы уже это поняли из начала данного параграфа. Так, например, нам весьма любопытен американский социолог Артур Грейл, занимавшийся полевым исследованием клубов анонимных алкоголиков как квазирелигиозными организациями и составивший своё собственное представление о данном явлении. Под

⁷³ Smith J.E., Humanism as a Quasi-Religion // Free Inquiry. 1996. Vol.14, №4. P. 17.

⁷⁴ Ibid. P. 123.

⁷⁵ Чеснова Е. Н., Место и роль религиозной веры в контексте секуляризационных процессов в обществе // «Религии России: проблемы социального служения»: сборник материалов II Междунар. науч.-практич. конф., г. Н. Новгород, 6 октября — 9 октября 2012 г.. — Нижний Новгород: ИД «Медина», 2011. — С. 622.

⁷⁶ Там же, с. 622.

квазирелигиями Грейл представляет явление, находящееся на границе между секулярным и сакральным⁷⁷. Они не являются религиозными сущими, которые притворяются секулярными, но в то же время не являются и секулярными явлениями, которые кажутся религиозными. Им больше подходит определение относящихся в «каком-то смысле» к религиозным. С «обычными» религиями их роднит организация (но со смещением веры с сакрального во что-то профанное), а также наличие «предельных интересов», как бы выразился Тиллих, основополагающей целью которых является наделение смыслом человеческой жизни.

В своих исследованиях Грейл уделяет большое внимание действующим группам, напоминающие по своей организации религиозные движения, однако без признаков веры в сакральное. Он также затрагивает и новые религиозные движения, например, движения в рамках Нью-Эйдж, которые могут быть носителями квазирелигии и о которых мы ещё поговорим позже⁷⁸. Наиболее любопытным предметом его исследования являются клубы анонимных алкоголиков.

Основываясь на собственных полевых материалах, Грейл показывает клубы анонимных алкоголиков как нерелигиозную организацию, которой, однако, присущи религиозные черты. При этом и так называемая «нерелигиозность» и религиозные черты являются неотъемлемой частью данных клубов⁷⁹. Клуб анонимных алкоголиков является для Грейла примером квазирелигиозных организаций. Он пишет: «Мы не можем утверждать, что клуб анонимных алкоголиков – религиозное явление, которое притворяется секулярным, но и не имеем в виду, что они – светская

⁷⁷ 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* / T. Robbins, D. Anthony, eds. New Brunswick, 1990. P. 219-232.

⁷⁸ Смирнов М.Ю., *Социология религии: Словарь*. // СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – С.118.

⁷⁹ Greil A., Rudy, D., *Is Alcoholics Anonymous a religious organization? Meditations on Marginality* // *Sociological Analysis*. 1989. Vol. 50. №1. P. 41.

организация, которая напоминает религиозные сообщества»⁸⁰. Помимо этого, он также упоминает, что в текстах устава анонимных алкоголиков прописан момент того, что вступивший в данный клуб должен признавать наличие «Высшей Силы», которая имеет над ним власть. Некоторые члены данного клуба отождествляют её с Богом, а некоторые отождествляют её с организацией этих клубов, то есть заявлять точно, является ли данная Сила Богом или нет, не предстаёт нам возможным. Это также говорит о том, что не во всякой квазирелигиозном движении есть внятное представление о божественной сущности.

На примере клуба анонимных алкоголиков Грейл также замечает, что квазирелигиозные движения копируют религиозный стиль, язык, речевые тропы, которые обычно используются представителями именно религиозных сообществ⁸¹.

На примере данных организация Грейл также подмечает терапевтическую роль квазирелигий. Одной из главных целей таких групп считается улучшение жизни субъектов, состоящих в них. Это и оказание помощи в поиске себя, и избавление от вредных привычек, и т.п. Грейл находит в этом схожесть с компенсаторной функцией религии, которая проявляется в том, что религия даёт человеку облегчение в его собственных страданиях, утешает его и показывает, куда ему стоит двигаться дальше.

Помимо терапевтически-компенсаторной функцией квазирелигиозные сообщества, также стоит кратко отметить, могут выполнять схожие с религиозными функции, такие как интегративная, которая позволяет человеку успешно пройти социализацию в обществе, усвоить его нормы и правила, а также войти в определённое сообщество (например, ту же квазирелигиозную группу) для того, чтобы в дальнейшем успешно взаимодействовать в нём; коммуникативная функция, которая объединяет

⁸⁰ Ibid. P. 49.

⁸¹ Greil A., Rudy, D., Is Alcoholics Anonymous a religious organization? *Meditations on Marginality // Sociological Analysis*. 1989. Vol. 50. №1. P. 46.

представителей определённой квазирелигиозной группы и позволяет им общаться на общие для них темы.

Помимо терапевтических и политических квазирелигиозных групп можно выделить и те, что непосредственно относятся к культурной сфере общественной жизни.

Например, спорт можно отнести к квазирелигиозным течениям. На протяжении многих лет формировалась целая «религия спорта», о ней ещё в начале прошлого столетия писал французский историк спорта Пьер де Кубертен, занимаясь изучением олимпийских видов спорта. Он отмечает «как в античном, так и в современном олимпизме религиозную природу»⁸².

Олимпиада, отмечает историк, действительно обладает рядом религиозных черт, правда её предметом вместо смещенного божества становится человек в здоровом теле, достигающий совершенства в спортивной деятельности.

Для формирования данной «религии» он считал крайне важным воссоздание определённой символики и обрядов. Так, например, он отводит большое внимание церемониальной части олимпиады, а именно, церемонии открытия и зажжения олимпийского огня. Данная церемония восходит к античному религиозному обряду. Однако этот обряд не является простой копией с древнего обряда жертвоприношения, он переосмыслен под формат современных реалий и преобразован в культ человека.

Ещё одним из ярких примеров – это многочисленные фанатские группы музыкальных исполнителей, фильмов, сериалов, называемые в быту «фандомы», что приближает её к массовой культуре. Разумеется, данные группы не обладают чёткой структурной организацией религиозного сообщества. Однако следует заметить, что очень часто фанаты, собирающиеся вокруг какого-либо продукта массовой культуры, делают его объектом своего поклонения. Данный продукт, являясь элементом конечной реальности, становится заменой бесконечного вечного Сакрального,

⁸² Кубертен П., Олимпийские мемуары. // Киев: Олимпийская литература, 1997. С. 91-92.

являющегося всеобъемлющей силой, объединяющей людей. В таких группах переплетается серьёзность и развлекательный элемент, что делает подобные группы и сообщества людей весьма жизнеспособными.

Многие произведения массовой культуры для того, чтобы обеспечить себе известность и популярность в широких кругах, очень часто используют религиозные методы воздействия на людей, заполняя собой то место, которое в досекулярную эпоху заменяла в сердцах и умах людей религия. И таким произведениям это очень легко удаётся.

Мы рассмотрели теологические и социологические точки зрения на появление, формирование и функционирование квазирелигиозных обществ. Мы предлагаем также обратить внимание на деконструктивистскую точку зрения, к которой относится идея о том, что появление квазирелигий является одним из главных шагов на пути становления постсекулярной эпохи.

Рассмотрим квазирелигию с «деконструктивистской точки зрения» Жака Деррида: для него характерно отсутствие жестких иерархичных оппозиционных пар, будь то «трансцендентный–имманентный», «сакральный–профанный», в которых первая категория обычно превалирует над второй, провозглашая себя объективной истиной. Они будто бы сливаются в гомогенное пространство, и все противоречия между ними изгоняются. Для квазирелигий также свойственно это отрицание иерархии между двумя оппозициями. Сакральный объект, эта великая тайна, о которой можно только молчать, перед которой можно лишь пасть ниц в порыве благоговения, смешивается с профанным миром, чтобы поддерживать его «как бы» изнутри, быть вместе с ним, вписаться в него, но в то же время «быть за его пределами», ибо человеческий разум всё равно религиозен и будет воспринимать его как нечто «высшее».

Появление квазирелигиозных обществ обязано «освобождённому» человеческому разуму в результате секуляризационных процессов, на месте которых раскрылся большой простор для нового мифотворчества. Человек

отказался от трансцендентного Бога, чтобы принять Бога, казалось бы, имманентного, но в то же время всё ещё далёкого от человека. Бог как трансцендентное существо сведён к Ничто, теперь он попал в человеческий мир. Если место такого «Бога» занимает субъект, который принадлежит конечной реальности, то, как правило, его подвергают идеализации, представляют его образ абсолютным, эстетически и морально совершенным. Данный субъект помещают в позицию объекта, который возможно созерцать. Как правило, к подобным субъектам относятся актёры, музыкальные исполнители, представители модельной индустрии, чьё появление на экранах и на сцене вживую преподносится как явление некой «божественной сущности» для их поклонников. Однако, обращённый к своим поклонникам «божественной стороной» субъект остаётся субъектом, вживую далёкий от тех совершенных качеств, которые ему приписывают. Он должен поддерживать видимость своей «божественности», которая, на самом деле отсутствует, является порождением языка, носителями которого являются поклонники данного субъекта, его продюсеры и, соответственно, он сам. Таким образом, он пытается соответствовать их ожиданиям и культурным стандартам, которые характерны для определённых кругов, в которые входят его фанаты. Если же по каким-то причинам выясняется, что он не соответствует этим стандартам, то божественная видимость в скором времени улетучивается.

Ещё одним небезынтересным примером рассмотрения квазирелигии с точки зрения деконструкции можно посчитать киберрелигию. Распространение данной религии связано с повсеместной компьютеризацией человеческого общества и перехода его в виртуальное пространство. Виртуальное пространство можно рассматривать как изначально трансцендентное пространство с присущей ему тайной, к которой может обратиться человек. Это пространство в то же время оказывает значительное влияние на так называемый реальный мир благодаря своей интерактивности и развлекательного элемента. Но в то же время, она существует лишь

благодаря тому, что существует этот самый реальный мир, который поддерживает её существование. Происходит эманация трансцендентного пространства в реальное и наоборот. Человек находится в двух реальностях сразу, той, которую он может воспринимать своими органами чувств, и той, которая является сверхчувственной и не подчиняющейся законам природы, зато подчиняющейся культурному и языковому коду человека.

Данный квазирелигиозный феномен был отражен во многих произведениях искусства, Хорошей иллюстрацией может послужить японский анимационный сериал «Серийные эксперименты Лэйн», наглядно показывающий форму взаимопроникновения реального и виртуального миров. В сериале повествуется об ученице средней школы Лэйн, с которой через систему интернет-сообщений связывается окончившая жизнь самоубийством знакомая из параллельного класса, объяснившая ей, что когда человек умирает, он всего лишь теряет своё тело, а его душа переселяется в виртуальное пространство, в котором его ждёт таинственный Бог. Заинтересованная Лэйн начинает свои исследования сети. Впоследствии в руки ей попадает редкое программное обеспечение под названием «Психея», которая позволяет ей раскрыть полные возможности интернет-пространства. Она изучает сеть и узнаёт о том, что в виртуальной сети она также существует и существовала там ещё до того, как начала активно пользоваться интернетом. Девочка пытается понять, кто она настоящая и в конце узнает, что является сетевой программой, которой «виртуальный Бог» дал плоть и кровь. Сам же Бог оказывается не всемогущим христианским Богом, а Богом-наблюдателем, который мог лишь смотреть, как его творение пытается разгадать тайну своего существования. До того, как стать Богом, он был человеком, Масами Эйри, сотрудником научной лаборатории, исследовавшей экстрасенсорные способности детей, но после неудачного эксперимента, унесшего жизни всех подопытных, его уволили и, перед тем, как покончить жизнь самоубийством, он перенёс своё сознание в сеть, где и создал Лэйн. Когда же Лэйн разгадала его секрет, лишила его «тайны», его

совершенности, он, попытавшись обрести воплощение в плоти, самоустранился.

Таким образом, мы выяснили, что квазирелигиозность вполне себе характерное для постсекулярной эпохи явление. Уходящее своими корнями в феноменологию религии данное явление стало одним из форм ответной реакции на секуляризацию, шагающую по Западу. Квазирелигиозность является прекрасным примером того самого постсекулярного схлопывания сакрального и профанного и утраты ими бинарной оппозиционности. Помимо этого, квазирелигиозная форма характерна для многих религиозных сообществ так называемой постхристианской эпохи, о которых мы поговорим в следующем параграфе.

2.2. Новые религиозные движения как элемент постсекулярной парадигмы.

Появление новых религиозных движений зачастую связывают с теорией секуляризации, называя их «частными случаями религиозности». Отечественные исследователи религии, Е.Э. Эгильский, А.В. Матецкая и С.И. Самыгин отмечают: «НРД – религиозные движения, возникшие в секулярных обществах. Это имеет весьма существенное значение. Ведь одно дело, когда новая секта или пророк появляются в обществе, где религия – привычная, естественная основа существования. И совсем другое – когда новая религия появляется в обществе, где интерес к религии минимален. А именно таковыми и являются секулярные общества»⁸³. Данные исследователи также отмечают, что далеко не все элементы секуляризации имеют отношение к появлению во второй половине XX в. данных движений. Так, например, утрата религиозными институтами значимости в обществе далеко не играет на руку духовным исканиям, а наоборот порождает негативное отношение к религии в целом. С другой же стороны,

⁸³ Эгильский Е. Э., Матецкая, А. В., Самыгин, С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учебное пособие. М.: КНОРУС, 2011. С. 10.

приватизация религии позволила на своей почве прорости зерну новой религиозности, поскольку в секуляризованном обществе отсутствовали какие-то чёткие паттерны религиозного поведения.

Однако, на наш взгляд, НРД, скорее, являются ответной реакцией на «просвещенческую» идеологию секуляризма и, скорее, их появление больше является аргументом в пользу разрастающейся политики мультикультурализма, оказывавшей поддержку иным культурным и религиозным сообществам. Данное явление породило интерес людей к так называемой «новой религиозности» и новым, только-только зарождающимся религиозным движениям. Пафос данных движений заключается как раз в том, чтобы опровергнуть положение о необратимости секуляризации, показать её искусственный характер, её сконструированность теоретиками середины XX века. Отличительными чертами таких религиозных движений является их синкретизм, предполагающий соединение новых и старых верований, обновление религиозной традиции, сильный интерес к оккультизму и эзотерике. Характерна для некоторых из таких движений также и квазирелигиозность, о которой мы говорили в предыдущем параграфе. Одними из самых популярных новых религиозных движений во второй половине XX века стали, так называемые, религии «Нового Века», иными словами, религии Нью-Эйдж.

Постмодернистская парадигма, в рамках которой развилось направление Нью-Эйджа, привнесла в него эклектичность, переработав уже имеющийся философский и культурный опыт. Кроме того, для данных течений характерна свобода интерпретации взятых ими за основу корпусов текстов, благодаря чему появляется совершенно новое, живое религиозное течение. Содержание этих текстов весьма размыто, что тоже даёт большой простор для бесконечной интерпретации содержимого. Происходит, как отметил бы Джанни Ваттимо, ослабление рациональной мысли, мифотворчество, царящее в данных движениях, является своеобразной метафорой Бога (в большинстве концепций групп Нового Века Бог невидим

или представляет собой Вселенную), которую можно интерпретировать по-разному, в то время как сама Божественная сущность от этих интерпретаций свободна.

С мировоззренческих позиций данные религии характеризуют себя как синкретические религии, соединяющие в себе традиционный восточный взгляд на мир, как на единое целое, в котором все элементы взаимодействуют друг с другом, но, при том, управляется невидимыми силами, так называемой, Вселенной. Однако, подобные движения, скорее, используют псевдовосточную стилизацию, чем распространяют традиционные восточно-индийские воззрения. Французский антрополог, Паскаль Буайе, пишет, что человек в данных движениях представлен как доброе по своей природе существо, дитя всемогущей вселенной, способное на любые физические и интеллектуальные свершения⁸⁴. Но ядром данной концепции является трансформация человеческого разума в космический, связанный со Вселенной. Человек находится в поиске божественного внутри себя начала и надеется слиться с Совершенным существом, кем бы он ни являлся. Это говорит о романтизации представителей данных движений восточных и античных культов и учений, что стало отличной заменой ортодоксальной религии. Помимо этого, ещё одним фактором развития является и религиозный плюрализм, который также являлся ответной реакцией на секуляризацию общества.

Кроме того, стоит также отметить, что некоторые религиоведы характеризуют Нью-Эйдж сообщества как утратившие или очень сильно искажившие черты теологической религии, что говорит нам о том, что данные религиозные сообщества можно отнести к категории постхристианства. Обычно, последователи подобных культов сами говорят о своем отдалении от традиционных «мейнстримных» религий. Тем не менее, необходимо

84 Буайе П., Объясняя религию: Природа религиозного мышления. // М.: Альпина Нон-фикшн, 2016.

сказать, что для тех же религий Нового Века характерно смешение совершенно разнообразных трудов и текстов, на которые они опираются: от того же Священного Писания до работ родоначальников современного оккультизма вроде Алистера Кроули и Антонио Ла-Вея.

Помимо религиозных групп Нью-Эйджа к новым религиозным движениям можно отнести также и неоязыческие общины, чьи характеристики во многом схожи с первыми, однако в то же время неоязычество обладает рядом отличий.

Итак, неоязычество – религиозные, а также парарелигиозные, исторические и культурные объединения, которые в своей деятельности, как правило, обращаются к дохристианским религиозным верованиям и культам, а также используют в своих ритуалах магию.

Допустимо будет считать, что данное течение появилось как ответная реакция на кризис национальной и культурной идентичности в рамках секуляризации общества. Помимо этого, необходимо упомянуть об отдалении данных религиозных групп от того же Христианства, настаивании на своей первичности и универсальности.

Существует большое количество различных классификаций конкретно неоязыческих движений, но для упрощения нашего исследования мы используем их разделение на два вида:

– языческая реконструкция, которая делает главный акцент на исторической достоверности и преемственности. Очень часто под неё подпадают «этнические» неоязыческие общности, например, кельтский друидизм, славянское неоязычество. При своей приверженности к «исторической правде», однако, данные направления не боятся использовать какие-либо инновации. Это происходит из-за недостаточного количества исторических материалов и источников. По этой же причине представителям данного направления приходится обращаться к фальсификациям, вроде печально известной Велесовой Книги.

– синкретическое неоязычество, которое, как правило, подменяет этническую компоненту природной, основывается на самых разнообразных источниках, вбирая отовсюду понемногу, как правило то, что более удобно для представителей этого течения, помимо этого, оно очень сильно подвержено влиянию западного эзотеризма. Как правило, такие «природные религии» имеют дело не с трансцендентным, а с этим миром. Они празднуют время смены года, жизненных циклов, почитают конкретные места, которые называют «местами силы» и т.п. Примерами такого неоязычества можно считать викку с её многочисленными ответвлениями, вроде дианической или александрийской викки.

Как отмечает современный британский исследователь религии, Грэм Харви, языческие группы весьма демократичны и эгалитарны⁸⁵. Так же он отмечает, что, как правило, люди, состоящие в данных группах, хорошо образованы и очень часто в своих учениях комбинируют группы текстов в поисках вдохновения и форм для собственных практик. Это роднит их с религиозными группами Нового Века, а также говорит о «постмодернистских корнях» неоязычников.

Очень многие обряды западного неоязычества были сконструированы на базе определённых научных материалов, которые были доступны в 50-х гг. Именно в это время начали появляться многие современные оккультно-религиозные течения, которые до сих пор держатся на плаву, например, викка. Основным методом был анализ мифов, сказок и прочих элементов фольклора. В работах многих из основателей неоязыческих, например, в работах Гарднера, преобладала теория о том, что ведьмовская европейская традиция является дошедшей с дохристианских времён, не изменившейся за время религией. Кроме того, большой популярностью пользовалась в то время работы фольклористов мифологической школы XIX века. Главенствующей идеей мифологической школы была «солярная» теория, суть

⁸⁵ Харви Г., Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / Грэм Харви; пер. с англ. К. Колкуновой, науч. Ред. А. Рахманин. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 279 с.

которой заключалась в том, что большинство богов являются олицетворением солнца, а сказка и фольклор – это осколки мифа, или же «деградировавший миф».

Помимо исторических материалов и фольклора на данные религиозные группы влияют и современные социально-культурные тренды. Это и экологические тренды, по типу энвайроментализма, вегетарианства или веганства. Данные тренды отражаются во многих ритуалах религий, построенных на почитании природы. Так, например, согласно одному из правил, у виккан порицается убийство животных, которые несомненно являются важной частью природы, как и человек. Однако, напрямую Вика не запрещает есть мясо, поэтому, если приходится употреблять пищу животного происхождения, необходимо поблагодарить животное, которое собираются съесть. Ещё одним трендом, оказавшим большое влияние на такие сообщества, это феминистический тренд. Действительно, во многих неоязыческих сообществах женщина ставится наравне с мужчиной. Во многом, стоит отметить, повлияла на такие сообщества и постхристианская феминистская теология, представленная Мэри Дейли, которая занимается критикой христианства и ищет другие пути приобретения опыта трансцендентности. Она «освобождает» Бога от предикатов, указывающих на его маскулинность, в частности она подвергает критике веру в Бога-Отца, предполагая, что указание на его «отцовство» делает последнего мужчиной, а, следовательно, ставит мужчину в главенствующее положение над женщиной, делая его более «подобным» Богу. В то же время, Дейли понимает, что Бог находится вне половых и гендерных различий, поэтому обвиняет во всем пропитанной патриархальностью и логоцентризмом язык, из-за которого в Церкви появилась культура андроцентризма. Она предлагает называть Бога не существительным «Отец», а глаголом «Быть», что может помочь перейти от андроморфного языка к антропоморфному, лишённому гендерной окраски. В некоторых религиозных сообществах мужчина и вовсе исключается из сообщества. Основной пример: дианическая вика,

религиозное сообщество, в которое могут вступить только женщины; их культ строится на поклонении богине Диане. Данное направление очень популярно среди феминисток и представителей ЛГБТ-сообщества, для которых оно выполняет компенсаторную функцию и помогает в проработке травм, связанных с сексуальным насилием.

Из-за этого новое язычество весьма часто поддаётся критике, согласно которой оно не может являться религией из-за так называемого «новодельного» характера и разнообразия источников⁸⁶. Также их обвиняют в отсутствии традиции, чёткой иерархии. Однако, данная критика предполагает, что всякая религия должна начинаться именно тогда, когда человек обращается к традиции и наследию предков.

Является ли мышление человека, принадлежащего религиозному неоязыческому движению, современным? Ведь с одной стороны, новые язычники допускают присутствие магии, мифологических существ в окружающем их мире, почитают эманировавших на Землю Бога или Богиню, являющихся аллегориями Солнца и Луны. Действительно, в отличие от расколдованного «научного» мышления человека Макса Вебера их мышление можно назвать «магическим». С точки зрения магического мышления человек пребывает в неоднородном пространстве: в обычном видимом пространстве реальности и невидимом пространстве магии. Некоторые антропологи, например Люсьен Леви-Брюль, считают, что применение магического мышления относится к так называемым первобытным народам⁸⁷. Так, в любом явлении первобытный человек видел влияние сверхъестественного, будь то болезнь, смерть или неурожай. Именно Леви-Брюль стал родоначальником теории неоднородного мира. Какой-либо предмет мог являться и сам собой, и чем-то иным, а человек мог одновременно находиться в двух местах (например, во сне).

⁸⁶ Там же, с. 283.

⁸⁷ Леви-Брюль Л., Первобытное мышление // Психология мышления. Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и В.В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980. С. 130-140.

Бронислав Малиновский же настаивает на гипотезе о том, что данное мышление, хоть и присутствует в современном мире, но свойственно людям с низким уровнем образованности и не желающим разбираться в природе и свойствах вещей, чтобы привести свои знания и установки к определённой системе. Также он отмечает, что для тех людей, кто применяет магическое мышление характерно для людей с низкой самооценкой⁸⁸.

Однако данные позиции были раскритикованы Клодом Леви-Строссом, настаивавшем на том, что жесткое разграничение магического и немагического, реального и нереального невозможно. Леви-Стросс разрабатывает теорию бинарных оппозиций, согласно которой под многообразием языка, мифов находится общая бессознательная основа, которая состоит в способе функционирования человеческого разума. Он отмечает, что и магия, и религия, и наука есть символические системы, чьи знаки и символы упорядочены на уровне бессознательного. Они отличаются лишь в формате кодирования действительности. Он отмечает, что если «религия состоит в очеловечивании законов природы, а магия – в натурализации человеческих действий как составной части физического детерминизма, то речь идёт вовсе не об этапах эволюции. Антропоморфизм природы и физиоморфизм человека образуют постоянные составляющие. Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы зерно религии»⁸⁹. Леви-Стросс отвергает теорию Леви-Брюля о том, что магическое мышление характерно только для примитивных народов. Опровергает он и теорию о том, что магическое мышление характерно для тех, кто не желает рационально познавать мир. Наоборот, он утверждает, что и магическое, и религиозное мышления весьма рациональны и логичны. Религия вполне является аналогичной науке и может замещать светские формы жизни в обществе.

⁸⁸ Малиновский Б., Магия, наука и религия // М.: Академический проект, 2015. С. 91-95.

⁸⁹ Леви-Строс К., Первобытное мышление. / Пер., вступ. ст., примеч. А. Островского. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. С. 287-288.

И действительно, говоря о представителях нового язычества, нельзя точно сказать, что они плохо образованы или нелогично мыслят. Как уже было сказано выше, многие современные неоязыческие организации были построены на текстах антропологических и исторических материалов, хоть и заметно переработанных. Помимо этого, некоторые представители таких направлений считают, что магия и наука не противоречат друг другу, и магия – это то, что ещё не было объяснено наукой, что не поддаётся рационализации и «расколдовыванию». Для них, выражаясь словами уже упомянутого нами Леви-Стросса, магия является символическим кодом, которая лежит в оппозиции «культурный–природный», которая составляет основу любой символической системы. Кроме этого, погружение в мир магического мышления стимулирует творческое мышление, а также придаёт ощущение контроля над своей жизнью⁹⁰.

Но если говорить о человеке-неоязычнике в современном мире, то напрашивается вопрос: каково ему пребывать в современном мире? Ведь он, кажется, сознательно желает вернуться к корням, нести в себе наследие предков. Для того чтобы ответить на этот вопрос, вновь уточним, что не все неоязыческие организации являются реконструкционными, существуют синкретические религиозные движения, многие из представителей этих разнообразных общин родились и проживают в городах, выезжая в дикую местность лишь для праздничных совместных обрядов. Не каждая община может позволить себе большой участок земли, на котором она могла бы проживать, это сопряжено со сложными юридическими формальностями, а также экономическими сложностями. К тому же, многим членам общин сложно отказаться от привычной работы и образа жизни. Помимо этого неоязычники прекрасно себя чувствуют в сети Интернет. На данный момент существует великое множество неоязыческих сайтов и форумов, а также групп в социальных сетях, в которых представители данных сообществ могут

⁹⁰ Субботский Е.В. Невидимая реальность: Сознание в зеркале магического мышления // Психолог. – 2015. – № 3. С. 33-67.

спокойно решать вопросы, а также получать и распространять информацию, касающуюся их религии. Это помогает им наладить связи как с представителями своей религии, так и более-менее похожих на их, а также вписывает в их сообщество новый круг людей. Помимо этого, в массовом порядке тиражируются оккультно-магическая литература, которую можно найти на прилавках не только специализированных магазинов, но и сетевых книжных. Проводится большое количество тренингов и семинаров по освоению магических и мантических инструментов, техник целительства и т.п. В конце пройденного курса человеку присваивают сертификат или диплом об успешном освоении программы.

Реконструкционизм занимается адаптацией магических практик к новым культурно-социальным условиям. Для того, чтобы узаконить свою деятельность некоторые официально регистрируют свою организацию. Так, на 2019 год в Российской Федерации было зарегистрировано девятнадцать неязыческих религиозных организаций, из которых одна являлась централизованной, а ещё восемнадцать – местными⁹¹.

Появление новых религиозных движений в действительности можно назвать постсекулярным, даже постхристианским феноменом, поскольку человек, являющийся частью этих движений, находит Бога не в «классическом» тройственном варианте Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа, но выходит за грань понимания его в такой форме. Он начинает понимать Божественную сущность больше в квазирелигиозном ключе, смещая элемент трансцендентности в свой человеческий мир. Разрыв, который был поставлен между божественным и человеческим преодолевается, и вот уже человек отвечает на зов Бога, который одновременно пребывает и в нем самом, и в мире, но и в то же время, за гранью мира. Этот Бог подобен Событию, не поддающемуся языковому переводу, переводу же подвергается только его имя. А имён у Бога в таких религиозных организациях великое множество: от Космоса и Вселенной до

⁹¹ Россия в цифрах. 2019: Крат. стат. сб. / Росстат. – М., 2019. С. 179.

Рогатого Бога и Триединой Богини. Но, как уже было сказано выше, это всё метафор способствующие развитию нового мифа. Событие же – это то, что приходит к людям, оно всегда шире, чем их понимание, поскольку полному пониманию препятствуют именно фантазии и смыслы, которые вкладываются в него.

2.3. Религиозные элементы в повседневной жизни человека постсекулярной эпохи.

Секуляризация, как нам уже известно, привела на какое-то время к потери значимости религиозных институтов и вывела иные институты, а также сферы человеческой жизни из-под контроля религии. Секуляризация лишила религиозные организации и институты ряда социальных функций, а также подвергла их приватизации. На какой-то момент в обществе действительно произошел упадок религиозных верований, что сформировало, по большей части, нейтральное или негативное отношение к вере и религии. В то же время, когда, казалось бы, западное общество вывело религию на периферийное положение, произошел тот самый «религиозный бум», ресакрализация – процесс, который характеризуется возвращением к объекту, чья святость была утраченной в связи с теми или иными причинами. Причинами религиозного бума и ресакрализации, как нам уже тоже известно, стали повсеместная критика установившихся теорий модернизации и секуляризации общества, развивающаяся идеология мультикультурализма, подкрепленная постмодернистской парадигмой, в своё время главенствующей в теоретических кругах. Ресакрализация проявилась во множественных формах: в форме квазирелигиозности, для которой характерно смещение сакрального объекта поклонения, в форме «новой религиозности», для которой характерно появление новых религиозных движений, в форме постхристианской теологии и т.п.

За падением религии в эпоху секуляризации произошел новый взлёт. Однако нельзя сказать о том, что религия вновь вернулась в общество как

доминирующая ценностная система или основной тип мировоззрения. Секуляризация навсегда лишила религию привилегированного статуса в человеческом обществе. Но постсекулярная эпоха, как мы уже знаем, позволила сферам религиозного и светского взаимопроникнуть друг в друга, и религия погрузилась в атмосферу абсолютной свободы и плюрализма⁹². В этом параграфе мы рассмотрим, каким образом религиозные элементы присутствуют в повседневной жизни человека, и каким образом происходит его взаимодействие с сакральным, которое, как мы тоже знаем, «перекочевало» из трансцендентной сферы в сферу профанного, человеческого.

Для начала стоит отметить, что для обыденного человека в постсекулярную эпоху религия хоть и вернулась, однако, вернулась она в почву, лишенную ментального восприятия. Многие люди теперь причисляют себя к числу верующих лишь формально без понимания вероучения, соблюдения каких-либо ритуальных норм. Люди имеют лишь смутное представление о религиозных догматах, которые, например, для христианского вероучения являются основополагающими, базисными. Религия стала повседневной. Она поддерживается на уровне обыденного сознания индивида и исходит из его личного религиозного опыта. В такой религии Бог, как правило, постепенно становится имманентным и вхожим в мир человека, сакральное смешивается с профанным, что, в принципе, является характерным для постсекулярной эпохи. Как писал Жижек: «Сегодня мы имеем дело с так называемой «подвешенной» религией, религией, которая расцветает только тогда, когда ее не признают публично, когда ее оберегают, как некую не очень приличную тайну»⁹³. В некоторых случаях такое смешение и отсутствие в сознании человека глубокой веры может привести к негативным последствиям, таким как рутинизация Бога,

⁹² Кырлежев А., Постсекулярное: краткая интерпретация // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). С. 100.

⁹³ Жижек С., Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом // М.: Издательство «Европа», 2009. С. 12.

которая может привести к повторной десакрализации. На уровне материальном также происходит внедрение религиозных элементов и лексикона в повседневность. Подобные трансформации происходят и с христианской, и с мусульманской и с другими крупными религиозными движениями. Кто-то носит на груди крестик, при этом, не понимая его истинного предназначения, очень часто мы оперируем религиозной лексикой, например словами «душа», «ад», «рай» и т.п.

Религиозность обывателя при часто формальном характере, как уже было сказано выше, также достаточно часто коррелирует с такими факторами как национальная, этническая или политическая идентификация. Универсализм Христианства, согласно которому данная религия принимает всех людей вне зависимости от их расовой и культурной принадлежности, в данных условиях перестаёт работать. Так, на территории Российской Федерации это может быть связано с повышенным интересом к традиции своих предков и поиску корней, восстановлением национального самосознания. Этому также поспособствовала ответствующая на политику глобализации политика мультикультурализма, направленная на сохранение культурных различий как в отдельно взятой стране, так и во всём мире. В то же время, стоит отметить, религия становится и альтернативой прагматическим идеологиям, основным культом которых являются деньги и производство, и которые показывают свою неспособность породить какую-то универсальную нравственную идею, способную объединить или интегрировать общество. В то время как религия вполне способна выполнить свою интегративную функцию и очень часто является определяющей идентификацию людей. Так, Александр Кырлежев, отечественный историк, считает, что этнорелигиозная общность «формой самоидентификации в

условиях усиления транснациональных структур и глобализационных процессов»⁹⁴.

Большое влияние на религиозное сознание обывателя играют также квазирелигии, которые «подменяют» божественную трансцендентную сущность на якобы имманентную сущность, характерную для нашей конечной реальности. Квазирелигиозные группы, как мы уже знаем, зачастую копируют структуру и язык религиозных организаций и институтов, выполняют схожие функции, например, компенсаторную, коммуникативную и воспитательную, способствующую социализации и интеграции индивида в определённое сообщество.

Религия, как мы отмечали в ранних параграфах, перетекла и в виртуальное пространство. Средства масс-медиа очень сильно повлияли на переход в это пространство религии. Сегодня литургию или любое другое богослужение в храме или мечети можно посетить, смотря их посредством интернет-соединения или телевидения, которые помогают ощутить человеку эффект присутствия. Большинство сакральных текстов той или иной религиозной группы также стали доступны простому обывателю, а кроме них в пространстве виртуальной реальности можно найти и их многочисленные толкования. Создаётся бесчисленное количество форумов, групп в социальных сетях, в которых можно пообщаться с представителями той или иной общины, где могут помочь ответить на вопросы, связанные с какой-либо из религий с позиций верующего.

Помимо квазирелигиозности на мышление и сознание человека большое влияние оказали те же группы Нью-Эйдж, а точнее, их элементы, которые нашли отклик в массовом сознании. На духовном уровне такими элементами являются увлечение астрологией, вера в реинкарнацию. На уровне материального быта это может быть коллекционирование всевозможных амулетов «удачи», вроде денежных «Будд» или лягушек,

⁹⁴ Кырлежев А., Постсекулярная Эпоха [Электронный ресурс] // Журнал «Континент». 2004. № 120. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html> (Дата обращения: 16.04.2020.)

обустройство квартир по технике фэн-шуй. Популярны также посещения занятий йогой, освоение восточных и псевдовосточных техник единоборств наподобие ушу или карате. На уровне лексикона подобное религиозное мышление выражается в употреблении таких слов как «карма», «аура», «хорошая/плохая энергетика» (последнее всё чаще можно услышать в терминологии некоторых психологов наряду с выражением «энергетический вампиризм» и т.п.).

Человек в религии в рамках повседневности становится будто бы приближенным к Богу, так как человек провозглашает себя творцом, который может конструировать свою реальность. Корни этого явления идут из квазирелигиозных терапевтических групп, основным принципом которых является, если обобщить, фраза «Хочешь изменить ситуацию – измени к ней своё отношение». Такие группы проводят специальные тренинги, на которых субъект, меняя своё отношение к миру, меняет саму действительность, приравнивая себя самого к Богу, который является в обыденном прочтении, творцом и создателем всего. Происходит антропоморфизация Божественной сущности, которую загоняют в рамки профанного человеческого мира.

Очень часто Бог в сознании обывателя заменяется некоей Высшей Силой, которая оказывает непосредственное воздействие на его жизнь. Такой Бог принимает абстрактные и размытые черты, а затем и вовсе утрачивает как положительные, так и негативные коннотации. Источником таких человеческих представлений является несформированность религиозного мировоззрения, характерная для секулярной среды. Такая «религиозность» возникает у людей, чьи старшие поколения на протяжении многих лет не имели связи с религиозными институтами и сообществами. То, что ранее называлось негативной теологией и теологией «Смерти Бога» и было вхоже только в богословские круги, по сути, становится повсеместным явлением. Зачастую человеку становится сложно дать какое-либо определение Бога, перевести его в языковую категорию. Бог представляется именно таковой сущностью, которая находится внеязыковых рамок, а, следовательно, вне

текстовой реальности человека, но в то же время, она имманентно присутствует в представлениях человека о ней.

Происходит также усиление ритуальной части религии. Не вникая в основы вероучения, не понимая ни символической, ни этической составляющих этого учения, люди, тем не менее, посещают крупные богослужения, принимают участие в таких церковных таинствах как крещение, евхаристия или венчание. Человек предаёт забвению сакральное значение религиозных праздников и ритуалов, их суть остаётся обычно неизученной, и, кроме того, ею мало кто интересуется. Для них центром внимания становится само происходящее действие, от которого они, возможно, получают какое-либо эстетическое удовольствие, при том, что сакральный смысл так и остаётся нераскрытым, ускользающим. Как отмечает Славой Жижек в своей знаменитой работе «Кукла и Карлик», «когда речь идет о религии, мы сегодня не являемся «истинно верующими», мы лишь следуем (некоторым) религиозным ритуалам и обычаям из уважения к «образу жизни» сообщества, к которому мы принадлежим (неверующие евреи придерживаются «из уважения к традициям» кошерных правил и т.д.)»⁹⁵. Очень часто человек также приходит на богослужение, чтобы, например, зажечь свечу или передать заздравную или заупокойную записку, и на этом его действия, как правило, завершаются, и такое поведение в действительности можно охарактеризовать как уважение к образу, к знаку, который, по идее должны отсылать нас к истине и тайне, которую мы осмеливаемся наречь священным, однако, в то же время, они отсылают нас ни к чему. Это «Ничто» уже не только сверхъестественная сущность, которая должна вызывать в индивидуе ужас и восторг, это «Ничто» заводит индивида в тупик, он перестаёт улавливать смысл, причину, по которой он должен чувствовать этот ужас и восторг.

⁹⁵ Жижек С., Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом // М.: Издательство «Европа», 2009. С. 14.

Ускользанию смысла способствует также подмена мистической составляющей религии, сакральности тех же таинств на так называемую мистификацию. Происходит коммерциализация таинств, таких как то же венчание и крещение, на них выставляется в каждой церкви определённый ценник, что, с одной стороны, поддерживает работу церкви и позволяет её содержать, но, с другой стороны, смещает основной смысл этих таинств. Помимо этого, церковь позволяет проводить некоторые таинства на дому и в удобное для тех, кому необходимо это таинство, время. Помимо этого, священнослужители начали заниматься освящением светских объектов, разумеется, на платной основе. Кроме того, церкви очень удобно использовать средства массовой информации для рекламы своей деятельности, это помогает найти новых прихожан в рядах ищущих.

Ещё одним важным элементом культа, как отмечает отечественный религиовед Самыгин⁹⁶, является молитва, однако, как показывают исследования, для большинства верующих на данный момент молитва является не столько способом установления контакта с сакральным существом, сколько больше выполняет терапевтическую функцию⁹⁷. Многие верующие молятся время от времени, иногда – в очень тяжёлые и сложные минуты жизни⁹⁸.

Но всё же не стоит смотреть на развитие культовой и обрядной части религиозности только с пессимистической стороны. Передавая забвению сакральный смысл старых обрядов, современный религиозный человек вполне способен облечь старые обряды в новую форму, которая была бы понятна ему. Не отыскав сакральный смысл в традиционных обрядах религиозных институтов, он находит его в других сферах своей жизни,

⁹⁶ Самыгин С.И., Нечепуренко, В.Н., Полонская, И.Н., Религиоведение: социология и психология религии. // Ростов н/Д., 1996. С. 392.

⁹⁷ Губницына О., Религия и современное общество потребления: введение в проблему // Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. Т. 10. №1. С.83.

⁹⁸ Там же, с. 82.

например, в культурной сфере, в которой его эстетический опыт переплетается с религиозным.

В качестве вывода к данному параграфу можно отметить, что религиозность в мышлении, конечно, преодолела момент секуляризации, местами трансформировавшись в так называемую «новую религиозность» на фоне ресакрализации. Мы проследили, какое место религия занимает теперь для обывателя, «среднего» человека, какие черты присущи его религиозности, и стоит отметить, что эта религиозность делает лишь первые неловкие шаги в эпохе современности, всё ещё переживая и перерабатывая опыт секулярного века. Однако эта религиозность уже отличная от той, «секулярной» религиозности, она хочет кричать о себе во всё горло, для человека современности заявить о своей вере значит указать на свою идентичность. Кроме того, религиозность находит новые, нестандартные формы и проявляется в тех сферах, которые, казалось бы, были ограждены от влияния религии во время секуляризации.

2.4. Религиозные элементы в произведениях массовой культуры.

Процесс секуляризации радикальным образом изменил форму взаимодействия религии и культуры, представив религию как одну из сфер человеческого общества наряду с политикой, экономикой и т.п. Религия, как казалось, больше не имела права контролировать иные сферы человеческой жизни, хотя раньше она являлась основой мировоззрения для той или иной культуры. Роль религии как путеводной звезды для человека значительно уменьшилась, с одной стороны, но с другой стороны, во время ответной реакции на секуляризацию она смогла хотя бы немного и в очень сильно видоизменённой форме отвоевать свои позиции. Так, например, образовалось бесчисленное множество квазирелигиозных организаций и образований, к которым мы можем причислить как политические идеологии, так и многочисленные группы поклонников, собирающиеся вокруг различных произведений массовой культуры, которые, как мы уже писали в более

раннем параграфе, очень часто используют религиозные методы и риторику для привлечения к себе новой аудитории. Помимо этого, они используют религиозную символику и отсылки к различным религиям и мистическим культам, например, к Христианству или языческим группам, интерпретируя их на современный манер, подменяя коннотации, которые, так или иначе, относились к символам этих конфессий.

Данная подмена коннотаций, замена их более современными (например, представление Иисуса Христа в роли так называемого бунтаря и противника системы в рок-опере Эндрю Ллойд Уэббера «Иисус Христос супер-звезда») позволяет доносить в более упрощенном варианте евангельские и другие религиозные идеи до массового сознания и тем самым популяризовать их. Так, Крейг Детвайлер и Барри Тайлор в своей работе «Матрица смыслов: обнаружение Бога в популярной культуре» пишут, что ведут поиски Бога «в песнях и фильмах, к которым обращаются дети за утешением и смыслом»⁹⁹. К подъему популярной массовой культуры эти исследователи относятся положительно и считают данное явление весьма ярким, хоть и провокационным выражением религиозности¹⁰⁰. Другой исследователь, Гордон Линч, подмечает, что массовая культура вполне может выполнять функции, которые лежат на религии: это социальная функция, экзистенциальная функция и трансцендентная функция, позволяющая человеку получить опыт божественного¹⁰¹. Однако такая популяризация вызывает негатив и критику со стороны консерваторов, считающих такую трактовку религиозных сюжетов неприемлемой и недопустимой, и это можно считать обратной стороной популяризации данных идей в современной культуре.

Используя религиозную символику, массовая культура становится очевидным источником современного мифотворчества. Возможно, в них и

⁹⁹ Detweiller C., Taylor, B., *A Matrix of Meanings: Finding God in Pop Culture* // Michigan, 2003. P.8.

¹⁰⁰ Ibid. P. 9.

¹⁰¹ Lynch G., *Understanding Theology and Popular Culture* // Malden (MA), 2005. P. 31.

происходит частичная утрата «сакрального» элемента, который сливается с профанной средой, однако, для аудитории поклонников какого-либо из этих произведений, он присутствует в явной форме. Очень часто массовая культура порождает собственную религию (ну, или как бы мы её назвали, квазирелигию). Одним из таких религиозных течений является Джедаизм – новое религиозное движение, основанное на субкультуре фанатов известнейшей франшизы Джорджа Лукаса «Звёздные войны». Главными героями данной франшизы являются рыцари Ордена Джедаев, владеющими так называемой Силой, энергетическим полем, которое окружает каждое живое существо, находится внутри них и объединяет всё вселенную¹⁰². Сила не трансцендентный Бог, но вездесущая мистическая стихия. В то же время Сила упоминается в религиозных формулах, повсеместно присутствующих в фильме, и звучащих как «Да пребудет с тобой Сила». Как утверждает Джон Капуто, «структура религиозных традиций просматривается в «Звёздных Войнах» более, чем отчётливо, но при этом она освобождена от оппозиций классического теизма, таких как материя и дух, тело и душа, естественное и сверхъестественное, земля и небо, время и вечность»¹⁰³. Данную религию некоторые религиоведы часто относят к направлению Нью-Эйдж. Действительно, она обладает некоторыми чертами такого направления, например, для неё характерно представление о человеке как о добром существе, о бесконечной Вселенной, управляемой невидимой «силой» и т.п. Джедаизм объединяет людей любой профессии, национальности и ориентации, они все объединены любовью и тягой к знаниям. Их основные принципы – терпение, взаимопонимание и человечность, что несколько напоминает христианское вероучение, только в упрощенном виде, но это свойственно для продукта массовой культуры. Помимо этого, в кругах джедаистов высоко ценится самосовершенствование на уровне физическом и

¹⁰² Davidsen M., Jediism: a convergence of Star Wars fan culture and salad bar spirituality // De Filosoof; Departementsblad Wijsbegeerte Universiteit Utrecht. 2011

¹⁰³ Капуто Д., Религия «Звёздных Войн» // Философско-литературный журнал Логос, 2014. №5 [101]. С. 133-134.

духовном. Сам же Джордж Лукас не скрывает мифотворчества в своём произведении, в одном из интервью он сообщает, что «В "Звездных войнах" я специально стараюсь воспроизвести мифы и классические мифологические мотивы. Я хотел использовать эти мотивы, чтобы осветить вопросы, возникающие сегодня. Чем больше я их исследовал, тем сильнее я убеждался в мысли, что эти вопросы – те же, которые существовали 3 000 лет назад. Что эмоционально мы не ушли далеко от наших предков»¹⁰⁴. У джедаев есть и свои кодексы, как относящиеся ко вселенной «Звёздных войн», так и собственные наработки, переделанные из христианских молитв. В качестве примера приведём наработку, переделанную из молитвы, автором которой обычно считают Франциска Ассизского: «Я Джедай, оружие покоя. Туда, где есть ненависть, мне необходимо принести любовь. Туда, где клевета, – оправдание. Туда, где сомнение, – веру. Туда, где отчаяние, – надежду. Туда, где тьма, – свет. А туда, где печаль, – радость»¹⁰⁵.

Однако, несмотря на то, что часть религиоведов относят данное явление к Нью-Эйджу, если считать заменой сакральному, божественному началу не Силу, а сам продукт культуры, именно, франшизу «Звездные войны», то данное направление уже приобретает черты квазирелигиозности. Как выразился бы Джон Э. Смит, религиозное предельное у джедаистов занимает продукт конечной реальности, а именно – фильм. Последователи данного направления используют развлекательный элемент художественного произведения и переносят его в религиозный опыт, что в принципе, тоже характерно для квазирелигиозных групп¹⁰⁶. Так что, на наш взгляд, джедаизм – характерное квазирелигиозное течение, источником которого является продукт массовой культуры.

¹⁰⁴ Moyers B., Lucas G., Of Myth and Men [Электронный Ресурс] // Time, 1999. URL: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,23298-1,00.html> (Дата обращения: 17.04.2020)

¹⁰⁵ Doctrine of the Order [Электронный ресурс] // Temple of the Jedi Order. URL: <https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order> (Дата обращения: 17.04.2020)

¹⁰⁶ Possamai A., Religion and Popular Culture // A. Possamai. – Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2005. P.74.

Стоит также упомянуть и о явлении культового кино, появившимся в середине 50-х гг. прошлого столетия. Кино становится в это время не столько размышлением о роли религиозных культов (если это кино на религиозную тему, разумеется), сколько самим объектом культа. Попытаться дать определение данному явлению весьма сложно, как отмечает Александр Павлов, большинство авторов сошлось на том, что культовое кино – кино, которое постоянно фигурирует в «дискурсивном поле культа», то есть попадают в списки культовых на профессиональных медиаресурсах, признаны культовыми в общем медиапространстве, в научных сообществах, а также на эти фильмы присутствуют многочисленные отсылки в других кинокартинах¹⁰⁷. Такие фильмы часто попадают в списках культового кино, о них пишут статьи в научных кругах, они постоянно на слуху. Достаточно сложно каким-то образом выделить классификацию культового кино, под это понятие подпадают и фильмы категории В, и авторское кино, и голливудские блокбастеры. Но, пожалуй, главным фактором, подтверждающим у фильма статус культового, является его фанаты.

Как правило, категория «фанатов» имеет религиозную коннотацию. Так, Генри Дженкинс показывает, что слово «фанат» образовывается от «фанатик», что вызывает ассоциации с религиозным фанатизмом¹⁰⁸. Павлов говорит о том, что религиозность фанатов того или иного культового фильма проявляется в ритуальном характере их действий¹⁰⁹. Так, например фанаты фильма «Комната» Томми Вайсо собираются на ежемесячные показы, которые устраивает сам режиссёр, в кинотеатре, где состоялась премьера этого великого фильма. Во время сеанса среди них имеет дело ритуал кидаться в экран пластиковыми ложками по причине того, что квартира

¹⁰⁷ Павлов А., Гиперреальная религия, Лавкрафт и культ «Зловещих мертвецов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3. С. 22-24.
DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-3-12-40>

¹⁰⁸ Jenkins H., Textual Poachers. Television Fans and Participatory Culture, 1992., p. 12.

¹⁰⁹ Павлов А., Гиперреальная религия, Лавкрафт и культ «Зловещих мертвецов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3. С. 26.
DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-3-12-40>

главного героя фильма обвешана изображениями ложек. Помимо этого, фильм очень быстро разошелся на цитаты, которые его фанаты спокойно используют в повседневной речи, будь то «Oh, hi, Mark!» или «You're tearing me apart!».

Таким образом, мы можем сказать, что художественные произведения, порождая новые мифы, также могут создать новый религиозный опыт. Популярные герои фильмов и книг, музыканты и актёры становятся объектом поклонения, виртуальная реальность, являющаяся способом взаимодействия с этими объектами, подменяет собой трансцендентное пространство, пространство божественного. Сами же фанаты исполняют определённые «фанатские» ритуалы для подтверждения своего статуса фаната определённого художественного произведения, что опять же показывает квазирелигиозные корни у продуктов поп-культуры.

Связывая новую религиозность и массовую культуру, нельзя не упомянуть феномен ролевых игр (Role Play Game), основанных на реконструкции литературных произведений, а также художественных фильмов и прочих продуктов поп-культуры. Такие игры могут подразделяться на словесные или текстовые ролевые игры, а также на игры живого действия. В последние годы они стали весьма популярным развлечением и стали частью молодежной культуры. Процесс любой из этих игр заключается в том, чтобы смоделировать ситуацию и тем или иным образом разрешить её. Чем она запутаннее, тем, как правило, дольше и интереснее становится игра. Ролевые игры дают субъекту отличную возможность сбежать из так называемой реальности. Для прохождения ситуаций игроки создают персонажа: продумывают его внешность, характер, другие особенности его личности, биографию. Поначалу просто притворяясь, а затем вливаясь в образ своего персонажа, игроки будто бы лишаются своего «Я» на время игры. Сотворив героев «по образу и подобию своему», вкладывая в них какую-то идею, игроки, как может показаться со стороны,

«оживляют» их, будто бы вселяясь в них. Происходит некое самоотождествление со своим творением.

Отказываясь от пассивной позиции наблюдателей, субъекты становятся участниками мира, чьего автора, в принципе, можно отнести к божественной сущности, а его мир – сакральному пространству. Д. Уолдрон отмечает, что ролевые игры способствуют открытию виртуальных миров, идентичностей, социальных структур, символов и культурных норм внутри сферы, отделённой от повседневной жизни субъекта¹¹⁰. Ролевые игры формируют узкий круг социального взаимодействия, в котором субъект может найти единомышленников. Однако далеко не все исследователи относят ролевые игры к религиозным течениям, но, несмотря на это, схожесть между ними присутствует, например: вера в возможность иных воплощений (смена субъектом сущности на момент проведения игры), вера в возможность предшествующих жизней и возможность вспомнить эту жизнь. Будучи простыми читателями в мире реальном, игроки становятся действующими лицами в непонятном, нерациональном игровом мире.

Помимо этого, сами игроки в ролевые могут привносить свои коррективы в игру, в авторский мир, тем самым переходя из позиции индивида, простого игрока, на позицию автора, которая является так же и позицией божественной сущности.

Массовая культура является настоящей сокровищницей для антропологов, философов и религиоведов, она открывает большие возможности для исследования новой религиозности и нового религиозного опыта. К произведениям этой культуры обращаются даже теологи. Самыми первыми из них, как утверждает Михельсон О.К., были протестантские теологи¹¹¹. По большей части в своих исследованиях и учебных планах они

¹¹⁰ Waldron D., Role-Playing Games and the Christian Right: Community Formation in Response to a Moral Panic // *The Journal of Religion and Popular Culture*, 2005. P.52.

¹¹¹ Михельсон О.К., Религия и массовая культура в религиоведческом исследовании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и

начали использовать художественные фильмы. Интерес теологов к массовой культуре возрос уже в 70-х гг. прошлого столетия, когда у религиоведов появилось достаточно наработок по данному направлению. Массовая культура становится серьёзным поводом для исследований среди социальных исследователей, несмотря на то, что в первой половине XX в. к ней относились весьма пренебрежительно.

Так, например, Майкл Бёрд, перерабатывая идеи Пауля Тиллиха и Мирчи Элиаде, пишет о взаимодействии религии и кино и занимается поиском священного в кинолентах. Бёрд пользуется термином Элиаде «иерофания», который означает проявление священного в чувственно доступной нам форме. Это такой религиозный опыт, при котором священное возможно созерцать наглядно. Бёрд связывает иерофанию с проявлением священного в художественном произведении, в частности, в кинематографе, теолог показывает, как фильм помогает субъекту разглядеть священное в реальном, дать ему прочувствовать невыразимую тайну жизни, которая также может присутствовать и в фильме¹¹².

Таким образом, мы смогли увидеть, что массовая культура насквозь пропитана чертами религиозного, её символикой и риторикой. В некотором смысле, она даже начала исполнять функции религиозных институтов для социализации молодого поколения и интеграции его в общество, а также для закрепления в человеческом разуме каких-либо идеалов. Мы также увидели, что массовая культура способна порождать и так называемые квазирелигиозные движения, и это раскрыто на примере джедаизма. Кроме того, мы рассмотрели феномены фанатизма и ролевых игр и выявили в них религиозные черты, что опять же говорит нам о том, насколько массовая культура пропитана религиозностью, несмотря на то, что прямого отношения к ней не имеет. Это говорит нам о том, что религиозность человека закреплена на архетипическом уровне, на уровне массового сознания и,

искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 3 (53): в 3-х ч. Ч. III. С. 134.

¹¹² Bird M., *Film as Hierophany* // Knoxville (TN), 1982. P. 3.

пережив период секуляризации, не просто не исчезла, но трансформировалась и нашла отражение в новых реалиях культурной жизни человека.

2.5. Бог как медиа-онтологический Другой, и как религия выживает в медиaprостранстве.

В этой части мы уже кратко касались соотношения религии и медиaprостранства. Мы говорили о виртуальном пространстве как новом пространстве трансцендентного, способным оказывать влияние на человека, находящегося в реальном мире. Человек одновременно пребывает и в мире, который он способен ощущать органами чувств, опытным путем, и в мире, который прочувствовать он не может, но этот, последний мир, есть мир знаков и смыслов.

В современную эпоху виртуальное пространство, пространство медиа охватило практически все сферы человеческой жизни, если говорить, разумеется, о западном обществе. Многообразные носители информации, от газет и радио до телевидения и интернета, постоянно курсируют в поле нашего зрения, всегда находятся под рукой, чтобы мы в любой момент могли к ним обратиться. То, что существует в реальном мире, спокойно находит свой аналог в мире виртуальном. Образы, сконструированные в виртуальной реальности, передаются индивиду и формируют его действительность. Человек, постоянно находящийся в виртуальном пространстве, вливается в него как в новую социально-культурную среду, оно становится новым агентом социализации, площадкой самореализации с её бесконечными социальными сетями, форумами, где каждый может не только познакомиться с другими, но и создать в ней свой «альтернативный» образ, который будет отличен от образа человека в его «реальной» жизни. Таким же образом в медиaprостранстве формируются и образы определённых религиозных течений. В целом, стоит отметить, что этот образ является негативным, который часто порождает отрицательную реакцию общественности. Однако,

данный образ обычно является сильно искаженным, далеким от самой вещи, то есть конкретной религии. Медиапространство предполагает опосредованные отношения субъекта и реальности, но реальность, словно Событие, всегда больше, чем мы можем помыслить и проверить опытным путем. Поэтому медиапространство предоставляет человеку различные варианты реальности, которые друг с другом не состыкуются. Все они оказываются обманом, однако ум обывателя принимает этот обман за истину, так как у него нет априорной уверенности в том, что действительность, реальность, вот это Событие схоже с тем, как человек о ней мыслит. Юрген Хабермас, например, пишет о том, что изначально средства массовой информации должны были стать площадкой для диалога между человеком и властью, но медиа утратила сейчас свою функцию – функцию непредвзято доносить достоверную информацию о реальности¹¹³. Так, репортажи с мест противотеррористических действий говорят об ужасах исламского фундаментализма, однако они не покрывают всю реальность исламского мира, они показывают лишь крайнюю его форму, переводя её на всё религиозное течение в целом. Виртуальное пространство стало так называемой площадкой, в которой можно поговорить о том, чем является, и чем не является Бог, и при этом так ничего о нем и не узнав, но в то же время транслировав какой-то его определённый образ, с которым человек может согласиться или не согласиться. Так, медиа или виртуальное пространство, занявшее площадку трансцендентного, способного оказывать влияние на субъекта, также становится посредником между ним и Другим, Богом как событием, которого нельзя перевести в лингвистическую среду медиапространства, несмотря на всю её нейтральность (негативный и позитивный образы создаются только человеком, а медиапространство – посредник для транслирования этих образов). Именно человеческое мышление создаёт образы, которые по медиапространству, будь то

¹¹³ Хабермас Ю., Политические функции публичной сферы // Структурное изменение публичной сферы: исследование относительно категории буржуазного общества. М.: 2016. С. 112—137.

телевидение, радио, газетные статьи или интернет, доходят до нас. Человек имеет дело не с реальностью, а с её посредником и образами, который этот посредник предоставляет. При этом и сами посредники всегда стараются быть незаметными, они никогда не присутствуют на кадрах репортажей, их нельзя увидеть ни в тексте, ни в образе – конечном продукте медиа. Так, например, Борис Гройс в своей работе «Под подозрением» пишет: «субмедиальное пространство позади знакового слоя всегда находится «под подозрением» субъекта»¹¹⁴. Мы бы сказали, что это субмедиальное пространство – пространство медиа-онтологического Другого, пространство Бога. Однако человек хочет внести всё, и даже Другого в пространство медиа, чтобы этот Другой открылся нам, стал видимым. Но он всячески ускользает от нас, так как не может свестись к чистому знаку. Субъекту не дано твёрдо знать о Другом, он может лишь предполагать его существование, подозревать о его существовании, и это, в какой-то степени, считается ослабленным мышлением постсекулярной эпохи в том смысле, в котором о нем писал Ваттимо. В него нельзя уже верить в «сильном» значении как будто его существование было подтверждено, о нём можно лишь догадываться. Такой Бог лишён коннотаций, кроме своего имени, ему не присущи никакие догматы, он не устанавливает правил поведения в виртуальном пространстве, в медиасфере, и фактически сведён к ничто, но нам всё равно кажется, что он есть. Всё, что мы знаем о нем, это то, что он покрыт тайной, и эта присутствие в нем тайны, как бы сказал Рудольф Отто, вызывает у нас чувство тварности. Эта тайна в Другом говорит о нем как о сакральном, нуминозном существе. Мы ищем определённые знаки его присутствия, которые выглядели бы подозрительно, с явным отличием от обычных знаков в медиа-пространстве, которые бы намекали на присутствие Другого, но мы забываем, что даже эти «странные» знаки всё ещё знаки, элементы медиапространства.

¹¹⁴ Гройс Б., Под подозрением. Феноменология медиа. // М.: 2006. С. 77.

Почему человек так отчаянно пытается найти этого таинственного Другого, это Божество? Дело в том, что нам любопытно узнать, кто за всем стоит. Кто он, обладатель властью? Мы можем строить бесконечные конспирологические теории, но они всего лишь будут интерпретацией таинственной действительности. Нам кажется, что наша единственная реальность – это реальность политическая, когда мы рассуждаем о политической ситуации, мы рассуждаем о структуре бытия. Нам даже не важно, есть ли мир, нам важно то, что кто-то на него влияет, кто-то над ним и, соответственно, над нами властвует. Но дело в том, что мы всегда действуем из онтологии, определяемой языковым полем, поэтому понять, кто у власти, мы вряд ли сможем. Но стараться понять и бесконечно подозревать мы не устанем.

Итак, можно сказать, что медиапространству присущи религиозные черты, оно является каналом общения человека с Другим, с Божественной сущностью. Средства массовой информации приобретают их в контексте ритуализации их практик, широко используя заимствования из религии, чтобы повысить уровень воздействия на людей¹¹⁵.

Представителям разнообразных конфессий в то же время вполне выгодно нахождение в медиапространстве. Как мы уже говорили в одном из предыдущих параграфов, сейчас можно посетить мессу или литургию, не выходя из дома, а просто найдя онлайн-трансляцию в интернете, можно посетить и онлайн-храм (да, существуют и такие сайты) или совершить таинство исповеди посредством социальной сети или программы онлайн-конференции. Сейчас сторонники той или иной религии стараются как можно шире охватить поле виртуального пространства для того, чтобы проводить свою апологетику. Очень часто можно увидеть по какому-либо из вопросов о происходящих в обществе событиях и переменах мнение представителя ведущего «мейнстримного» религиозного движения. Религиозные деятели стараются вести себя так, чтобы привлечь к себе

¹¹⁵ Couldry N., Nepp, A., Krotz, F., Media Events In a Global Age // London: Routledge, 2010.

внимание медиа. Очень многие христианские богословы активно занимаются теорией коммуникации, чтобы уметь работать со средствами массовой информации¹¹⁶. Помимо этого, виртуальное интернет-пространство «демократизирует» своих пользователей, позволяя на равных высказываться как эксперту, так и простому обывателю, что способствует распространению альтернативных мнений по тому или иному событию. В интернете теперь можно найти бесчисленные собрания священных и богословских текстов, религиозных исследований на ту или иную тему для того, чтобы лучше ознакомиться с интересующей конфессией. Таким образом, верующие стараются перенести в пространство виртуального и своё божество, ибо дух, как говорится, дышит, где хочет¹¹⁷.

Кроме того, в интернет-пространстве, как мы уже также говорили, в социальных сетях и на закрытых форумах собираются представители как традиционных конфессий, так и новых религиозных движений. Как правило, на них они занимаются просвещением новообращённых или, так называемых, неофитов, если мы говорим о некоторых НРД, решают важные вопросы, касающиеся их веры, весьма часто в формате дискуссии, а также просто общаются в кругу «своих» и заводят новые знакомства. Как светские, так и конфессиональные медиа способствуют формированию у человека религиозной идентичности.

¹¹⁶ Peters J., *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication* // Chicago: University of Chicago Press, 1999.

¹¹⁷ Ин. 3:8.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе диссертационного исследования мы пришли к выводу о том, что постсекулярная эпоха находится на стадии своего расцвета, переживая так называемый «подъем», при котором сакральное возвращается в публичное пространство, пусть и не совсем в том виде, в котором это возвращение прогнозировали многие теоретики.

Так, в первой главе мы проанализировали такое явление как секуляризм и зарождение постсекуляризма. Мы выяснили, что секуляризм или же секуляризация весьма противоречивый процесс, который, с одной стороны, лишает религиозные институты власти над другими сферами человеческой жизни, например, политической, экономической, культуры, ставя её в «равное положение» с ними, приводит обществу к рационализации и так называемому «расколотовыванию», отказа объяснять происходящее как следствие действий сверхъестественных существ. С другой же стороны данное явление в обществе отводит периферийное место религии в человеческом обществе, переносит его в сферу частного, тем самым позволяя вере быть личным делом каждого. В связи с этим религиозное мышление человека становится весьма капризным, и религиозным институтам приходится подстраиваться именно под контингент тех людей, чьё внимание они хотят привлечь. К тому же, вера становится индивидуалистской. Однако происходила и критика основ секуляризма, главным тезисом которым являлось предположение о том, что модернизация, происходящая в США и Европе, не пойдёт тем же путем и в других странах мирах и необязательно затронет религиозную сферу жизни, или затронет её, но совершенно иначе. Критике секуляризацию также подвергали интеллектуалы-постмодернисты и противники колониализма, называвшие данное явление «мета-нарративом» и концепцией, не затрагивающей опыт представителей других культур. Помимо этого, падению теории секуляризации поспособствовал так называемый «религиозный бум», под

которым подразумевается возрождение мейнстримных религий, в том числе, и рост религиозного фундаментализма, и появление новых религиозных движений и, так называемой, «новой религиозности», о которой мы ещё поговорим. Кроме того, встаёт вопрос о том, что же можно называть религией, а что нельзя, из-за чего оппозиция «секулярное–религиозное» перестает работать, эти языковые категории выплывают в пространство постсекулярного.

В ходе данного исследования мы также затронули философию Жака Деррида как одного из наиболее важных мыслителей, повлиявших на появление теории постсекуляризма. В его философии соотносятся такое явление как апофатическое богословие и деконструкция – процесс, направленный на преодоление логоцентризма, тенденции центральный элемент текста в надежде с помощью него выявить истинный смысл, несмотря на то, что такого элемента в тексте может даже не существовать. Логоцентризм порождает иерархию как в тексте, так и в человеческом обществе, ставя в центр какое-либо одно определённое понятие, считающееся истинным, порождая тем самым бинарные оппозиции. С апофатическим богословием его роднит то, что первые пытались найти Бога, очистив его от языковых коннотаций и атрибутов, тем самым подвергая своеобразной деконструкции знак. Несмотря на то, что Деррида всячески отрицает то, что он находится в апофатическом дискурсе, и пытается показать это в своих многочисленных работах, влияние последнего очевидно. Кроме того, деконструкцией Деррида умело пользуются в кругах теологов и апологетов христианской религии. Одним из таких апологетов является швейцарский богослов и философ Джеймс Смит, использовавший философию Деррида для преодоления Христианством пагубного «модернового» состояния. Он предлагает относиться к Святому Писанию как к одному из толкований мира, в котором мы живём, и такое отношение поможет более спокойно и смиренно воспринимать иные «толкования», будь то чужое религиозное мировоззрение, или же научно-рациональное.

Другие теологи также развивают идеи Деррида, но уже идут своей дорогой. Это и Джон Капуто, и Джон Милбанк и, в какой-то степени, Джанни Ваттимо. Первый и последний рассматривают Бога как Событие, случающееся с нами, и которое является шире той языковой сферы, в которой мы заключены. Как сущность такой Бог не поддаётся деконструкции и переводу в языковое пространство, эти действия модно провести лишь с его именем, которое является словом, наименованием. Такого Бога стоит рассматривать или как Зов, как о нем говорит Капуто, как требование, но требование без силы, или как орнамент, как сказал бы Ваттимо, свободную красоту природы. Милбанк, представитель радикальной ортодоксии, идёт своим путём и настаивает на том, чтобы вернуть теологию в положение метадискурса, а также преодолеть её разделение с философией. В теологии он видит ту связующую силу, которая соединила разрозненные секуляризацией сферы человеческого общества.

Во второй главе мы рассмотрели такие явления как квазирелигиозность, новые религиозные движения. Помимо этого проанализировали, как религиозные элементы вплетены в повседневную жизнь человека, а также каким образом религиозные знаки и символы влились в пространство массовой культуры.

Квазирелигиозность, как и новые религиозные движения, можно считать ответной реакцией на секуляризацию общества. Это явление подверглось анализу и со стороны теологов (Вах, Тиллих, Смит), и со стороны социологов (Грейл). С нашей стороны данное явление подверглось анализу с точки зрения деконструкции. Децентрализовав Бога как сакральный трансцендентный объект, мы перевели его в плоскость человеческого мира, тем самым сделав его так называемым объектом конечной реальности, но всё-таки сохраняющей для поклоняющегося ему субъекта предметом святости. Это хорошо отслеживается на примере авторов художественных произведений, а также артистов и актеров с группами их поклонников, возводящих их в статус культовых. В то же время эту

культовость легко разрушить, сделав что-то, что не совпадает с представлениями поклонников об этом предмете культа. Мы также выяснили, что очень многие явления в обществе обладают религиозными чертами, что приравнивает их к квазирелигиозным направлениям или организациям: будь то политическая идеология или терапевтическая группа. Практически все они, не считая себя религиозным явлением, используют религиозные символы и риторику, а также имеют смещённый объект «поклонения», поэтому мы применяем к ним приставку -квази. Кроме того, такие квазирелигиозные образования выполняют функции схожие с функциями религии, а именно компенсаторную, коммуникативную и интегративную.

Новые религиозные движения, в частности группы Нью-эйджа и многочисленные неоязыческие общности, также стали одним из проводников в постсекулярность. Данные религиозные движения можно в некоторой степени считать плодами политики мультикультурализма, повышением внимания к иным культурам и общностям. Как правило, эти группы и движения синкретичны по своей природе, хотя некоторые их представители (в частности, участники реконструкторских движений) настаивают на том, что их далекие предки занимались подобной практикой в дохристианскую эпоху. Кроме сбора исторических и, порой, псевдоисторических материалов, на которых зиждется «традиция» таких религиозных движений, они умело вбирают в себя современные социальные тренды, и это позволяет им привлечь новую аудиторию. Вполне логично эти религиозные образования относить к «новой религиозности», характерной для постсекулярной культуры и эпохи, поскольку они показывают, что религия не только возвращается в публичное пространство, но и также способна транслировать идеи, соответствующие современности, что делает их витальными, жизнеспособными в нынешних условиях, и привлекает к ним большое количество людей.

И квазирелигиозные, и новорелигиозные элементы довольно часто проявляются в обыденной жизни человека. Это и какие-либо религиозные атрибуты, или риторика, проскакивающая в речи человека. Кроме того, религиозная идентичность в последнее время часто связывается с национальной, этнической или идеологической идентичностями. Но среднестатистический человек всё ещё хранит на себе следы секуляризма, это выражается в том, что объект его веры весьма расплывчат, Бог воспринимается просто как некая Высшая Сила, которая влияет на жизнь конкретного человека, верующего в неё. Многие обыватели причисляют себя к верующим чисто формально, большая часть не понимает смысла религиозных ритуалов и таинств. В то же время, религия находит новые места и пристанища, например, медиа-пространство и массовая культура.

Действительно, массовая культура пестрит религиозной символикой и знаками, и даже в какой-то степени её можно считать квазирелигиозной общностью. В продукте этой культуры человек способен углядеть сакральный объект, собрать целый «культ» среди фанатов, что, в последствие может привести к созданию религиозных обществ, основывающихся на данном продукте (уже известные нам джедаисты или «матрицисты»). Её изучением со второй половины XX века занялись не только культурологи и философы, но также и религиоведы с теологами (Капуто, Бёрд, Детвейлер, Тайлор), заинтересованные в поиске элементов сакрального в иных сферах общественной жизни, в том числе и в массовой культуре, которую зачастую недооценивали.

Также мы выяснили, какую роль может выполнять пространство медиа в нашем представлении о Боге. Медиа-посредники, будь то интернет, телевидение и др. транслируют нам образ некой реальности, которую мы можем обозначить как божественную сущность, однако они никогда не охватывают её целиком, преподнося лишь ту сторону реальности, которую выгодно показать, в то время как она, словно Событие Капуто, остаётся шире наших эмпирических представлений о ней. Однако то же медиапространство

даёт религиозным деятелям в свободном формате заниматься апологетикой, выкладывать в свободный доступ священные тексты и теологические трактаты, а людям, принадлежащим к определённой религиозной группе намного проще связаться друг с другом посредством той же сети интернет.

Все эти явления говорят нам о том, что религиозность человека никуда не делась, а трансформировалась и ищет новые формы своего проявления в пространстве постсекулярного, будь то квазирелигиозность, религии Нового Века или неоязычества или вытекающие религии из продукта массовой культуры. Постсекуляризм представляет собой отличную почву для дальнейшего развития религии и возвращении её в публичное пространство.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Агамбен Д., Оставшееся время: Комментария к Посланию к Римлянам / Джорджо Агамбен; пер. с итал. С. Ермакова. – М.: Новое литературное обозрение, 2018.
2. Альтицер Т., Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма // М.: Канон, 2010. 224 с.
3. Бадью А., Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.
4. Барт К., Очерк догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. // СПб.: Алетейя, 1997. 271 с.
5. Бонхёффер Д., Сопротивление и Покорность. Пер. с нем. А. Б. Григорьева.; вступ. ст. Е. В. Барабанова. — М.: Прогресс, 1994.
6. Буайе П., Объясняя религию: Природа религиозного мышления. // М.: Альпина Нон-фикшн, 2016. – 496 с.
7. Ваттимо Дж. После Христианства // М.: Три Квадрата, 2007. 160 с.
8. Вебер М., Протестантская этика и дух капитализма. // М.: Прогресс, 1990 г.
9. Гараджа В.И., Религиоведение / В.И. Гараджа – 2-е изд., дополненное. – М.: Аспект Пресс, 1995 г.
10. Гройс Б., Под подозрением. Феноменология медиа. // М.: 2006. – 200 с.
11. Губницына О., Религия и современное общество потребления: введение в проблему // Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. Т. 10. №1. С. 77-86.
12. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2015. – 472 с. – (Философские технологии).
13. Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2012. – 376 с. – (Философские технологии).

14. Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2015. – 192 с. – (Gallicinium).
15. Деррида, Ж. Оставь это имя (Постскрипtum) // Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск, 2001. С. 205-251.
16. Жижек С., К материалистической теологии // Философско-литературный журнал Логос, 2008. №4 (67). С. 55-56.
17. Жижек С., Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом // М.: Издательство «Европа», 2009. – 336 с.
18. Жижек С., Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Малина. – М.: Художественный журнал, 2003.
19. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №4. С. 143–174. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-143-174>
20. Капуто Д., Как секулярный мир стал постсекулярным. // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). 186-205 с.
21. Капуто Д., Религия «Звёздных Войн» // Философско-литературный журнал Логос, 2014. №5 [101]. С. 131-140.
22. Кубертен П., Олимпийские мемуары. // Киев: Олимпийская литература, 1997. 180 с.
23. Кырлежев А., Постсекулярное: краткая интерпретация // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). – С. 100-106.
24. Леви-Брюль Л., Первобытное мышление // Психология мышления. Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и В.В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980.
25. Леви-Строс К., Первобытное мышление. / Пер., вступ. ст., примеч. А. Островского. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. – 392 с.
26. Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна. // Пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Алетейя. 2016 г. 160 с.

27. Малиновский Б., Магия, наука и религия // М.: Академический проект, 2015. – 298 с. – (Философские технологии).

28. Милбанк Дж. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться всё заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2013. №3(31). С.285-290.

29. Михельсон О.К., Религия и массовая культура в религиоведческом исследовании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 3 (53): в 3-х ч. Ч. III. С. 132-135.

30. Отто Р., Священное / Пер. Руткевича А. М. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 269 с.

31. Павлов А., Гиперреальная религия, Лавкрафт и культ «Зловещих мертвецов» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3. С. 12-40. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-3-12-40>

32. Палама Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибикина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2004. 384 с.

33. Послание к Тимофею Святого Дионисия Ареопагита. О таинственном богословии (перевод Л. Н. Лутковского) // Историко-философский ежегодник : журнал. — М.: Наука, 1991. — № 90. — С. 220.

34. Россия в цифрах. 2019: Крат. стат. сб. / Росстат. – М., 2019. – 549 с.

35. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. // - Изд. 2-е, испр. и доп. - СПб.: Русский Миръ, 2016. - 672 с.

36. Самыгин С.И., Нечепуренко, В.Н., Полонская, И.Н., Религиоведение: социология и психология религии. // Ростов н/Д., 1996. – 670 с.

37. Скот И.Д., Избранное // М.: изд-во Францисканцев, 2001. – 584 с.

38. Смирнов М.Ю., Социология религии: Словарь. // СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – 412 с.

39. Смит, Д. Церковь и постмодернизм: Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? // Черкассы: Коллоквиум, 2012. 214 с.

40. Субботский Е.В. Невидимая реальность: Сознание в зеркале магического мышления // Психолог. – 2015. – №3. – С. 33-67.
41. Тейлор Ч., Секулярный Век. / Пер. с англ. (Серия "Философия и богословие"). - М.: ББИ, 2017. – 967 с.
42. Тиллих П., Избранное. Теология культуры / М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 352 с.
43. Узланер Д., Введение в постсекулярную философию. // Философско-литературный журнал Логос, 2011. №3 (82). 3-32 с.
44. Узланер Д., Конец религии? История теории секуляризации / Д.А. Узланер; Нац. Исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: «Изд. дом Высшей школы экономики», 2019. – 240 с.
45. Хабермас Ю., Политические функции публичной сферы // Структурное изменение публичной сферы: исследование относительно категории буржуазного общества. М.: 2016. – 344 с.
46. Харви Г., Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / Грэм Харви; пер. с англ. К. Колкуновой, науч. Ред. А. Рахманин. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 368 с. – (Серия «Studia religiosa»).
47. Чеснова Е. Н., Место и роль религиозной веры в контексте секуляризационных процессов в обществе // «Религии России: проблемы социального служения»: сборник материалов II Междунар. науч.-практич. конф., г. Н. Новгород, 6 октября — 9 октября 2012 г.. — Нижний Новгород: ИД «Медина», 2011. — 630 с.
48. Эгильский Е. Э., Матецкая, А. В., Самыгин, С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учебное пособие. М.: КНОРУС, 2011. – 224 с.
49. Berger P.L. From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity // Religion and America: Spirituality in a Secular Age / ed. by M. Douglas, S.M. Tipton. Boston: Beacon, 1983. P. 14-24.
50. Berger P.L. The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin. 1969. 229 p.

51. Bird M., *Film as Hierophany* // Knoxville (TN), 1982. P. 3-22.
52. Caputo J., *Old Religion* // L., N.Y.: Routledge, 2001.
53. Caputo J., *Spectral Hermeneutics* // Caputo J.D., Vattimo G. *After the Death of God*. N.Y.: Columbia University Press, 2007.
54. Caputo J., *The Weakness of God* / Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
55. Casanova J. *Rethinking Secularisation: A Global Comparative Perspective*. *Religion, Globalization, and Culture*, 2007. P. 7-22.
56. Couldry N., Nepp, A., Krotz, F., *Media Events In a Global Age* // London: Routledge, 2010.
57. Davidsen M., *Jediism: a convergence of Star Wars fan culture and salad bar spirituality* // *De Filosoof*; Departementsblad Wijsbegeerte Universiteit Utrecht. 2011.
58. Detweiller C., Taylor, B., *A Matrix of Meanings: Finding God in Pop Culture* // Michigan, 2003. 352 p.
59. Famisaran Trisha M. *Weak Theology: A Postmodern Account of God*. // Adventist Society of Religious Studies, Boston, Massachusetts. 2008. 14 p.
60. Greil A., Rudy, D., *Is Alcoholics Anonymous a religious organization? Meditations on Marginality* // *Sociological Analysis*. 1989. Vol. 50. №1.
61. 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* / T. Robbins, D. Anthony, eds. New Brunswick, 1990.
62. Hadden J.k., *Toward Desacralizing Secularization Theory* // *Social Forces*. – 1987. – Vol. 65. – №3.
63. Hamilton W. *The Death of God Theologics Today* // *Radical Theology and The Death of God*. – N.Y. 1966.
64. Jenkins H., *Textual Poachers. Television Fans and Participatory Culture*, 1992. 343 p.
65. Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. L.: Collier-Machmillan. 1970. 128 p.

66. Lynch G., *Understanding Theology and Popular Culture* // Malden (MA), 2005.
67. Milbank J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* // Wiley-Blackwell, 2014. – 298 p.
68. Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2-nd edition. 2006. – 480 p.
69. Moltmann Jü. *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* // München: Kaiser, 1987.
70. Peters J., *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication* // Chicago: University of Chicago Press, 1999.
71. Pickstock C., *Modernity and scholasticism: A Critique of Recent Invocations of Univocity* // *Antonianum*. LXXVIII. P. 3-46.
72. Possamai A., *Religion and Popular Culture* // A. Possamai. – Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2005. 161 p.
73. Shiner L., *The Concept of Secularization in Emperical Research.* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967. Vol. 6. P.207-220.
74. Smith J.E., *Humanism as a Quasi-Religion* // *Free Inquiry*. 1996. Vol.14, №4.
75. Smith J.E., *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism* / N.Y., 1994. 154 p.
76. *Sociology and Religion: A book of readings* – Englewood Cliffs, N.J. : Prentice – Hall, 1969.
77. Tillich P., *Christianity and the Encounter of the World Religions* // New York, London, 1963.
78. Wach J., *The Comparative Study of Religion* // N.Y., 1958.
79. Waldron D., *Role-Playing Games and the Christian Right: Community Formation in Response to a Moral Panic* // *The Journal of Religion and Popular Culture*, 2005.
80. Wilson B. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment.* / L.: Watts. 1966. 252 p.

Электронные ресурсы:

81. Кырлежев А., Постсекулярная Эпоха [Электронный ресурс] // Журнал «Континент». 2004. № 120. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html>

(Дата обращения: 16.04.2020.)

82. Doctrine of the Order [Электронный ресурс] // Temple of the Jedi Order. URL: <https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order> (Дата

обращения: 17.04.2020)

83. Moyers B., Lucas G., Of Myth and Men [Электронный Ресурс] // Time, 1999. URL: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,23298-1,00.html>

(Дата обращения: 17.04.2020)