

Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию *religion-like phenomena* в современном религиоведении*

О. К. Михельсон

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Михельсон О. К. Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию *religion-like phenomena* в современном религиоведении // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 1. С. 122–137.
<https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.112>

Статья посвящена такой актуальной теме для современных исследований религии, как сакрализация профанного, в частности выражающаяся в сакрализации продуктов популярной культуры. Эти процессы можно обозначить как *religion-like phenomena*, и их понимание важно для адекватного восприятия западной религиозности XXI в. Целью данной статьи было представить возможные варианты интерпретаций *religion-like phenomena*, предложенные в современном религиоведении, поэтому в задачи статьи входило рассмотреть концепции, описывающие особенности и ключевые черты современной западной религиозности и дебаты относительно секуляризации и постсекуляризма, а также проанализировать основные методологические подходы к исследованию *religion-like phenomena*. В статье показано, что часть этих подходов остается в рамках теологии, в то время как другие методологически основываются на философии постмодерна или когнитивном религиоведении и эволюционной психологии. В статье выдвигается тезис, что, хотя когнитивистская методология хорошо применима к изучению *religion-like phenomena*, полный отказ от их функционалистской интерпретации представляется неверным, поскольку *religion-like phenomena* выполняют ряд значимых функций, как правило, присущих религии. В качестве иллюстративного материала, подтверждающего выводы, в статье в первую очередь приводятся музыкальные варианты *religion-like phenomena*, поскольку представляется, что они наиболее наглядно иллюстрируют особенности подобных явлений. При анализе музыкальных *religion-like phenomena* оказывается продуктивной как когнитивная теория нарратива, предложенная Л. Рю, так и различные психологические концепции, исследующие синдром поклонения знаменитостям (CWS), а также чисто физиологические подходы, основанные на изучении влияния музыки на выработку гормонов и воздействия последних на индивида и группу.

Ключевые слова: religion-like phenomena, секуляризация, религия и популярная культура.

Сакрализация популярного стала модной исследовательской темой. Безусловно, это не случайно и связано, с одной стороны, с изменениями религиозности, происходящими в наши дни, а также с изменениями, происходящими в культуре и обществе в целом, а с другой — с все большим интересом к популярной культуре

* Подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 17-33-01128 «Современная популярная музыка как форма имплицитной религиозности».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2018

и значением, которое она приобретает в нашей жизни. В этой связи анализ интерпретаций популярных явлений как феноменов, чем-то схожих с религиозными, сначала предполагает необходимость обратиться к краткому обзору концепций современной религиозности, а уже после этого — к методологическим особенностям и вариациям их понимания. Немаловажно, что многие классические концепции связывали возникновение *religion-like phenomena* именно с процессом секуляризации, вследствие которого человек, якобы являющийся по своей сути религиозным существом, оказывается в расколдованном мире. В той или иной форме эта идея выражена у Э. Кассирера [1], М. Элиаде [2], Э. Фромма [3], П. Тиллиха [4] и др.

Также необходимо отдельно оговорить, что в статье используется англицизм *religion-like phenomena* для описания явлений, чем-то подобных религии, которые тем не менее сложно однозначно обозначить как чисто религиозные. Этот термин устоялся в современной англоязычной научной литературе, и его передача на русский калькой вроде «религиоподобные явления» или «явления, схожие с религией» представляется излишней, поскольку они не вполне выражают то, что понимается под англоязычным термином. Можно в целом согласиться с Т. Фицджеральдом, который сетует, что в современных исследованиях категория религиозного настолько неопределенна, что сам «термин “религия” практически потерял свое значение», будучи постоянно размываемым описаниями форм поведения или опыта, которые «почти являются религией, но не вполне» [5, p. 210]. Тем не менее за неимением лучшего в данной статье будет использоваться понятие *religion-like phenomena*, поскольку оно представляется наиболее нейтральным. Также следует подчеркнуть, что в данной статье речь идет о процессах, происходящих в современной западной религиозности, причем Запад понимается широко и включает в себя не только Западную Европу, но также и Восточную (в том числе Россию), Северную Америку и Австралию (безусловно, во всех этих регионах присутствует своя специфика).

В последние несколько десятилетий было сломано немало копий в спорах об особенностях современной религиозности, в первую очередь коснувшихся теории секуляризации. Так, П. Бергер, будучи изначально одним из ключевых ее поборников, в 1999 г. выдвигает теорию десекуляризации [6]. Х. Казанова также проводит ревизию концепции секуляризации, замечая, что не существует просто секулярных людей, они «посткатолики», «постлютеране» и т. д. Кроме того, для него секулярное изначально появляется как категория христианской теологии, поэтому в результате выходит, что процесс секуляризации произошел исключительно в рамках христианства, в то время как начиная с эпохи Просвещения мыслители и исследователи пытались распространить его на весь мир [7].

Впрочем, большую известность приставка «пост» получает в связи с работами Ю. Хабермаса, рассматривающего современность как эпоху «постсекулярную». Хабермас, однако, понимает под этим термином не столько отказ от концепции секуляризации Запада. Скорее он говорит об изменившейся социокультурной и политической реальности, когда религия снова становится важной частью повестки, а в связи с нарастающими процессами глобализации и мультикультурализма западный секулярный мир вынужден вновь найти место для религии и религиозных институтов и наладить мирное сосуществование различных религиозных сообществ [8, p. 20–21]. Дж. Капуто, в свойственной ему провокативной манере, трактует постсекуляризм радикальнее, отмечая «смерть смерти Бога». Так, он говорит:

«К великому удивлению ученых гонителей религии, предсказывавших смерть Бога с середины XIX в. вплоть до самого конца XX, религия вернулась во всем своем многообразии» [9, с. 205].

Между тем с подобной позицией солидарны далеко не все, и часто современность все также рассматривается как эпоха продолжающейся секуляризации. В частности, Ч. Тейлор подчеркивает, что «мы совершили переход от состояния, в котором вера была выбором “по умолчанию” не только для “наивных” простецов, но и для тех, кто знал, рассматривал и обсуждал атеистическую альтернативу, к такому положению вещей, когда все большему числу людей антирелигиозные интерпретации кажутся на первый взгляд единственно убедительными» [10, с. 16]. Как представляется, в дебатах о секуляризации мы в любом случае упремся в терминологические дебри, поскольку наше понимание современных религиозных процессов необходимым образом определяется нашим истолкованием религии и секуляризации как таковых. Кроме того, исследовательская позиция относительно продолжения или окончания секуляризации и начала «ресекуляризации», «десекуляризации» или же «постсекулярной эпохи» необходимым образом связана с тем, что мы вкладываем в эти понятия. По этому поводу Г. Дейви, которая сама является сторонником концепции «ресекуляризации», замечает: «...определение ресекуляризации, также как и его alter-ego — секуляризации, может означать все вещи для всех людей» [11, р. 160].

Определяя понятие секуляризации, Б. Уилсон предлагает следующую формулировку: «По своей сути термин “секуляризация” относится к процессу упадка религиозной деятельности, убеждений, способов мышления и институтов, который происходит в первую очередь в связи со структурными изменениями в обществе, возможно, неосознанно или ненамеренно» [12, р. 1214], и добавляет, что «если определять кратко, секуляризация — это процесс, при котором религиозное сознание, деятельность и институты теряют свое социальное значение» [12, р. 1215]. К. Добблер характеризует секуляризацию как «процесс, посредством которого всеобъемлющие и трансцендентные религиозные системы прошлого оказываются ограниченными в современных функционально дифференцированных обществах до уровня подсистем, существующих наряду с другими подсистемами, теряя в этом процессе свои притязания на всеобъемлимость» [13, р. 600]. Она также предлагает рассматривать секуляризацию в трех основных измерениях: во-первых, как разделение церкви и государства (*laicization*), во-вторых, в контексте организационных изменений внутри религиозных институтов, и наконец, как секуляризацию сознания.

Представляется, что с некоторыми оговорками все эти три фактора продолжают присутствовать в современном западном мире, и в этом смысле секуляризация нигде не исчезла. Многие ученые солидарны с такой позицией. Так, М. Тер Борг указывает: «Религия — горячая тема, но тем не менее секуляризация сейчас происходит так же быстро, как и прежде» [14, р. 127]. Будучи убежденным, что представления о религии коренятся в человеческой способности вообразить трансцендентное, а одной из важнейших функций религии является утешение в минуту отчаяния, он утверждает, что человек всегда будет *animal religiosum*. Однако в зависимости от эпохи и ситуации религиозность сильно модифицируется. При этом Борг не видит значительных признаков «десекуляризации» или «ресекуляризации», но считает,

что религия сейчас в большей степени находится в сфере общественного интереса и внимания, чем несколько десятилетий назад в силу ряда общественно-политических процессов (например, миграция, глобализация, конец холодной войны и т. д.). Последовательную апологию теории секуляризации предложил С. Брюс. Он отмечает, что «большинство либеральных демократий выработали согласие между религиозным и светским», которое выражено, во-первых, в разграничении на общественное и частное, а во-вторых, в том, что даже в тех европейских государствах, где исторически сложилось, что определенные институты имеют привилегированное положение, они ими не пользуются» [15, р. 207].

С дебатами относительно секуляризации тесно связаны и другие вопросы — теория «приватизации религии», также выдвинутая в 1960-е годы П. Бергером [16, р. 105–174] и Т. Лукманом [17], и «индивидуализации религии», в частности, предложенная Д. Эрвье-Леже, которая провозгласила, что «религиозная современность — это индивидуализм» [18, р. 161]. В обоих этих подходах религия не просто становится личным частным делом каждого отдельного человека, но речь идет о все меньшей универсальности традиционных крупных религиозных систем и нарастающем многообразии проявлений религиозного на личностном уровне.

Актуализируя свою позицию через практически тридцать лет, в предисловии к переизданию «Невидимой религии» 1996 г. Лукман поясняет: «Приватизация религии — это ядро всеохватывающей приватизации жизни в современных обществах». И далее: «Специфически религиозные ориентации на “большие” трансценденции, которые выводятся из традиционных “священных универсумов” и сейчас собраны в воображаемом музее (*musée imaginaire*) мировых религий, конкурируют не только с себе подобными. Они конкурируют также с моделями жизненной ориентации, которые выводятся из реконструкций посюсторонних трансценденций» [19, с. 151–152].

Схожей позиции придерживается и Эрвье-Леже, которая отличает религиозный индивидуализм, безусловно распространенный в истории религий и раньше (например в форме мистицизма), от современного. Согласно мнению исследовательницы, современный религиозный индивидуализм — это «религиозная вера, полностью центрированная на индивидуумах и их личных достижениях и характеризующаяся приматом личного опыта, который направляет каждого по-своему. Это не вопрос открытия и посвящение себя некой истине вне себя: это вопрос экспериментирования — каждый находит для себя свою собственную истину» [18, р. 164]. Свое предположение Эрвье-Леже иллюстрирует на примере многообразия *spirituality* (еще один плохо переводимый на русский термин, поскольку слово «духовность» обычно иначе используется в русском языке) New Age, где религиозность часто понимается в первую очередь как личный духовный поиск и самосовершенствование.

В своем крайнем выражении индивидуализация религии с легкой руки Р. Беллы получила наименование шейлаизм, поскольку социолог приводит следующие слова респондентки по имени Шейла: «Я верю в Бога. Я не религиозный фанатик. Я не помню, когда в последний раз ходила в церковь. Моя вера провела меня долгим путем. Это шейлаизм. Просто мой собственный маленький голос... Это просто попытка любить себя и быть нежным с самим собой и заботиться друг о друге. Я думаю, Бог хотел бы, чтобы мы заботились друг о друге» [20, р. 221]. С точки зрения

Беллы, это хорошая иллюстрация современных трансформаций, происходящих с религиозностью, когда последняя характеризуется не только индивидуализмом, но и отказом от апелляции к трансцендентному как к единственному источнику религиозного, более того, к поискам основания религиозного в ресурсах собственной личности.

В этой связи, как бы мы ни интерпретировали современную религиозность (будь то «секуляризм» или «постсекуляризм»), мы можем наблюдать процессы, которые, в частности, обозначаются красивыми французскими терминами «религиозный *bricolage*» или «религия à la carte» либо менее поэтичным англицизмом «религиозный супермаркет». Описание культурных процессов посредством экономической терминологии рынка опирается на концепцию Г. Мэтьюса. Последний делает упор на том, что в современном мире идентичность, в том числе культурная и религиозная, определяется рынком, который бывает как материальным, так и культурным. Так, характеризуя, к примеру, современную американскую религиозность, Мэтьюс утверждает: «Американцы могут рассматривать свое общество как землю индивидуального “поиска счастья” и могут с радостью прогуливаться по рядам культурного супермаркета в поисках любой религии, которая подойдет их вкусам» [21, p. 25].

Применение идеи культурного супермаркета к религии быстро набрало популярность в религиозоведческих кругах. В использовании маркетинговой терминологии в исследовании современной религиозности еще дальше пошел постмодернистский мыслитель Д. Лион. В своей книге «Иисус в Диснейленде» Лион отталкивается от факта открытия в Буэнос-Айресе религиозного тематического парка «Святая Земля», где создана миниатюрная копия Иерусалима со Стеной плача и Голгофой, над которой каждый час поднимается двенадцатиметровая статуя Иисуса Христа, а также представлено 37 скульптурных композиций, иллюстрирующих важнейшие события евангельской истории [22]. В своем труде Лион заявляет о «диснеезации» религии. Автор использует концепт Диснейленда как квинтэссенцию, некий интегральный символ общества потребления, так как он «в концентрированной форме выражает ведущие тенденции, особенно озабоченность потреблением моды, кино и музыки и опыт зрелищности, который стал возможным с помощью высоких технологий» [23, p. 6].

«Диснеезация» подразумевает четыре основных момента: тематичность, дифференциацию потребления, мерчендайзинг (когда все образы, идеи и логотипы выставлены на продажу) и эмоциональную включенность работников. Однако Лион выступает против однозначной трактовки «диснеезации» как негативного явления. Он указывает, что необходимо подходить к определению религии принципиально иначе, отказавшись от традиционной социологической интерпретации современной религиозности в терминах секуляризации, которые больше непродуктивны и мало что нам объясняют, и рассматривать религию в первую очередь как культурный ресурс. С этой точки зрения «событие Иисуса» в тематическом парке следует интерпретировать как источник для исследования культурных и религиозных перемен, происходящих в обществе постмодерна, где трансформировалось восприятие таких ключевых для религии концептов, как авторитет, идентичность, время и пространство, а «новые системы значений генерируются постоянно, в большей или меньшей взаимосвязи с традиционными группами» [23, p. 43].

В этом смысле появление Иисуса в тематическом парке не следует воспринимать исключительно как шокирующее явление, говорящее об упадке религиозности и засилье консюмеризма, а просто как о знаке культурного изменения.

Уже упомянутый Борг, также восприняв концепцию религиозного супермаркета, замечает: «Религия больше не похожа на книгу, которую читают от корки до корки. В некотором смысле, люди просматривают религиозный контент. Мало кто по-прежнему ищет статичной религиозной системы. Вместо этого происходит шопинг на рынке религии» [14, р. 136]. Согласно Боргу, для того чтобы быть привлекательной в глазах современного человека, религия «должна быть приятной», религии находятся в такой ситуации, когда они вынуждены конкурировать друг с другом за «клиентов», которые, как и клиенты супермаркетов, могут терять лояльность [14, р. 138].

Подводя итог различным трактовкам современной религиозности, необходимо еще раз отметить присущие ей ключевые черты, как правило, выдвигаемые учеными. Это «приватизация религии», «индивидуализация религии», «религиозный *bricolage*», т.е. склонность наполнять личную религиозную сферу разными концептами, идеями, ритуалами и т.д., которые есть под рукой и по какой-то причине оказываются привлекательными, составляя их в пеструю картину. В данном случае стоит отличать «религиозный *bricolage*» от религиозного синкретизма, в котором нет ничего принципиально нового, не только потому, что это структуралистский и постмодернистский термин, но также поскольку *bricolage* подразумевает то, что различные элементы, причем как религиозные, так и, возможно, изначально и нерелигиозные, выбираются из контекста и произвольно комбинируются. Этот подход тесно связан с концепцией «религиозного супермаркета» и различными теориями, анализирующими наше общество в первую очередь как консюмеристское. Причем существенно, что общество потребления предлагает новый тип социальных связей, когда интегрирующим началом могут выступать, к примеру, те или иные формы популярной культуры.

Все вышеупомянутые факторы современной религиозной ситуации представляются весьма значимыми для понимания и интерпретации religion-like явлений. В своем поиске «подходящей религии» современный западный человек подчас может выбрать явления, которые изначально религиозными не являются. И здесь мы входим в дебри других популярных религиоведческих дебатов — по вопросу о «квазирелигиозности», «современных мифах» и, наконец, «имплицитной религиозности». Примечательно, что вышеобозначенные концепции возникли в первую очередь в теологии или феноменологии религии, которой также свойствен теологизм, и использование термина «квазирелигии» в религиоведческой литературе представляется проблематичным, поскольку это понятие стигматизировано множеством негативных коннотаций, в особенности рассмотрением в таком качестве преступных идеологий XX столетия — фашизма и коммунизма.

В этой связи нейтральное понятие «имплицитная религиозность» оказалось более востребованным, в том числе и для интерпретации различных явлений популярной культуры. Определение имплицитной религиозности Бейли основывается на трех основных составляющих: приверженность (*commitment*), фокус на интеграции (*integrating foci*) и интенсивная забота с широким воздействием (*intensive concerns with extensive effects*). Причем, несмотря на то что его теория активно

используется в качестве методологического основания для исследования так называемых *religion-like* явлений, будь то увлеченность современной музыкой [24], футболом [25] или кино [26], сам Бейли тем не менее скорее пишет о другом. Для него важно, как сакральное взаимодействует с повседневным, связь религии и обыденности. Он предполагает, что повседневные практики могут быть лишь «вершиной айсберга», приоткрывающей или основывающейся на более глубоких пластах сакрального [27, р. 802]. В этом смысле Бейли также не выходит за пределы теологических подходов, поскольку скорее подразумевает, что религиозность проявляет себя в том числе и в повседневности, а не то, что какие-то светские явления могут сакрализовываться, превращаясь практически в религиозные или, как минимум, подобные религии. Подход Бейли также можно охарактеризовать скорее как психологический, поскольку он оперирует в первую очередь такими категориями, как «приверженность» и «забота».

Между тем существуют и более нейтральные термины, предложенные не в русле теологии, которая в любом случае рассматривает *religion-like явления* как некий придаток собственно религиозности. Так, Борг предпочитает говорить о «неинституциональной религии» [14], А. Посамэ — о «гиперрелигиях» [28; 29], а К. Кьюсак — о «придуманных религиях» [30].

Подходя к объяснению «неинституциональной религии», Борг подчеркивает, что, с одной стороны, «сакрализация индивида» выступает как одна из наиболее заметных особенностей современной религиозности (например, вышеупомянутый *шейлаизм*). С другой стороны, наше общество — массовое общество, что также определяет современную религиозность: «Люди в качестве своего опыта сакрального ищут нечто, что их превосходит: массы. Они теряют себя и становятся частью толпы» [14, р. 138]. Одновременно с этим люди ощущают себя потерянными в толпе, поэтому ищут кумира, который поможет им быть включенными в эту массу. Их собственная идентичность формируется посредством соотношения себя с их героем. «Поклоняясь им, Принцу или Мадонне, они также поднимают свою собственную идентичность над мирским. Таким образом, идентичность обеспечивается вещами, трансцендентными личной идентичности: массами, с одной стороны, кумиром — с другой» [14, р. 138]. Эти рассуждения во многом напоминают классическую интерпретацию толпы, предложенную еще в конце XIX в. Густавом Лебоном, предрекавшим «эру масс», одна из ключевых особенностей которых — стремление выбрать себе лидера и во всем ему следовать [31]. Но ключевым отличием будет интерпретация этих процессов через категорию идентичности. Определяющим фактором религиозности, в том числе и религиозности неинституциональной, выступает, согласно Боргу, способность религии «предоставлять человеку способы преодоления отчаяния» [14, р. 130], однако институциональная религия, по его мнению, обладает большей интенсивностью.

М. Дэвидсен продолжает исследование «неинституциональных религий», однако во многом расходится с Боргом. Одно из заметных различий их концепций заключается в том, что Дэвидсен выступает против функционального подхода к определению неинституциональной религии. Так, он подчеркивает: «Широкие, функционалистские определения религии, подобные определению Клиффорда Гирца, могут быть полезны для выделения сходства между религией и *religion-like phenomena*» [32, р. 557]. Между тем их «потенциальная слабость» заключается в том, что они позво-

ляют «приравнять все, что имеет смысл, социальное значение или важно для людей, к религии, тем самым пропустив реальные различия и теряя возможность разграничить специфически религиозное от общесоциального или культурного» [32, p. 557–558]. Единственное, остается не вполне ясным, почему Дэвидсен трактует определение религии К. Гирца как сугубо функционалистское [33, с. 94].

Дэвидсен соглашается, что смыслообразующая составляющая — важный фактор религии. При этом сам он предпочитает объяснять религию в рамках когнитивистских подходов, предполагающих, что люди являются «естественными анимистами, приписывающими артефактам и природным явлениям наличие агентов, и спонтанными колдунами, приписывающими причинно-следственную силу мыслям и ритуалам и причинно-следственные связи вещами на основе сходства или заражения» [32, p. 563]. Вдохновленный подходом С. Брюса [15, p. 207], Дэвидсен предлагает понимать религию как «деятельность, включающую познание, коммуникацию и действие, которая предполагает наличие трансперсональных реальностей (другие миры, небеса и т. д.), сверхъестественных сущностей, способных действовать (таких как боги или духи), и/или безличностных процессов или принципов, имеющих моральную направленность (карма, ма'ат)» [32, p. 558].

Однако подход Дэвидсена именно к «неинституциональным религиям» (или *religion-like phenomena*) представляется проблематичным. Возможно, выбрав подобное определение, Дэвидсен и добивается того, что многие явления отсекает, но не слишком ли много окажется отсеченным? В то время как функционалистский подход, пусть даже частично использующий все ту же когнитивистскую методологию, оказывается более полезным в данном случае, поскольку представляется, что самое интересное в *religion-like phenomena* как раз связано с тем, как они могут брать на себя ряд важных функций, как правило, приписываемых религии.

Еще один подход к *religion-like phenomena* был предложен А. Поссамэ на основании постмодернистской философии, в первую очередь концепции симулякров Ж. Бодрийяра, когда *religion-like phenomena* рассматриваются как «симулякры религии» или «гиперреальная религия» (термин, введенный Поссамэ), которую мы можем наблюдать в популярной культуре. Важно, что Поссамэ понимает популярную культуру не как некую субкультуру для масс, форму бегства или отказа от какой-либо общественно-политической деятельности или же как форму контроля масс различными группами власти (чем, возможно, она также является), для него популярная культура — «медиум для самоопределения социальных акторов», способ «духовного самоопределения» [28, p. 20]. Определяя гиперрелигии, Поссамэ пишет, что они представляют собой такие новые варианты *spirituality*, где традиционные и современные религиозные идеи потребляются и проектируются в совершенно реконструированных формах. Источник их наивысшего авторитета находится в самом индивидууме, а не в привычных нам внешних вариантах, будь то священнослужители или священные тексты. Но главное, что гиперреальные религии — это религии, основанные на символических репрезентациях религий, а не на их реальных репрезентациях, соответственно, их символы указывают на другие символы, а не на реальность. Хотя само понятие «реальность» для Поссамэ проблематично, так как он его интерпретирует в постмодернистском ключе [28, p. 71–84].

Совершенствуя свой подход, через несколько лет Поссамэ предлагает следующее модифицированное определение: «Гиперреальная религия — это симулякр

религии, созданный из популярной культуры (или в симбиозе с ней), превращенной в товары, которая обеспечивает вдохновение на метафорическом уровне и/или является источником верований в повседневной жизни» [29, р. 3]. Принципиальное отличие этого подхода от предшествующего заключается в том, что если раньше Поссамэ рассматривал гиперрелигию как симулякр религии, существующий лишь на символическом или метафорическом уровне, то теперь он дополняет это предположение, заметив, что гиперрелигии могут существовать и в повседневной реальности, в частности в связи с исследованиями так называемых толкинистов, проделанными Дэвидсенем [34].

Наконец, еще один вариант интерпретации *religion-like phenomena*, правда, с рядом оговорок, представлен К. Кьюсак, которая предпочитает термин «придуманные религии» (*invented religions*). Здесь стоит отметить, что не все *religion-like phenomena* могут быть так обозначены, поскольку Кьюсак рассматривает только те, что были основаны на нарративах, хотя и трактуя их широко. Вводя свой термин, исследовательница поясняет: «Понятие “придуманные религии” глубоко провокационно, поскольку оно противоречит традиционному пониманию религии как явления, происходящего от божественного откровения или уходящего корнями так далеко в прошлое, что ее основатели неизвестны» [30, р. 3]. Многие из «придуманных религий» недолговечны и мало или вообще не влияют на религиозность и культуру, другие же находят страстных последователей, вырабатывают формальные институты и в конечном итоге приобретают свое «скромное место на современном духовном рынке». Хотя большинство ученых не принимает «придуманные религии» всерьез, согласно Кьюсак, они «могут рассматриваться как функционально схожие, если не идентичные традиционным религиям» [30, р. 3].

К придуманным религиям Кьюсак относит Церковь всех миров (*The Church of All Worlds*), «пародийные религии» (она этот термин не использует), такие как Церковь НедоМудреца (*Church of the SubGenius*), дискордианизм и пастафарианство, а также джедаизм и матриксизм (от трилогии Вачовски «Матрица»). Краеугольный вопрос при анализе «придуманных религий» Кьюсак заключается в том, возможно ли придумать либо присоединиться к движению, зная, что оно «выдуманное», а позже обнаружить, что для тебя оно-то и является истинным. Однако мы можем предположить, что не все читатели или зрители различных нарративов считают, что они изначально выдуманы. Так, находятся люди, рассматривающие, к примеру, Толкиена или Лавкрафта как своеобразных «пророков» или «медиумов», постигших некое тайное знание и поделившихся им в литературной форме. То же самое справедливо и относительно отдельных зрителей «Звездных войн» и «Матрицы».

Отправной точкой для понимания феномена «придуманных религий» у Кьюсак выступает значимость нарратива для религии вообще и для придуманной в частности. Она опирается на теорию нарратива, разработанную в русле все того же когнитивного религиоведения и эволюционной психологии, в том числе в варианте, выдвинутом Лоялом Рю. Последний рассматривает нарратив как ядро культурных традиций и религий. Он замечает: «Нарративное ядро — это самое фундаментальное выражение мудрости в культурной традиции, оно рассказывает нам о том, в каком мире мы живем, какие вещи являются реальными и нереальными, откуда мы родом, какова наша истинная природа и как мы вписываемся в большую схему вещей. Все это является космологическими идеями, информирующими нас

о том, как в конечном итоге все происходит в космосе. Но нарративное ядро также содержит идеи о морали, о том, что именно в конечном счете имеет значение. Оно говорит нам, что хорошо для нас и как мы должны выполнить наше предназначение» [35, р. 126]. Для религий подобным нарративным ядром выступает миф, а процветают религиозные традиции благодаря вспомогательным стратегиям, этот миф поддерживающим. К ним Рю относит интеллектуальную, опытную, ритуальную, эстетическую и институциональную стратегии, причем, они тесно взаимосвязаны и частично перекрываются [35, р. 143–144].

Любопытно, что интерпретации религии, предложенные в эволюционной психологии, популярны и среди сторонников концепции имплицитной религиозности. Так, Малькольм Хамилтон предполагает, что если мы придерживаемся убеждения, что человек является «религиозным животным» (*animal religiosum*), то мы неизбежно приходим к выводу, что «религия коренится в эволюции когнитивных и эмоциональных структур человеческого мозга и разума» [36, р. 524].

Основываясь на теории нарратива как ключевой составляющей и основе религии, Кьюсак приходит к заключению, что все рассматриваемые ею «придуманые религии» предлагают варианты объяснительных нарративов, воспроизводящие традиционные религиозные формы, такие как мифы и священные истории. Исследовательница замечает, что, как было объяснено Бергером, социальный процесс конструирования мира предполагает создание человеком социальной культуры, а затем она становится внешним фактором и приобретает самостоятельное существование, с тем чтобы далее вновь быть включенной во внутреннюю жизнь общества. Этот процесс «точно соответствует» тому, как какой-то индивид выбирает «придуманную религию», которая через некоторое время может приобретать независимый статус, а затем принимается как «истинная» ее последователями.

Что же мы имеем в результате? Как бы мы ни называли *religion-like phenomena*, очевидно, что возникают они в связи с изменениями, происходящими в современном мире, будь то технологические, политические, экономические или социальные, которые неизбежно влекут за собой и изменения в религиозной сфере. Наряду с традиционными формами религиозности, а часто и вместе с ними, процветает сакрализация популярного.

Это особенно хорошо можно рассмотреть на примере современной популярной музыки, которая способна играть столь важную роль в жизни человека, что фактически берет на себя часть функций, как правило, выполняемых религией, будь то интегративная, мировоззренческая или компенсаторная. На примере форумов и интервью поклонников современных популярных музыкальных групп и исполнителей можно проследить такие феномены, как «культ» музыкантов, превращение их в своеобразных харизматических лидеров, использование религиозной символики и образности, уподобление музыки религии, часто описываемое англоязычной формулой «*music is my religion*». Формулируя свою идентичность, многие поклонники в первую очередь делают упор именно на музыкальные пристрастия, которые оказываются для них наиболее значимым фактором. Концерт любимого исполнителя может рассматриваться поклонниками как некое священнодействие, время и пространство которого сакральны.

На Западе этот феномен наиболее известен на примере так называемых религий Элвиса (*Elvis religions*) [37] или битломании, представленных и в России (чего

стоит один проект строительства храма Джона Леннона, выдвинутый Колей Васьиним [38]). Однако у нас есть и собственный главный рок-кумир — Виктор Цой, и феномен, по аналогии с битломанией названный «киномания». Мы имеем своеобразные «стены плача», в данном случае — «стены Цоя», появившиеся после его трагической гибели на всем постсоветском пространстве, а могила Цоя в Петербурге на Богословском кладбище до сих пор является местом «паломничества» множества его фанатов, оставляющих ему записочки, как Ксении Петербургской. В России слоган «Цой жив» (как для многих своих поклонников «живы» и Элвис, и Джон Леннон, и Джим Моррисон, и Курт Кобейн, и Честер Беннингтон) знаком практически каждому, таким образом, как и богу или как минимум культурному герою, ему приписывается бессмертие.

К анализу *religion-like phenomena*, основанных на популярной музыке, концепция нарратива Рю, столь удачно вписавшаяся в исследование «придуманных религий», проделанное Кьюсак, также вполне применима, поскольку, хотя тексты, вероятно, и не предлагают единой картины мироздания, в них часто присутствуют те или иные месседжи и символизм. Представляется в этой связи вполне закономерным, что именно песни, а не инструментальные композиции, несущие нарративное послание, особенно популярны, а рок-музыканты могут восприниматься как поэты и пророки, носители истины, передающие ее через свое творчество. Их нарратив подкреплен вспомогательными факторами, вполне вписывающимися в систему, предложенную Рю. Так, сам текст песни (а также интервью и литературное творчество музыкантов) будет предлагать интеллектуальную стратегию, концерт (или просто прослушивание музыки) будет подкреплять нарратив опытом, у поклонников музыкантов могут возникать некие ритуалы, каждому музыкальному исполнителю свойственны определенная эстетика, набор легко узнаваемых его поклонниками символов, а институциональной вспомогательной стратегией будет выступать, например, фан-клуб. Конечно, в связи с подобными несколько натянутыми аналогиями в голову приходит известная из когнитивного же религиоведения «проблема Микки-Мауса», описанная С. Аграном, когда художественный вымысел плохо отличим от религиозных явлений посредством критериев, выдвинутых когнитивистами для определения религиозного [39, p. 113].

Между тем при интерпретации *religion-like phenomena*, основанных на популярной музыке, важно учитывать и другие значимые факторы, в том числе и абсолютно верифицируемые. В частности, сейчас ведется значительное количество исследований того, как музыка, особенно совместное пение, способствует выработке ряда гормонов, в частности окситоцина, играющего важную роль в социальном поведении, поскольку он способствует возникновению ощущения близости и сплоченности (правда, одновременно, по-видимому, противопоставляет остальному миру) [40; 41].

Еще один значимый аспект, который следует учитывать при анализе музыкальных *religion-like phenomena*, — явление, которое в настоящее время активно обсуждается в психологии — «синдром поклонения знаменитостям» (*celebrity worship syndrom* — CWS) [42; 43]. Как правило, синдром поклонения знаменитостям интерпретируется психологами в контексте утери традиционных обширных семейных и дружеских связей, от которой страдает современный человек, поэтому он склонен замещать их звездным суррогатом, воспринимая знаменитостей как своих

друзей или членов семьи, а потому настойчиво интересуясь их личной жизнью. Между тем представляется, что подобные объяснения несколько однобоки. Иной взгляд на этот синдром предлагает Р. Тилл, который трактует «культы» рок- и поп-музыкантов и групп как религиозное явление. Он указывает, что многие поклонники музыкантов признают, что имеют со своим кумиром «духовную связь» [24, p. 66], современные светские кумиры «играют ту же роль, что традиционно играли религиозные фигуры, такие как Моисей, Иисус, Мухаммад и Будда» [24, p. 72], светские культы используют те же приемы, что и религиозные, в частности своеобразную «иконографию».

Подводя итог разговору о подходах к объяснению *religion-like phenomena* и сакрализации популярного, следует еще раз отметить ключевые моменты, описанные выше: во-первых, современная религиозность имеет ряд важных особенностей, повлиявших на возникновение *religion-like phenomena* и сакрализацию популярного; *religion-like phenomena* могут быть интерпретированы как исходя из когнитивного религиоведения и теорий, предложенных в эволюционной психологии, так и на основе функционалистских подходов, поскольку *religion-like phenomena* могут брать на себя ряд функций, обычно выполняемых религией. Как и религия, *religion-like phenomena* могут объединять своих последователей и интегрировать их в сплоченные сообщества, предлагать утешение и эскапизм, быть источником опыта измененного состояния сознания, а также значимым фактором для формирования идентичности. Структурно в *religion-like phenomena* мы также можем проследить множество общих с религией аспектов. И те и другие оперируют символическими системами (символический элемент), предлагают определенный нарратив (когнитивный элемент), выстраивают ритуалы (практический элемент), институты (институциональный элемент), влияют на мораль и мировоззрение (этический элемент) и могут быть источником опыта измененного сознания (психологический элемент).

Поворотным моментом для исследования *religion-like phenomena* оказался отказ от однозначной интерпретации сакрального через сверхъестественное или трансцендентное и от исключительно критического отношения к феноменам популярной культуры, которые начали серьезно изучаться учеными. Невероятные изменения, произошедшие в мире за последние десятилетия, привели к тому, что многие религиозные учения потеряли свою привлекательность, а на их место пришли *religion-like phenomena*, которые иногда, пусть даже несколько провокативно, называются религией будущего [44, p. 78–90].

Литература

1. Cassirer E. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1946. 303 p.
2. Элиаде М. Современные верования // Мифы, сновидения, мистерии. М.: Ваклер, 1996. С. 21–60.
3. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Издательство политической науки, 1990. С. 143–221.
4. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Избранное. Теология культуры М.: Юрист, 1995. С. 396–441.
5. Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003. 296 p.
6. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P.L. Berger. Washington: Ethics and Public Policy Center and W.V. Eerdmans Publ., 1999. P. 1–19.

7. *Casanova J.* Public Religions Revisited // Religion: Beyond the Concept / ed. by H. de Vries. New York: Fordham University Press, 2008. P. 101–119.
8. *Habermas J.* Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. 2008. Vol. 25. P. 17–29.
9. *Кануто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82) С. 186–205.
10. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. xiv, 967 с.
11. *Davie G.* Resacralization // The New Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by B. S. Turner. Blackwell Publishing, 2010. P. 160–178.
12. *Wilson B. R.* Secularization // Encyclopedia of Religion / ed. by L. Jones. New York: Macmillan, 2005. Vol. 12. P. 1214–1217.
13. *Dobbelaere K.* The Meaning and Scope of Secularization The Oxford Handbook of the Sociology of Religion / ed. by P. B. Clarke. Oxford: Oxford university press, 2009. P. 599–615.
14. *Borg M. ter.* Non-institutional Religion in Modern Society // Implicit Religion. 2008. Vol. 11, N 2. P. 127–141.
15. *Bruce S.* Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press, 2011. 243 p.
16. *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Company, Inc., 1967. 229 p.
17. *Luckmann T.* Invisible Religion. New York: MacMillan, 1967. 128 p.
18. *Hervieu-Leger D.* Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by R. K. Fenn. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2003. P. 161–175.
19. *Лукман Т.* Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое образование. 2014. Т. 13, № 1. С. 139–154.
20. *Bellah R. N., R. Madsen W. M., Sullivan A., Swidler S. M.* Tipton Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley, CA: University of California Press, 1996. 359 p.
21. *Mathews G.* Global Culture / Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket. London; New York: Routledge, 2000. x, 228 p.
22. *White Ch.* Step inside 'Christian Disneyworld', a Religious Theme Park in Buenos Aires where a 40ft Statue of Christ has been Blessed by the Pope // QRZ.RU: Daily Mail. 12 April 2017. URL: dailymail.co.uk/news/article-4401330/Religious-theme-park-Tierra-Santa-Buenos-Aires-Jesus.html (дата обращения: 21.09.2017).
23. *Lyon D.* Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times. Cambridge: Polity Press, 2013. 200 p.
24. *Till R.* Pop Cult: Religion and Popular Music. London; New York: Continuum, 2010. 215 p.
25. *Borg M. ter.* Small is Cosmic: Millennial Issues in Parochial Perspective / ed. by E. Bailey. Bristol: Winterbourne, 1998. P. 218–223.
26. *Lyden J. C.* Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals. New York: New York University Press, 2003. 289 p.
27. *Bailey E.* Implicit Religion // The Oxford Handbook of the Sociology of Religion / ed. by P. B. Clarke. Oxford: Oxford university press, 2009. P. 801–818.
28. *Possamai A.* Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament // Gods, Humans and Religions. N 7. Brussels: Peter Lang, 2005. 176 p.
29. *Possamai A.* Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions // Handbook of Hyper-real Religions / ed. by A. Possamai. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 1–22.
30. *Cusack C. M.* Invented Religions: Faith, Fiction, Imagination. Surrey, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010. VIII, 179 p.
31. *Лебон Г.* Психология народов и масс. М.: Академический Проект, 2011. 240 с.
32. *Davidson M. A.* Future Directions in the Sociology of Non-Institutional Religion // Implicit Religion. 2012. Vol. 15, is. 4. P. 554–570.
33. *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.
34. *Davidson M. A.* The Spiritual Milieu Based on J. R. R. Tolkien's Literary Mythology // Handbook of Hyper-real Religions / ed. by A. Possamai. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 185–206.
35. *Rue L.* Religion is Not About God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect When They Fail. New Brunswick; New York; London: Rutgers University Press, 2006. 393 p.
36. *Hamilton M. B.* The Concepts of Implicit and Non-Institutional Religion: Theoretical Implications // Implicit Religion. 2012. Vol. 15, N 4. P. 523–532.
37. *Reece G.* Elvis Religion: the Cult of the King. London; New York: IB Tauris, 2006. 200 p.
38. *Коля Васин храма любви, мира и музыки имени Джона Леннона* // QRZ. RU: SPBLIFE. INFO.

Культурная и музыкальная жизнь Санкт-Петербурга в репортажах. URL: http://www.spblife.info/city_life/kolya_vasin_-_hrama_lyubvi_mira_i_muziki_imeni_dzhona_lennona (дата обращения: 21.09.2017).

39. *Atran S.* In God we Trust. An Evolutionary Landscape of Religion (Evolution and Cognition). Oxford: Oxford University Press, 2004. 391 p.

40. *Granot R.* Oxitocin, Vasopressin, Social Behavior, and Music // *The Routledge Companion to Music Cognition* / ed. by R. Ashley, R. Timmers. New York; London: Routledge, Taylor & Francis, 2017. P. 104–112.

41. *Chanda M.L., Levitin D.J.* The Neurochemistry of Music // *Trends in Cognitive Sciences*. 2013. Vol. 17, N 4. P. 179–193.

42. *Barbas S.* *Movie Crazy: Fans, Stars and the Cult of Celebrity*. New York: Palgrave Macmillan, 2001. 218 p.

43. *McCutcheon L.E., Lange R., Houran J.* Conceptualization and Measurement of Celebrity Worship // *British Journal of Psychology*. 2002. N 93 (1). P. 67–87.

44. *Caputo J.D.* *On Religion*. London; New York: Routledge, 2001. 147 p.

Статья поступила в редакцию 7 июля 2017 г.;
рекомендована в печать 3 октября 2017 г.

Контактная информация:

Михельсон Ольга Константиновна — канд. филос. наук, доц.; o.mihelson@spbu.ru

Sacralisation of the Popular. Methodological Approaches to Religion-Like Phenomena in Contemporary Religious Studies

O. K. Mikhelson

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Mikhelson O.K. Sacralisation of the Popular. Methodological Approaches to Religion-Like Phenomena in Contemporary Religious Studies. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2018, vol. 34, issue 1, pp. 122–137. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.112>

The paper is devoted to a topical subject for contemporary religious studies — sacralisation of the profane, particularly manifested in the sacralization of popular culture products. These processes can be described as religion-like phenomena, and their understanding is important for the adequate perception of the Western religion of the XXI century. The purpose of this paper is to present possible interpretations of the religion-like phenomena proposed in contemporary religious studies, so the objects included considering concepts that describe the peculiarities and key features of contemporary Western religiosity and the debate about secularization and post-secularism, as well as analyzing the main methodological approaches to the religion-like phenomena study. The paper shows that some of these approaches remain within the framework of theology, while others are methodologically based on postmodern philosophy or cognitive studies and evolutionary psychology. It is proposed that although cognitive methodology is well applicable to the study of religion-like phenomena, a complete rejection of its functionalist interpretation appears to be wrong as religion-like phenomena perform a number of important functions generally inherent of religion. The conclusions are supported by illustrative material first of all provided by musical variants of religion-like phenomena as they appear to illustrate most clearly the features of such phenomena. A cognitive theory of narrative proposed by L. Rue turns out to be productive when analyzing music religion-like phenomena along with various psychological concepts, exploring the celebrities worship syndrome (CWS), as well as purely physiological approaches, based on studying the effects of music on hormones production and the impact of the latter on individuals and groups.

Keywords: religion-like phenomena, secularization, religion and popular culture.

References

1. Cassirer E. *The Myth of the State*. New Haven, Yale University Press, 1946. 303 p.
2. Eliade M. *Sovremennyye verovaniia* [Modern Beliefs], transl. by A.P.Homik. Eliade M. *Mify, snovideniia, misterii* [Myths, Dreams, Mysteries]. Moscow, Vakler, Publ., 1996, pp. 21–60. (In Russian)
3. Fromm E. *Psikhoanaliz i religii* [Psychoanalyses and Religion], transl. by A. A. Yakovleva. Yakovleva A. A., ed. *Sumerki bogov* [Twilight of Gods]. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi nauki, 1990, pp. 143–221. (In Russian)
4. Tillich P. *Khristianstvo i vstrecha mirovykh religii* [Christianity and the Encounter of the World Religions], transl. by E. A. Zhukova, O. V. Borovaya. Tillich P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Collected Works. Theology of Culture]. Moscow, Iurist Publ., 1995, pp. 396–441. (In Russian)
5. Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2003. 296 p.
6. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. by P.L. Berger. Washington, Ethics and Public Policy Center and W. B. Eerdmans Publ., 1999, pp. 1–19.
7. Casanova J. Public Religions Revisited. *Religion: Beyond the Concept*, ed. by H. de Vries. New York, Fordham University Press, 2008, pp. 101–119.
8. Habermas J. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 2008, vol. 25, pp. 17–29.
9. Caputo J. Kak sekuliarnyi mir stal postsekuliarnym [How Secular World Became Postsecular]. *Logos*, 2011, no. 3 (82), pp. 186–205. (In Russian)
10. Taylor Ch. *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age], transl. by A. Vasil'ev, L. Kolker, A. Luk'yanov. Moscow, BBI, 2017. xiv, 967 p. (In Russian)
11. Davie G. Resacralization. *The New Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. by B. S. Turner. Blackwell Publishing, 2010, pp. 160–178.
12. Wilson B. R. Secularization. *Encyclopedia of Religion*, ed. by L. Jones. New York, Macmillan, 2005, vol. 12, pp. 1214–1217.
13. Dobbelaere K. The Meaning and Scope of Secularization. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by P. B. Clarke. Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 599–615.
14. Borg M. ter. Non-institutional Religion in Modern Society. *Implicit Religion*, 2008, vol. 11, no. 2, pp. 127–141.
15. Bruce S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2011. 243 p.
16. Berger P. *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*. New-York, Doubleday & Company, Inc., 1967. 229 p.
17. Luckmann T. *Invisible Religion*. New York, MacMillan, 1967. 128 p.
18. Hervieu-Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. R. K. Fenn. Hoboken, NJ, Blackwell Publishing, 2003, pp. 161–175.
19. Luckmann T. Dopolnenie k tret'emu nemetskomu izdaniuu "Nevidimoi religii" [Supplement to the German Edition of "Invisible Religion"], transl. by E. Kostrova, I. Zabaev. *Sotsiologicheskoe obrazovanie*, 2014, vol. 13, no. 1, pp. 139–154. (In Russian)
20. Bellah R. N., R. Madsen W. M., Sullivan A., Swidler S. M. *Tipton Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA, University of California Press, 1996. 359 p.
21. Mathews G. *Global Culture / Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*. London, New York, Routledge, 2000. x, 228 p.
22. White Ch. Step inside 'Christian Disneyworld', a Religious Theme Park in Buenos Aires where a 40ft Statue of Christ has been Blessed by the Pope. *QRZ. RU: Daily Mail*. 12 April 2017. Available at: dailymail.co.uk/news/article-4401330/Religious-theme-park-Tierra-Santa-Buenos-Aires-Jesus.html (accessed: 21.09.2017).
23. Lyon D. *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge, Polity Press, 2013. 200 p.
24. Till R. *Pop Cult: Religion and Popular Music*. London, New York, Continuum, 2010. 215 p.
25. Borg M. ter. Small is Cosmic: Millennial Issues in Parochial Perspective, ed. by E. Bailey. Bristol, Winterbourne, 1998, pp. 218–223.
26. Lyden J. C. *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*. New York, New York University Press, 2003. 289 p.
27. Bailey E. Implicit Religion. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by P. B. Clarke. Oxford, Oxford university press, 2009, pp. 801–818.

28. Possamai A. Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament. *Gods, Humans and Religions*, no. 7. Brussels, Peter Lang, 2005. 176 p.
29. Possamai A. Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions. *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by A. Possamai. Leiden, Boston, Brill, 2012, pp. 1–22.
30. Cusack C. M. *Invented Religions: Faith, Fiction, Imagination*. Surrey, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2010. VIII, 179 p.
31. Le Bon G. *Psikhologiia narodov i mass* [The Crowd. A Study of the Popular Mind], transl. by A. Fridman. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2011. 240 p. (In Russian)
32. Davidsen M. A. Future Directions in the Sociology of Non-Institutional Religion. *Implicit Religion*, 2012, vol. 15, is. 4, pp. 554–570.
33. Geertz C. *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures], transl. by E. M. Lazareva. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia, 2004. 560 p. (In Russian)
34. Davidsen M. A. The Spiritual Milieu Based on J. R. R. Tolkien's Literary Mythology. *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by A. Possamai. Leiden, Boston, Brill, 2012, pp. 185–206.
35. Rue L. *Religion is Not About God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect When They Fail*. New Brunswick, New York, London, Rutgers University Press, 2006. 393 p.
36. Hamilton M. B. The Concepts of Implicit and Non-Institutional Religion: Theoretical Implications. *Implicit Religion*, 2012, vol. 15, no. 4, pp. 523–532.
37. Reece G. *Elvis Religion: the Cult of the King*. London, New York, IB Tauris, 2006. 200 p.
38. Kolia Vasin khrama liubvi, mira i muzyki imeni Dzhona Lennona [Kolya Vasin of the Temple of Love, Peace and Music after John Lennon]. Available at: http://www.spblife.info/city_life/kolya_vasin_-_hrama_lyubvi__mira_i_muziki_imeni_dzhona_lennona (accessed: 21.09.2017). (In Russian)
39. Atran S. *In God we Trust. An Evolutionary Landscape of Religion (Evolution and Cognition)*. Oxford, Oxford University Press, 2004. 391 p.
40. Granot R. Oxitocin, Vasopressin, Social Behavior, and Music. *The Routledge Companion to Music Cognition*, ed. by R. Ashley, R. Timmers. New York, London, Routledge, Taylor & Francis, 2017, pp. 104–112.
41. Chanda M. L., Levitin D. J. The Neurochemistry of Music. *Trends in Cognitive Sciences*, 2013, vol. 17, no. 4, pp. 179–193.
42. Barbas S. *Movie Crazy: Fans, Stars and the Cult of Celebrity*. New York, Palgrave Macmillan, 2001. 218 p.
43. McCutcheon L. E., Lange R., Houran J. Conceptualization and Measurement of Celebrity Worship. *British Journal of Psychology*, 2002, no. 93 (1), pp. 67–87.
44. Caputo J. D. *On Religion*. London, New York, Routledge, 2001. 147 p.

Author's information:

Mikhelson Olga K. — PhD, Associate Professor; o.mihelson@spbu.ru