

ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный
исследовательский университет»

Осыка Яна Михайловна

**ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ САКРАЛЬНОГО:
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**

09.00.13 – философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор **В.П. Римский**

Курск – 2014

Содержание

Введение	3
Глава 1. Концепт «сакральное»: философско-культурологическая интерпретация»	12
1.1. Проблематизация концепта «сакральное» в философии культуры и социально-гуманитарном знании	12
1.2. Рефлексия сакральных оснований бытия человека в современной философии и культуре.....	35
Глава 2. Феноменология и парадоксы сакрального в современной культуре	64
2.1. Метаморфозы сакрального: духовность как снятое сакральное	64
2.2. Сакральное как возвышенное или неявное присутствие сакрального в культуре	89
Заключение	110
Библиографический список	116

Введение

Актуальность темы исследования. Категория «сакральное» – одна из фундаментальных и имеющих давнюю историю философского осмысления: через оппозицию сакрального и профанного, ставшую традиционной, рассмотрено бесчисленное количество социокультурных проблем. Вместе с тем, большинство классиков философии и социально-гуманитарного знания отстаивают тезис об утрате сакральных измерений современности: сакральное угасает вместе с уходящим антропологическим типом «человека религиозного» и традиционной культурой. Сегодня мы живем в мире «без сакрального» (М. Элиаде) и в парадоксальной ситуации, когда нам недоступен даже опыт переживания священного в его традиционных экзистенциальных основаниях. Современная культура характеризуется парадигмой «утраты сакрального».

Комплиментарны этой точке зрения также различные концепции секуляризации, которые при всех своих разногласиях сходятся в идее глубокой трансформации религии, которая уходит из важнейших областей культуры и жизнедеятельности человека, сжимается до сугубо «религиозных» функций. Мировоззрение современного человека, способное к восприятию сакрального, остаётся вне политики, экономики, искусства и прочих сфер, некогда глубоко наполненных сакральным. И, судя по всему, такие идеи отражают реальные процессы, происходившие в актуальном культурно-цивилизационном пространстве.

Однако параллельно этому парадигма секуляризации культуры подвергается пересмотру. Появляются идеи о том, что религиозные основания многих сфер жизни современного человека никуда не исчезли, а вместо секуляризации стоит говорить о постсекуляризации. Сакральное прошлых веков, выявленное на материале архаичных культур и периферии цивилизованного мира, вновь возвращается, но теперь оно может быть экстраполировано и на индустриальную цивилизацию. «Стоя на плечах гигантов», – идеях Э. Дюркгейма, М. Вебера, Р. Отто, М. Элиаде и многих других, – можно попытаться дополнить

фундаментальную оппозицию сакрального и профанного другими, раскрывающими статус сакрального в современном мире.

Вполне возможно, что мы утратили прежние формы сакрального и практики сакрализации бытия человека, но обрели новые, которые еще предстоит исследовать и осознать. Именно в этом мы видим свою задачу, которая далеко выходит за границы данной диссертационной работы, но мы берем на себя смелость очертить некоторые узловые проблемы и критически определить философско-теоретические позиции их осмысления.

Степень научной разработанности проблемы. Прежде всего, позволим себе отметить решающее значение философской феноменологии в определении основных смыслов сакрального в современном культурном и научном дискурсе. Эти смыслы и значения разрабатывались в начале XX века Р. Отто, М. Шелером, М. Элиаде под влиянием Э. Гуссерля и до сих пор сохраняют свое значение.

Социологические интерпретации сакрального в начале XX века мы находим в работах Р. Смита, Э. Дюркгейма, Б. Малиновского, М. Вебера, М. Мосса, А. Юбера, Р. Жирара. Отдельно стоит выделить проект «сакральной социологии» Коллежа Социологии, представленный работами Ж. Батая, Р. Кайуа, М. Лейриса, Ж. Полана, П. Клоссовски и ряда других интеллектуалов, которые не вмещались в рамки социологии и содержали оригинальные философско-культурологические и философско-антропологические идеи и культурные практики. В рамках социологии последних десятилетий проблемы сакрального, а также интересующие нас проблемы секулярного и постсекулярного рассматриваются в работах П. Бергера, Т. Лукмана, Б. Уилсона, Н. Лумана, Н. Смелзера, Р. Белла, Р.Фенн, К. Добблера, О. Тшаннена, Р. Старк, Х. Казановы.

Новые смыслы сакрального возникают в контексте дискуссии о секулярном характере современной культуры и идей постсекуляризма. В работах Дж. Милбанка, Ю. Хабермаса, Дж. Ваттимо, К. Штекль, Ч. Тейлора, Ж. Деррида, Дж. Батлер, С. Московичи, М. Фуко оппозиция «секулярное – постсекулярное» находит специфическую интерпретацию.

Эволюцию психоаналитических трактовок сакрального можно проследить от работ основателя психоанализа З. Фрейда, через обращение к отдельным аспектам сакрального в исследованиях К.Г. Юнга, Э. Фромма, А. Адлера, Ж. Лакана и до критики теорий секуляризации и современной культуры в работах С. Жижека и Р. Пфаллера, Ж. Бодрийяра и Ж. Делеза. Линия в анализе проблемы сакрального, опирающаяся в значительной мере на постколониальные исследования, прослеживается в работах Э. Саида (ориентализм), Т. Асада, Г. Чакроворти. Также к группе работ, уже частично переведенных и затрагивающих проблему сакрального в контексте философии политики, можно отнести работы Дж. Агамбена, Н. Хомского и С. Кричли.

Близка также родственная проблема «святости», философское осмысление которой в рамках классической отечественной традиции предложено Н.А. Бердяевым, И.А. Ильиным, В.С. Соловьевым, Г.П. Федотовым и другими русскими мыслителями.

Следует отметить, что концепт «сакральное» в советской философии фактически подменялся его критической интерпретацией в качестве «сверхъестественного» как «основного признака» религиозности, что выводило проблему за рамки философского понимания в идеологизированный атеистический контекст. Современные отечественные исследования проблемы сакрального охватывают значительный междисциплинарный и тематический спектр. Большое значение имеют работы отечественных авторов разных поколений С.Н. Зенкина, А.И. Кырлежева, Д.А. Узланера, А.Н. Алексева, Ю.А. Кимелева, М.Г. Писманника, Д.М. Угриновича, И.М. Яблокова, М.А. Пылаева и др.

Проблема и концепт «духовность» тесно связаны с пониманием сакральных оснований бытия человека и очень глубоко осмыслены в работах таких классиков философии, как У. Джеймс, В. Дильтей, Г. Плеснер, М. Марсель, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, С.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков. Также они рассматривались в публикациях современных отечественных авторов (Л.П. Буева, К. Ваайман, В.Ж. Келле, В.А. Кутырёв, Н.А. Некрасова, С.И. Некрасов и др.).

В рамках исследования мифа, архаических форм религии и религиозно-мифологических практик в зрелых культурах оппозиция «сакральное – профанное» получила конкретные философско-культурологические и философско-антропологические интерпретации в работах С.С. Аверинцева, Я.Э. Голосовкера, А.Я. Гуревича, С.М. Климовой, Ю.Ю. Першина, В.П. Римского, В.В. Савчук, В.Н. Топорова, С.С. Хоружего, Е.М. Мелетинского, М.А. Шенкао, О.М. Фрейденберг и др.

Философско-эстетические аспекты сакрального можно проанализировать, обратившись к работам К.Э. Разлогова, Н.А. Хренова, А.Я. Флиера, А.Г. Забияко, З. Кракауэра, В.В. Савчук, В. Беньямина, В.И. Михалковича, О. Аронсона и др.

Вместе с тем, несмотря на достаточное количество исследований, посвященных сакральному и различным его аспектам, парадоксы сакрального в современной культуре в значительной мере обойдены вниманием как в отечественной, так и зарубежной литературе. Сохраняется противоречие между теориями утраты сакрального и идеями возрождения и сохранения сакральных основ бытия современного человека. Это противоречие в качестве основной проблемы мы пытаемся осмыслить в рамках нашего диссертационного исследования.

Исходя из всего вышесказанного, мы определили **объект исследования**: *феномен сакрального в культуре.*

Соответственно, **предмет исследования** – *десакрализация человеческого бытия в современной культуре.*

Цель диссертационной работы – *философско-культурологическая рефлексия концептуальных способов понимания сакрального в их соотношении с культурной и антропологической феноменологией.*

Реализация цели обусловила постановку и решение конкретных **задач**:

– дать критический анализ интерпретаций феномена сакрального в истории философской и научной рефлексии и выявить основные методологические подходы и философско-культурологические стратегии его проблематизации;

- выявить основные рефлексивные установки в понимании сакральных оснований бытия человека в философии и культуре XX – начала XXI столетий;
- проследить трансформацию смыслов и форм сакрального в контексте феномена духовности;
- определить специфику современных форм сакрального как возвышенного на примере визуальных искусств, масс-медиа и современного мифотворчества.

Методологический инструментарий философского анализа сакрального в человеческом бытии и современной культуре обусловлен сложившимися подходами к исследованию проблемы, а также сложностью объекта исследования, затрагивающего различные аспекты бытия человека в ходе истории. Выбор методологии, подходов и принципов теоретического исследования обусловлен спецификой объекта и предмета, а именно:

- исторической и современной социокультурной динамикой и изменчивостью феномена сакрального (диалектический, историко-философский, генеалогический, сравнительно-исторический, культурно-цивилизационный, деятельностный методы);
- сложным системным и структурно-функциональным характером объекта, религиозной, политической, культурной его составляющих, что делает необходимой комбинацию различных методологий (системно-структурной и системно-функциональной);
- знаково-символическими формами проявления и бытования феномена сакрального в «текстах» культуры и преломлением концепта в культурных практиках (герменевтический метод, культурно-семиотическая методология);
- экзистенциальной значимостью исследуемого феномена (культурно-антропологический и феноменологический методы).

Научная новизна исследования:

- предложены рефлексивно-критические парадигмы междисциплинарного и философского понимания сакрального, что позволило выделить две ведущие исследовательские установки в интерпретации сакрального (внешняя –

конструктивистская, и внутренняя – онтологическая) и соотнести феномен сакрального с бытием человека и культурными практиками;

– выявлены основные концептуальные философско-культурологические диспозиции, позволяющие осмыслить сакральные основания бытия человека в современной культуре, в том числе на примере институциональных изменений сакрального в контексте практики экуменизма и религиозного диалога («подвешенная», «размытая» вера и субкультурная сакральность);

– доказано, что концепт духовности, который в современной философии культуры представлен амбивалентно, как «снятое» сакральное и как «подлинное» сакральное, отражает современное состояние одноименного феномена, рассматриваемого в контексте оппозиции «секуляризация – постсекуляризация»;

– введено положение о том, что вектор трансформации сакрального в культуре связан с переходом сакрального из сферы «непосредственной» (онтологической) реальности в воображаемую (конструируемую) реальность «возвышенного» и опосредуется духовностью как снятой сакральностью.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В междисциплинарном и философском дискурсах можно выделить две основные эпистемологические стратегии интерпретации сакрального:

– «внешнюю» – *конструктивистскую* – позицию, раскрывающую сакральное через проявления в социальной реальности, для которой оно существует в качестве концепта в рамках научно-философского дискурса, когда сакральное конструируется на уровне индивидуальных и коллективных представлений;

– «внутреннюю» методологию, онтологизирующую сакральное и представленную в феноменологии: сакральное лежит в глубинных основаниях бытия человека и обладает иррациональной, сверхъестественной реальностью.

2. Изменения в религиозной вере и появление феноменов «подвешенной веры» (С. Жижек) и «субкультурной сакральности» (понятие введено нами) в контексте кризиса традиционных и нетрадиционных социокультурных институтов характеризуют специфику феноменологии сакрального в современной культуре. Трансформация сакрального может быть описана через следующие

концептуальные оппозиции: «секуляризация – постсекуляризация»; «сакральность – духовность», которые отражают институциональные и дискурсные изменения доминирующих религиозных общностей, концептов и коммуникативных оснований европейской культуры. На примере проекта экуменизма становится очевидным, что феномены «подвешенной» веры и субкультурной сакральности конституируют бытование и осмысление сакрального в постсекулярном мире.

3. Духовность замещает религиозное, претендует на содержание «подлинной» сакральности и в этом смысле является «снятым» сакральным. Снятие сакральности осуществляется субъектом с «размытой», «подвешенной» верой в пространстве субкультурной религиозности и культурно-религиозного плюрализма как разрешение противоречия между сакральными основаниями бытия человека и его профанным существованием в мире, в котором его «расколдовывание» ведет не к смешению всего и вся во взаимной обратимости, а к акту символического основания и конструирования сакрального в культуре, номинированного в качестве «духовности».

4. В современной культуре сакральное уходит из сферы «непосредственной» онтологии человека в воображаемую реальность и занимает сферу «возвышенного» – кинореальности, масс-медиа и современного мифотворчества. Возвышенное становится синонимом и аналогом сакрального, его превращённой формой. Происходит парадоксальный переход от веры в то, что невидимо, в неверие в то, что видимо, при этом сохраняется интенсивность чувства и переживания столкновения с чем-то «совершенно иным» и «другим», будь оно осмысливаемо в виде возвышенного как сакрального или коллективно-бессознательного.

Научно-теоретическое значение исследования заключается в том, что предпринятый анализ сакрального в пространстве бытия человека позволяет преодолеть парадигму «утраты сакрального» в современных теориях сакрального и культурных практиках, а также определить актуальные аспекты понимания современной культуры, затрагивающие фундаментальные проблемы

институционализации религиозного чувства, духовности и превращённых форм сакрального, в том числе его светских форм как «священного».

Практическое значение исследования состоит в том, что результаты проекта могут быть использованы в преподавании основных и специальных курсов по философии, культурологии, религиоведению и политологии в НИУ «БелГУ». Результаты исследования представляют интерес для экспертной разработки региональных и федеральных программ в сфере культуры и духовно-нравственного воспитания, применимы в просветительской работе в молодежной среде и СМИ.

Личный вклад автора заключается в критическом философском понимании сакрального, форм его существования и теоретической рефлексии в философии культуры. Автор предлагает собственные интерпретации институциональных и неинституциональных трансформаций сакрального в формах духовности, вносит вклад в разработку оппозиции «секулярное – постсекулярное», вводит новое понятие «субкультурная сакральность».

Диссертация соответствует следующим **пунктам паспорта специальности**: «Человек как особый род сущего»; «Феномены человеческой субъективности»; «Философско-религиозная антропология»; «Философия культуры в системе знания»; «Тенденции динамики культуры»; «Основные механизмы трансляции культуры».

Апробация работы. Автор изложил основные теоретические положения и результаты исследования в работе научных конференций, в том числе: в научной конференции «Проблемы духовно-культурного и исторического развития России и российского общества» (Белгород, 2005); Международной научно-практической конференции «Славянский мир и православие глазами молодых» (Белгород, 2006); Научно-практической конференции «IV Иоасафовские чтения» (Белгород, 2006); Всероссийской научно-практической конференции «VII Приморские образовательные чтения памяти святых Кирилла и Мефодия» (Владивосток, 2007); I Всероссийской научной конференции молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов «Философия и наука поверх барьеров: человек и

культурно-исторические типы глобализации» (Белгород, 2008); Международной научно-практической конференции «Восприятие космоса и истории в мирозерцании русского православия» (Белгород, 2008); Региональной студенческой научно-практической конференции «Воспитание духовно-нравственных начал личности в педагогическом процессе» (Белгород, 2008); Всероссийской научно-практической конференции «Социализация и адаптация подростков и молодежи в современном обществе» (Белгород, 2009); Международной конференции «Иоасафовские чтения» (Белгород, 2010); Всероссийской молодежной конференции «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности» (Белгород, 2011); Школе молодых ученых в области культурологии и музееведения Еврорегиона «Слобожанщина» (Белгород, 2012); Всероссийской научно-практической конференции «Пространство культуры: проблемы философии и методологии» (Белгород, 2012, 2013) и др.

Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ» и рекомендована к защите.

По теме диссертации опубликовано 13 научных работ (в том числе 4 статьи в журналах из списка ВАК РФ) общим объемом 4,06 п.л.

Структура работы. Структура диссертации определена логикой исследования и состоит из введения, двух глав, включающих по два параграфа, заключения и библиографического списка.

Глава 1. КОНЦЕПТ «САКРАЛЬНОЕ»: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Предварительный анализ степени научной разработки и философского осмысления феномена сакрального не вызывает сомнения, что его теоретическая рефлексия не выходит за пределы широкого смыслового поля, включающего как явные значения, так и неявные коннотации в понимании сакральных форм бытия человека. Это свидетельствует о том, что научная и философская рефлексия остаётся именно в пределах концепта «сакральное», включающего не только логико-понятийные рационализации, но и метафорические образы, и экзистенциальные смыслы, рождённые в актуальном жизненном пространстве современных исследователей.

В связи с этим мы полагаем, что открытым остаётся вопрос, насколько соответствуют исторической и современной реальности бытия человека сама оппозиция «сакральное – профанное» и парадигма «утраты сакральности». Не являются ли они теоретическими конструктами мыслителей и учёных, а в самом реальном бытии, во всех его глубинных основаниях человек всегда был нагружен сакральными смыслами и проектами, только приобретающими некие «превращённые формы»? На данные вопросы и призвана дать предварительные ответы первая глава нашего исследования.

1.1. Проблематизация концепта «сакральное» в философии культуры и социально-гуманитарном знании

Вне всякого сомнения, феномен сакрального следует относить к фундаментальным проблемам философии культуры и философской антропологии. Оппозиции, в которых культура конституируется в реальном бытии человека и определяется в философской рефлексии, находятся в непосредственной связи с феноменом сакрального или же соотносятся с ним, соседствуют в родственном культурно-смысловом пространстве. Так, разделение

на культуру традиционную и современную во многом связано с оппозицией сакрального и секулярного, а сама традиционная культура осмысливается в современной социально-гуманитарной науке и философии в категориях противопоставления сакрального и профанного. Смысловое поле, организуемое вокруг феномена сакрального, не только включает приведенные оппозиции, но и затрагивает такие реалии, как религиозное и светское, власть и политика, легитимность и идентичность человека и культуры, выводит нас на актуальные проблемы онтологии человека и природы социального бытия.

Вместе с тем, несмотря на такое явное присутствие сакрального в целом ряде фундаментальных философских интуиций, определенность самого концепта не является достаточно однозначной и понятийно отрефлексированной и сама дискуссия о нем всегда включена в определенный экзистенциальный и культурный контекст, который еще необходимо выявить. Таким образом, мы предполагаем, что в нашем исследовании возможно обращение прежде всего к анализу концепта сакрального и его понятийным рационализациям, а также к их соотнесению с феноменологией сакрального в культуре и жизнедеятельности человека. В итоге мы должны прийти к философско-критическому осмыслению не только основных научных подходов к определению сакрального, но также того междисциплинарного и философского пространства, в котором сакральное распознается и соседствует с другими понятиями, кроме того мы попытаемся оценить, насколько предлагаемые философско-теоретические определения и их связи соотносятся с непосредственными культурными практиками и феноменами бытия современного человека.

Причем уже в довольно ранних исследованиях сакрального, которые фиксируются в социально-гуманитарной науке и философии начала XX века, оно рассматривается сквозь призму бинарных оппозиций, и прежде всего противопоставления сакрального профанному, а также дихотомий внутри самого священного.

Фактически первым ввел концепт «сакральное» родоначальник социологии религии Э. Дюркгейм. Его понимание сакрального на многие годы определило

как сами подходы к этому концепту в социально-гуманитарных науках и философии, так и тот факт, что эта сфера исследования на долгие годы закрепились за французскими интеллектуалами (или близкими им по идеям и судьбе). Следует отметить, что Э. Дюркгейм, выросший в верующей иудейской среде (три поколения раввинов!), как и многие его коллеги и последователи (например Л. Леви-Брюль), придерживался не столько «атеистических», сколько скептических и сциентистских, но уважительных взглядов на религию как фундаментальный социальный институт общества и всего человечества, на что в своё время обратил внимание Э. Жильсон¹, описывая духовную атмосферу в Сорбонне начала XX века. Это определило тот факт, что в своей классической работе по социологическому исследованию тотемизма² (он использует этот концепт Дж. Фрезера для описания культовых практик архаических племён) он избегает понятий, нагруженных или критическими коннотациями («сверхъестественное», появившееся в науке недавно), или апологетическими (Бог), и опирается в своих интерпретациях первобытного сознания на концепт «сакральное» (также во многом впервые в науке).

Он отмечал, что «сверхъестественным» для всех народов мира фактически долго был весь мир, который только в эпоху научного познания разделился на «естественный» и «сверхъестественный». «Бог» также не является репрезентативным для описания религиозного опыта, так как есть культы, где эта идея отсутствует (буддизм). А вот «священное» является более универсальным феноменом и составляет основание всех религий: это скрытая сила коллективных представлений и эмоций, облечённая в символическую форму и воплощённая в ритуалах, которая приводит к структурированию и солидарности первобытных обществ, будучи конституирована и реализована в реальной социальности дихотомией «священное – мирское». Само «священное» более долговечно, чем какие-либо культурные и религиозные символы и ритуалы. Именно от этих идей

¹ См.: Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.

² См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174-230.

Э. Дюркгейма берёт начало интерес учёных и философов к социокультурной и ментально-антропологической оппозиции «сакральное – профанное».

С.Н. Зенкин отмечает этот аспект также у Э. Бенвениста, завершителя сравнительно-исторической лингвистики и родоначальника структурализма, который на основе аналитики опыта языкового сознания и культурных концептов исторических народов выходит на разделение *sacer* и *sanctus*, выражает две полярности священного, несущие благо и гибель³. Здесь, наряду с оппозицией сакрального и профанного, внутри самого сакрального выделяется еще и *sacer* – независимая от человека и неподвластная ему опасная и *губительная* сила, а также *sanctus* – нечто *благое*, относящееся к сфере человеческого установления, санкции, предписания. В итоге такое распределение сакрального у Э. Бенвениста дает основание говорить о *концентрической схеме*, включающей заключенные друг в друга три области: 1) центральную область амбивалентного и опасного «священного», 2) промежуточную, охватывающую «священное», – зону моновалентного и законосообразного «святого», 3) внешнюю сферу профанного, не-священного, которую и следует надежно отделить от контактов со «священным».

Здесь сразу стоит обратить внимание на *удвоение оппозиций*, которые и в других концепциях сакрального будут определяющими, поскольку центральное противопоставление сакрального профанному дополняется *амбивалентностью самого сакрального*, разделяемого Э. Бенвенистом на «чистое» и «нечистое», «благое» и «губительное», но также *хаотичное*, неосвоенное человеком и неподконтрольное ему, и санкционированное, институционально *оформленное*. Причем, по мнению С.Н. Зенкина, именно вторая оппозиция будет определять саму структуру сакрального в зависимости от признания или непризнания его амбивалентности.

Мы же отметим пока только эту фундаментальную пару оппозиций, которые есть фиксация взглядом исследователя некоего «внешнего» религиозного опыта в отношении второй оппозиции и преимущественно, отражение социальной

³ См.: Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М., 2012. С. 23.

структуры, деления пространства в отношении первом. Причем, как рефлексивует лингвист, они не не зависимы друг от друга, а взаимосвязаны, так как сакральное в своей «губительной» версии sacer может посягать и угрожать как институциональному сакральному, так и профанному, точно так же, как возможен и обратный процесс *профанизации сакрального*.

М. Элиаде – основоположник современной теории мифа и религии, – который вполне в духе своего времени увлекался не только консервативными идеологиями, но и эзотерическими учениями, по преимуществу восточными, что нашло отражение и в его литературном творчестве, даёт несколько иную топологию сакрального. С последними моментами (эзотеризмом и литературными фантазиями), как мы считаем, и связаны его феноменологические интерпретации сакрального преимущественно в пространственных категориях и противопоставлении профанному.

В работе «Священное и мирское» (в оригинале «Сакральное и профанное») М. Элиаде уже в самом начале определяет сакральное через противопоставление мирскому (и в этом он следует за Э. Дюркгеймом), за которым кроются также два мировосприятия: «человека религиозного» и «человека современного», поскольку архаика отождествляется с переживанием сакрального, а современность – с неспособностью такого специфического восприятия реальности. Он отмечал, что «для «примитивных» людей первобытных и древних обществ священное – это могущество, т.е. в конечном итоге самая что ни на есть реальность. Священное насыщено бытием... Следует подчеркнуть, что мирское восприятие действительности мира во всей его полноте, целиком лишенный священных свойств Космос – это совсем недавнее открытие человеческого разума»⁴. В этом можно согласиться с мыслителем, так как попытки отыскать не только в античности или в средних веках, но даже в мифологической архаике «мирские» и даже «атеистические» измерения бытия человека являются ничем иным, как идеологизированными конструктами тех или иных теоретиков. Бытие человека в доиндустриальных культурах и цивилизациях несёт в себе неистребимые модусы

⁴ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 18.

сакрализации и символизации, «мирское» оказывается плотно пропитано символикой сакрального, каждый шаг человека – рождение, жизнь и труд, деторождение и жизнь в общности, любовь и смерть – ритуализирован и имеет сакральную легитимацию.

Однако такие онтологические характеристики сакрального, как суть и полнота бытия человека, М. Элиаде только намечает, и они раскрываются через оппозицию архаики и современности, где архаическое связано с сакральным, а современность исключительно с профанным. Интересно было бы подробнее изучить, насколько такая тематизация была оппозиционной или, наоборот, комплиментарной к философским интуициям М. Хайдеггера и вообще «модного» экзистенциализма, особенно в его атеистических версиях. Следует в этой связи упомянуть исследования Р. Отто и отметить значимость его идей, хотя он, обращаясь к феноменологии сакрального, очень осторожно о ней пишет, определяя сакральное через оппозицию профанному.

Итак, для М. Элиаде сакральное – «это то, что противопоставлено мирскому»⁵. В современной ситуации профанного мировосприятия, если согласиться с автором, мы лишены возможности соприкосновения с сакральным, его понимания, если находимся вне религиозного переживания и опыта иерофании, явления «совершенно другого», «*ganz andere*». Видимо, потому позиция М. Элиаде подчёркнуто *внешняя*, сакральное эксплицируется преимущественно на религиоведческом и культурно-антропологическом материале (сам мыслитель и писатель полевыми исследованиями, как известно, не занимался, а работал с «вторичным материалом», как и Э. Дюркгейм или Л. Леви-Брюль), но по своей сути отражающем структуры ритуала, пространственных и временных характеристик древних культур. Сакральное здесь есть некие представления, суть которых скрыта от глаз ученого, но внешним образом фиксируется в феноменах социальных.

Несколько другой подход представлял Р. Отто, родоначальник феноменологии религии, на которого ссылается М. Элиаде как на своего

⁵ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17.

предтечу. Р. Отто – человек глубоко верующий (протестант) и, разумеется, во многом исходящий из рефлексии собственного духовного опыта – уже в начале своей работы «Священное» постулирует тезис о священном как феномене, зарождающемся в сфере религиозного и только на выходе из нее приобретающем моральные и нравственные смыслы. Именно последние, как рационализации «священного» Р. Отто критикует, отмечая, что отождествление священного и блага, или добра, является ложным. Поэтому им вводится понятие «нуминозное» (производное от *nimen*) как более метафизическое, фундаментальное, глубинное и иррациональное, лишенное указанных рационализирующих и морализирующих смыслов. Оно раскрывается через «моменты» – феноменологические предметности, которые представляют собой описания переживаний: *чувство тварности*; *мистический ужас* – ужас (*Tremendum*), величие (*Majestas*), божественная энергия (*Energicum*) и тайна (*Mysterium*); *восхищение* (*Fascinans*); собственно «*священное*» как нуминозное и тайна бытия.

Среди них, например, *чувство тварности*, интерпретация которого носит феноменологический характер (таковой всегда предполагает феноменологическую рефлексию собственного опыта мыслителя), довольно проблематично передается посредством понятий и вообще языка науки. Сам Р. Отто так пишет об этом: «Ибо речь здесь идет не просто о том, что может выразить только это новое имя, т.е. не просто о моменте собственной ничтожности, в которой утопают перед лицом абсолютного всемогущества вообще, но о том, что это происходит перед лицом такого всемогущества. Причем это «такое», это «Как» подразумеваемого объекта само как раз и неуловимо для рациональных понятий, оно «несказанно». На него можно указать лишь окольным путем – через самоосмысление и указание на своеобразие тона и содержания реакции чувства, которое разряжает то, что оно испытывает в душе, и которое необходимо пережить в себе самому»⁶.

Другие аспекты нуминозного столь же трудноопределимы и сложны для понимания и описания вне религиозного опыта. Например, *мистический ужас*

⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С.18.

(*mysterium tremendum*) как переживание таинственного трепета, страха, волнения, экстаза и ужаса (перечисление можно продолжить) охватывает широкий спектр эмоций человека. Важно то, что все они иррациональны, разум не только не фиксирует их, но даже не способен к их восприятию. Язык бесполезен при описании опыта нуминозного и может лишь приблизительно его передавать. Р. Отто говорит об этом в описании всех моментов своего концепта «сакрального». Само иррациональное определяется им как то, что находится вне понятийной определенности, то, что сопротивляется понятийному определению.

Уже в сравнении М. Элиаде и Р. Отто мы находим два принципиально разных подхода к определению и пониманию сакрального. Они могут быть обозначены как «внешний» – раскрывающий сакральное через проявления в социальной реальности, и «внутренний» – онтологизирующий сакральное. Последний подход и представлен феноменологией религии: сакральное в нем, действительно, является прежде всего самостоятельным феноменом в том смысле, что существует само по себе в глубинных основаниях бытия человека. Оно есть вне зависимости от чего-либо. Другой вопрос, что так понятое сакральное трудно определимо рационально. В первом подходе природа сакрального раскрывается в социальном, поскольку выявляется через социальные феномены, в ритуалах, пространственных представлениях, структуре сообщества и так далее. В наиболее радикальной трактовке можно понимать сакральное через эти проявления, через оппозиции, о чем говорит сам М. Элиаде.

Отметим, что мы не стремимся к хронологическому рассмотрению истории философской и научной рефлексии сакрального, а ставим задачу выявить основные методологические подходы к нему и философско-культурологические стратегии его определения и проблематизации. В этой связи обращение к работам и идеям Э. Дюркгейма, Э. Бенвениста, М. Элиаде и Р. Отто достаточно репрезентативно. Но, чтобы подкрепить наши выводы, продолжим небольшой обзор интерпретаций концепта сакрального.

Французский ученый Р. Кайуа – ученик Ж. Дюмезиля, А. Кожева и М. Мосса, совместно с Ж. Батаем – одним из основателей Коллежа Социологии

(1937 г.), исследуя специфику архаической мифологии, почти дословно повторяет слова М. Элиаде о сакральном и отмечает, что почти единственное определение сакрального состоит в противопоставлении его профанному. Р. Кайуа со ссылкой на Ж. Дюмезиля, М. Мосса, А. Юбера определяет сакральное через противопоставление профанному и раскрывает его экзистенциальные смыслы через систему запретов (табу), говорит о сакральном как о «категории чувствительности».

У него мы находим уже неявное противопоставление в самом сакральном между поведением и чувством, внешним и внутренним, которое мы отметили в подходах М. Элиаде и Р. Отто. Причем внутреннее неопределимо, как это показал уже Р. Отто, а внешнее подобно энергии, мистической субстанции, способной переходить от объекта к объекту. Вот как описывает это Р. Кайуа: «Сакральность принадлежит как стабильное либо переходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням Пасхи и Рождества и т.д.). Все что угодно может стать ее носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж. Также все что угодно может лишиться ее. Этим качеством вещи не обладают сами по себе – их наделяет им некая мистическая благодать»⁷. Позволим заметить, что при всей таинственности и загадочности сакрального, которое само по себе скрыто, внешним образом проявляется через противопоставление профанному. Если же это противопоставление – главная характеристика сакрального, то оно, в свою очередь, раскрывается через категорию запрета, или табу.

Однако с понятием «табу» все далеко не однозначно, поскольку оно сохраняет противоречие, свойственное самому сакральному. Табу как запрет, мотивированный сакральным, есть верование и предписание не совершать некоторые поступки. Дж. Фрезер в «Золотой ветви» дает классификацию различных табу, среди которых имеется табу на общение с иноплеменниками, связанное с тем, что чужие представляют опасность для аборигенов, а также для

⁷ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 152.

самих чужих: «Страх перед чужаками бывает взаимным. Вступая в незнакомую страну, дикарь испытывает чувство, что идет по заколдованной земле, и принимает меры для того, чтобы охранить себя как от демонов, которые на ней обитают, так и от магических способностей ее жителей. Так, отправляясь в чужую страну, маори совершают обряды для того, чтобы сделать ее «мирской» (как будто до этого она была «священной»)». Выделяются пищевые табу, регламентирующие процесс приема пищи. Табу на обнажение лица, выход из жилища, табу на остатки пищи, распространяющиеся на вождей и правителей, табу для носящих траур, женщин в период менструации и родов, табу, налагаемые на воинов, убийц, охотников и рыболовов.

В пояснении градации табу на предметы Дж. Фрэзер указывает следующее: «Итак, правила ритуальной чистоты, соблюдаемые в примитивном обществе божественными царями, вождями и жрецами, во многих отношениях схожи с правилами, которые соблюдают убийцы, плакальщики, роженицы, девушки, достигшие половой зрелости, охотники, рыбаки и т.д. Эти группы лиц представляются нам совершенно различными по характеру и положению в обществе: одних из них мы называем святыми, других объявляем нечистыми и оскверненными. Но первобытный человек не проводит между ними этого морального различия. В его уме понятия святости и оскверненности еще не отделились одно от другого.

Общим признаком этих категорий лиц является в его глазах то, что они опасны и сами находятся в опасности. Опасность, которой они подвергаются сами и подвергают других, так сказать, «духовного», то есть воображаемого, порядка. Однако то, что опасность эта воображаемая, не делает ее менее реальной: воображение действует на человека столь же реально, как сила тяжести, и может убить его с таким же успехом, как синильная кислота. Целью табу является изолировать указанные категории лиц от всего остального мира, чтобы их не достигла или от них не исходила внушающая страх духовная опасность. Здесь

⁸ Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М., 1980. С.191.

табу действует, так сказать, на манер электроизоляторов»⁹. Дж. Фрезер в этом фрагменте ясно говорит об отсутствии деления морального между двумя полюсами сакрального для архаических культур. Сакральное как святое/скверное не делится на плохое и хорошее, а представляет собой только бинарную структуру, такую же, как деление на сакральное и профанное. Внешним образом эта структура – только система различий. Культурный антрополог также говорит о ней как о «воображаемом». Мы вернемся к этой идее несколько позже, чтобы не уйти от явного вывода, состоящего в том, что объяснение сакрального через табу практически ничего не дает, кроме возврата к исходной дилемме между религиозным чувством и поведением, или внутренним и внешним.

Практически о том же пишет и современный автор Талал Асад: «Теория, согласно которой табу – это исток сакрального, имеет долгую историю в антропологии, отсюда она была заимствована не только классиками, пытавшимися понять античную религию, но и христианскими теологами, стремившимися реконструировать истинную сакральность. Антропологическая составляющая данной истории была критически исследована Францом Штайнером, показавшим, что понятие «табу» выстроено на очень шатких этнографических и лингвистических основаниях»¹⁰. И если феноменологические определения обращаются к духовному опыту, а антропологические – к ритуалам и табу, которые сами определяются через санкцию и сакральное, то получается логический круг. Вне его существуют также другие концепции табу и сакрального, соглашающиеся, что сакральное есть запрет, однако толкование запрета может быть несколько иным.

Например, в известном и популярном исследовании З. Фрейда «Тотем и табу» (оно по времени написания близко к работам всех упомянутых нами выше мыслителей) мы находим такое резюме теорий сакрального и связанного с ним табу: «Итак, дело идет о целом ряде ограничений, которые существуют у этих первобытных народов; то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в

⁹ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследования магии и религии. М., 1980. С. 216.

¹⁰ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. № 3. М., 2011. С. 65.

голову не приходит задуматься над этим; они подчиняются этому как чему-то само собой разумеющемуся и убеждены, что нарушение табу само собой повлечет жесточайшее наказание... Запрещения большей частью касаются стремления к наслаждению, свободы передвижения и общения; в некоторых случаях они имеют определенный смысл, означая явно воздержание и отказ, в других случаях их смысл непонятен, они касаются не имеющих никакого значения мелочей и являются, по-видимому, особого рода церемониалом. В основе всех этих запрещений лежит, как представляется, своего рода теория: будто запрещения необходимы потому, что некоторым лицам и вещам свойственна опасная сила, передающаяся при прикосновении к заряженному ею объекту почти как зараза»¹¹. Это обобщение различных трактовок табу, само понимание которых приводит в замешательство основателя психоанализа.

Однако он считает, что архаические запреты при всех заявлениях множества авторов в пользу их мистической природы, якобы недоступной для современного светского человека, не так уж и непознаваемы. Современный человек сталкивается с множеством запретов, как пишет Фрейд, «категорических императивов», явно подразумевая философию Канта и его обоснование права, и они родственны древним табу. З. Фрейд предлагает использовать методологию психоанализа ввиду явного сходства табу и такого феномена психической жизни как навязчивые запреты. Среди возникающих параллелей он рассматривает боязнь прикосновения, ритуализацию поведения, выражающуюся в «церемониале», отношение к объектам как к «заразе», ограничения, налагаемые на поведение и обращение с объектами¹². Комбинация влечения и запрета формирует амбивалентное отношение к объекту, который одновременно является желаемым и запретным, так же как и сакральный объект, обладающий качествами благости и скверны.

Более того, З. Фрейд предлагает объяснение и другой характерной черты сакрального, которую можно назвать «безразличием» к объекту, способностью

¹¹ Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2005. С. 43-44.

¹² См.: Там же, с. 52-54.

«вселяться», переходить с объекта на объект. Тот же самый объект желания и запрета в терминологии психоанализа получает название «частичный объект», так как он не может удовлетворить влечение, но и не может быть «окончательно» запрещен: «Удовлетворение влечения постоянно переносится с одного объекта на другой, чтобы избежать имеющейся изоляции, и старается вместо запрещенного найти суррогаты, заменяющие объекты и действия. Поэтому и запрещение меняет свое положение и распространяется на новые цели запрещенного душевного движения. На каждую новую попытку вытесненного либидо прорваться запрещение отвечает новыми строгостями»¹³. Таким образом, для З. Фрейда табу представляет собой только «запрет». Проводимые параллели между невротиками и древними людьми, возможно, не всегда уместны и очевидны, сам автор это признает, но, по сути, содержанием табу является невротическое движение, подавление влечения.

Если же пойти далее, то от феномена табу можно перейти к сакральному, которое также в рамках психоанализа предстает феноменом психической жизни, глубоко укоренённым не только в психике каждого человека, но и в его онтологии.

И теперь мы можем вернуться к ранее обозначенной идее о воображаемом характере сакрального, найденной у Дж. Фрезера. Безусловно, сам родоначальник английской культурной антропологии был далек от психоанализа как и признания сакрального феноменом только психической жизни. Но при отрицании мистического, сверхъестественного содержания в нем сакральное наполняется иным содержанием, психологическим в том числе. И не только психологическим, но также и культурно-символическим. Здесь, как нам представляется, возможен переход как от «внешней» философско-культурологической парадигмы в рассмотрении сакрального, так и «внутренней», их своеобразное снятие. Говоря иначе, от культурной и структурной антропологии сакрального, психоаналитической версии сакральных измерений психики человека, всех тех

¹³ Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2005. С. 57.

концепций, которые ничего не говорят о сакральном как сверхъестественном, мы вновь приходим к табу.

Табу или система запретов опять-таки внешним образом представляет собой не только действие, но и слово. А в психоанализе слово лежит в основе всего, чему подтверждением служат известные слова Ж. Лакана о том, что «Святой Дух есть вхождение означающего в мир». Возможно, еще более очевиден переход от феноменологии религии к пониманию сакрального через концепт символического. Уже у М. Элиаде сакральное являет себя через иерофанию. Р. Отто обозначает его через понятие нуминозного (от *numen* – имя). В итоге концепт символического оказывается точкой схождения подходов и частично даже местом совпадения содержания в интерпретации концепта сакрального. В том числе в трактовке символического как сложившейся совокупности репрезентаций реальности, устойчивой системы означивания всего, мира в целом. В таком контексте столкновение культурных миров и времен создает критическую исследовательскую позицию в изучении сакрального, которое оказывается своеобразным теоретико-мыслительным и экзистенциальным *конструктом*.

В отличие от феноменологии религии, в которой сакральное имеет трудно выразимое, но вполне реальное содержание, существует множество других теорий и концепций, которые рассматривают сакральное именно как конструкт или определенный дискурс, *дискурс сакрального*.

В частности, Э. Саид, более современный американский интеллектуал, в известной работе «Ориентализм» подобным образом определяет, казалось бы, объективный объект – Восток: «В отличие от американцев французы и англичане – в меньшей степени немцы, русские, испанцы, португальцы, итальянцы и швейцарцы – имеют давнюю традицию того, что я буду называть в дальнейшем ориентализмом, определенным способом общения с Востоком, основанным на особом месте Востока в опыте Западной Европы. Восток – это не только сосед Европы, но еще и место расположения ее самых больших, самых богатых и самых старых колоний, это исток европейских языков и цивилизаций, ее культурный

соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого. Кроме того, Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт. Однако ничто в таком Востоке не является сугубо воображаемым. Восток – это неотъемлемая часть европейской материальной цивилизации и культуры. Ориентализм выражает и репрезентирует эту часть культурно и даже идеологически как вид дискурса с соответствующими ему институтами, словарем, ученой традицией, образным рядом, доктринами и даже колониальными бюрократиями и колониальным стилем»¹⁴. Ориентализм оказывается специфическим дискурсом, который создает культурно-идеологический и теоретический конструкт – Восток.

Схожим образом мы можем говорить и о сакральном, исследуя его с позиции интеллектуальной истории или конструкта, который возникает в совершенно определенных условиях. С этой точки зрения, сакральное есть произведённый конструкт, который служит определенным целям подобно дискурсу ориентализма у Э. Саида. Например, замысел своей работы он определяет следующим образом: «Моя позиция заключается в том, что без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематичную дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком – даже производить его – политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имажинативно в период после эпохи Просвещения. Более того, ориентализм занимал столь авторитетные позиции, что, я уверен, никто из пишущих, думающих о Востоке или действующих там, не мог бы заниматься своим делом, не принимая во внимание ограничения, накладываемые на мысль и действие ориентализмом. Коротко говоря, из-за ориентализма Восток не был (и не является до сих пор) свободным предметом мышления и деятельности. Это не означает, что ориентализм в одностороннем порядке определяет все, что может быть сказано о Востоке, скорее, это значит, что существует целая сеть интересов,

¹⁴ Саид Э. Ориентализм. СПб., 2006. С. 8.

которые неизбежно затрагиваются (а потому всегда причем) всегда, когда только дело касается этой специфической сущности под названием «Восток»»¹⁵.

И так же, как дискурс ориентализма есть своеобразная надстройка, отражение реальных отношений господства (Европы над Востоком), так и *конструкт сакрального* следует поместить в аналогичный культурно-идеологический, экзистенциальный и теоретический контекст. Помимо этого, как и ориентализм, сакральное не есть, так сказать, «голый» конструкт, или просто вымысел, не имеющий реального содержания. Это, выражаясь словами самого Э. Саида, «тело теории и практики», система реально существующий знаний и культурных практик. И снова, проводя параллели между ориентализмом и дискурсом сакрального, можно утверждать, что конструкт сакрального не является *только* отражением иного, некоторых *традиционных обществ*, которые канули в лету, исчезли под напором западноевропейской индустриальной цивилизации, но сакральное также применимо для *описания себя*, собственно *европейского положения дел*, определения себя – своей антропологической и культурно-цивилизационной идентичности.

С этой позиции с учетом идеи гегемонии, культурного превосходства, конструкт и концепт сакрального появляются как попытка собственной рефлексии по отношению к своему прошлому в работах уже поминавшегося нами Дж. Фрезера (и не только его). Он включается в объяснительные стратегии культурной антропологии и других наук, производящих знания об иных культурных мирах, чуждых Европе. Концепт сакрального занимает в них значимое место. Вопрос в том, не потому ли его смысловая наполненность столь бедна, что скрывается именно этот момент *культурной гегемонии*. За минусом аспекта власти, в том числе и возможности говорить, определять нечто в качестве сакрального, возможности выявлять его везде и, напротив, лишать его, сакральное остается категорией *утраченного религиозного опыта* (Р. Отто) или мистифицируется подобно *тайному элементу культурной жизни* (Ж. Батай).

¹⁵ Саид Э. Ориентализм. СПб., 2006. С. 10-11.

Современный отечественный автор Д.А. Узланер уже проделал такой анализ относительно понятия религии, что позволяет нам также соотнести его рефлексивный опыт с концептом сакрального и его интеллектуальной историей. Давая краткий обзор развития религиоведения, Д.А. Узланер останавливается на направлении, получившем название идеологическая критика религиоведения. Вне эссенциализации и отнологизации религии в работах И. Стренски, Т. Фицджеральда, Р. Маккатчеона и других складывается позиция, состоящая из таких аргументов, как: «а) религия – это отнюдь не самоочевидное понятие, она возникла на волне вполне конкретных процессов; б) религиоведение как наука, основанная на этом понятии, оказывается идеологией определенного сложившегося status quo»¹⁶. Несмотря на то, что Д.А. Узланер пишет о религии, его утверждения справедливы и для концепта сакрального. Определение чего-либо в качестве «религиозного» предполагает оппозицию – «светское». Сакральное, в свою очередь, в большинстве случаев оппонирует профанному. В отношении религии такое деление культурного и экзистенциального пространств начинается с эпохи Нового времени и действует по сей день, несмотря на то, что ретроспективно в трудах религиоведов подобная оппозиция определяется как существующая изначально, чуть ли не со времён архаики.

Как нам представляется, в отношении категории сакрального история будет схожей, поскольку, несмотря на латинские корни и, казалось бы, давнюю историю (к ним, например, обращается Дж. Агамбен в целом ряде своих работ), тотального членения культуры на сферы сакрального и профанного древний Восток, античность и средние века не знали – ни в практиках, ни в дискурсах.

Д.А. Узланер описывает это положение в отношении религии, которой в средние века, по крайней мере в современном значении этого слова, как он считает, не было, так как «религии в современном понимании (как «набора убеждений, являющихся личным делом человека и существующих отдельно от лояльности государству»), действительно, не существовало. Было понятие

¹⁶ Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. М., 2008. № 4 (67). С. 143.

«religio», но оно встречалось крайне редко. Более того, значение этого понятия в то время сильно отличалось от нынешнего: в качестве прилагательного оно обозначало тех, кто принадлежал к монашескому ордену, в противовес «светскому» духовенству... В «Сумме теологии» Фомы Аквинского понятие «религия» встречается лишь один раз, оно обозначает особую добродетель, связанную с отдаванием должного почтения Богу. Как заключает У. Кавано, «religio», согласно Фоме Аквинскому, – это одна из добродетелей, предполагающая всю совокупность как общинных, так и частных практик христианской церкви». Однако главное здесь даже не те конкретные смыслы, которые были у понятия «религия» в то время, но сам факт того, что «религия» была всего лишь небольшим элементом целостной средневековой католической традиции. Католицизм вмещал в себя «религию» (в вышеуказанном смысле) как свою важную, но не самую значимую часть¹⁷. Таким образом, определяющего разделения культурного, социального, экзистенциального и иных пространств современности на религиозное и светское не существовало, поскольку понятие «религия» было помещено в общий христианский культурно-цивилизационный контекст.

Этот глобальный универсум был структурирован совершенно иначе и представлен «миром горним» и «миром дольным», «градом Божественным» и «градом земным». Соответственно мир модерна с его независимыми сферами религиозного и светского был *сконструирован*, а не унаследован от средневековой традиции. Мыслители Нового времени, в основном имеющие или протестантскую, или атеистическую мировоззренческую ориентацию, решая сугубо утилитарные вопросы правового и политического характера, перекроили как культурное пространство в целом, так и область теологии в частности. Они принципиально изменили статус религии, переведя её из положения ценностной добродетели христианского универсума в систему личных представлений.

¹⁷ Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. М., 2008. № 4 (67). С. 145-146.

Интеллектуальная работа Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка, Г. Гроция трансформировала фундаментальные смыслы европейской культуры и традиционного мировоззрения, и «эти мирские теологи, руководствуясь своими представлениями об устройстве мира, установили произвольные границы, по одну сторону которых действуют известные им законы (природы, политики, человеческой природы), а с другой – божественные, духовные и, главное, церковные законы. Эта последняя искусственно отграниченная сфера и была названа «религией»¹⁸. В известном смысле «религия» была изобретена мыслителями Нового времени как философский концепт, идеологический конструкт и элемент в их общей мировоззренческой системе. В ней, как отмечает Д.А. Узланер со ссылкой на У. Кавано, религия приобретает два основных значения: она становится «универсальным общечеловеческим импульсом» и системой суждений, мировоззрением. Оба значения близки, поскольку в первом случае религия помещается «внутри» человека, становится трудноуловимым и трудноопределимым феноменом его духовной жизни. Во втором случае религия – одна из многих мировоззренческих систем, наряду с другими верованиями.

Подобным образом конструируется и оппозиционная категория «светское», которая предстает в мышлении теоретика пространством, «свободным от религиозного». Д. Милбанк так пишет об этом: «Было время, когда никакого «светского» (секулярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром «чисто человеческого». Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением: *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство)... Светское как отдельная сфера должно было быть учреждено или воображено как в теории, так и на практике»¹⁹. Точно так же выглядят концепты «сакральное» и «профанное», которые в рамках данной парадигмы можно назвать философско-теоретическими и идеологическими конструктами.

¹⁸ Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // ЛогосМ., 2008. . 4 (67). С. 147.

¹⁹ Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. М., 2008. № 4 (67). С. 33.

Подобно тому, как европейский исследователь после учреждения фундаментального диспозитива «религиозное – светское» находит его везде, за границами европейской культуры и современности, «сакральное – профанное» выявляются в прошлом и в других культурах. Возможно, что сакральное, в отличие от религии, даже более сложный конструкт, если отличать миф от религии как более древний и «вечный» феномен²⁰. Прежде всего он предстает или представлен нам в современном научном и философском дискурсе как первичный по отношению к религии. Религия в своей основе опирается на *опыт сакрального, уходящего в глубь мифологического*. Прежде всего на сакральное как манифестацию «совершенно иного», в христианской традиции – Бога. Это можно назвать отношением онтологичности и фундаментальности. Но также есть и другие смыслы сакрального, которые не связаны с идеей Бога. «Небожественное сакральное» как ряд объектов исключительного к ним отношения и значимости. Если возможно религиозное без Бога и не ограниченное светским, точнее свободно проникающее в него, то речь идет именно о таком феномене. Такое сакральное – *небожественное сакральное* – применимо к широкому ряду культурных объектов, а также выявляется исследователями других культур, когда религия не обнаруживается, но нечто «сакральное» присутствует (или оно должно быть найдено по аналогии).

Здесь так же, как и в отношении религии, возникает вопрос об объективности или онтологизации сакрального: есть ли оно на самом деле, или просто верят в него представители других (часто называемых традиционными, архаическими) культур? Поскольку сакральное представляет *конструкт европейского сознания*, которое утратило чувство сакрального (еще один интересный момент, связанный с сакральным), но оно вполне реально для представителей иных, архаичных, культур.

²⁰ См.: Римский В.П. К проблеме генезиса религии // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Серия «Общественные науки». Ростов-на-Дону, 1983. № 1. С. 55-60; Римский В.П. Миф и религия: к проблеме генезиса и культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003; Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (128). Вып. 20. Белгород, 2012. С. 67-74.

И здесь, как нам кажется, уместно обратиться к работе Р. Пфаллера «Die Illusionen der anderen»²¹. В ней он предлагает обратить внимание не на объект мышления, а на сам процесс мышления. Поскольку его анализ выявляет особый тип представлений, которые автор называет «представлениями без субъекта». Он отмечает, что, несмотря на широкую распространенность этих представлений, они остаются неявными. По своей форме они характеризуются противопоставлением субъекту некоего «всезнающего» субъекта. Примеры таких представлений Р. Пфаллер, действительно, берет из повседневности. Одним из них будет обычная фраза: «Я знаю, это звучит по-идиотски, но мне нужно взглянуть на спортивную страничку»²². Пример показывает, что существуют два вида представлений.

Во-первых, те, в подтверждение которых приведен данный пример: это «такие представления, которые переживаются и сохраняются субъектом дистанцированно, в то время как другие существуют в форме непосредственной близости. Первые, отнесённые благодаря образу «лучше знающего» на расстояние, никогда не являются убеждениями тех, кто их высказывает, они никогда полностью не присваиваются, они, напротив, относятся к сфере «представлений другого»». И другие: «Вторая разновидность, напротив, одна из форм «собственных представлений», является примером представлений, чьи владельцы заявляют о них без обиняков и даже с гордостью. Иногда они заявляют о праве собственности на эти убеждения, добавляя: «И я в этом убеждён»²³. Второй тип всегда явный, поскольку автор высказывания соотносит себя с ним. Первый же остается вне внимания субъекта и вне его осознания, поскольку соотносится с другим субъектом.

Вопрос, как отмечает Р. Пфаллер в том, кому принадлежат эти представления. Они могут позиционироваться как общеизвестные, объективные и достоверные, но в итоге, кому они принадлежат, неизвестно, но точно, что не самому говорящему субъекту: «Здесь мы имеем дело с представлением, носителя

²¹ «Иллюзия другого» – далее перевод Я.М. Осыка.

²² Pfaller R. Die Illusionen der anderen. Suhrkamp Verlag. Berlin, 2012. S. 10.

²³ Там же.

которого нельзя обнаружить в своём собственном сознании. Эти «представления других» проявляются как *Иллюзия без субъекта*²⁴. И далее Пфаллер приводит пример уже из области интересующего нас объекта, из области верований, ссылаясь на исследования П. Вейне, и задается вопросом: как древние греки могли верить мифам со столь противоречивым содержанием? как эфиопы могут верить в христианскую природу леопарда и охранять от него скот в периоды постов? Ответ не в содержании верований, а в природе самой веры: «Здесь речь идет о хорошем примере представлений, которые дистанцированы благодаря лучшему знанию: религиозный миф развеян благодаря «просвещенной» практике. В этом же ключе Вейне рассматривает проблему греческой античной теологии. В этом отношении сразу возникает вопрос, по крайней мере для тех, чьи представления основываются на монотеистичной религии, можно ли вообще серьезно в нее верить. Даже не некоторые противоречия (которые есть во всякой теологии), а прежде всего возмутительно низкие моральные нормы античного пантеона, представители которого очевидно низко опускаются даже в сравнении с миром людей (или, по крайней мере, смелых людей), дают возможность сомневаться в том, что в такое вообще возможно верить, или же, что это значит, верить в таких богов»²⁵.

Это высказывание аналогично в отношении представлений о сакральном, которые, судя по всему, также являются «представлениями без субъекта». Сакральное и профанное в произвольном порядке генерируются в символическом пространстве культуры в процессе означивания реальности человеком. Причем сам *произвольный характер деления реальности* вытесняется в бессознательную сферу. Иллюзии других и есть бессознательные представления. Природа веры в сакральное в этом случае носит дистанционный характер. Мы все знаем, что некоторые объекты сакральны, и потому именно так к ним относимся. Отсюда важность ритуала в обращении с сакральным, которую подчеркивает целый ряд

²⁴ Pfaller R. Die Illusionen der anderen. Suhrkamp Verlag. Berlin, 2012. S. 11.

²⁵ Там же. S. 15-16.

антропологов. Только вне эссенциализации сакрального остается сам ритуал как регламентация действий на основе «представлений других».

В итоге нашего краткого анализа данной теоретической парадигмы интерпретации концепта сакрального можно сделать следующие выводы. Во-первых, необходима критическая деконструкция доминирующего в современном социально-гуманитарном знании и философии культуры дискурса сакрального (как и религиозного). Во-вторых, возникают сомнения в «подлинности» самого концепта сакрального и фиксации за ним «реального» содержания в смысле онтологического статуса сакрального. В первом случае не ставится под сомнение само сакральное, а только его существующая формация. Культурно-исторический и историко-философский анализ показывают ее ограниченность. Во втором случае подвергается переосмыслению само сакральное, под которым предлагается понимать особый тип представлений, «представления других» (Р. Пфаллер).

И, наконец, сакральное в нашем кратком ретроспективном обзоре рассматривается в аспекте двух больших методологических стратегий, или философско-теоретических парадигм. *Сакральное как онтологический феномен*, имеющий в своей основе некоторую сверхъестественную реальность, проявляющуюся посредством репрезентации. И *сакральное как конструкт*: 1) конструирование происходит в рамках самого теоретического дискурса о религии и сакральном; 2) сакральное конструируется на уровне индивидуальных и коллективных представлений.

При этом мы не отдаем предпочтение какому-либо подходу или определению сакрального. Важным, по нашему мнению, является тот факт, что эти точки зрения сосуществуют. Именно так сакральное присутствует и определяется в научном дискурсе и современной культуре. А значит, это положение дел и необходимо исследовать. Что мы частично и реализуем в следующих разделах нашей работы.

1.2. Рефлексия сакральных оснований бытия человека в современной философии и культуре

Итак, в эпоху модерна сакральное многим философам и гуманитариям представлялось в некотором смысле «уходящей натурой». Представление о сакральном в некоторых религиозно-философских концепциях обусловило допущение существования трансцендентной реальности, а потому известная критика веры в мистику породила её аналогию с верой первобытных народов, «отживающим, отчаявшимся достигнуть путём естественного знания разрешения вопроса «о жизни и смерти»»²⁶. Да и в общем контексте модернистской (атеистической) критики религии сакральное стали воспринимать причудливым атавизмом традиционного общества, отодвинутого на задворки истории прогрессом индустрии и науки или на периферию, сжимающуюся под напором колониализма.

В трудах наиболее известных интерпретаторов концепта сакрального – Э. Дюркгейма, Р. Отто и М. Элиаде – сакральное порой предстает именно таковым. Но уже сегодня известная фраза В. Беньямина о том, что «теология проиграла историческому материализму», переворачивается С. Жижекком, популярным представителем постсовременной философии культуры и посткоммунистом по идеологической позиции, на противоположное: «выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой «теология». Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет к себе на службу исторический материализм, который в наши дни, как известно, стал маленьким и отвратительным, да и вообще ему лучше никому на глаза не показываться»²⁷. В определённом смысле данное явление в общественной жизни обнаруживает связь с утратой идеалов, с потерей доверия к стратегическим целям социального развития.

Одним словом, ситуация меняется и сакральное из своеобразного исключаемого, периферийного явления становится центральным, в том числе и в

²⁶ Фёдоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 439.

²⁷ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 5-6.

качестве объекта изучения. В данной связи определённая позиция общества в трактовке культуры указывает нам на некое гармоническое равновесие между духовными и материальными ценностями в процессе подчинения природы. Иными словами, общество должно служить идеалу, основанному на метафизических представлениях и существующему в культуре как сакральное. Вместе с тем, в современной культуре мы наблюдаем существенный разрыв во взаимосвязи вышеуказанных признаков: вместо равновесия между духовными и материальными ценностями наблюдается перепроизводство в различных сферах. Краткий анализ состояния современной культуры свидетельствует о её кризисе, сопряжённом с существенными изменениями в сознании личностей, в него вовлечённых. Сам кризис культуры как предельное выражение хаоса носит амбивалентный характер и обуславливает пересмотр, поиск или построение её оснований. При любом анализе проблемы необходимо исследовать предельные переходы.

На наш взгляд, прежде всего важен сам переход от одной философско-культурологической парадигмы интерпретации к другой, поскольку доминирование секуляризации в эпоху модерна сменяется постсекуляризмом эпохи постмодерна. Развёртывание этого процесса порождает и соответствующее мировоззрение. На философско-мировоззренческом этапе поиск или построение оснований с необходимостью должен оправдать шаги критики известных нормативов, а для нашего варианта единственным логико-методологическим приёмом такого построения является релятивизация, то есть обобщение без конкретизации: экстраполяция выбора, смыслового поля без указания его критериев и интенциональных установок соответственно. В ходе реализации данной рефлексивной позиции есть надежда, что может выявиться отличие естественных смысловых установок от неестественных, порождающих симулякры, и тогда можно будет провести соответствующую философско-теоретическую деконструкцию.

Таким образом, невозможность занять определённую позицию как вывод, лежащий в основе постмодернистского мировоззрения, обуславливает такую

конечную цель, как дискредитация традиционных норм, интересов и ценностей. Иными словами, рациональное крыло такого сознания считает, что для решения любых проблем достаточно разоблачения и разрушения многих традиционных представлений, которые, якобы, их породили.

Как мы уже отмечали, «секулярное» нуждалось в учреждении и изобретении, что и было проделано в трудах мыслителей и политической практике Нового времени. Довольно длительная интеллектуальная история идеи секуляризации долгое время основывалась на идее устранения религии из различных сфер общества и освобождения человеческого сознания от религиозных идей и сакрального. Исходная рациональность человека и приоритет антропоцентризма при этом постулировались порой не вполне явным образом, но они присутствуют в большинстве теорий секуляризации как фиксация исчезновения сакрального или вытеснения его на периферию западной культуры.

При этом научные теории секуляризации возникают достаточно поздно, поскольку понятие «секуляризация» оформляется в начале XX века и получает обоснование в трудах М. Вебера, Ф. Тенниса и Э. Трельча. Так, М. Вебер в контексте своей идеи рационализации человеческой деятельности как источника социальных изменений использовал понятие *Entzauberung* – «разволшебствование», или «расколдовывание». Рационализация ведет к уменьшению влияния религии и уходу её из основных сфер общества так же, как и к процессу утраты сакрального модусов бытия человека по тем же причинам. В свою очередь, причины этого процесса, помимо рационализации, многим исследователям представляются более сложными, даже если они соглашаются с главным тезисом о сокращении влияния религии на жизнь общества.

Например, П. Бергер понимает секуляризацию как утрату «священного», которая имеет причины в самой религии. Ими являются рационализация и дифференциация, которые имели место уже с момента возникновения христианства. Сам процесс секуляризации П. Бергер оценивает негативно: «Религия выполняла важную функцию в обществе, она создавала «священный космос», окружая аурой святости устои жизни, набрасывая на них «священную

завесу» и наделяя безусловным смыслом. Общность религиозных верований, ценностей и смыслов была тем «клеем», который связывал общество воедино. Религиозные заповеди несли абсолютные, непререкаемые императивы и общие цели, без которых общество не может долго существовать. Секуляризация ведет к представлению о том, что нет ничего «святого», абсолютные ценности становятся относительными и условными, и это ведет к кризису – утрате смысла, аномии, дезориентации человека»²⁸.

Т. Лукман, другой теоретик конструктивизма в социологии знания и культуры, в оценке секуляризации не столь однозначен, поскольку понимает ее в контексте идеи «институциональной сегментации социальной структуры»²⁹, то есть роста конкуренции социальных институтов с усилением их специализации. В ходе этого процесса религия как один из институтов вступает в борьбу с другими институтами. Её итогом может стать как возрастание влияния на общество, так и его снижение, появление новых религиозных институтов, уход некоторых религиозных образований в маргинальную сферу с резким неприятием секулярного мира и, наконец, возникновение «невидимой религии» – институционально не оформленных представлений о сакральном. «Эта возникающая на основе различных религий и культов «невидимая религия» гарантирует человеку «автономию» и возможность «самореализации». Т. Лукман использует понятие «частный» и в другом смысле: религия – частное дело, потому что индивиды «могут выбирать из подходящего ассортимента «высших смыслов». Получается религия *a la carte*. Этот выбор определяется «потребительскими предпочтениями», но «автономный» индивид будет не только выбирать определенные темы, но будет конструировать из них хорошо артикулируемую частную систему «высшего значения»... Теперь человек может не только выбирать свою религию из ассортимента религий, которые продаются (представлены на «рынке»), но и создать свой собственный бренд»³⁰.

²⁸ Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009. С. 11.

²⁹ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

³⁰ Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009. С. 15.

К последнему можно отнести позицию внутренней познавательной автономности, в которой такие внешние авторитеты, как научные или традиционные религиозные воззрения на мир, не имеют самодовлеющего значения. В целом, такая концепция секуляризации основывается на тезисе о снижении роли религии в жизни общества, под религией понимается прежде всего социальный институт.

Вместе с тем, также существует точка зрения, согласно которой своеобразный реванш религии и сакрального в эпоху постсекуляризации и постсовременности обусловлен как раз ее отделённостью от других институтов. Поскольку она в значительной степени автономна, С. Жижек считает возможным говорить о глобализации религии, всеобщности, которая соотносима с универсальными функциями связи вне зависимости от культурной или цивилизационной принадлежности. Вере и религии, в частности христианству, по его мнению, в настоящее время остаются две альтернативы или роли: а) «терапевтическая» – помощь в адаптации людей к существующему миропорядку, то есть во многом традиционная роль для христианства; б) «критическая» – религия как пространство выражения мнения несогласных, когда сама религия принимает форму ереси³¹. По Жижеку, эти два момента всегда сосуществовали в христианстве, а в плане диалога возникающая дилемма может быть представлена как противоречие между институциональным уровнем веры и личностным, между коммуникацией и собственно верой.

Причем это диалектическое противоречие сохраняется на каждом из уровней, поскольку институциональный план анализа должен учитывать не только собственно религиозный диалог как диалог внутри церкви и диалог между религиозными институтами (религиями, конфессиями, церквями), но также взаимоотношения религии и политики, религии и экономики, религии и культуры, общекультурные процессы глобализации. Оставляя пока в стороне выделяемые С. Жижеком функции религии (они тоже говорят в пользу тезиса о глобальном характере религии в постсовременности), остановимся на изменении природы самой религии.

³¹ Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009. С. 6-7.

Так, критическая функция религии в современности, в которой она предстает как пространство выражения мнения несогласных, как ересь, приводит к гегелевской схеме трансформации христианства. От «народной религии», которая просто, неререфлексивно принимается и вплетена в самосознание и идентичность народа к «позитивной религии», предписанной властью, и далее – уже к «религии разума». Собственно, последний этап и есть *время секуляризма*, когда религия критикуется с позиции разума и в значительной мере вытесняется из институциональной сферы или отделяется от господствующих институтов общества. Однако противостоянием разума и веры «история» не заканчивается, поскольку следующий этап постсекуляризма предлагает другую оппозицию, уже не веры и разума, а знания и «дезавуированной веры»³². Поскольку религия утратила роль признаваемого и некоторым образом видимого связующего основания общества, элемента, определяющего человека *явным образом*, она, действительно, вытесняется и становится *социальным бессознательным*, не исчезая, но актуально присутствует за границами знания или даже является его основанием, что С. Жижек передает достаточно выразительным выражением, продолжающим П. Слоттердайка: «Я знаю, что я делаю, но тем не менее я это делаю» и «потому что я не знаю, во что я верю»³³. Такую веру эпохи постсекулярности словенский философ С. Жижек, как мы отмечали, и называет «подвешенной верой».

Вера существенно изменяется: из публично признаваемой она ускользает в область непроговариваемого, тайного, интимного – того, в чем не признаются и что скрывают. Вера из формального акта внешнего ритуала, поддавшегося натиску рационализма, находит путь для сохранения. Его цена – как раз потеря явленности и переход в статус «*подвешенности веры*» (концепт С. Жижека) или «размытой веры». Здесь вера и есть сакральное в его классических описаниях интенсивных переживаний, которые не просто трудно вокализируемы, но, скорее, настолько шокирующе *интимны*, что приводят к *безмолвию*. И вне

³² Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 11.

³³ Там же, с. 11.

институционализированных практик они именно такими и остаются. Хотя позволим себе здесь добавить, что и традиционные религиозные институты никуда не исчезают, но меняется характер даже не столько религиозного, сколько действительно сакрального, которое, подобно энергии, наполняет не только традиционные формы, но и создает новые. Вопрос также в том, как соотносятся новые и старые формы, или *формальная религиозная сакральность* и сакральность вне каких-либо институций – *интимная, подвешенная, размытая или субкультурная*. Это вопрос о трансформации *сакрального как интенсивного переживания*, лежащего в основе социального и, как показал С. Жижек, уже не являющегося признаваемым в качестве такового.

Подвешенная и размытая вера и, соответственно «подвешенная сакральность», в эпоху постсовременности и постсекуляризации более не опираются в такой степени, как в традиционном мире или в эпоху секуляризации, на социальные институты церкви, тесно связанные с властными институтами. По Жижеку, эти два момента сосуществуют в христианстве, а в плане диалога возникающая дилемма может быть представлена как противоречие между институциональным уровнем веры и личностным, между коммуникацией и собственно верой. Причем это диалектическое противоречие сохраняется на каждом из уровней, поскольку институциональный план анализа должен учитывать не только собственно религиозный диалог как диалог внутри церкви и диалог между религиозными институтами (религиями, конфессиями, церквями) и субрелигиозными формообразованиями, но также взаимоотношение религии и политики, религии и экономики, религии и культуры, общекультурные процессы глобализации. Это всё то, что связано со специфическим феноменом современного «религиозного плюрализма».

В отечественной философии для более адекватной репрезентации феноменов религиозного плюрализма введен достаточно эффективный и эпистемологически нейтральный концепт «субкультурные религии», под которыми понимаются *«сакрально-мифологические системы верований и ритуальных практик отдельных социальных групп*, институализированные и

неинституализированные, образующие *ценностные локальные миры*, противостоящие базовой – «большой», «взрослой», «материнской» – культуре («христианской», «мусульманской», «социалистической», «либеральной», и т.п.); индивидуальные и коллективные *стереотипы поведения и способы деятельности*, воплощенные в специфических *знаково-символических формах, социокодах, формах сознания* и структурах *личностной идентичности*. С этим связана подсистема стилей и стилового поведения, отличающая образ жизни той или иной религиозной субкультуры; групповые формы религиозно-общинной жизни, культурные и жизненные стандарты как специфические продукты *неинституализированного (маргинального, «теневого» и т.п.) духовного производства и неофициальной массовой культуры*»³⁴. Такую веру эпохи постсекулярности словенский философ С. Жижек, как мы отмечали, и назвал «подвешенной верой». Исходя из такого понимания «подвешенной», «размытой» веры и «подвешенной сакральности», целесообразно ввести понятие «субкультурная сакральность», которое более строго передаёт специфику данных феноменов.

«Субкультурная сакральность» больше не опирается на традиционные институты церкви, так или иначе тесно связанные с институтами власти, а всё более смещается в сферу неформальной, субкультурной самоорганизации малых социальных групп и частную жизнь человека.

С этой позиции в качестве примера «субкультурной сакральности» и попытки преодоления противоречия между институциональным и личностным уровнем веры возможно рассмотреть христианский *экуменизм как проект сакрализации современной и постсовременной культуры*, так как, несмотря на длительный период секуляризации, в настоящее время христианство как религия остается господствующей во всём мире.

Экуменическое движение можно рассматривать и как часть культурно-цивилизационного и многопланового, «полифонического диалога» (М.М. Бахтин),

³⁴ Римский В.П., Римская О.Н. Феномен субкультурных религий: монография. Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH&Co.KG, 2012. С. 127-128; Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. № 8 (128). Вып. 20. Белгород, 2012. С. 67-74.

прежде всего, в его «терапевтическом» измерении. Именно на примере феномена экуменизма мы наблюдаем, как религиозная вера отягощается «субкультурной сакральностью» и всё более «мечется» между церковью как социальным институтом, тесно связанным с властными институтами, и личной верой миллионов людей разных конфессий, номинаций и субкультурных мифов. В наше время религия стала в полной мере *частным, интимным делом личности*, ответственностью не организации, а лица или неформальных солидарностей. Даже официальной институции церкви порой отводится роль социальной солидаризации и культурно-цивилизационной идентификации.

Интересно, что «идея экуменизма», если отвлечься от многовековых диалогов Православия и Католичества и от метаконфессионального дискурса различного рода паракристианских мистических движений Нового времени типа масонства, появляется фактически впервые в русской религиозной философии XIX века – века расцвета индустриализма и «научного прогресса» в эпоху торжествующего секуляризма.

Так, А.С. Хомяков, великий русский философ и богослов, одним из первых актуализировал концепт соборности христианской Церкви и вселенского единства христианства, не называя свою идею «экуменизмом», писал о возможной политической «дискредитации сакрального». Он писал по поводу Крымской войны, в которой конфликт России и объединённой Европы в её «помощи» Турции приобрёл характер «священной войны»: «Каковы бы ни были политические основания и предлоги к борьбе, потрясающей теперь Европу, нельзя не заметить, даже при самом поверхностном наблюдении, что на одной из воюющих сторон стоят исключительно народы, принадлежащие православию, а на другой римляне и протестанты, собравшиеся вокруг исламизма. Конечно, такое распределение воюющих может быть объяснено причинами более или менее случайными: взаимною ненавистью племен, столкновением интересов, расчетами политики или какою-нибудь противоположностью в общественных началах. И, нет сомнения, все эти причины действительно оказывают сильное влияние на современные события; но достоверно и то, что распря растравила религиозная

ненависть»³⁵. Таким образом, происходит вторжение превращенного сакрального в сферу социального и политического, когда само религиозно-священное профанируется. Постепенно появляется направление, по его мнению, охватывающее все больший и больший, причем элитарный, круг людей, осознающих, что христианство представляет собой огромную духовную силу, привлечение которой на свою сторону даст возможность использовать ее в идеологических целях.

Однако жизнь настоятельно требует сохранения единства Церкви, укоренённое в благодати Божией и любви. А.С. Хомяков писал: «Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати... Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом.

Церковь одна, несмотря на видимое ее деление для человека, еще живущего на земле. Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви – в одной благодати Божией. Ибо еще не явленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию. Церковь же, Тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни»³⁶. Но реально осуществить эту идею восстановления первичного церковного единства, как впоследствии оказалось, почти невозможно.

³⁵ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 74.

³⁶ Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 5.

В наиболее репрезентативной форме философская идея экуменизма представлена в теософии В.С. Соловьёва, который в юности начинал с атеистического бунта выбрасывания икон, в зрелом возрасте помогал различным религиозным общинам в отстаивании «свободы вероисповедания», начиная с иудейских и заканчивая мусульманскими, написал одно из первых исследований ислама «Магомет, его жизнь и религиозное учение»³⁷, практиковал участие в таинствах в католических храмах (факты во многом мифологизированные) и написал множество философских сочинений, в которых выдвигал идею объединения христианских церквей, вступая в многочисленные философские и богословские дискуссии. В это время главной работой философа стала не столько книга «История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)»³⁸, написанная в 1885-1887 гг., сколько философско-утопическая повесть «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» с приложением «Повести об Антихристе»³⁹ – последнее его произведение-завещание.

Здесь В.С. Соловьёв прозорливо описал возможность рождения как «широкого», синкретического экуменизма, включающего иудаизм, ислам и другие культы, так и экуменизма «узкого», христианского, собственно и возглавившего в лице православного старца Иоанна, католического папы Петра и протестантского профессора Пауля совместно с иудеями восстание народов против Антихриста и его «всемирного правительства». Философско-экуменический и теократический проект В.С. Соловьёва был прямо связан с его софиологическим концептом и идеями всеединства и богочеловечества.

Вот как описал великий русский философ это торжество экуменизма: «В тот же день весь Иерусалим, а на другой день вся Палестина были объаты

³⁷ Соловьёв В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение. «Жизнь замечательных людей». Биографическая библиотека Ф. Павленкова. СПб., 1896.

³⁸ Соловьёв В.С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни // Собрание сочинений В.С. Соловьёва в 10 томах / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. Т. 4. С. 243-642.

³⁹ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 635-762.

восстанием... Все еврейство встало как один человек, и враги его увидели с изумлением, что душа Израиля в глубине своей живет не расчетами и вожделениями Маммона, а силой сердечного чувства – упованием и гневом своей вековой мессианской веры... Между тем евреи бежали к Иерусалиму, в страхе и трепете взывая о спасении к Богу Израилеву. Когда святой город был уже у них в виду, небо распахнулось великой молнией от востока до запада, и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом, а с разных сторон бежали еще иные восторженные толпы: то были все казненные антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет»⁴⁰. Однако в XX веке лжехристов было много, антихрист пока не явился, а экуменизм развивался не совсем так, как его описал В.С. Соловьёв.

Не надо думать, что экуменическое движение возникло только в результате христианской скорби и недоумения, что верующие разделены и теперь им надо объединяться. На самом деле причин, породивших экуменическое движение, гораздо больше. И религиозная причина – лишь одной из них. Причем у многих тех, кто стал пионерами этого движения, его лидерами, предводителями или просто активными деятелями, очень часто преобладали другие причины, вполне земные. И здесь необходимо немного коснуться истории: «Участниками этого движения являлись люди недостаточно высокого уровня в плане их социально-политического, и отчасти и интеллектуального положения. Сюда входили люди, часто увлеченные, много идеалистов, были люди, которые, действительно искренне хотели христианского единства, понимая, что вражда – это грех»⁴¹. Но, наряду с этим, присутствуют и другие факторы, без рассмотрения которых мы никогда не поймем, что такое экуменическое движение. В XX веке для крупнейших политических деятелей,

⁴⁰ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 760, 761.

⁴¹ Васильев Н.В., Смирнов С.М., Федоров И.Г. Наша вера: Православие и мировые религии. М., 2003. С. 237-239.

охваченных жаждой власти, становится совершенно ясно, что без осуществления религиозно-идейного единства трудно достичь власти в мире (чем не антихристовы страсти по В.С. Соловьёву?). Это их подвигает на употребление определенных усилий, способствующих развитию экуменического движения.

Из всех этих посылок, а не только из одной религиозной, и возникает то, что мы сейчас именуем «экуменическим движением», годом «политического» рождения которого считается 1910 год: первым шагом в становлении экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция 1910 г., состоявшаяся в Эдинбурге, и очевидные причины ее созыва носили, на первый взгляд, сугубо религиозный характер. Конференция была призвана разрешить противоречия, неизбежно возникавшие между различными протестантскими миссионерами в колониальных странах, когда их взаимная критика ослабляла успех миссии. Одновременно с Эдинбургской конференцией, в которой приняли участие многие будущие видные деятели экуменического движения (например, Д. Мотт, У. Темпл), стремление к объединению всех христиан проявилось в Соединенных Штатах. В том же 1910 г. в Американской епископальной церкви была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам веры и устройства Церкви.

Дальнейшему развитию экуменизма помешала Первая мировая война, но ее потрясения послужили стимулом к дальнейшим попыткам объединить христиан. Позже, в 20-е годы XX века, возникают организации «Вера и устройство Церкви», а также «Жизнь и деятельность», которые до сегодняшнего дня определяют развитие экуменического движения⁴². Стоит отметить, что эти организации по-разному видели направление развития движения, а также разделены были по принципу содержательному. Так, например, специфику деятельности первой организации можно определить следующим образом: «Движение «Вера и устройство Церкви» считало подлинной и высшей целью экуменического движения единство веры всех христиан, на основе которого можно преодолеть

⁴² Кураев А., диакон. Вызов экуменизма. М., 1997. С. 112-113.

все остальные разногласия»⁴³. Иными словами, «Вера и устройство» было более богословским движением, а «Жизнь и деятельность» – практическим, и поиски согласия между этими направлениями продолжались в течение двух межвоенных десятилетий.

Общее отношение Римско-католической Церкви к экуменизму изначально оставалось в лучшем случае настороженно-выжидательным, и в 1928 г. оно было закреплено энцикликой Пия XI «Души смертных», которая фактически запрещала католикам участие в «панхристианских мероприятиях».

Отношение православного мира к экуменизму с самого начала отличали, наверное, две основные черты: с одной стороны, в нем явно ощущались искреннее стремление содействовать всеми силами единению христиан и надежда, может быть наивная, просветить «светом православной веры» мир протестантский. С другой стороны, православное отношение к экуменическому движению слишком часто оказывалось противоречивым, и эта непоследовательность пагубно сказывалась как на общехристианском авторитете, так и на внутренних православных отношениях. Основы возможного православного участия в экуменическом движении были изложены в заявлении православных участников конференции «Вера и церковное устройство», состоявшейся в 1927 г. в Лозанне. Оно было подписано представителями почти всех Поместных Церквей, и в нем, в частности, определялось, что «в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс», и «где нет общности веры, не может быть общения в таинствах»⁴⁴.

Потрясения революции не позволили Русской Православной Церкви оказать должное влияние на отношение православного мира к экуменическому движению: «Единственной возможностью такого влияния было участие русской церковной эмиграции в экуменической деятельности, и русские богословы зарубежья в 20-е-30-е годы принимают участие во многих экуменических

⁴³ Куксова А.В. Участие Русской Православной Церкви в современном экуменическом движении. М., 2001. С. 121-122. URL: <http://www.mamif.org/oikoumena.htm>.

⁴⁴ Кураев А., диакон. Вызов экуменизма. М., 1997. С. 237-239.

встречах, пытаясь привлечь внимание Запада к трагедии Русской Церкви»⁴⁵. Многие из них вдохновлялись вполне искренними надеждами на успех православного свидетельства инословному миру, который тогда еще сохранял основы христианского образа жизни.

Следует отметить, что в это время в среде русской эмиграции проходили также богословские споры об экуменизме и своеобразные «экуменические диалоги» в форме религиозно-философских дискуссий и культурного общения русских и западных мыслителей. Особенно в этом плане показательны публикации на страницах журнала «Путь. Орган русской религиозной мысли», издаваемого Н.А. Бердяевым с 1925 г., статей не только русских религиозных философов, но и католических и протестантских интеллектуалов (Ж. Маритен, Г.Г. Кульман, П. Тиллих, П. Андерсон и др.). Показательны и богословские искания отца Сергия Булгакова, вырвавшие из софиологии, идей всеединства и богочеловечества В.С. Соловьёва, как и его участие в создании такого проекта, как Свято-Сергиевский богословский институт в Париже, который принимал активное участие в христианском экуменическом движении.

Самым значимым и противоречивым плодом богословского экуменизма стал документ, принятый на заседании комиссии «Вера и устройство» в 1982 г. в Лиме. «Этот документ под названием «Крещение. Евхаристия. Священство» является итогом многолетних трудов Комиссии. Он излагает совокупность богословских воззрений относительно этих трех таинств, которые существуют в Церквах, входящих в ВСЦ»⁴⁶. Хотя, по словам составителей, этот документ «отображает существенное совпадение в богословских вопросах», вряд ли можно говорить о нем, как о согласованной позиции всех Церквей, принимавших участие в работе над ним. Текст, принятый в Лиме, можно, в известной степени назвать «вершиной того, что смогло достичь экуменическое богословие, оно выявило все многообразие богословских представлений по основным вероучительным вопросам и предложило их в обобщенном виде всему

⁴⁵ Осипов А.И. О некоторых принципах православного экуменизма // Богословские труды. 1996. № 18. С. 2-3.

⁴⁶ Боровой В. протопресв., Буевский А.С. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. М., 1998. URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/83546/#toc2>.

христианскому миру. Оно также попыталось указать пути преодоления существующих расхождений, но преодолеть их на чисто богословском уровне оно, разумеется, не могло»⁴⁷. На сегодняшний день Всемирный Совет Церквей является крупнейшей международной христианской организацией, объединяющей 348 церквей в 120 странах мира. Большинство канонических Православных Церквей, за исключением Болгарской и Грузинской, являются членами ВСЦ. Сегодня среди членов ВСЦ присутствуют практически все Православные Церкви мира, два десятка конфессий из числа исторически сложившихся Протестантских Церквей: англикане, баптисты, лютеране, методисты и кальвинисты, а также широкое представительство объединенных и независимых церквей. С 1948 года количество церквей-участниц ВСЦ увеличилось более чем в два раза, однако это произошло исключительно за счет протестантов, в то время как количество канонических православных Церквей осталось неизменным.

Таким образом, можно сделать вывод, что само понятие «экуменизм» неоднозначно, поэтому рациональнее говорить об экуменическом движении. Так или иначе, каждая конфессия рассматривала идею экуменизма со своих позиций, что порождало и порождает в настоящее время многочисленные дискуссии, споры, конфликты.

Своеобразный итог, к которому пришло движение экуменизма, понимаемое нами как одна из форм религиозно-культурного диалога в условиях современности, отражает названное нами выше исходное противоречие между «терапевтической» и «критической» ролями христианства. Опасностью для будущего экуменического движения в настоящее время является тенденция к расширению экуменизма, вбирающего в себя все новые и новые течения и направления многочисленных межхристианских, межрелигиозных, а также общественных движений и групп, с их общечеловеческими интересами и специфическими вопросами и программами, что может привести к отклонению ВСЦ от его основного призвания – быть Советом Церквей – и превратить его в параллельную с ООН международную христианскую

⁴⁷ Кураев А., диакон. Вызов экуменизма. М., 1997. С. 115-117.

организацию, где приоритетными станут вопросы социальной справедливости, идеалы общечеловеческого единства, построение нового общества на основе справедливости, мира и целостности творения, а вопросы достижения единства в вере невольно могут отойти в тень и будут отодвинуты в сторону.

В таком случае это будет победой «терапевтической» функции или стремления института апроприировать веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в еще одном или многих организационных формах. То, что Жижек называет «подвешенной верой», довольно трудно присваивается институтом церкви на фоне их кризиса.

На примере экуменизма становится очевидным, что институционализация сакрального связана со стремлением религий присвоить и приспособить личную веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в одной или многих организационных формах. Изменение в самой вере, появление феноменов «подвешенной веры» и «субкультурной сакральности», а также кризис самих традиционных и нетрадиционных институтов отражают специфику деинституализации сакрального в постсовременной культуре.

Экуменизм можно рассматривать и как попытку поиска новых институциональных форм для «поймки» такой религиозности и «подвешенной», «размытой», *снятой, субкультурной сакральности*. В том числе и межконфессиональной по своей сути, что также можно рассматривать как опасность для экуменического движения в форме диалога (в узком смысле) внутри христианства.

Такой опасностью является стремление некоторых участников превратить экуменическое движение христианских церквей, стремящихся к восстановлению христианского единства, в межрелигиозное движение и «широкий экуменизм» – христиан, иудеев, мусульман, буддистов и других нехристианских религий – для достижения религиозного взаимопонимания и разрешения общечеловеческих глобальных вопросов и задач во всем мире. Это чревато опасностью синкретизма, эклектизма и размывания собственной христианской сакральности, таящейся в

Божественном откровении и спасительной миссии Церкви как священного тела Христова.

Многие ответы, возникающие перед нами в ходе анализа экуменизма как попытки преодоления двойничества институциональной /неинституциональной и подвешенной, субкультурой сакральности и веры, С. Жижек, например, пытается дать путём введения концепта Другого (явное влияние французского «этического диалогиста» Э. Левинаса и его последующих подражателей).

Другой, который «истинно верит», ибо «сегодня мы верим еще сильнее, чем когда-либо: самый скептический подход, подход деконструктивистский, опирается на фигуру Другого, который «истинно верит»; постмодернистская потребность в постоянном использовании средств иронического дистанцирования (кавычки и т.п.) выдает глубинный страх, что без этих средств вера будет откровенной и непосредственной»⁴⁸. И здесь есть момент страха, отчаянного желания дистанции с интенсивным чувством, что вновь отсылает к определениям сакрального, но средства уже иные, но также можно сказать, что все те же, поскольку функция сохраняется. Как и в архаике, необходим «третий», который будет посредником, трикстером. Поскольку сообщение напрямую, непосредственное общение с сакральным и обращение к сакральному опасно, нужен посредник, Другой, который позволяет сохранить дистанцию. Именно он является «истинно верующим» и концентрирует формальные смыслы. В значительной мере он также иллюзорен или симулятивен, поскольку содержательно необходим только для того, чтобы сохранять дистанцию. Но он – неотъемлемый элемент коммуникации.

И здесь стоит оговорить, что прежде всего сакральное присутствует, оно есть как некоторое актуальное, реально существующее, а также, что оно сохраняет себя в качестве элемента, связующего человека, культуру и социальность. То есть при изменении режима функционирования, когда сакральное как «подвешенная» и «размытая» вера существует на «нелегальном положении», оно не только сохраняет себя, но является определяющим,

⁴⁸ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 13.

глобальным в своей растворенности в культуре в целом и становится «социальным бессознательным» общества и конкретных институтов в частности.

Иначе говоря, С. Жижек подводит нас к идее о том, что если возможна *вера вне религии*, то как раз это и происходит сейчас. *Сакральное вышло за границы религии*, в чём, возможно, и заключается его подлинный смысл. Но открытие этого факта невозможно по той же причине, что бытие вне ритуала и репрезентация вне института проблематичны, а потому и нужен «*истинно верующий*» *Другой*, как проекция собственного переживания сакрального. В этом суть трансформации сакрального в эпоху постмодерна, по крайней мере, некоторых его элементов (и здесь уже мы занимаем необходимую дистанцию).

Альтернативой ритуалу и институту, существованию сакрального в пределах религии как «внешнего» и становится *сакрализация политического*, что также продемонстрировал нам экуменизм как проект сакрализации культуры и политики.

И если для С. Жижека интересен аспект политического как сопротивление господствующим идеологиям и критическое как его критика, то, например, Т. Асад указывает на тот факт, что эпоха постколониализма связана не только с политической борьбой за освобождение стран третьего мира, но и с проблематизацией секуляризма как идеологии и мировоззрения. Двойственность секуляризма и его сложные отношения с сакральным включают оба указанных аспекта: «Является ли секуляризм плодом колониализма, целостным мировоззрением, ставящим материальное выше духовного, современной культурой отчуждения и неограниченного удовольствия? Или же секуляризм – необходимое условие универсального гуманизма, рациональный принцип, который способствует подавлению (или ограничению) религиозных страстей, так что опасный источник нетерпимости и иллюзий оказывается под контролем и политическому единству, миру и прогрессу уже больше ничего не угрожает?»⁴⁹. Отсюда возникающая двойственность, поскольку секуляризм распознается как политическая доктрина, неразрывно связанная с колониализмом, но также как

⁴⁹ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. № 3. М., 2011. С. 56.

идеология, способствующая «социальному миру», формирующая коллективную идентичность и в итоге ведущая «к прогрессивному развитию» и миру.

Секуляризм в этом аспекте оказывается не только удобной проблемой для изучения взаимосвязи политики и знания, подобно подходу М. Фуко в аспекте «власть – дискурс», но также организует единое пространство с весьма разнородными объектами, политической практикой и идеологией, с одной стороны, и знанием, наукой – с другой. Это столкновение не только науки и политики, но, как это сформулировал С. Жижек, самого знания и воображаемого, фантазийного или мифологического бессознательного элемента самой политики и науки.

Т. Асад выступает против всякой универсализации как сакрального, так и секулярного, оставляя за ними *статус концептов*, которые определенным образом отражают существующие культурные практики, но которые нельзя эссенциализировать, наделять самостоятельным значением. Он пишет: «Предлагаемый мной анализ призван стать противовесом триумфалистской истории секулярного. Я полагаю – и тут следую за целым рядом исследователей, – что религиозное и секулярное не являются раз и навсегда фиксированными категориями. Но при этом я не утверждаю, что если сорвать покров видимости, то некий с виду секулярный институт окажется в своей основе религиозным. Напротив, я утверждаю, что нет ничего религиозного по своей природе, нет никакой универсальной сущности, определяющей сакральный язык или сакральный опыт»⁵⁰. Именно поэтому он говорит о том, что недостаточно «поскрести» современное секулярное общество и государство, чтобы обнаружить его сакральное или квазисакральное основание. Сакральное и секулярное не являются статичными феноменами и взаимодействуют более сложным образом, нежели в режиме сокрытия и замещения друг друга. Упрощением было бы считать, что секулярное приходит на смену сакральному, а религиозное исчезает из жизни людей под давлением рационализации. Но также упрощением является

⁵⁰ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. № 3. М., 2011. С. 60.

и противоположное: будто сакральное существовало под маской секулярного и никуда на самом деле не исчезало.

Собственную позицию Т. Асад обосновывает, опираясь на *историю концептов* «сакральное» и «секулярное». Так, секулярное, оказывается, возникает изначально вовсе не как оппозиция религии, а лишь в качестве обозначения позиции свободомыслия: «Понятия «секуляризм» и «секулярист» вошли в английский язык в середине XIX в. стараниями свободомыслящих, старавшихся избежать обвинений в «атеизме» и «неверии», что во все еще христианском обществе несло на себе отпечаток аморальности»⁵¹. Следовательно, секулярное как концепт изначально не нагружено смыслами вытеснения религии и тем более ее исключения, а скорее отталкивалось от необходимости отличия от атеистически ориентированных исследователей и общественных деятелей, т.е. обладало всей многозначностью и метафоричностью концепта. В этом смысле секулярное очерчивало пространство, не противопоставленное сакральному или религиозному, но, скорее, параллельное, как место реализации нового, возникающего вместе с индустриализмом, и социального (а частично и политического) по своему содержанию.

В своем же начале секулярное, по мысли Т. Асада, становится возможным, исходя из идеи трансцендентного Бога в христианстве, поскольку «отдаление» от мира как раз и создает пространство в некотором роде самостоятельное и автономное, то есть секулярное. Открыта для критики оказывается также идея о некотором «сакральном пространстве», или пространстве, организованном сакральным, которое противостоит «профанному». Т. Асад обращает внимание, что никогда прежде не существовало некоторого сакрального пространства, в том понимании, которое вкладывают в него классики и современные антропологи: «... Не существовало единого пространства социальной жизни и мысли, которое бы было организовано понятием «сакрального». Вместо этого существовали обособленные места, объекты и времена, причем каждый из них был связан с

⁵¹ Там же, с. 58.

соответствующими способами поведения и говорения»⁵². Иначе говоря, культурного и экзистенциального пространства, организованного через противопоставление сакрального и профанного, никогда не существовало.

Довольно спорным представляется обращение для обоснования этой идеи к феномену *homo sacer*, который Т. Асад использует для подтверждения неоднозначности и спорности идеи сакрального в его традиционном понимании. Вместе с тем, отметим, что обращение к такому примеру происходит вне существующего и актуального контекста рассмотрения «проблемы *homo sacer*» Дж. Агамбеном. В цикле работ, посвященных этой проблеме⁵³, Дж. Агамбен рассматривает ее в ключе, свойственном философской неоклассике XX века, то есть не деэссенциализируя само сакральное, оставляя за ним специфическое содержание не только символического, но и онтологического порядка.

Критика теории табу и самого сакрального Т. Асадом разворачивается вокруг содержания этого концепта, как имеющего смысл некоторой специфической, особой сущности, сообщающей исключительные качества объектам и пространству, противоположные другим объектам и пространствам, называемым «профанными». Он отмечает, что такое понимание сакрального возникло сравнительно недавно: «Только в конце XIX в. антропологическая и теологическая мысль превратила множество перекрывающихся использований, корнящихся в меняющихся и гетерогенных формах жизни, в единую неизменную сущность и объявила ее аспектом универсального человеческого опыта, называемого религиозным»⁵⁴. До этого времени сакральное и профанное в источниках не обнаруживаются, поскольку в средневековой мысли актуальным было противопоставление «божественного и сатанинского», а также «духовного и временного». То есть оппозиции выстраивались внутри самого «сверхъестественного» и внутри «естественного», но не между ними. Причем само деление впервые возникает в работах Э. Дюркгейма, который разграничивал

⁵² Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. № 3. М., 2011. С. 64.

⁵³ См.: Агамбен Дж. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011; Агамбен Дж. *Homo sacer*. Чрезвычайное положение. М., 2011; Агамбен Дж. *Homo sacer*. Что остается после Освенцима. М., 2012.

⁵⁴ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. № 3. М., 2011. С. 66.

эти сферы довольно строго. Ссылаясь на его критиков (Paden W., McDannell C.), Т. Асад отмечает, что *в реальности* сферы сакрального и профанного не автономны, а *смешаны*. Даже для обозначения религиозного чувства во Франции средних веков использовался другой термин – *saintete*, означавший исключительные качества объектов, которые были не отделены от повседневности и обычной жизни, а *тесно с ней связаны*. Однако при этом все высказанные претензии к такому пониманию сакрального не отрицают главного, а именно ее эссенциалистского характера, то есть не отвергают реального содержания *религиозного опыта* и переживания, стоящего за концептом сакрального.

На наш взгляд, опровергнуть, как и найти, такое содержание в критике самого концепта невозможно. Концепт сакрального мог быть *сконструирован* антропологами, на чем настаивает Т. Асад, и в конкретных условиях развития европейской науки вместил в себя указанные смыслы универсальности и исключительности, но это все же было поименование некоторого реального содержания, религиозного чувства, переживания. С точки зрения Т. Асада, концепт возник на основе рационализированного опыта столкновения с иными верованиями в условиях зарождения идеи универсальности: «Что же позволило осуществить эссенциализацию сакрального, что превратило его во внешнюю трансцендентную силу? Мой предварительный ответ таков: новое теоретизирование о сакральном было связано со встречей Европы с неевропейским миром в условиях просвещенного пространства и времени, которые стали свидетелями конструирования религии и природы как универсальных категорий»⁵⁵. Идея универсального как некий гештальт была применена в отношении неевропейских народов и их представлений как иных, или других, в результате чего начиная с эпохи Просвещения и далее в течение XIX века формируется представление о сакральном как универсальной трансцендентности.

⁵⁵ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. № 3. М., 2011. С. 69.

Для Т. Асада сакральное существует как концепт, стягивающий в единое поле смыслы и культурно-коммуникативные практики. И с такой точки зрения смыслы собираются достаточно определенно уже в XIX веке, а практики также формируются в это время параллельно с формированием аналогичных научных дисциплинарных дискурсов в светских государствах.

За границами предлагаемой схемы остается религиозное чувство, *феноменология сакрального*, на чем настаивает С. Жижек, так как выражение чувства через практики изменилось точно так же, как возможность и способность говорить об этом. Своеобразный номинализм Т. Асада возможен, только если оставаться на уровне концептуального анализа и поиска противоречий в понимании сакрального и секулярного в различные исторические периоды. Ключевой остается фраза о том, что на самом деле ничего религиозного нет, а есть лишь нечто, что *называется* так. И в таком случае ключевой элемент концепции Т. Асада оказывается уязвимым: практики, на которые он опирается, остаются исторически сложившимся способом действия, формой деятельности, фиксируемой, верифицируемой, но бессодержательной в своей формальности, без учета рефлексии живого чувства в них.

Т. Асад в своей интерпретации реализует только часть поставленной задачи, поскольку раскрывает и обосновывает *эпистемологию секулярного и сакрального*, но не антропологию. Мы же принимаем идею о секулярном как пространстве специфического функционирования сакрального, не отвергаемом или вытесняемом на периферию, а различными способами присутствующим и взаимодействующим с секулярным в неких глубинных, бытийственных модусах. Причем если рассматривать последнее как новые отношения и практики, а также смыслы, концепты, то сакральное оказывается не противопоставленным, а *параллельным* пространством. Но также *проникающим*, поскольку проницаемость новых практик для чувства сакрального не вызывает сомнения. Примером может служить сакрализация техники и технологий в эпоху раннего модерна и позднее. Так же как и критикуемые Т. Асадом концепции постсекулярного как квазисакрального, или «внутренне сакрального», миропорядка.

Само понятие постсекулярного отражает интересующий нас процесс пересмотра значения секулярного в постсовременной культуре, а также ревизию теорий, восходящих к идее М. Вебера о расколдовывании мира. Одним из первых необходимость пересмотра концепции секуляризации осознал Ю. Хабермас, который обратил внимание на рост влияния религии в современном мире, в том числе благодаря миграционным процессам в Европе, подъему религиозных движений и связанных с ними конфликтов, которые в общественном сознании формируют значимый образ религии, а также выявляют религиозные основания европейской политики и цивилизации в целом. Наконец, религия не утратила влияния на формирование личных представлений, пусть даже в форме «частной религии». В итоге, Ю. Хабермас предложил определение постсекулярного общества, которое характеризуется сосуществованием разнонаправленных процессов секуляризации и роста влияния религии.

Противоречие, которое кроется в этом утверждении, существует только в рамках теории секуляризма, предполагавшей однонаправленное ослабление влияния религии. Ю. Хабермас выдвигает тезис о параллельности развития секуляризации и религии, поскольку секуляризация не обязательно ведет к упадку религии, а рост влияния религии не сказывается на процессах секуляризации. Проблема заключается в поиске новых оснований для диалога при выполнении условия взаимного признания светских и религиозных институтов, а также нерепрессивного общения неверующих и верующих людей. Об этом были заключительные слова Ю. Хабермаса в диалоге с папой Бенедиктом XVI, опубликованные в работе «Диалектика секуляризации»: «Мировоззренческая нейтральность государственной власти, гарантирующей равные этические свободы каждому гражданину, несовместима с политическим распространением секуляристского мировоззрения на всех людей. Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию. Более того, либеральная политическая

культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный»⁵⁶.

Идея «мирного» сосуществования секулярного мировоззрения и религиозного близка также Ч. Тайлору, одному из заметных исследователей религии современности. Этот канадский ученый использует понятие «светский век», или «секулярная эпоха», создавая собственную концепцию секуляризации, основанную на привлечении большого исторического материала и анализе истории западноевропейской цивилизации с XVIII по XXI век, которая им делится на три этапа.

Первый из них – «древняя эпоха» – характеризуется иерархическим подчинением общества религии. Управление осуществлялось монархом и церковью от имени Бога, общественное сознание структурировалось религиозными догматами. Несмотря на тотальное господство религии, отправление религиозных ритуалов имело разное значение для элиты и остальной части общества. Постепенно в среде элиты формируется представление о ритуалах как суеверии, что приводит к началу Реформации. Именно элита запускает процесс «разочарования» общества в религии, а значит секуляризации. Единое пространство, образованное верой и ритуалами, распадается в процессе десакрализации ритуалов. Отсюда известное выражение М. Лютера о единственном значении одной только веры для спасения человека.

В периодизации Ч. Тайлора следующая эпоха начинается с XVI века и длится до XIX. Это эпоха «мобилизации», которая определяется развитием науки и рационализма в целом. Вера в Бога в происходящих процессах секуляризации не исчезает и не снижается, но изменяется. Вера является источником творчества, деятельности, внутренним мотивом жизни человека. Она имманентно присутствует в обществе и культуре, несмотря на то, что роль религиозных институтов снижается. В этом описании, которое приводит Ч. Тайлор, есть место целому ряду идей других авторов, от философов Нового времени до работ

⁵⁶ Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 75.

М. Вебера, описывающего дух нарождавшегося капитализма в протестантских сектах. Десакрализация ритуала стимулировала аспект веры, а также концентрировала силы для укрепления и культивирования моральных и этических норм, впоследствии трудовой этики.

С 60-х годов XX века начинается следующая эпоха, которая характеризуется господством индивидуализма, в том числе и в сфере религиозности. Эту эпоху Ч. Тайлор назвал эпохой «аутентичности», поскольку в ней человек имеет уникальные, никогда прежде не предоставлявшиеся ему возможности, когда «каждый из нас имеет возможность и свой собственный путь для реализации принципов человечества, собственного жизненного пути, отличного от моделей, навязанных нам обществом извне, предыдущим поколением или политической властью»⁵⁷. Только после Второй мировой войны, по мнению Ч. Тайлора, формируется и утверждается новый тип мышления, для которого характерна идея возможности *выбора* веры или неверия. Возникает религиозный индивидуализм, который стал итогом развития европейской цивилизации и самого западного христианства. Появляется возможности выбора веры вне зависимости от религиозных институтов или коллективных представлений.

Отметим, что между эрами, о которых говорит Ч. Тайлор, нет жестких границ, все они пронизаны стремлением человека к Богу или целостности, как определяет это автор: «Мы все видим, что наши жизни и/или пространство, в котором они протекают, имеют некоторую морально-духовную форму. Где-то в какой-то деятельности или в каких-то обстоятельствах присутствует полнота, богатство; то есть в этой точке (в деятельности или в обстоятельствах) жизнь полнее, богаче, глубже, она является более достойной – достойной большего восхищения, большего, чем должно было бы быть. Возможно, это точка силы: мы часто переживаем это как глубоко нас затрагивающее, как вдохновляющее... мы обладаем несомненной интуицией того, какой должна быть полнота, как будто мы

⁵⁷ Taylor C. A Secular Age. Harvard University Press, 2007, p. 475. Далее цит. по статье: Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>.

переживали это состояние, то есть имели переживание мира и целостности; или могли действовать на этом уровне целомудрия, или щедрости, или жертвенности, или самозабвения. И настанет время, когда мы обнаружим себя внутри этих моментов переживания полноты, радости и осуществленности»⁵⁸. В современных условиях, по мнению Ч. Тайлора, необходимо заново вернуться к рассмотрению основных тезисов теории секуляризации.

Среди них идея институционального отделения церкви от государства, а также падения веры в Бога. Парируя первое утверждение, автор отмечает, что отделение религии от государственных институтов нисколько не угрожает авторитету и влиянию религии в обществе. Происходит вполне обоснованное функциональное их разделение. Тезис об упадке веры в современности также не столь уж бесспорен, но Ч. Тайлор согласен с тем, что современность создает беспрецедентные возможности выбора для человека. Сегодня каждый волен выбирать между верой, неверием и атеизмом. Внутри самой веры также возникает масса возможностей. Сама формулировка «светского века» указывает на это: «Светский век – это эпоха, когда цель процветания человечества становится очевидной, и, более того, воображаемая жизнь становится реальной для большинства людей. Вот она – связь между секуляризацией и самодостаточным гуманизмом»⁵⁹. И здесь мы находим проблему, на которую указал и Ю. Хабермас, и Ч. Тайлор, а С. Жижек о ней написал, что «в современную эпоху Разума религия более не может выполнять свою функцию органической связующей силы социальной субстанции – ныне религия безвозвратно утратила эту силу не только для ученых и философов, но и для широкого круга «обыкновенных людей»⁶⁰. Если религия как социальный институт давно утратила возможность консолидации и солидаризации людей, то в эпоху «аутентичности», когда вера индивидуализируется, теряются уже не институциональные, а общие мировоззренческие и экзистенциальные установки, которые для западного мира были в своей основе христианскими.

⁵⁸ Taylor C. A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p. 3.

⁵⁹ Там же, p. 19-20.

⁶⁰ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 10.

Логично возникает необходимость введения для наиболее полной репрезентации «подвешенной» / субкультурной сакральности такого нового концепта как *духовность*, который является философско-культурологической рефлексией на утрату этого экзистенциального основания, С. Жижек пишет о моде на этот концепт, к которому прибегают в тот момент, когда вера уходит. К этому концепту в его соотнесённость с феноменологией сакральности мы и обратимся в следующей главе.

Итак, исследуя сакральные основания и феномен «подвешенной», «размытой», субкультурной сакральности в современном мире, мы определили основные концептуальные оппозиции, конституирующие специфику осмысления и бытования сакрального в эпоху постсекуляризма. На примере экуменизма становится очевидным, что институционализация сакрального связана со стремлением религий приспособить и применить веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в одной или многих организационных формах.

Изменение в самой вере, появление феноменов «подвешенной веры» (С. Жижек) и «субкультурной сакральности» (понятие введено нами), а также кризис традиционных и нетрадиционных социокультурных институтов отражают специфику феноменологии сакрального в постсовременности. Трансформация сакрального в постсовременной культуре может быть описана через следующие *концептуальные оппозиции*: «секуляризация – постсекуляризация»; «сакральность – духовность», – которые отражают институциональные и дискурсные изменения доминирующих религиозных общностей, концептов и коммуникативных оснований европейской культуры.

Глава 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПАРАДОКСЫ САКРАЛЬНОГО В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Предыдущий анализ показал, что само понимание сакрального, как оно сложилось в современной философии культуры и социально-гуманитарном дискурсе, связано с решением таких проблем как:

1) анализ религиозных оснований политических институтов современности и сакральный компонент их идеологических аппаратов в отражении оппозиции «секуляризация – постсекуляризация»;

2) изучение институциональных изменений доминирующих религиозных институтов и дискурсов европейской культуры, рассматриваемое в соотношении концептов «сакральное – духовность»;

3) исследование сакрального в широком аспекте идей философии культуры постмодерна сквозь призму понятия возвышенного.

Эту проблематику мы сделали главным исследовательским и смысловым полем в данной главе.

2.1. Метаморфозы сакрального: духовность как снятое сакральное

Обратимся прежде всего к проблеме и концепту «духовности». Проблема «духовности», «духа» в широком значении практически неисчерпаема. Ее можно проследить от работ Платона и Аристотеля в античности до современности, понимая духовность как специфическое человеческое качество, имеющее отношение к сверхъестественному миру, – внутренний мир человека. В греческой философии дух и духовность описывались через категории нуса (прежде всего у Платона и Аристотеля) и пневмы, которая у стоиков считалась состоящей из смеси огня и воздуха.

В христианской антропологии сохраняется развитое в поздней античности понятие души-пневмы и божественного вдохновения человека (философа, поэта)

в преображённом виде (догмат троичности) – благодать Духа Святого⁶¹. Во многом христианские представления о Духе и духовном сохраняются в эпоху Возрождения, которая рефлексировала проблему духовности через категорию формы и оппозиции материи и духа. Новое время по-своему реанимирует значение духа как нуса, поскольку в трудах Декарта и Спинозы, а также целого ряда других авторов дух понимается как разум, мыслительная деятельность человека. Это значение сохраняет актуальность в немецкой классической философии, и вокруг него складываются альтернативные теории духа и духовности в неклассической философии XX века.

Тем не менее, несмотря на столь давнюю историю, явление духовности и понятие духовности также претерпевают значительные изменения именно в настоящее время. Динамика представлений о духовности в отечественной, в том числе современной, и западной философской традиции сама подводит нас к необходимости пересмотра смыслов фундаментальной категории «дух» и понятия духовности⁶². Мы не будем рассматривать все современные отечественные трактовки «духа», «духовного» и «духовности», так как им посвящены целые докторские диссертации.

Например, в наиболее интересной из них духовность понимается как *интегральное личностное качество*, проявляющееся как «в ценностно-смысловом аспекте её бытия, так и в объективированном его виде», и отмечается: «Понятие «дух» определяется как *субъективное состояние личностного сознания* (выделено нами – авт.), проявляющее себя как целенаправленное стремление к самосовершенствованию и целостности существования с универсумом, возникающее в трансценденции... Духовность определяется как качество личности, основанное на её способности в трансценденции создавать свой целостный внутренний мир, осмысливая и чувственно переживая полученную информацию, делая её своим субъективным бытием на основе общечеловеческих нравственных ценностей, и направлять свою деятельность на достижение истины,

⁶¹ См.: Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004.

⁶² См.: Некрасова Н.А. Феномен духовности: бытие и ценность : дис. ... д-ра филос. наук / 09.00.01. Иваново, 2002. С. 17.

добра, красоты и любви в процессе самосовершенствования... Духовность – это бытие личности, наделённое духом. Дух можно определить как субъективное состояние человеческого сознания, проявляющее себя в целенаправленном стремлении к самосовершенствованию и целостному сосуществованию с универсумом, возникающее в трансценденции. Дух не может существовать в качестве ценностного объекта вне нас, но сам факт обращения к высоким ценностям возвышает человека»⁶³. Конечно, здесь есть определённый налёт «публицистической метафизичности», но он неизбежен почти во всех современных текстах, посвящённых духовности, так как именно рационализированное понятие духовности замещает концепт «священного».

Актуальныны в этом плане и западные подходы к проблематике духовности. Так, К. Ваайман в предисловии к своей двухтомной работе, посвященной духовности, называет ее вызывающим явлением именно в настоящее время, когда «мы наблюдаем глубокие перемены в живой духовности, в традиционных установках, а также и в светских и альтернативных областях. Традиционные школы в рамках мировых религий с возрастающей скоростью развивают все новые и новые формы. Вне этих сфер возникло множество новых форм «светского поиска» в светской же среде: в образовании, менеджменте, здравоохранении и других светских областях. В то же время на окраинах культуры Запада возникли альтернативные сферы: холизм, отмеченные восточными влияниями формы духовности и Нью-Эйдж»⁶⁴. Это то, что мы и связываем с феноменами субкультурной религиозности и сакральности. И речь надо вести не столько об институциональных изменениях, сколько о появлении новых форм духовности и субрелигиозности или трансформации старых форм сознания и институтов.

Духовность, если понимать ее как отношение человека к Абсолюту, есть непосредственное, живое и активное переживание, которое внешним своим образом проявляется в различных формах. Само же переживание также есть

⁶³ См.: Некрасова Н.А. Феномен духовности: бытие и ценность: дис. ... д-ра филос. наук / 09.00.01. Иваново, 2002. С. 10- 12.

⁶⁴ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 7.

неотъемлемая реальность современности. К. Ваайман пишет: «В нашей повседневной жизни духовность присутствует скрытым образом – как тихая сила, остающаяся незаметной, как вдохновение, как тайный ориентир. Но временами она пробивается в наше сознание как неотвратимое Присутствие – присутствие, которое требует выражения в форме и продумывания. В течение последних десятилетий, кажется, многие люди испытали нечто подобное: духовные центры стали расти как грибы; оживилась торговля книгами на темы вокруг да около духовности и мистики; многие люди вышли за пределы магистральных религиозных направлений, прельстившись духовными темами»⁶⁵.

Академическая среда на этот «вызов» дает ответ в виде междисциплинарной методологии изучения духовности и становления комплекса дисциплин, изучающих духовность. Показателен пример, который приводит К. Ваайман, обращаясь к 25-томному справочнику *World Spirituality*, издающемуся с 1985 года. Общая концепция этого издания строится на плюралистичном понимании духовности, как внутреннем измерении личности, которое открыто и трансцендентальному горизонту. В анализе авторы издания придерживались принципа исследования как традиционных форм, так и нетрадиционных, периферийных. В *World Spirituality* нашлось место как аборигенным типам духовности и наиболее распространенным в настоящее время, так и «духовным течениям наших дней в северном полушарии: эзотерическим традициям, которые до сих пор подавлялись господствующими традициями и односторонним научно-техническим рационализмом, и секулярным формам духовности, в которых отсутствует присущая религии система условных обозначений»⁶⁶. Принцип учета всех форм и типов духовности, нерепрессивного отношения к «аборигенной» духовности и вообще «иной» духовности в целом находится в рамках парадигмы глобализации, что отмечает и сам автор.

Глобализация как принцип академического анализа поднимает сразу несколько вопросов в контексте противостояния «особенного» (аборигенного,

⁶⁵ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 29.

⁶⁶ Там же, с. 22.

локального, национального) и всеобщего (глобального, мирового): «(1) Не являются ли на самом деле все традиции некой равнодействующей продолжающегося диалога? Не является ли отдельная эпоха результатом унифицирующего ретроспективного взгляда? (2) Не должны ли слова «глобальный» и «всеохватывающий» решительным образом напоминать о притязаниях эпохи XIX столетия на универсальность и не представляют ли они – в той мере, в какой они истолковывают североамериканский идеал, – особую «традицию»? (3) Не в самом ли этом диалоге осуществляется расширение этого диалога?»⁶⁷. Эти риторические вопросы учёный оставляет без конкретного ответа, но ставит для того, чтобы определить собственную концепцию.

Возможно, что решение на уровне соотношения конкретного и всеобщего проблематично, однако этот факт не отменяет необходимости рефлексии самой парадигмы, в которой были поставлены вопросы. Тогда все традиции как равнодействующие единого диалога возможны только в *унифицирующем проекте западной традиции*, причем не столь давней, берущей свое начало в эпоху Нового времени. Понятие духовности и диалога культур (культурного диалога) комплиментарны именно в этой парадигме, и она претендует на универсальность, с этим трудно спорить.

Духовность «работает» в паре с *толерантностью*, поскольку новая парадигма политкорректности, для многих исследователей вполне отождествимая с постсекуляризмом, нуждается в ограничениях. Чем более мы «расколдовываем» реальность, тем важнее правила, которые остаются вместо утраченных моментов веры, превратившихся в иллюзии.

Здесь, с одной стороны, можно согласиться с С. Жижеком, который говорит о «подвешенной вере»⁶⁸, а мы вслед за научным руководителем – о «субкультурной сакральности» и субкультурных религиях, поскольку можно предположить, что современная культура настолько преуспела в «расколдовывании», что добралась до некоторого «чистого» сакрального. В

⁶⁷ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 23.

⁶⁸ Там же. С 12.

рамках парадигмы секуляризации освобождение универсума вплотную подошло к сфере сугубо религиозного, добралось до его сути, разоблачив все остальное. И здесь мы сталкиваемся с несколькими моментами.

Прежде всего, *духовность, если она равна сакральности*, к которой мы приблизились, не только концепт политического дискурса политкорректности, но также синоним самой культуры. Можно уточнить параметры западноевропейской культуры, культуры секулярного мира, осознавшего себя постсекулярным в тот момент, когда он обнаружил свои сакральные основания.

Более того, «нерепрессивность» как версия «толерантности» и учет «всех» форм духовности от «аборигенных» до «светских», вполне возможно, оборачивается репрессивностью самого счета и учета. Это один из наиболее ярких примеров культурной гегемонии (Л. Альтюссер) западной цивилизации, которая может себе позволить включать, но также исключать духовности, в конце концов, определять их. Акцент на диалоге культур скрывает эти основания, но ведь равноправный диалог всегда осуществляется в некотором пространстве и по определенным правилам. В данном случае в пространстве, «мягко» контролируемом западноевропейской цивилизацией и по правилам *унифицирующей секуляристской парадигмы*.

Также необходимо иметь в виду не только формальный аспект диалога «некоторой» духовности чего-то, что мы называем «духовность», – но также учитывать, что есть явление духовности с реальным содержанием. Это другой ракурс проблемы духовности, который, опираясь на идеи К. Вааймана мы попытаемся рассмотреть.

И он не противоречит, а вполне соответствует критике глобалистской парадигмы, поскольку практики обращения с духовностью также историчны и имеют свою специфику в настоящее время. В определении же духовности как «живого переживания» К. Ваайман отдает предпочтение понятию «опыта»: «В определении духовность проявляет следующие фундаментальные характеристики: (1) духовность – это «проект», посредством которого человек стремится «интегрировать» свою «жизнь»; (2) процесс, посредством которого это

происходит, представляет собой «самотрансцендирование», направленное к «наивысшей осознаваемой цели»; (3) этот проект сущностно формируется «опытом сознательной вовлеченности в него»⁶⁹. Опыт выступает фундаментальной основой для изучения духовности, в свою очередь, вырастая из праксиса – непосредственного переживания опыта столкновения с тайной сакрального.

Причем современное понятие духовности включает в себя далеко не все смыслы, отражающие переживание опыта «духовности». Так описание такого опыта К. Ваайман начинает со слов Писания и, в частности, о «Страхе Божиим»: ««Страх Божий» – это фундаментальное библейское выражение, которое говорит о духовности как о процессе, который начинается с потрясающего переживания, состоящего в том, что Бог является и всегда остается внушающей трепет тайной»⁷⁰. Рассматриваемое выражение, по нашему мнению, ближе к понятию сакрального, чем духовности, хотя здесь есть некоторое общее основание, заключающееся в связи с трансцендентным.

То же относится и к следующему пониманию «святости», так как «термин «святость» касается главного компонента, присутствующего во всех типах духовности. Каждая духовность имеет собственных святых; каждому типу духовности присущи свои способы освящения, при котором в один момент преобладает активный компонент (самоосвящение), а в другой – пассивный (освящение кем-то). Те, кто истолковывает духовность в свете основного термина «святость», помещают этот феномен в особое поле напряжения: с одной стороны, нерушимая святость, с другой – нечистая тленность. Духовность – это переход от порочного (нечестивого, нечистого, тленного) к святому (чистому, непреложному, непоколебимому)»⁷¹. И мы здесь не согласны с тем пониманием сакрального и святого, которое с сугубо атеистических позиций дают В.А. Подорога и

⁶⁹ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 306.

⁷⁰ Там же, с. 314.

⁷¹ Там же, с. 318.

Ж.-Л. Нанси⁷². Духовность как процесс, прaxis, здесь понимается именно как переход внутри оппозиций священного от нечистого к чистому. Отметим, что не от профанного к сакральному, то есть священному, а уже *внутри самого священного*. То есть получается так, что *духовность* как преобразование человека и есть священное, или *сакральное, в своем действии*.

Точно так же другой аспект духовности – *милость* – вполне соотносится со смыслами священного у Р. Отто, которые мы выделяли выше. Как показывает К. Ваайман, «милость» соотносится с духовностью не только в христианской, но и других традициях: «Иудейская традиция неоднократно раскрывала сферу духовности посредством основного слова «милость»... В центре духовности хасидизма – преизобилующая доброта Бога... Однако «милость» – это основной термин не только иудейской духовности, но и христианства... Ислам (рахман) и буддизм (каруна) рассматривают духовность как сферу божественного изобилия, раздаваемого людям»⁷³. Другая характеристика духовности – *совершенство* – также находит себя в ряду характеристик сакрального, из чего можно сделать вывод, что *духовность*, по крайней мере рассматриваемая в русле древних и традиционных религиозных традиций, *ничем принципиально не отличается от сакрального*.

Выделенные К. Ваайманом основные смыслы духовности несколько не отличают ее от фундаментальной категории священного. Однако современное значение понятия «духовность» имеет несколько иной смысл, связанный не столько с сакральным, сколько с *изменениями в традиционных религиозных институтах, с поисками альтернативных, субкультурных религиозных учений и индивидуализацией веры как таковой*.

Он пишет о такой неопределенности этого понятия сегодня: «Начиная с 1960-х годов «духовность» почти во всех языках и практически во всех философиях жизни стала всеобъемлющей концепцией всего, что касалось

⁷² См.: Нанси Ж.-Л., Подорога В.А. Сакральное в современном обществе. Стенограмма диспута в ИФ РАН 28 октября 2008 г. // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve>.

⁷³ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 321.

«духовной жизни». Вероятно, фактором, способствующим широкому распространению этого слова за пределы изучения духовности, является то, что «духовность» – это слово, не ограниченное никакими рамками. «Духовность» символизирует нечто неопределенное, как, скажем, «религиозность», «опыт веры» и «религиозные переживания» – термины, которые оставляют открытой сферу, еще не ограниченную институциональными рамками. В этом смысле «духовность» может быть термином для обозначения «нового» взгляда на жизнь..., движений эмансипации (духовность освобождения, духовность мира, феминистская духовность, экологическая духовность и так далее), а также для широко распространенных мотиваций, которые не могут быть отнесены к догмам признанных религиозных институтов»⁷⁴. И далее К. Ваайман делает вывод о духовности как сфере, в которой дух Бога и человека взаимодействуют, оказывают влияние друг на друга. В этом движении они выходят за рамки сложившихся институтов и открывают «новые просторы». Также, наряду с выявлением «живой духовности» в своей логике развития в указанном изменении значения понятия «духовность» есть значение обобщения такого движения.

Иначе говоря, это общий процесс, свойственный духовности в целом, христианству и исламу, иудаизму и буддизму, а также иным религиям и религиозным представлениям. Все они находятся в некотором «перемешанном» состоянии в рамках единого «плавильного котла» глобализации. Представляют собой разнообразный и причудливый рынок «религиозных услуг», покупателем которого является индивид сугубо западной цивилизационной формации. Только он способен выбирать и «покупать» на этом рынке, поскольку «религиозный рынок» глобализации: 1) в значительной мере находится вне традиции; 2) движим «ориенталистским интересом» ко всему новому и чужому; 3) характеризует бытие «индивидуальной религии», задающей моду на ту самую «духовность», о которой мы говорим. Это нечто неопределенное, но противоположное материализму и рациональности, которая определяет «западного человека», но также тяготит его.

⁷⁴ Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. М., 2009. Т. I. С. 361.

Можно сказать, что речь идет о вечных «качелях» рационального и иррационального, внешнего и внутреннего, институционального и внеинституционального.

Роберт Фуллер в своей книге «Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America» (Oxford University Press, 2001) как раз описывает такое состояние, когда значительная часть американцев считает себя верующими, но не религиозными (не напоминает ли это нам «хладнотёпных» героев Ф.М. Достоевского?!). Таковым, как он говорит, оказывается каждый пятый житель Америки. И это из-за того, что слова «религиозный» и «верующий» долгое время, до XX века, были синонимами. Сейчас они различаются, прежде всего через оппозицию «общественного» и «личного». Под влиянием научных знаний, с расширением осведомленности в области религии лояльность традиционным религиозным институтам уменьшается. Слово «верующий» все более ассоциируется со сферой личных переживаний, находящейся в оппозиции со сферой религиозного, институционализированной областью формальных ритуалов и доктрин.

Р. Фуллер определяет «верующих, но не религиозных» через эти оппозиции: «Те, кто относит себя к «верующим, но не религиозным», отвергают традиционно организованную религию как основное – или даже самое ценное – средство, способствующее их духовному росту. Многие имели негативные впечатления, связанные с церковью и церковными лидерами. Например, они могли воспринимать церковных лидеров как более озабоченных строительством и организацией, чем укреплением духовности, как лицемерных, как ограниченных. Некоторые могли переживать различные формы эмоционального и даже сексуального насилия. Покидая официальные религиозные организации, эти люди заменяли их индивидуальной духовностью, которая предусматривала выбор из широкого спектра альтернативных религиозных философий. Они обычно рассматривают духовность как путешествие, связанные с достижением собственного роста и развития»⁷⁵.

⁷⁵ Fuller C. R. *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford University Press, 2001. P. 6.

И если в столкновении официального и личного есть сущностное содержание, то его составляет отношение (не оппозиция!) духовности и сакрального. Понятие, с помощью которого пытаются выразить современное переживание священного, так или иначе должно соотноситься с уже известными представлениями о сакральном. Возможно, в этом сравнении та неопределенность духовного, на которую указывает К. Ваайман, сменится определенностью. Поэтому нам стоит определиться с тем, что духовность интересует нас только в соотношении и отношении с сакральным.

В этом ограниченном пространстве, возможно несколько страдающем от ограниченного культурно-экзистенциального контекста, один из наиболее очевидных смыслов – *преемственность*. Вопрос в том, что же произошло с традиционными формами религиозности и сакральности, соответствующим образом оформленными, который можно задать, остается в рамках уже известной нам парадигмы секуляризации.

С этой точки зрения, духовность приходит на смену прежней религиозности по причине упадка последней. И прежде всего как социального института. Аспект институциональности отмечается многими зарубежными авторами: Т. Лукманом, Н. Луманом, Н. Смелзером – а также отечественными учеными: И.Н. Яблоковым, Д.М. Угриновичем, В.И. Гараджа⁷⁶. Именно он является важным в формировании концепта духовности, который «трансформируется» в процессах секуляризации как раз из религиозного в сакральное. Деление здесь идет по линии внутренней (неинституциональной) духовности и внешней (институциональной) религиозности. Духовность, таким образом, предстает в качестве *результата секуляризации*.

В том числе и как *вера вне ее институционального оформления*, как она определяется западными исследователями: «В западных исследованиях современного состояния религии «духовность» понимается в самом широком смысле как жизнь, проживаемая в полноте уникального опыта внутренних

⁷⁶ См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985; Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996.

переживаний человека, в которых могут присутствовать традиционные западные культурные символы, образы, заимствованные из иных культурных и религиозных контекстов, а также любые другие символы, которые человек считает для себя значимыми»⁷⁷. Вера соответствует историческим условиям, а также политическим доктринам современной европейской цивилизации и ее мировоззренческим нормам – индивидуализму и свободе выбора прежде всего. Религия не избежала общего тренда «освобождения», присущего современной культуре, от быта до политики.

Есть здесь и упоминание процессов конкуренции традиционных религиозных институтов с новыми религиозными субкультурами, обострившихся в XX веке. Как пишут белгородские авторы, «секуляризация XVII-XIX вв. не столько породила атеизм или «духовный вакуум», сколько вызвала всплеск нового, социального мифотворчества, сопряженного с формированием либеральной и социалистической идеологии. Именно на этой почве возникают некие духовные формы, весьма отличные и от традиционных религий и верований, и от протестантских сект и общин. Речь идет о феноменах теософии, оккультизма и спиритизма, антропософии, таких религиозных организациях, как Свидетели Иеговы и мормоны на Западе, духоборы и хлысты в России, которые в дискурсе конца XX в. попадают в разряд «нетрадиционных религиозных движений». В это же время в Европе и России начинается «паломничество в страну Востока», соединение европейского рационализма с ориентализмом, официальное богословие вслед за религиоведами признает наличие в верующих христианских массах «народной религиозности» и «двоеверия», накануне Первой мировой войны поднимается волна неоязычества»⁷⁸. Или, как говорится в избитой сентенции, свято место пусто не бывает.

Духовность замещает религиозное в постсовременной культуре, претендуя на содержание «подлинной сакральности». И здесь речь идёт не только об отношениях типа «раньше – позже», то есть сейчас, но также и о

⁷⁷ Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. М., 2011. № 1. С. 128.

⁷⁸ Римская О.Н., Римский В.П. Феномен субкультурных религий. Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH&Co.KG, 2012. С. 6-7.

«подлинности». Можно сказать, что претензия к смыслу концепта «духовности» состоит в подозрении в её «подлинности». Тем не менее, в таком ключе *духовность является снятым сакральным*.

Классическая категория снятия, взятая нами в ее аутентичном значении, довольно точно отражает суть произошедшего с сакральным. Поскольку снятие предполагает уничтожение и сохранение в измененном виде, то можно допустить существование двух процессов: *уничтожения сакрального и его превращения как раз в нечто иное – духовность*. Для развития нашего предположения снова обратимся к идеям С. Жижека. Среди многих тем, которые он затрагивает, есть довольно часто звучащий тезис о состоянии текущей культуры, которая в терминах психоанализа приблизилась к Реальному. И не только С. Жижек размышляет об этом, но также целый ряд других философов постсовременности, например А. Бадью, на которого он ссылается.

Итак, С. Жижек пишет: «Основную характерную черту XX века Ален Бадью определяет как «страсть к Реальному»: в противоположность XIX веку с его утопическими или «научными» проектами и идеалами, с его планами на будущее, XX век стремится предъявить саму вещь, напрямую реализовать долгожданный Новый Порядок... Главным и определяющим опытом XX столетия был непосредственный опыт Реального, отличающегося от каждодневной социальной реальности, – Реального с его крайним насилием как ценой, которую приходится платить за освобождение от лживых слоев реальности. Уже в траншеях Первой мировой Эрнст Юнгер приветствовал бой лицом к лицу как подлинное интерсубъективное столкновение: подлинность состоит в самом акте насильственной трансгрессии, от лакановского Реального – той Вещи, с которой сталкивается Антигона, когда нарушает закон Города, – до батаевского эксцесса»⁷⁹. Здесь время происходящего изменения совпадает с тем, которое называет Ч. Тайлор: эпоха «аутентичности» начинается с опыта мировой войны и не только Первой, но также и Второй, – опыта столкновения с Реальным для С. Жижека.

⁷⁹ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 111.

Он состоял в радикальном нарушении порядка жизни, *ломке ритуала* в широком смысле этого понятия. *Подлинность столкновения с сакральным*, которое находилось под защитой ритуала, удостоверялась тем насилием, которое сопровождало этот процесс.

Здесь более чем уместны и характеристики сакрального, данные в контексте нуминозного Р. Отто: достаточно вспомнить момент нуминозного, названного в его феноменологии религии *tremendum* – ужасающее. Он является первой характеристикой нуминозного, о которой говорит Р. Отто, и самой фундаментальной: «Из этого «ужаса» с его «сырыми» формами, из этого когда-то однажды в первом порыве прорвавшегося чувства «жути», возникшего во всей своей странности и новизне в душах первоначального человечества, произошло все дальнейшее религиозно-историческое развитие. Вместе с его прорывом началась новая эпоха для человеческого рода. В нем коренятся как «демоны», так и «боги», все то, что «мифологические апперцепции» или «фантазии» произвели для овеществления данного чувства. И без признания этого как первого, качественно своеобразного, невыводимого из чего-то другого основополагающего фактора и основного импульса религиозно-исторического хода событий в целом, все анимистические, магические или относящиеся к психологии народов объяснения происхождения религии с самого начала обречены на бесплодные блуждания и уводят от подлинной проблемы»⁸⁰. Для самого Р. Отто проблема состоит в понимании сакрального, которое в своих поздних версиях приобретает *этические коннотации* и теряет указанный смысл «ужасающего».

Лакановское понятие Реального и сакрального в таком его понимании довольно близки. Столкновение и с реальным, и с сакральным травматично.

Пример такого опыта приводит и Дж. Агамбен в ходе анализа *homo sacer* в последней книге цикла «Что остается после Освенцима». Вывод, который он делает, состоит в том, что подобный *запредельный опыт не-человеческого*, с которым человек сталкивается в ужасе Освенцима (для Бадью таким ужасом оказывается и ГУЛАГ), может быть описан, но он нуждается в свидетеле, в том,

⁸⁰ Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 25-26.

который выживает. И он «человек – это тот, кто может пережить человека. В первом значении он относится к мусульманину (или к серой зоне) и подразумевает нечеловеческую способность пережить человека. Во втором – к выжившему и указывает на способность человека пережить мусульманина, нечеловека. Однако при ближайшем рассмотрении оба значения сходятся в одной точке, которая составляет их наиболее сокровенное семантическое ядро, где оба сигнификата, как кажется, на мгновение совпадают... Этот остаток и есть свидетель»⁸¹. Это опыт, о котором говорит также и С. Жижек. Но это выражение можно перефразировать: как возможно верить во что-либо после произошедшего?

Ответ дает сам С. Жижек в другой работе, посвященной феномену интерпассивности⁸². Интерпассивность – это понятие, которое он заимствует у Р. Пфаллера. Она начинается параграфом, озаглавленным «Интерпассивность, или Как наслаждаться посредством Другого. Субъект, предположительно верящий». Несмотря на кажущуюся легкость примеров С. Жижека, в рассказе о вере в Деда Мороза как вере не непосредственной, а *вере в веру других*, фундаментальность поставленного вопроса состоит в необходимости не собственной веры, но *веры в веру другого*. Следовательно, задаваемый западными авторами перевернутый вопрос (как можно верить после ужасов Освенцима или Холокоста?) есть вопрос: а как возможна традиционная религиозность после этого? И он имеет прозрачный ответ: *вера возможна как духовность*.

Духовность – это нечто *эфемерное, неявное, настолько интимное*, что в нем неприлично признаваться, ведь мы слишком рациональны. И после упомянутого опыта соприкосновения с ужасающим только такой выход возможен: мы не можем верить, но *мы можем верить в духовность, которая и есть вера в веру других*.

Происходит замещение, *невыносимость слишком близкого контакта с сакральным* – в форме ужасающего или устрашающего или иной другой, – переносится на другой объект, который замещает уже самого субъекта. Этот

⁸¹ Агамбен Дж. Номо сасег. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. С. 143.

⁸² Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005. С. 6.

Другой берет на себя все связанные с этим «общением» риски: «Так называемые примитивные религии, в которых другой человек может принимать на себя мое страдание, мое наказание (но еще и мой смех, мое удовольствие...), в которых можно страдать и расплачиваться за прегрешения посредством Другого (вплоть до молитвенных барабанов, которые молятся за вас), не столь уж глупы и примитивны, как может показаться на первый взгляд – они содержат огромный освободительный потенциал. Через отказ от своей самой сокровенной сущности, в том числе от сновидений и страхов, в пользу Другого открывается пространство, в котором я могу свободно дышать: когда Другой смеется вместо меня, я могу спокойно отдохнуть; когда Другого приносят в жертву вместо меня, я могу продолжать жить с сознанием того, что я понес за свою вину расплату, и т.д.»⁸³. Так возникает *свобода* уже не как абстрактная идея политической философии, а как *непосредственная духовная практика человеческой жизни*.

В этой связи С. Жижек пишет о необходимости дистанции по мере приближения к религии, поскольку, столкнувшись с сакральным, мы сталкиваемся с *травматичной пустотой*. Чтобы верить, нужна дистанция, что необходимо религиозному сознанию, но и неверующему (секулярному), оказывается, также нужна дистанция. Как он отмечает, «не потому ли мы обозначаем верующих-фундаменталистов как «варваров», как нечто антикультурное и представляющее собой угрозу культуре, поскольку они осмеливаются всерьез воспринимать свои верования? Сегодня мы видим угрозу культуре в тех, кто непосредственно живет в культуре собственной, в тех, кто от нее не дистанцируется. Вспомните то негодование, с которым несколько лет назад было встречено сообщение, что афганские талибы разрушили древние буддийские статуи в Бамиане: хотя никто из нас, просвещенных жителей Запада, не верит в божественное происхождение Будды, мы негодовали... Вместо того, чтобы подобно всем остальным культурным людям, верить посредством Другого, они истово верили в свою собственную религию и потому не считались с

⁸³ Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005. С. 14-15.

культурной ценностью памятников других религий»⁸⁴. И здесь мы находим подтверждение идеям культурной гегемонии А. Грамши, а также идеям Э. Саида. Духовность понимается как культура. Нормы, которые признаются в качестве культурных, становятся священными. Вне традиции и церкви как института сакральное «разливается» в окружающем пространстве, заполняя культуру в целом. Это соответствует также классическим теориям сакрального. Сакральное без должного сдерживания ритуалом в терминологии С. Жижека – дистанции профанизируется.

Сакральное также проникает, а по другим теориям оно там присутствовало изначально, в политику. Достаточно вспомнить риторику американского руководства после событий 11 сентября, чтобы заподозрить религиозное (сакральное) основание в одной из наиболее рациональных сфер человеческой деятельности – политике.

Одна из наиболее интересных концепций такой связи представлена в работах С. Кричли, который в книге «Вера неверующих» в качестве одного из тезисов выдвигает вопрос: почему политика не может существовать без религии? Отталкиваясь от анализа идей Ж.-Ж. Руссо, он показывает необходимость религии для обоснования властью своего суверенитета и практики управления государством. Государство стремится к контролю над умами людей и в этом стремлении не может обойтись без религии, но в то же время ее привлечение обуславливает противоречие, заключающееся в том, что слияние религии и политики ведет к конфликтам в обществе и религиозным войнам. И вновь, подобно С. Жижеку, С. Кричли ставит вопрос о возможности существования религии отдельно от государства и государства отдельно от религии.

Парадокс суверенности, трактуемый С. Кричли с опорой на сочинения Ж.-Ж. Руссо⁸⁵, заключается в том, что законодатель, устанавливающий закон, сам находится вне его. Отсюда вопрос: может ли политика найти свое основание без обращения к сакральному? Для Руссо ответ найден в формуле: «необходимы

⁸⁴ Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005. С. 15.

⁸⁵ См.: Critchley S. The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology. London ; New York, 2012.

Боги, чтобы давать закон людям». Власть как возможность влияния черпает силу именно в сакрализации. Поэтому изначально *религия* являлась *гражданской*, то есть существующими внутри страны нормами, догмами, ритуалами и культом (это мы наблюдаем и в Афинах, и в Риме). В своем совпадении с законом гражданская религия культивирует как саму религию, так и закон. Они оба друг друга обосновывают и поддерживают. И исходя из этих идей, раскрывается новая перспектива современности как постсекулярного общества.

Считается, что современность связана с уходом от религиозной зависимости вследствие развития науки, техники и экономического прогресса. Религии отведена роль в пределах узкой сферы морального и духовного под контролем государства. Однако в этих условиях религия, как отмечает С. Кричли, и сакральное не угасают, а усиливаются в нескольких направлениях. 1. Сионизм, подразумевающий слияние религиозных и государственных институтов. 2. Исламизм или иудаизм – политическое движение, которое обосновывает себя через обращение к религии. 3. Военный неолиберализм – «теология свободного рынка» в сочетании с идеями свободы, демократии, прав человека и чрезмерной военной мощью. 4. Социально-демократический консерватизм – как защита определенных идей (толерантности, интеграции) с исключением иных точек зрения и их крайним неприятием.

Иными словами, С. Кричли говорит о том, что *нет внерелигиозного сознания*. Наиболее это наглядно раскрывается в политике и через политику. Политика осуществляет себя через устранение неверия, но также через навязывание определенной веры. Потому она связана с парадоксом веры неверующих, когда мы рационализируем повседневность, но сфера политики постоянно смещается и выносится за ее пределы в область воображаемого, иллюзии и фантазма. Сакральное же функционирует внутри секулярного как его скрытая часть, или бессознательное власти.

В любом случае проект отрицания сакрального как некоторой реальности (и не только символической) остается, скорее, маргинальным в постсовременной философии. Сакральное как чувство, переживание во всей его интенсивности,

пусть и не всегда явно отождествляемое с религией, все более раскрывается в политике как через обращение к достаточно традиционным концептам политической философии, подобным суверенности, так и через новые повороты философской мысли в концептах «веры неверующих», «подвешенной веры» и «субкультурной сакральности».

Так что, когда некто действует за меня, замещая меня в выполнении каких-либо обязанностей, это *интерактивность*. Как раз ее С. Жижек предлагает дополнить двойником – *интерпассивностью*. При интерактивности есть некто, кто *верит за меня*: например, религиозные институты, наполненные верующими, которые «истинно» верят и оставляют пространство свободы, в том числе для атеизма и политики так же, как и для науки. Дж. Милбанк в этой связи пишет о политической теологии, которая как раз основывается на исключении или выделении религии как части по отношению к целому универсума⁸⁶. Это выделение пространства на условиях допущения возможности *вычитания сакрального*, возможности освободиться от переживания его угрозы.

И надо думать, что такой порядок сохранялся вплоть до эпохи постсовременности или постсекуляризма. Таким образом, вопрос об истинной или ложной духовности – это вопрос, верят ли эти другие по-настоящему, является ли их вера истинной. Возможно, что в этом кроются истинная причина *кризиса секуляризации* и возможность перехода к *постсекулярному миру*.

Интерпассивность приходит следующей, поскольку предполагает переворачивание предыдущей схемы «общения» с сакральным: «Объект, который дает телу избыточное наслаждение, очаровывающее субъекта, сводит его к пассивному пристальному взгляду, бессильно уставившемуся на объект; такие отношения, конечно, переживаются субъектом как нечто постыдное, недостойное. Жизнь прикованного к объекту, пассивно подчиняющегося власти его очарования, в конечном счете невыносима: открытая демонстрация пассивной позиции «наслаждения им» так или иначе лишает субъект его достоинства. Интерпассивность поэтому следует рассматривать как изначальную форму

⁸⁶ См.: Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. М., 2008. № 4 (67). С. 33-55.

защиты субъекта от наслаждения: я отдаю наслаждение Другому, который пассивно испытывает его (смеется, страдает, наслаждается) вместо меня. В этом смысле влияние субъекта, предположительно наслаждающегося (то есть жест переноса наслаждения на Другого), быть может, значительно, более фундаментально, нежели «субъекта, предположительно знающего» или «субъекта, предположительно верящего»⁸⁷. Возможно, такую схему можно отождествить с подъемом нетрадиционной религиозности в начале XX века или «эпохой подлинности» Ч. Тайлора.

Человек, активно *конструирующий свою собственную веру*, подобен покупателю, который выбирает продукты в зависимости от их полезности или прельщаясь яркой упаковкой, экзотичностью или брэндом.

И здесь уже следует говорить об изменении значения духовности, на чём С. Жижек и настаивает, утверждая, что сегодня мы верим как никогда раньше, поскольку на этом этапе через отрицание пассивного характера наслаждения или опосредованной связи с сакральным мы находимся в более пассивной роли, чем принимая интерактивность. Иначе говоря, такая духовность отодвигает от нас сакральное, несмотря на то, что, как нам кажется, оно к нам приблизилось. Потому *ближе к подлинному религиозному и сакральному стоит материалистический опыт*, более открыто и непосредственно соотносящийся с сакральным через его отрицание.

Таким образом, мы находим у С. Жижека две модели или схемы. Первая из них состоит в том, что *вера переносится с субъекта на объект*, тем самым в некотором смысле освобождая его – от обязательств соблюдения религиозных догматов, для политики или науки, от чего угодно. Сам же объект – это и есть «субъект предположительно верящий», которым может быть «ориентализированный» другой, или исторический другой. В этом смысле *сакральное – это то, что утрачено западной цивилизацией в веках* и то, что еще *сохраняется на периферии* цивилизованного мира.

⁸⁷ Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005. С. 29.

Вторая переворачивает первую и состоит в принятии веры субъектом, при том важном условии, что риски принимает на себя другой – объект. То есть первое – это позиция «я верю, что кто-то верит», а второе – «я верю сам, но в то, что захочу». И желание здесь нужно понимать в лакановской трактовке как желание Другого: индивидуализированная вера как «подлинная» религиозность может складываться из коллажа модных идей или псевдо/квазирелигиозных (субкультурных) фрагментов.

Но возможен и третий вариант, заключающийся в «вере в свою веру», формула, которую предлагает Д. Ваттимо. Эта версия «веры» пришла к нему во время разговора по телефону и – в этом мы согласимся с ним – может быть довольно привычной и распространённой для многих современных людей. Привычной, в том числе и потому, что *опыт повседневности, жизни в мире без основания*, без устойчивых ценностей и идеалов, без широкой мировоззренческой перспективы, концептуализированной философией начиная с Ницше и Хайдеггера, в философии постмодернизма названной эпохой *смерти автора* (Р. Барт) и *кризиса метанарративов* (Ж.-Ф. Лиотар). И этот же «плюрализм», как называет его Д. Ваттимо, может приводить к вере.

По крайней мере, если идти от Ницше, то это выглядит так: «Итак, если Бог умер, и, следовательно, философия осознала, что она больше не может надеяться на то, чтобы наверняка постигнуть последнее основание, то тогда одновременно иссякла также и «потребность» в философском атеизме. Лишь философия «абсолюта» может считать себя вправе отвергать религиозный опыт. Но, возможно, в провозвестии Ницше о смерти Бога следует увидеть нечто еще более важное. Бог умер, пишет Ницше, потому что верящие в него – его подданные – его убили, то есть они научились не врать, ибо это был его завет, и в конце концов они поняли, что сам Бог – это всего лишь ненужная ложь. Но в контексте нашего опыта эпохи постмодерна это означает следующее: именно потому что Бог – последнее основание, то есть абсолютная метафизическая структура реальности, – отныне утрачен, вера в Бога становится вновь возможной. Конечно, не в Бога метафизики или средневековой схоластики, но, однако, и не в Бога Библии, то

есть Бога той самой книги, которую рационалистическая и абсолютистская метафизика современности постепенно уничтожила и растворила»⁸⁸. То есть проект рационализма, осуществляемый через *логику выделения*, еще начиная с эпохи позднего средневековья, закончен.

Методом выделения и деконструкции был получен «окончательный» остаток в виде *пустоты* метафизической, онтологической и аксиологической. *Обратимость и относительность всех оснований* как раз и позволяет вновь вернуться к некоторому началу, верить несмотря ни на что. Опыт постмодерна, по мысли Д. Ваттимо, дает нам такую возможность «именно в силу плюралистического характера, который несет нам опыт эпохи постмодерна, сегодня мы понимаем бытие всего лишь как событие, а истину мы мыслим уже не как отображение вечной структуры реальности, но она предстает перед нами историческим посланием, которое должно быть услышано и на которое мы призваны ответить. Подобное понимание истины распространяется не только на теологию и религию; этой концепции, явно или неявно, придерживается большинство наук, по крайней мере те из них, в которых произошло осознание исторического характера их парадигм»⁸⁹.

Таким образом, вопрос стоит не о существовании сакрального, а о том, как с ним взаимодействовать. Поскольку привычный, «нормальный» способ недоступен или утрачен (через ритуал и традиционную, институционализированную религиозность), остается непосредственное (патологическое) стремление к прикосновению к сакральному, чего в реальности, наверное, никогда не бывает и не может быть или могут быть две другие возможности.

На них и указывает С. Жижек, отмечая, что «страсть XX века к Реальному имеет две стороны: очищение и выделение. В отличие от очищения, которое изолирует ядро Реального путем насильственного отделения шелухи, выделение начинается с Пустоты, с сокращения («вычитания») всего заданного содержания,

⁸⁸ Ваттимо Д. После христианства. М., 2007. С. 10.

⁸⁹ Там же, с. 11.

и затем старается установить минимальное различие между этой Пустотой и элементом, который выступает в качестве ее заместителя»⁹⁰. Что если описанный переход от очищения к выделению и есть переход к эпохе «аутентичности» Ч. Тайлора?

От поиска подлинной религиозности путем «вычитания» обрядов и таинств процесс, запущенный Реформацией, к совершенно другой парадигме. Как мы уже говорили, в тезисе о стремлении современности к сакральному, непосредственному ее восприятию, в том числе и через профанизацию, это оно и есть. И здесь, в этом моменте, следуя далее за размышлением С. Жижека, следует предположить нечто иное: то, что «если представление об иллюзорной повседневной реальности как о завесе, скрывающей Ужас невыносимой Вещи, ложно, что если последний покров, скрывающий реальность, и есть само представление об ужасной Сущности за этим покровом?»⁹¹ Поворот этот основан на понимании того, что *со-общение с сакральным*, так же, как и с Реальным в лакановском смысле, *невозможно*.

Проблема различия между Символическим и Реальным в концепции Ж. Лакана здесь также имеет отношение к проблеме духовности, понимаемой как снятие сакрального. Как мы уже отмечали выше, Ж. Лакан понимал религиозное как «вхождение означающего в мир», то есть Символическое. Однако большая часть концепций сакрального фиксирует его двойственность именно в отношении проблематичности означивания опыта сакрального.

Тот же Р. Отто говорит о нуминозном (сакральном) как о «совершенно ином»: «В общем смысле *mysterium* означает прежде всего «тайну», как нечто странное, непонятное, непроясненное вообще. Поэтому *mysterium*, применительно к тому, что мы подразумеваем, также есть лишь аналогия из области естественного – оно не исчерпывает предмета и предлагается для обозначения именно ради известной аналогии. Но сам этот предмет, религиозно-таинственное, подлинное *mirum*, есть, чтобы выразить его вернее всего,

⁹⁰ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 113.

⁹¹ Там же, с. 119.

«совершенно иное»,... – чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как «сокрытое» вообще и поэтому наполняющее душу остолбенелым изумлением»⁹². Нуминозное настолько выходит за рамки привычного для человека, что его определение практически невозможно. Потому проблема сакрального как Символического есть также проблема сакрального как Реального, непостижимого объекта, к которому у человека нет доступа, опыт которого невозможен.

Потому важен сам факт установления различия между Символическим и Реальным или *снятия сакрального в духовности*. Иначе говоря, речь идет о диалектике как *преодолении противоречия между сакральным и профанным, приближением к сакральному через его снятие в духовности*.

И, наконец, вопрос о самой духовности: чем все же является она как своеобразный синтез и итог? Мы снова приходим к еще одному символическому или, наконец, достигли *подлинной реальности*? Содержится ли в духовности сакральное, или оно представляет собой *пустоту*?

Несколько выходя за понятийный строй психоанализа, формально вопрос все еще стоит о снятии и процессе разделения Символического и Реального. Снова ответ мы находим у С. Жижека, для которого «реальное не является внешним по отношению к Символическому: Реальное – это само Символическое в модальности не-Все, лишенное внешнего Предела / Исключения. Именно в этом смысле линия разделения между Символическим и реальным – это символический жест *par excellence*, сам **ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ** жест Символического, и шаг в Реальное не влечет за собой отказ от языка, прыжок в бездну хаотического Реального, но напротив, отказ от самого упоминания внешнего пункта референции, который избегает Символического»⁹³. То есть приближение к сакральному, расколдовывание мира как диагноз постсовременной культуры *не ведет к банальному «апокалипсису» смешения всего и вся во взаимной обратимости*. Страсть к реальному не открывает само

⁹² Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 44.

⁹³ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 123-124.

реальное как невозможный опыт, а только еще один акт «основоположения» символического. Учреждается новый предел *бесконечного пространства символического универсума, названного духовностью*.

Может ли быть *ложная духовность*, «духовность наизнанку», как определял ее Р. Генон, вне самой религиозной точки зрения? Скорее всего, нет. Важен факт свершившегося и совершающегося перехода, постоянного называния и попытки ухватить и определить человеком реальность.

В отличие от Р. Отто, С. Жижек, скорее всего, не согласился бы с характеристикой сакрального как неопишуемого. Сакральное в его версии есть символическое, и потому слова для его описания находятся, так как «неименуемое обязательно присуще языку. Как оно проявляется? Нам якобы нужны слова, чтобы обозначать объекты, символизировать реальность, кроме того, якобы существует некий избыток реальности, ее травматическая сердцевина, которая сопротивляется символизации – этот обскурантистский мотив неименуемого Ядра Высшей Реальности, которое не может быть охвачено языком, следует полностью отвергнуть, не на основании наивной веры в то, что все может быть поименовано и схвачено разумом, но на основании того факта, что Неименуемое является эффектом языка»⁹⁴.

Итак, подводя итог этого параграфа, можно сделать следующие выводы. Прежде всего, мы проанализировали концепт духовности, который в текстах современной культуры представлен амбивалентно – как «снятое» сакральное и как «подлинное» сакральное. Понятие духовности, отражающее современное состояние одноименного феномена, необходимо рассматривать в контексте пары понятий «секуляризация – постсекуляризация». Это пространство, понятийное и феноменальное, по своей сути – пространство глобализованного мира западноевропейской цивилизации, которому свойственен религиозный релятивизм с соответствующим субъектом, выстраивающим свою «индивидуальную религию».

⁹⁴ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 123-124.

Духовность замещает религиозное в современной культуре, претендуя на содержание «подлинной сакральности». Претензия к концепту «духовности» в подозрении в ее «подлинности». В таком ключе духовность является *снятым сакральным*. Снятие сакральности осуществляется через «субъекта, предположительно верящего», который может быть «ориентализированным» или историческим *другим*. Принятие веры таким субъектом осуществляется при том условии, что риски принимает на себя другой (позиции «я верю сам, но в то, что безопасно» и «верю в то, что сам захочу»).

И, наконец, снятие сакрального в духовности есть результат диалектического противоречия между сакральным и профанным, к котором приближение к сакральному, расколдовывание мира, не ведет к банальному «апокалипсису» смешения всего и вся во взаимной обратимости, а к еще одному акту основания символического в культуре, номинированного «духовностью».

2.2. Сакральное как возвышенное или неявное присутствие сакрального в культуре

Как показали предыдущие параграфы, бытие сакрального в постсовременности, как и его философско-культурологическая рефлексия, являются проблематичными. Этот тезис подтверждает логику нашего исследования и исходный тезис многих авторов прошлого и нынешнего века об «утрате сакральности». В связи с чем встает вопрос: куда сакральное исчезло, или во что оно трансформировалось?

Поскольку бесследное исчезновение вызывает подозрение, поэтому целый ряд фундаментальных понятий – религии, политики и самой социальности – некоторым образом страдают без своего обоснования, логического и онтологического, без концептуализации сакрального. Но обстоит ли дело также с другими сферами? Вполне возможно, так как «дефицит» сакральности испытывают лишь фрагменты реальности, например, политика.

Придерживаясь классической эпистемологической модели функционирования сакрального, которое стремится поглотить профанное, что также ведет к десакрализации, можно сделать еще одно предположение: после трансформаций традиционных форм сакральности, девальвации традиционных религиозных форм, проявившихся в деинституционализации, сакральное может «наполнить» иные структуры и формы, в том числе субкультурные, массовидные и элитарно-культурные.

Чтобы их выявить мы снова обратимся к характеристикам сакрального как нуминозного, данным Р. Отто. Среди них есть такая характеристика как *возвышенное*, которая ранее нами подробно не рассматривалась. Классик феноменологии религии начинает говорить о ней как о позитивном чувстве производном от божественного трепета. Он отмечает, что «*mysterium tremendum* является в то же время просто *fascinans*. А в нем, одновременно бесконечно ужасном и бесконечно чудесном, *Mysterium* имеет свое собственное позитивное двойное содержание, которое обнаруживается чувству. Эту контраст-гармонию в содержательном плане таинства можно отдаленно представить по аналогии с областью, которая принадлежит не религии, а эстетике, даже если последняя кажется бледным отблеском нашего предмета, да еще сама содержит трудноразрешимую проблему – проблему возвышенного»⁹⁵. Соединение религиозного чувства и эстетического не должно вводить нас в заблуждение, относительно природы такого переживания. От сугубо эстетического чувства нуминозное возвышенное отличается таинственным характером, непостижимостью объекта, с которым столкнулся субъект. Также на нуминозный характер указывает двойственность, проявляющаяся в одновременности ужаса и счастья. Но эти чувства лишь указывают на возможность присутствия нуминозного и его переживания. Эстетическое же чувство возвышенного может вызывать чувство нуминозного по закону соответствия, когда одно чувство может приводить к другому чувству. Возвышенное может являться стимулом для возникновения нуминозного чувства.

⁹⁵ Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 79.

Именно такой характер, поскольку само нуминозное вызывается эстетическим переживанием, позволяет соотнести возвышенное с непрямыми средствами «выражения и пробуждения нуминозного чувства»⁹⁶. Они начинаются для Р. Отто с перечисления чувств, вызываемых изображением сакральных объектов: «Одно из самых примитивных – которое позднее в возрастающей степени воспринималось как недостаточное и в конечном счете было отвергнуто как «недостойное» – это, совершенно естественно, чувство страшного, опасного, даже ужасного. Поскольку эти чувства сильно напоминают чувство *tremendum*, то их проявления служили косвенными средствами выражения прямо невыразимого «ужаса». Чудовищность первобытных идолов и изображений богов часто кажется нам сегодня отвратительной, но доньше, как у дикарей, так иной раз даже и у нас самих, они способны вызывать подлинное чувство религиозного «ужаса» (вызванное в воображении или представлении страшное остается наисильнейшим возбудителем). Мрачные, суровые, а отчасти и страшные древние византийские «панагии» вызывают у многих католиков большее благоговение, чем милые Мадонны Рафаэля»⁹⁷. Иными словами, от эстетического переживания ужаса от вида «изображений сакрального» (символическое сакральное) один шаг до самого сакрального (бытийственное сакральное) с теми же чувствами.

Человек часто испытывает ужас от созерцания сверхъестественного, что вызывает в нем схожие переживания уже самого сакрального. И здесь необходимо сделать еще один шаг, чтобы учесть возможность не только сакрального, которое можно назвать «божественным», как раз то, о котором писал Р. Отто, но также *небожественного сакрального*.

Отметим, что такое понимание сакрального уже есть в отечественной религиоведческой литературе. С.Н. Зенкин вынес этот концепт в название своей книги, в которой и дает ему определение, отграничивая его от иных пониманий сакрального, говоря о том, что «речь... идет только о небожественном сакральном, то есть о тех концепциях и художественных выражениях

⁹⁶ Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 109.

⁹⁷ Там же, с.110.

сакрального, которые возникают вне церковно-теологической мысли и вне представлений о личностно определенном божестве и об отношениях человека с ним... любая церковь, с одной стороны, широко использует имманентно заложенное в человеке чувство сакрального и даже стремится монополизировать его, стать единственным «администратором сакрального», подавляя внеинституциональных конкурентов вроде ведьм и колдунов, – а с другой стороны, систематически деформирует его, сводит к личностным формам и моральным отношениям, существующим между мыслящими субъектами»⁹⁸. С.Н. Зенкин отмечает, что сакральное начинает осмысливаться только тогда, когда оно выходит за институциональные рамки религии и начинает отделяться и интерпретироваться как самостоятельный феномен, отличающийся от религии. И поскольку религия для ученого есть культурный феномен, то сакральное также стоит рассматривать как результат «культурной деятельности» людей.

Возвращаясь к пониманию сакрального можно сказать, что если Р. Отто обосновывает свое понимание нуминозного как острое и во многих смыслах экстраординарное *вторжение божественного*, то уже в 1930-х годах ряд французских мыслителей пытается *сконструировать сакральное*, опираясь на теоретические положения лингвистического структурализма задолго до философского структурализма 50-60-х годов прошлого века. Это был Коллеж Социологии. Именно в рамках этого сообщества ученых сакральное не только теоретически осмысливается, но также культивируется в жизненных и творческих практиках сообщества изначально как небожественное. В предисловии к книге Дени Олье «Коллеж социологии» указывается на три дополняющие друг друга «версии» деятельности Коллежа, первой из которых была аналитика сакрального. Само название «Коллеж Социологии» в своей «социологической» части опирается на работы Э. Дюркгейма, М. Мосса, Л. Леви-Брюля, французских классиков социологии религии и культурной антропологии, и тематически ограничивается исследованием сакрального.

⁹⁸ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М., 2012. С. 13-14.

Первой из этих проблем является феноменология сакрального. Прежде всего, следует заметить, что в связи с интересом к сакральному Ж. Батай и его коллеги обращаются к анализу всевозможных закрытых, инициатических обществ (тайных организаций, религиозных орденов, армии, политических партий тоталитарного характера и т.д.). Это было не столько маргинальное, сколько модное увлечение не только интеллектуалов того межвоенного времени, но и политиков консервативной и фашистской ориентации (не только Гитлер, но даже И.В. Сталин отдал должное увлечению тайными доктринами и мистико-эзотерическими практиками). Социальный эзотеризм, безусловно, заслуживает самого серьезного внимания со стороны социальных наук, и Коллежу Социологии следует отдать должное (а может быть, и приоритет) в этом вопросе.

Однако в текстах, собранных в книге Д. Олье, можно обнаружить не только интерес к деятельности организаций, функционирующих на основе сакральных принципов, но и определенным образом артикулированные *концепции сакрального*. Здесь между основателями кружка не было единодушия. Достаточно обратиться к двум текстам – к «Сакральному в повседневной жизни» М. Лейриса и к состоящему из двух частей тексту доклада Ж. Батая «Влечение и отвращение», чтобы понять, насколько разными были представления основателей Коллежа о природе сакрального⁹⁹. Различие подходов и методов участников Коллежа сходятся в наиболее общих положениях и интересе к сакральному. Они признают отличие традиционных обществ от современных, которые характеризуются *утратой сакрального*, которое «уходит» в частную сферу и область бессознательного.

Но не только исследование сакрального объединяло Коллеж социологии, но также практика его возрождения, что отразилось в названии той дисциплины, которую они культивировали. Обратим внимание, что свою дисциплину основатели Коллежа называют не «социологией сакрального», а «сакральной социологией». Этот факт имеет принципиальное значение, и сам Д. Олье проходит мимо него лишь потому, что для него всякая социология уже является

⁹⁹ Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 6.

аномалией, и если Ж. Батай, Р. Кайуа и М. Лейрис планировали «заразить» своей сакральной социологией все интеллектуальное сословие Франции (а если получится, то и всей Европы), то они тем самым лишь вскрывали подлинную, конструктивистскую природу социологического знания вообще. Но такое представление о социологии не было свойственно всем участникам Коллежа, что в конце концов и привело к распаду кружка. Как позже вспоминал Р. Кайуа, задачей основателей Коллежа было не столько исследование сакральных феноменов, сколько их «регенерация» в современном мире¹⁰⁰. Конечно, задачу возрождения сакрального принимали не все «социологи», и далее слова М. Лейриса ясно свидетельствуют о понимании ими противоречия между социологией (теорией) и практиками сакрального, которые предполагалось культивировать.

В таком контексте Коллеж Социологии был только теоретической и внешней частью тайного эзотерического общества, основанного Ж. Батаем (хотя это одна из версий соотношения этих «предприятий» сообщества «социологов»)¹⁰¹. «Ацефал», – безусловно, не журнал, а божество, придуманное Ж. Батаем, есть конструкт, причем в нескольких смыслах одновременно. Прежде всего это выдумка самого Ж. Батая, который стремился создать миф, а также конструирует в непосредственном смысле, поскольку «безголовый» (Ацефал) создан путем перераспределения органов: «В отличие от большинства мифологических монстров, чудовищность Ацефала образуется не комбинированием частей тела, обычно принадлежащим разным видам живых существ..., а перераспределением частей одного тела, которые как бы водят хоровод, движутся по кругу, меняясь местами, но ни в коем случае не вставая на свои нормальные места»¹⁰². Отметим, что Ж. Батай и другие члены Коллежа Социологии создавали мифы посредством слова и образа, обращаясь к литературе (эссеистике, прозе) и живописи (сюрреализму).

¹⁰⁰ См.: Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 8.

¹⁰¹ Там же, с. 10.

¹⁰² Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 323.

Отметим, что и другой классик феноменологии сакрального – М. Элиаде весьма успешно занимался мифотворчеством и мистификациями в своём литературном творчестве. Однако всё это служило той интеллектуальной почвой, которая легитимировала тоталитарное мифотворчество¹⁰³ и использование социального сакрального в создании политических мифов в целях манипулирования массами – особенно в нацистской Германии.

Сегодня формы и способы передачи возвышенного более разнообразны. Прежде всего, образы жуткого и притягательного, вызывающего страх, возмущение, влечение, даже любовь и обожание, сосредоточены в реальности кинематографа. Миф, который пытались возродить и создать Ж. Батай, Р. Кайуа и другие теоретики и практики 30-х годов XX века, как никогда близок к реальности именно в кинематографе. Да и кинематограф в 30-е годы – и не только в «тоталитарных» Германии и СССР, но во вполне «демократических» США – был не только «самым демократическим из искусств» (В.И. Ленин) и «фабрикой грёз» для массового потребителя, но и «фабрикой политической мифологии». Таковым он остаётся и до сих пор, получив в пользование для распространения «грёз» медийные технологии: телевидение, интернет и рекламу.

Мы думаем, что *небожественное сакральное* как возвышенное занимает именно эту сферу человеческой жизни. Причем она является в значительной мере новой и даже противостоящей другим, более традиционным сферам жизни человека, культурным явлениям его жизненного мира. Кинематограф, понимаемый как искусство иллюзии, и массмедийные техники воспроизводства *симулятивной реальности* принципиальным образом противопоставлены традиционным культурным практикам, в том числе классическому «искусству» и литературе.

Уже В. Беньямин, совершенно непонятый современниками философ и литератор, писал в межвоенные годы об этом, как об утрате «ауры», присущей аутентичным объектам традиционного мира: «Репродукционная техника, так

¹⁰³ Подробнее см.: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997; Римский В.П. Тоталитарный Космос и человек. Белгород, 1998.

можно было бы выразить это в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции. Тиражируя репродукцию, она заменяет уникальное появление массовым. А позволяя репродукции приближаться к воспринимающему ее человеку, где бы он ни находился, она актуализирует репродуцируемый предмет. Оба эти процесса вызывают глубокое потрясение традиционных ценностей – потрясение самой традиции, представляющую обратную сторону переживаемого человечеством в настоящее время кризиса и обновления»¹⁰⁴. И далее В. Беньямин отмечал, что эти процессы находятся в тесной связи с социальными изменениями, а именно массофикацией общества. Масса является потребителем тиражируемых обезличенных объектов. Наиболее полным выразителем этих процессов является кино.

По В. Беньямину, кризис и обновление как деструкция культурных оснований европейской цивилизации выражаются весьма отчётливо в кинематографе: «Их наиболее могущественным представителем является кино. Его общественное значение даже и в его наиболее позитивном проявлении, и именно в нем, не мыслимо без этой деструктивной, вызывающей катарсис составляющей: ликвидации традиционной ценности в составе культурного наследия»¹⁰⁵. Произведения культуры разрушаются при их тиражировании, как и культура в целом при ее воспроизведении в кинематографе. По крайней мере, разрушается в ее традиционных формах. И далее В. Беньямин пишет о том, что вещи изначально создавались для их культового употребления, то есть в рамках религиозной сферы. Именно соотнесенность с сакральным придавала объекту уникальность, ту «ауру», о которой говорил В. Беньямин.

Он не использует понятие «сакральное», но говорит об эстетическом, которое заменяет религиозное, а также о политическом, которое приходит на смену ритуалу. Однако его мысли проливают свет и на нашу теоретическую концептуализацию сакрального.

¹⁰⁴ Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подобию. Медиаэстетические произведения : сб. статей. М., 2012. С.196.

¹⁰⁵ Там же.

Можно сказать, что в традиционной культуре любой *объект изначально (актуально) сакрален*, а уже потом приспособлен для профанного применения: в доиндустриальных обществах сам «живой человек» эту профанацию не рефлектирует – выделение «профанного», как мы отмечали выше, это наш собственный конструкт, людей, занимающихся теоретизированием (даже если оно опирается на «полевые исследования»). В современной культуре, скорее, наоборот – *объект потенциально сакрален*, поскольку может быть сакрализован, но сугубо секулярным образом, то есть при посредничестве небожественного (нерелигиозного) сакрального. Путь, который проделывает такой объект, лежит через возвышенное, также «снимающее» (в наши дни имитирующее!) сакральное в повседневном бытии человека.

У В. Беньямина параллели между религиозным и кинематографическим сознанием выстраиваются и далее через обращение к категории «созерцания» (будем помнить, что для греков «созерцание» и есть «теория»). По Беньямину, созерцание присутствует в них обеих, но различным образом. Созерцание мистическое направлено внутрь себя, созерцание в кинематографе – внешнее. «Сосредоточенности» первого противостоит «рассеянность» второго. Он говорит о нем, как о навыке в контексте изменения перцептивной способности человека. Человек созерцает киноизображение расслабленно, не внимательно, его взгляд рассеян. Это опыт, который культивируется кинематографом, созвучен опыту жизни современного человека. Говоря в общем, В. Беньямин проводит идею о принципиальном отличии кинематографа, практик видения, которые он несет, от предшествующей «классической культуры» (к ней, следуя контексту, он относит и урбанистическую культуру раннего модерна). Опыт кино для него разрушителен и чужд этой культуре. И мы можем продолжить, что вместе с основаниями этой культуры кинематограф (и массмедиа в целом) и создаваемые им «грёзы» разрушают и сложившиеся религиозные представления.

С помощью кинематографа, когда он выступает в роли инструмента, и в нем как в практике видения, дающей существенно новый опыт мировосприятия, происходит «расколдовывание» мира. Такая идея созвучна идеям З. Кракауэра,

одного из ведущих теоретиков кинематографа прошлого века. В работе «Природа фильма. Реабилитация физической реальности» он обосновывает тезис о том, что фильм – это продолжение фотографии (о фотографии много писал В. Беньямин). Точно так же, как в фотографии, киноаппарат фиксирует мгновения жизни во всех мельчайших деталях и с чрезвычайной точностью¹⁰⁶. Даже физическая реальность (что говорить о реальности социальной?) предстает перед человеческим сознанием в совершенно ином свете, причем в прямом и переносном смыслах. То, что ранее было *мгновением*, теперь зафиксировано на пленке и не только может быть подробно рассмотрено, но также воспроизведено, повторено бесчисленное количество раз. Здесь создаётся та *экзистенция времени*, когда в мгновении сходятся прошлое, настоящее и будущее (Фауст: остановись мгновенье...), загадку которого не столько отгадывало, сколько загадывало нам мышление М. Хайдеггера, начиная с «Бытия и времени» (опять же время расцвета кинематографа и популярности «в узких кругах» В. Беньямина).

Как раз это В. Беньямин и называл открытием *визуального бессознательного*, того, чего мы не видим, но что составляет *подлинную реальность нашего существования*. Хотя здесь как раз и возникает главный вопрос относительно природы кинематографа: насколько открываемая им реальность является «физической»?

Отечественный исследователь творчества З. Кракауэра Н.А. Хренов пишет об этом следующее: «Открытая немецким ученым реальность осознавалась им как некая метафизическая, раз и навсегда данная реальность. Между тем это не совсем так: она приоткрылась З. Кракауэру лишь на том этапе истории культуры, когда один ее тип разрушался, а другой не успел сформироваться или, во всяком случае, не успел определиться, чтобы на его основе можно было понять, что эта физическая реальность из себя представляет. Собственно в природе и обществе просто физической реальности не существует... Любая физическая реальность в то же самое время является и реальностью культуры»¹⁰⁷. Н.А. Хренов в этом

¹⁰⁶ Кракауэр З. Природа фильма. Реабилитация физической реальности. М., 1974. С. 69.

¹⁰⁷ Хренов Н.А. Кино: реабилитация архетипической реальности. М., 2006. С. 21.

утверждении продолжает интеллектуальную традицию «социологии знания», которой придерживаемся также и мы.

Как показал еще М. Фуко в целом ряде своих работ по «археологии знания», любая реальность, как и любой объект реальности, возникает в рамках определенного дискурса, то есть совокупности высказываний, объединенных по определенным признакам. И физическая реальность, открытая кинематографом, как и любым другим медийным мифотворчеством, не является некоторой «беспристрастной» реальностью. Она возникает в рамках определенного дискурса: в случае кинематографа на пересечении дискурса техники и дискурса секуляризации, то есть «расколдовывания» мира. Следовательно, как мы уже показали ранее, эта процедура «расколдовывания» является на деле обратным, то есть «заколдовыванием», если пользоваться теми же концептами: очарованием и мистифицированием «культурным» и «политическим» мифом.

И даже если отвлечься от вновь возникшей парадигмы секуляризации, кинематограф и массмедиа «заколдовывают» реальность непосредственным образом в силу своей миметической, вернее *симулятивной, природы*. Здесь снова мы оппонируем В. Беньямину в той части, что кинематограф нечто совершенно новое. Он продолжает «историю» сугубо человеческого освоения мира с помощью мимесиса – вторичного, подражательного воспроизводства «истинной», онтологической реальности, которой для Платона, первооткрывателя подражательности нашего мира, была реальность сакрального, божественного «мира идей». Эта «культурная подражательность», возможно, является на сегодняшний день вершиной того длительного процесса, который начался от момента возникновения человека и продолжается по сей день.

Мимесис, по В. Беньямину, составляет отличительную особенность человека, чрезвычайно у него развитую. Только человек способен к такого рода подражанию, которое распространяется не только на себе подобных, но также на всю живую и даже неживую природу. Причем миметические аспекты жизни человека не ограничиваются только игрой и не локализируются только лишь в детстве, как писал В. Беньямин. Они гораздо обширнее: «Как известно,

жизненный круг, который, вероятно, управлялся по закону подобия в прежние времена, был гораздо обширнее, чем теперь. Это были микро- и макрокосм – назовем только одну из множества формулировок, в которых, таким образом, обнаруживается опыт подобия в ходе истории. Даже в случае современного человека можно утверждать: ситуации, когда он в повседневной жизни воспринимает подобия сознательно, представляют собой крохотную часть из тех бесчисленных моментов, когда подобие определяется бессознательно»¹⁰⁸. Миметические способности все более угасают и почти неощутимы в современности, по мысли В. Бенямина, находят продолжение в языке и письме.

Он резюмирует свой текст о подобии следующими словами: «Таким образом, язык можно было бы считать наивысшим применением миметической способности: медиумом, куда без остатка влились прежние способности запоминания подобного, так что в результате язык представляет собой медиум, где предметы уже не соприкасаются друг с другом напрямую, как было прежде в сознании провидца или жреца, но где встречаются и взаимодействуют их сущности, их мимолетнейшие и тончайшие субстанции»¹⁰⁹. Опять же, если вспомнить, время расцвета кинематографа совпадает с интересом к языку: феноменология и герменевтика, лингвистическая философия и онтология М. Хайдеггера. Кино в таком ракурсе, хотя В. Бенямин и обошел этот момент стороной, является шагом назад в миметической эволюции, поскольку воскрешает соприкосновение образов в сознании зрителя, но также и шагом вперед, поскольку синтезирует живое слово и письмо, букву. Все три модуса культурной реальности – образ, слово и буква – находят свое воплощение в кинематографе, поднимая миметическую способность на невиданную высоту.

И если вспомним, что подобное уже у Р. Отто это есть прямой переход от эстетического возвышенного к нуминозному, то развитие миметической техники и практики (в кинематографе и массмедиа они действуют как одно целое) приводит нас к сакральному. Конечно, речь идет о небожественном сакральном,

¹⁰⁸ Бенямин В. Учение о подобии // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 164-165.

¹⁰⁹ Там же, с. 169-170.

но к нему применимы и те различные следствия социального и культурного порядка, которые свойственны божественному сакральному. И здесь тоже своеобразное «божественное сакральное»: только не религиозное, а мифологическое, если отличать миф и религию как формы мировоззрения и житнетворчества¹¹⁰. Достаточно схематичного напоминания о таких «признаках» сакрального, чтобы понять, как они соотносятся с пониманием кинематографа в современности.

Так, идущее от Э. Дюркгейма представление о связи *сакрального времени праздника*, противоположного обыденности, имеет непосредственную параллель с кино. Поход в кино почти всегда праздник, если это не является работой (что довольно редко). Сама атмосфера кинотеатра, его обстановка указывает на это. Просмотр фильма, погружение в темноту кинозала вырывает человека из обыденности и погружает в специфическую реальность. Сам же просмотр связан с переживанием радости и печали так же, как и интенсивность переживания сакрального.

Интенсивность и есть *чрезмерность*, о которой пишет Р. Кайуа как явлению, сопровождающем сакральное: «Чрезмерность, таким образом, не только постоянный спутник праздника. Она не просто внешнее проявление возбуждения, которое сопровождает праздник. Чрезмерность – необходимое условие для успешного проведения торжественных церемоний, составная часть их священной добродетельности, как и они, ведущая к обновлению природы и общества. Именно такова на деле цель праздников. Время истощает, изнуряет. Оно ведет к старению, к смерти, к ветшанию: таков смысл корня, из которого греки и иранцы образовывали слова, обозначающие праздник»¹¹¹. Здесь с кинематографом можно соотнести чрезмерность ощущений и эмоций, но так же и момент экзистенциальной *темпоральности*.

И З. Кракауэр, и В. Беньямин так же указывают на специфическое *время кинематографа*. Главная его черта – *одновременность*, которая связана с

¹¹⁰ Подробнее см.: Римский В.П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003.

¹¹¹ Кайуа Р. Праздник // Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 425.

возможностью фиксации *мгновения*. Такое время можно назвать *временем события*. Но, в отличие от фотографии, которая так же фиксирует мгновение, кино обладает возможностью *повторения*. И если это не *мифическое время цикла*, то, по крайней мере, его возможность. Интересно, что именно в 30-е годы М. Хайдеггер обращается к творчеству Ф. Ницше, особенно к его *мифу о вечном возвращении* того же самого, и пишет: «Учитывая всяческую неясность и смущение, вызываемое учением о вечном возвращении, надо сразу же (причем поначалу лишь в форме утверждения) сказать: учение о вечном возвращении того же самого – это основное учение в философии Ницше»¹¹².

Снова обратимся к описанию сакрального времени у Р. Кайуа, так же давшего много интересных интерпретаций специфики мифа: «Первобытное время в самых различных странах описывается с исключительным единодушием. Оно – время всяческих метаморфоз и чудесных превращений. Ничто еще не устоялось, никакие правила еще не предписаны, никакая форма еще не затвердела. То, что с тех пор стало невозможным, тогда было осуществимым. Предметы перемещались сами собой, лодки летали по воздуху, люди превращались в животных и наоборот. Они меняли кожу, вместо того чтобы стареть и умирать. Весь мир был пластичным, текучим, неисчерпаемым. Урожаи вырастали сами собой, животные, стоило их только разрубить на части, вновь обрастали мясом»¹¹³. Мифологический хронотоп, время-пространство, в котором возможно все, если убрать упоминание в первой строке о сакральном, без исключений вполне относится и к *хронотопу кинематографа*. Реальность, с которой мы сталкиваемся в кинематографе, и есть реальность безграничных возможностей. Ограничения начинают действовать за пределами кинозала после возврата в обычную, повседневную, рутинную жизнь.

Обратимся еще к одной черте сакрального, на которую указывает Р. Кайуа – присутствие призраков. Он пишет об архаических ритуалах и праздниках: «Сколько бы ни длился этот период, это время совмещено с тем, что есть здесь и

¹¹² Хайдеггер М. Ницше /Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2006. Т. 1. С. 223.

¹¹³ Там же, с.428.

что есть по ту сторону; предки или боги, которых воплощают танцоры в масках, смешиваются с людьми и насильно прерывают естественное течение истории. Они присутствуют в австралийских тотемических праздниках, в новокаледонской *pîlou*, в церемониях инициации папуасов и североамериканцев. Даже мертвые покидают свои могилы и заполняют мир живых, так как в течение этой приостановки хода универсального порядка, которая образует перемену года, все барьеры рушатся, и ничто более не мешает умершим навещать своих потомков. В Сиаме inferнальный персонаж открывает врата бездны, и мертвые на три дня поднимаются к солнечному свету»¹¹⁴. И снова возникает параллель: разве реальность кино не населена такими призраками, о которых пишет Р. Кайуа, только вне связи с религиозным божественным, но вполне с «мифологическим сакральным»?

Говоря образно, «бог из машины» творит идентичные формы идеального: технические призраки ничем не отличаются от призраков ритуальных, созданных в экстазе праздника и мифологического «представления». И даже на уровне этимологии «медиа» и медиа-техника, которой кино и является, родственны «медиуму», проводнику и посреднику с миром сверхъестественного, как и в «комедии», где действует «посредник», «трикстер». В.А. Шкуратов пишет: «Английское слово «media» есть множественное число от «medium» – середина, средство, посредник, в том числе и между духами и людьми в спиритических сеансах. Последнее значение слова было на слуху у западного общества долго, с середины XIX века и до межвоенных 1920-30 гг. ... После Первой мировой войны экзотические проводники в тонкий мир, такие вот шаманы образованной публики, стали заслоняться массовым, экранным шаманством»¹¹⁵. Более того, сама природа таких «продуктов» медиа-технологий имеет не только вторичный характер и находится в отношениях зависимости от константной реальности, но и вполне самостоятельный.

¹¹⁴ Хайдеггер М. Ницше / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2006. Т. 1. С. 435.

¹¹⁵ См.: Шкуратов В.А. Искусство экономной смерти. Сотворение видеомира. Ростов н/Д., 2006. С.13.

Вот в этом своём бытии духовное как «возвышенное» медиум – в сфере «высокой культуры», где на него падают отсветы сакрального и божественного. Но в пространстве массовой культуры духовное превращается в «трикстера», так же посредника, который снимает ментально-логическую дихотомию «сакральное – профанное». Духовное, как мы показали выше, в сфере институциональной выступает как экуменизм, который также пытается снять дихотомию «сакральное – мирское», превращенное в «церковное – мирское». «Духовное» и выполняет эту функцию медиума и трикстера, выступая тем мостиком, по которому «подвешенная вера» и субкультурная сакральность «перебегают» в собственно культуру, надевая маскарадные маски «возвышенного» и «прекрасного». С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым, маскаратно-медийным сакральным*. Это и есть конкретный и реальный механизм «снятия» сакрального в духовном и возвышенном.

В данной связи уместно упомянуть о концепте *видиодигмы*, ментально-образного культурно-исторического порядка, который вводит ростовский ученый В.А. Шкуратов. И если возвышенное эстетическое на этапе возникновения и развития кинематографа обращается к образам призрачного (кино-информационная фаза у В.А. Шкуратова), отсылающим к сакральному, то сегодня можно говорить о *призрачном сакральном*, визуальных симулякрах как самостоятельных сущностях (фантоматическая фаза)¹¹⁶. С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым сакральным*, о чем пишет и Ж. Бодрийяр: «Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния»¹¹⁷. Возвышенное создает *сакральное как симулякр* и предметно-буквально – как призрак и через изображение призраков.

¹¹⁶ Там же, с. 51-52.

¹¹⁷ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 9.

Призрак сакрального есть не что иное как «неживое» сакральное. Оно является результатом симуляции. Симуляция как воспроизведение некоего исходного образца, подражание ему, копирование так же представляет собой не что иное, как мимесис. И если тезис об утрате сакрального верен, или мы с ним согласны, то возвышенное уже не приводит к сакральному по принципу подобия, а создает симулякр, призрак сакрального. Ему уподобляется и содержание кинематографа, которое практически с момента возникновения обращается к образам призраков и различных «живых мертвецов». Их перечень чрезвычайно разнообразен, от непосредственно призраков до более «материальных» вампиров и оборотней. Причем последние – наиболее популярные персонажи современного кино. И если их изображение, присутствие в кинематографической призрачной реальности не случайно, то они, подобно симптому, указывают на призрак сакрального.

О.В. Аронсон довольно точно пишет об этом, сосредоточивая внимание на фигуре вампира в современном кинематографе: «... «Дракула Брэма Стокера» – феномен кинематографа до кинематографа. Это роман, в котором кинематограф не просто предчувствуется, но который уже целиком и полностью подчинен иной логике образа; даже самим кинематографом она будет освоена не сразу... кинематографические образы – не те, что мы видим как изображение на пленке или на экране, но те, которые создают новую перцептивную ситуацию, когда субъект и объект восприятия в традиционном виде отсутствуют, когда желание смотреть важнее того, что мы смотрим, когда «мы», смотрящие, несводимы ни к какому индивидуальному зрителю, индивидуализированному объекту восприятия. Это «мы» состоит из тех желаний и страхов, которые никто в отдельности за собою не признает. Это «мы», еще в эпоху Великого Немого описываемое многими исследователями как «масса», не принадлежит никому по отдельности, но именно посредством кинематографа обнаруживает свою способность к восприятию»¹¹⁸. Отметим, что именно комплиментарная ментально-психологическая и этнокультурная структура «мы», равно как и

¹¹⁸ Аронсон О.В. Трансцендентальный вампиризм // Синий диван. М., 2010. № 15. С. 30.

оппозиция «мы – они», являются не только той онтологической, экзистенциальной почвой, которая и порождает все мифы (от первобытных до современных), но и пространством генеалогии «сакрального», которому культурные антропологии постоянно ищут, начиная с Э. Дюркгейма и М. Элиаде, оппозицию «профанного».

Вампиризм беллетристики оказался созвучен новому виду искусства и массмедиа. Кинематограф и призрак сакрального в «лице» «вампира» не только комплиментарны друг другу, но связаны сущностно, исходя из своей «природы». И, прежде всего, сам текст Б. Стокера глубоко кинематографичен. То есть сама техника письма о вампирах совпадает с техникой создания фильма. Повествование о вымышленном, фантастическом, как пишет О.В. Аронсон, осуществляется, как о реальном. Свидетельства многих складываются в историю о графе Дракуле. Свидетельства, несущие признак подлинности об объекте, которого не может быть.

Граф Дракула также нуждается в расшифровке как центральная фигура романа и кинематографа (современного кинематографа вообще). В ней снимается оппозиция жизни и смерти. Вампир – не-мертвое существо, которое продолжает жить и живет за счет жизни, питаясь кровью. Стремление человека избежать смерти в этом контексте приобретает новые смыслы. Особенно, в том соотношении, которое уже есть в кинематографе в «лице» фигур Дракулы и Франкенштейна. Пугающая перспектива смерти, которой человек стремится избежать, продлив жизнь, сталкивается с еще более пугающей *жизнью не-живого*, фактически призрака. Аспект техники здесь присутствует более в фигуре Франкенштейна, его можно считать своеобразным итогом стремлений продления жизни техническими средствами. И этот итог ужасен будучи персонифицирован монстром.

В случае Дракулы техника есть техника записи, фиксирующая его «следы». Она помогает преодолеть оппозицию жизни и смерти, за которой открывается сфера не-мертвого и не-живого: «Привычная оппозиция «жизнь – смерть», из которой рождается техника удержания жизни в записи (культ реальности и ее

изображения), оказывается сметенной уже не оппозицией, а странным взаимоотношением не-живого и не-мертвого, где как раз и располагается сфера письма. Здесь важно четко понимать, что не-живое – это не мертвое, а не-мертвое – это не живое, что жизнь и смерть суть культурные (научные, философские) абстракции, а «материя жизни» (сама жизнь, несводимая ни к каким представлениям о жизни) – это и есть неразличимость не-живого и не-мертвого»¹¹⁹. Вопрос в том, что представляет собой эта открывающаяся сфера, представление о которой можно составить только на основе образа.

Эта сфера уже не связана с техникой, поскольку техника порождение и продолжение жизни, она служит ее продолжению. Новое, открывающееся за оппозицией жизни и смерти, – уже нечто совершенно иное. И образ Дракулы, который находится вне рамок привычной оппозиции, действительно, очень кинематографичен, поскольку в его основе, как и основе кино, лежит «материя» того, чего нет, нет жизни и смерти. И даже более, его образ открывает тот факт, что помимо переживания страха смерти, возможен страх перед уже умершим, но оставшимся жить, перед не-живым.

О.В. Аронсон так обозначает подобное существование: «Сама эта фигура страха перед не-мертвым крайне любопытна, поскольку в ней записано то, что указывает не на нашу собственную смертность, но на бессмертие Другого – абсолютно иного по сравнению с «я». Событие (в частности, «событие Дракулы») можно, таким образом, характеризовать как встречу с абсолютной инаковостью. Эта встреча «ужасна», ибо носит характер неконтролируемого вторжения, перед которым мы, смертные, бессильны»¹²⁰. Такая инаковость есть почти «нуминозное» (Р. Отто) – это то, что переживается, как реальность, превосходящая самого человека. Это *призрак-сакральное*, изображенный на экране, который в силу утрированности ощущений более реален, чем сама реальность.

¹¹⁹ Аронсон О.В. Трансцендентальный вампиризм // Синий диван. М., 2010. № 15. С. 34.

¹²⁰ Там же, с. 35.

Сталкиваясь с тем, что существует, но не живет, само живое испытывает ужас, и в мировоззрении «человека религиозного» такое вторжение «совершенно иного» есть столкновение с сакральным. В случае же экранного образа, кино-реальности, реальности симулятивной это скорее то, что мы назвали «призрак-сакральное». Призрак, как и вампир, относится к сфере сверхъестественного в традиционной картине мира и к сфере медиа, кинореальности в современной культуре.

Именно этот перенос, смена пространств (и времени) является сменой определения и существования сакрального. От привычного, многократно проанализированного сакрального (божественного и небожественного) через категорию возвышенного, интенсивное эстетическое переживание мы приходим к сакральному кинематографа, призрачным сакральным образам и призрачности самого сакрального. Кинематограф оказывается средством, которое внутренне родственно такой призрачности, но так же средством, которое может создавать эту *новую сакральность*.

В.И. Михалкович пишет: ««Техническая» проекция не только инициирует психическую, но также интенсифицирует, причем разнообразно. Погасший свет, отсекая «дневную» реальность, оставляет зрителю одну-единственную «мишень» для проекций: плоскость экрана. Поскольку она невелика в размерах, энергия, заложенная во «взрывах» психики, фокусируется на ней, обретая тем самым повышенную мощь. Усилению служит... и физическая пассивность зрителя, не расходующего силы ни на что другое, кроме проекций, отчего последние обретают интенсивность»¹²¹. Автор так же проводит параллели между кинофильмом и сном, отмечая, что и пространство последнего также призрачно. Причем *фильм превосходит сон* по интенсивности переживаний.

Одним словом, наше предположение о трансформации сакрального и переходе его в новые формы и сферы нашло целый ряд подтверждений. И если стоит соглашаться с тезисом об угасании сакрального в современности, проводимом в целом ряде работ М. Элиаде, Р. Кайуа, М. Мосса и других, то

¹²¹ Михалкович В.И. Избранные российские киносы. М., 2006. С. 12.

только с той оговоркой, что сакральное «переселяется» из сферы «непосредственной» реальности «человека религиозного» в воображаемую реальность современного, «массового человека». Сакральное даже становится ближе в некотором смысле к человеку, поскольку занимает сферу культурной реальности (кино, массмедиа и т.д.). Возвышенное становится синонимом сакрального. Радость и страх в их интенсивном переживании зрителем могут не соотноситься с определенным религиозным чувством, но часто – с экранным образом сверхъестественного.

Возможно, произошел парадоксальный переход от веры в то, что невидимо, неверия – в то, что видимо. Притом, сохранилась интенсивность чувства и переживания столкновения с чем-то «совершенно иным», будь оно осмысливаемо в виде нуминозного или возвышенного, сакрального или коллективного бессознательного.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В рамках поставленных задач мы завершили исследование сакрального в современной культуре, что предполагает подведение некоторых итогов.

Исследование показало, что смысловой спектр сакрального в современной культуре достаточно широк и затрагивает не только оппозиции религиозное – светское, сакральное – секулярное, возвышенное – обыденное, но также более широкие категории традиционной и современной культуры, статуса религии в современности и целый ряд других смыслов, актуализированных современностью.

Осмысление феномена сакрального при столь же значительном спектре концепций, по большей части, вращается вокруг идей феноменологии сакрального. Этот подход к определению сакрального понимает под ним некоторую сверхъестественную реальность, данную нам в переживаниях «совершенно иного» (Р. Отто), некоторого предельного опыта, находящегося за пределами нашего понимания и возможности какой-либо точной или определенной рефлексии (чувства, к описанию которых прибегает Р. Отто, можно обобщить до переживания ужаса, трепета, страха). Вместе с тем, сакральное признается предельной реальностью, онтологическим основанием существования человека, которое проявляет себя посредством репрезентации.

Именно репрезентация, внешнее выражение сакрального проявляющееся через оппозиции и в оппозициях, образует еще одну парадигму в осмыслении сакрального, идущую от Э. Бенвениста до, пожалуй, наиболее известного М. Элиаде. Здесь сакральное есть не что иное как противоположность профанному. Оно определяется через противопоставление и в дополнительных смысловых конструкциях святого – скверного, чистого – нечистого, и других оппозициях, отражающих дуальную структуру традиционной культуры. И здесь важен акцент на том культурном ареале, который дает знание о сакральном. Если исследование и критика сакрального в рамках феноменологии религии возможна только с позиции самой феноменологии религии, то критика данной парадигмы

сакрального также как и изучение самого сакрального основывается на противопоставлении традиционной и современной культуры из которых первая носитель сакрального, а вторая ее утратила.

В первой главе диссертации, опираясь на идеи Э. Саида, Т. Асада и ряда других авторов, мы развиваем представление о сакральном как конструкте. Критика противопоставления традиционной и современной культуры позволяет говорить о том, что сакральное есть конструкт необходимый для поддержания такого разделения. Само же сакральное при этом может пониматься как конструирование представлений о сакральном в рамках самого религиозоведческого дискурса (конструктивистская парадигма), а также как конструирование таких представлений на уровне индивидуальном и коллективном (онтологическая парадигма).

С этих позиций сакральное, как оно понимается в современной философии и науках о религии, не ограничивается феноменологическими смыслами предельного опыта, также как и противопоставлением профанному и скрывающемуся за ним противопоставлению десакрализованной современности и сакральной древности. Осознание этой проблемы позволило предложить собственную структуру проблематизации сакрального в современности.

Она затрагивает изучение институциональных изменений доминирующих религиозных институтов европейской культуры, рассматриваемое нами в соотношении понятий сакральное – духовность.

Через концепт постсекуляризации анализ религиозных оснований политических институтов современности и сакральный компонент их идеологических аппаратов.

А также исследование содержательного аспекта культуры постмодерна сквозь призму понятия возвышенного.

Во второй главе мы развиваем эти проблемные линии и, в частности, на конкретном материале экуменического движения, которое понимается нами как одна из форм религиозного диалога в условиях современности. Это движение отражает исходное противоречие между «терапевтической» и «критической»

ролями христианства, обозначенными С. Жижекком. Вопрос, в каких формах может существовать сакральное в эпоху постсекулярного, есть вопрос о противостоянии институциональных форм, стремящихся апроприировать веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в еще одном или многих организационных формах. Но также о существовании того, что Жижек называет «подвешенной» верой, которая довольно трудно присваивается институтами, особенно на фоне кризиса последних. Именно здесь даёт о себе знать «субкультурная сакральность», которая больше не опирается на традиционные институты церкви, так или иначе тесно связанные с институтами власти, а всё более смещается в сферу неформальной самоорганизации малых социальных групп и частную жизнь человека.

Экуменизм можно рассматривать и как попытку поиска новых институциональных форм для «поймки» такой религиозности. На примере экуменизма становится очевидным, что институционализация сакрального связана со стремлением религий присвоить и приспособить личную веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в одной или многих организационных формах. Изменение в самой вере, появление феноменов «подвешенной веры» и «субкультурной сакральности», а также кризис самих традиционных и нетрадиционных институтов отражают специфику деинституализации сакрального в постсовременной культуре.

Концептуально и не только в рамках экуменизма, апроприация осуществляется через различные формы духовности и в рамках самого дискурса духовности. Потому понятие духовности, которое отражает современное состояние одноименного явления необходимо рассматривать в контексте пары понятий секуляризация – постсекуляризация. Это пространство, понятийное и феноменальное, по своей сути есть пространство глобализированного мира западноевропейской цивилизации, которому свойственен религиозный релятивизм с соответствующим субъектом, выстраивающем свою «индивидуальную религию». Духовность замещает религиозное в современной

культуре, претендуя на содержание «подлинной» сакральности, имеющее целью присвоение сакральности.

Претензия к концепту «духовности» заключается в подозрении в ее «подлинности». В таком ключе духовность является снятым сакральным. Снятие сакральности осуществляется через «субъекта предположительно верящего», который может быть «ориентализированным» или историческим другим. Принятие веры таким субъектом осуществляется при том условии, что риски принимает на себя другой (позиция я верю сам, но в то, что безопасно и в то, что сам захочу). Снятие сакрального в духовности есть результат диалектического противоречия между сакральным и профанным. В котором приближение к сакральному, расколдовывание мира, не ведет к банальному «апокалипсису» смещения все и вся во взаимной обратимости, а к еще одному акту основания символического, названного духовностью. Иначе говоря, расколдовывания мира не произошло и, наверное, не может произойти.

Мы считаем, что если и стоит соглашаться с тезисом об угасании сакрального в современности, проводимому в целом ряде работ М. Элиаде, Р. Кайуа, М. Мосса и других, то только с той оговоркой, что сакральное «переселяется» из сферы «непосредственной» реальности «человека религиозного» в воображаемую реальность современного человека. Сакральное даже становится ближе в некотором смысле, поскольку занимает сферу кино-реальности. Возвышенное становится синонимом сакрального. Радость и страх в их интенсивном переживании зрителем могут не соотноситься с определенным религиозным чувством, но часто с экранным образом сверхъестественного. Возможно, произошел парадоксальный переход от веры в то, что невидимо, в неверие в то, что видимо. Притом, что сохранилась интенсивность чувства и переживания столкновения с чем-то «совершенно иным», будь оно осмысливаемо в виде нуминозного или возвышенного, сакрального или коллективного бессознательного.

Подводя некий концептуальный итог можно сказать, что указанное нами деление в осмыслении сакрального очевидным образом отталкивается от противоположности внешнего и внутреннего, сути и ее выражения.

Сакральное в своих феноменологических интерпретациях восходит к интимным переживаниям человека, которые, воплотившись в «профаном» слове и будучи рационализированы (речь не идёт об обязательно осознанных, отрефлектированных рационализациях) и, неизбежно производят парные концепты. Причем содержание этих концептов исторично и активно изменяется, от исходного противопоставления «сакральное – профанное» мы приходим к актуальному ныне противопоставлению секулярного и постсекулярного и другим. Противоречие, которое не позволяет дать чёткое, «окончательное» определение сакрального, кроется именно в этом, в невозможности концептуализировать интимные переживания и онтологические экзистенции с одной стороны, и с другой стороны в недостаточности определения сакрального через оппозиции, явленные в культуре. Если принять такое состояние как факт, то в исследовании проявлений сакрального возможно отталкиваться как раз от такого не единого, но двойственного определения сакрального как противоречия между сокровенным и невыразимым содержанием и его историчным определением через противоречия.

Реализация нами предложенного подхода к определению сакрального и его изучения позволила нам реализовать поставленные задачи, но также привела к осознанию того факта, что наряду с затронутыми проблемами осталось еще довольно обширное поле, которое нуждается в осмыслении и внимании.

К лакунам, которые еще предстоит выявить в полной мере, можно отнести развитие проблемы «субъекта предположительно верящего» и его внутренней связи с той философской парадигмой, которая его выявляет, с «философией подозрения».

Остаётся не до конца реализованной и проблема соотношения сакрального в контексте первобытного и современного мифа.

Описание трансформаций сакрального в современности лишь незначительно коснулись проблемы сакрального и техники, а также сакрального и литературы, поскольку приоритет был отдан кинематографу и массмедиа.

Все эти новые и только намеченные линии в исследовании сакрального нам еще предстоит продолжить в будущих работах.

Библиографический список

1. Аверинцев, С. С. Новый Завет [Текст] / С. С. Аверинцев // Философская энциклопедия : в 5 т. / науч. совет изд-ва «Сов. энцикл.», Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – Москва : Сов. энцикл., 1960-1970. – Т. 4 : «Наука логики» – Сигети. – Москва, 1967. – С. 88-89.
2. Аверинцев, С. С. Мифы [Текст] / С. С. Аверинцев // Краткая литературная энциклопедия : в 9 т. / гл. ред. А. А. Сурков. – Москва : Сов. энцикл., 1962-1978. – Т. 4 : Лакшин. – Мураново. – Москва, 1967. – С. 876-881.
3. Агамбен, Дж. Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь [Текст] / Дж. Агамбен ; [пер. с итал.: И. Левина и др.]. – Москва : Европа, 2011. – 251 с.
4. Агамбен, Дж. Номо сасег. Чрезвычайное положение [Текст] / Дж. Агамбен ; [пер. с итал.: М. Велижев и др.]. – Москва : Европа, 2011. – 147 с.
5. Агамбен, Дж. Номо сасег. Что остается после Освенцима: архив и свидетель [Текст] / Дж. Агамбен ; [пер. с итал.: И. Левина, О. Дубицкая, П. Соколов]. – Москва : Европа, 2012. – 190 с.
6. Антонов, К. М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций [Текст] / К. М. Антонов // Религиоведение. – 2009. – № 4. – С. 90-102.
7. Аронсон, О. В. Трансцендентальный вампиризм [Текст] / О. В. Аронсон // Синий диван : филос.-теор. журн. – 2010. – № 15. – С. 25-46.
8. Асад, Талал. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? [Текст] / Т. Асад // Логос. – 2011. – № 3. – С. 56-99.
9. Афанасенко, Я. А. Церковь семья детей божиих («Семья») : пути богоискательства постсоветской интеллигенции [Текст] / Я. А. Афанасенко // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 95-103.
10. Бабинцев, В. П. Как навести мосты над безднами бездуховности? [Текст] / В. П. Бабинцев, В. П. Римский // Горизонт. – 1988. – № 11. – С. 47-51.
11. Бабинцев, В. П. Нетрадиционные религии в арсенале психологической войны империализма [Текст] / В. П. Бабинцев, В. В. Лабазов, В. П. Римский. – Горький : Знание, 1989. – 46 с.

12. Балагушкин, Е. Г. Дискретность религиозного пространства России [Текст] / Е. Г. Балагушкин // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 18-30.
13. Балагушкин, Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий : истоки, сущность, влияние на молодежь Запада [Текст] / Е. Г. Балагушкин. – Москва: МГУ, 1984. – 286 с.
14. Балагушкин, Е. Г. Неоязычество [Текст] / Е. Г. Балагушкин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / РАН, Ин-т философии; Нац. общ.-науч. фонд ; науч.-ред. совет: В. С. Степин [и др.]. – Москва, 2010. – Т. 3 : Н – С. – С. 73-74.
15. Балагушкин, Е. Г. Проблемы морфологического анализа религий [Текст] / Е. Г. Балагушкин ; РАН, Ин-т философии. – Москва : ИФ РАН, 2003. – 218 с.
16. Баркер, А. Новые религиозные движения [Текст] : практ. введ. : [пер. с англ.] / А. Баркер ; Православ. исслед. ин-т миссиологии, экуменизма и новых религиоз. движений. – Санкт-Петербург : Рус. христиан. гуманитар. ин-т, 1997. – 284 с.
17. Баркер, Э. Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите! [Текст] / Э. Баркер // Религиоведение. – 2003. – № 4. – С. 93-114.
18. Барт, Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика [Текст] : [пер. с фр.] / Р. Барт. – Москва : Прогресс, 1994. – 616 с.
19. Батай, Ж. Теория религии. Литература и Зло [Текст] / Ж. Батай ; [пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича]. – Минск : Современ. литератор, 2000. – 352 с.
20. Белл, Д. От священного к светскому [Текст] / Д. Белл // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / сост.: В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – Москва: Аспект Пресс, 1996. – С. 148-152.
21. Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости [Текст] / В. Беньямин ; сост., пер. и прим. С. А. Ромашко ; Нем. культур. центр им. Гете. – Москва : Медиум, 1996. – 240 с.
22. Беньямин, В. Учение о подобии [Текст] : медиаэстетические произведения / В. Беньямин ; [пер. с нем. И. Болдырева и др.]. – Москва : РГГУ, 2012. – 287 с. – (Соврем. гуманитар. исслед. ; кн. 1).

23. Бергер, П. Л. Социальноконструирование реальности [Текст] : трактат по социологии знания / П. Л. Бергер, Т. Лукман. – Москва : Моск. филос. фонд, 1995. – 322 с. – (Первые публикации в России).
24. Бибихин, В. В. Философия и религия [Текст] / В. В. Бибихин // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 34-44.
25. Биллингтон, Д. Х. Икона и топор : опыт истолкования истории рус. культуры [Текст] / Д. Х. Биллингтон ; [пер. с англ. С. Ильина и др.]. – Москва : Рудомино, 2001. – 880 с.
26. Бодрийяр, Ж. Общество потребления : его мифы и структуры [Текст] / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. Е. А. Самарской]. – Москва : Республика : Культурная революция, 2006. – 269 с.
27. Бодрийяр, Ж. Прозрачность Зла [Текст] : сб. эссе / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – Москва : Добросвет, 2000. – 258 с.
28. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – Москва : Добросвет, 2000. – 389 с.
29. Боровой, В. Русская Православная Церковь и экуменическое движение: историко-богослов. обозрение [Электронный ресурс] / протопресв. В. Боровой, А. С. Буевский // Православие и экуменизм: документы и материалы 1902-1998 / Отдел внешних сношений Московского Патриархата. – Москва, 1999. – С. 8-48. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/read/83546/#toc2>.
30. Бородай, Ю. М. Культ [Текст] / Ю. М. Бородай // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / РАН, Ин-т философии; Нац. общ.-научн. фонд ; науч.-ред. совет: В. С. Степин [и др.]. – Москва, 2010. – Т. 2. – С. 339-340.
31. Бородай, Ю. М. Миф и культура [Текст] / Ю. М. Бородай // Опыты: лит.-филос. сб. / [сост. и отв. ред. А. В. Гулыга]. – Москва, 1990. – С. 175-209.
32. Будянская, Л. А. Религиозно-мифологические основания классического английского либерализма [Текст] / Л. А. Будянская, В. П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2008. – № 12 (52), вып. 5. – С. 110-116.

33. Бухтина, Т. П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной пайдеи к просвещению [Текст] : моногр. / Т. П. Бухтина, В. П. Римский ; Белгор. гос. ун-т [и др.]. – Волгоград : Волгогр. гос. ун-т, 2004. – 154 с.
34. Ваайман, К. Духовность : формы, принципы, подходы [Текст] : в 2 т. / К. Ваайман ; [пер. с нидерланд.: А. Лукьянов, Т. Чикина, Н. Холмогорова]. – Москва : Библ.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2009. – Т. 1. – 590 с.
35. Васечко, В. Сравнительное богословие [Текст] : учеб. пособие / иерей В. Васечко. – Москва : Правосл. Св.-Тихон. гуманит. ун-т, 2006. – 100 с.
36. Васильев Н. В. Наша вера [Текст] / Н. В. Васильев, С. М. Смирнов, И. Г. Федоров. – Москва : Ковчег, 2003. – 287 с. – (Православие и мировые религии).
37. Васильева, Е. Н. «Культ» и «секта»: проблема разграничения [Текст] / Е. Н. Васильева // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 86-92.
38. Ваттимо, Д. После христианства [Текст] / Д. Ваттимо ; пер. с итал. Д. Новикова. – Москва : Три квадрата, 2007. – 175 с.
39. Вебер, А. Избранное: кризис европейской культуры [Текст] / А. Вебер ; пер. с нем. М. И. Левина, Т. Е. Егорова. – Санкт-Петербург : Университет. кн., 1998. – 565 с. – (Книга света).
40. Вебер, М. Избранное. Образ общества [Текст]: [пер. с нем.] / М. Вебер. – Москва : Юрист, 1994. – 702 с.
41. Вебер, М. Избранные произведения [Текст] : пер. с нем. / М. Вебер ; сост., общ. ред. Ю. Н. Давыдова. – Москва : Прогресс, 1990. – 805 с. – (Социол. мысль Запада).
42. Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации [Текст]. – Брюссель : [б. и.], 1992. – 102 с.
43. Воробьева, М. В. «Нью Эйдж» и религиозные исследования: случай России [Текст] / М. В. Воробьева // Религиоведение. – 2004. – № 4. – С. 59-64.
44. Воробьева, М. В. Религия и религиозность в современной России [Текст] / М. В. Воробьева // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 21-32.

45. Вундт, В. М. Миф и религия [Текст] / В. М. Вундт ; под ред. Д. Н. Овсянниково-Куликовского. – Санкт-Петербург : Брокгауз-Ефрон, 1913. – 416 с.
46. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод [Текст]: основы филос. герменевтики : пер. с нем. / Х.-Г. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – 699 с.
47. Гараджа, В. И. / Социология религии [Текст] : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа ; Гос. комитет РФ по высш. образованию. – Москва : Аспект Пресс, 1996. – 239 с.
48. Гараджа, В. И. Религиоведение [Текст] / В. И. Гараджа // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / РАН, Ин-т философии; Нац. общ.-науч. фонд ; науч.-ред. совет: В. С. Степин [и др.]. – Москва, 2010. – Т. 3 : Н – С. – С. 435-436.
49. Гараджа, В. И. Религиоведение [Текст] : учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преподавателей сред. шк. / В. И. Гараджа. – 2-е изд., доп. – Москва : Аспект Пресс, 1995. – 351 с.
50. Гараджа, В. И. Религия [Текст] / В. И. Гараджа // Философский энциклопедический словарь / [подгот.: А. Л. Грекулова и др.] ; редкол. : С. С. Аверинцев [и др.]. – 2-е изд. – Москва, 1989. – С. 552-554.
51. Гараджа, В. И. Социология религии [Текст] : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманит. специальностей / В. И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – Москва : ИНФРА-М, 2005. – 348 с.
52. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии религии [Текст] // Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. М. И. Левиной ; общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги ; АН СССР, Ин-т философии. – Москва : Мысль, 1976. – Т. 1. – 534 с.
53. Гегель, Г. В. Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа [Текст] / Г. В. Ф. Гегель ; пер. Г. Шпета. – Москва : Акад. проект, 2008. – 767 с.
54. Глебец, В. И. Феномен сакрального в современном российском обществе [Текст] : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / В. И. Глебец. – Улан-Удэ, 2006. – 137 с.
55. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа [Текст] / Я. Э. Голосовкер ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – Москва : Наука, 1987. – 218 с.

56. Григорьева, Л. И. Религии «Нового века» в современной России : социально-философский анализ [Текст] : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.06 / Л. И. Григорьева ; [Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации]. – Москва, 2000. – 47 с.
57. Данилова, Э. В. Десекуляризация в современном обществе (социально-философский анализ) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Э. В. Данилова ; [Сиб. гос. аэрокосм. ун-т им. М. Ф. Решетнева]. – Красноярск, 2003. – 24 с.
58. Дворкин, А. Л. Очерки по истории Вселенской православной церкви : курс лекций [Текст] / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 2003. – 816 с.
59. Джемс, У. Многообразие религиозного опыта [Текст] / У. Джемс. – Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1992. – 418 с. – (Сер.эзотер. лит. «Свет на пути»).
60. Динамика гражданского общества, этноконфессиональная толерантность и диалог культур: эпистемол. модели [Текст] : коллектив. моногр. / Е. А. Кожемякин [и др.] ; Деп. образования, культуры и молодежной политики адм. Белгор. обл.; Белгор. гос. нац. исслед. ун-т. – Белгород : ИПК НИУ «БелГУ», 2012. – 289 с.
61. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии [Текст] / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антол. / пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – Москва, 1998. – С. 174-230.
62. Егоршева, О. И. Культурно-цивилизационная специфика современной мифологии [Текст] : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / О. И. Егоршева. – Белгород, 2002. – 153 с.
63. Ересько, М. Н. Специфика религиозного символа [Текст] / М. Н. Ересько // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 1983. – № 1. – С. 60-70.
64. Ересько, М. Н. Язык религии: пролегомены к когнитивному дискурсу [Текст] / М. Н. Ересько // Религиоведение. – 2007. – № 2. – С. 98-115.
65. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии [Текст] / С. Жижек; пер. с англ.: В. Софронова. – Москва : Худож. журн., 1999. – 235 с.

66. Жижек, С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно [Текст] / С. Жижек ; пер. с англ. Е. Савицкого [и др.]. – Москва : Европа, 2012. – 267 с.
67. Жижек, С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм [Текст] / С. Жижек ; пер. с англ. А. Смирнова ; под ред. В. Мазина, Г. Рогогняна ; Музей сновидений Фрейда. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2005. – 153 с.
68. Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом [Текст] / С. Жижек ; пер. с англ. С. Кастальского. – Москва : Европа, 2009. – 334 с.
69. Жижек, С. Чума фантазий [Текст] / С. Жижек ; пер. с англ. Е. Смирновой. – Харьков : Гуманит. центр, 2012. – 388 с.
70. Жильсон, Э. Философ и теология [Текст] : [пер. с фр.] / Э. Жильсон. – Москва : Гнозис, 1995. – 189 с. : ил.
71. Жирар, Р. Козел отпущения [Текст] / Р. Жирар ; пер. с фр. Г. Дашевского. – Санкт-Петербург: Изд-во И. Лимбаха, 2010. – 336 с.
72. Жирар, Р. Насилие и религия: причина или следствие? [Текст] / Р. Жирар // Логос. – 2008. – № 4. – С.129-139.
73. Жирар, Р. Насилие и священное : антропол. концепция [Текст] / Р. Жирар ; пер. с фр. Г. Дашевского. – 2-е изд., испр. – Москва : Новое лит. обозрение, 2010. – 433 с.
74. Забияко, А. П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде [Текст] / А. П. Забияко // Вестник Амурского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки. – 2000. – № 10. – С. 46-48.
75. Забияко, А. П. Категория святости [Текст] : сравнит. исслед. лингворелигиоз. традиций / А. П. Забияко; МГУ им. М. В. Ломоносова. – Москва : Моск. учеб.- 2000, 1998. – 207 с.
76. Забияко, А. П. Образ сакрального: Бог Ветхого Завета и Брахман Упанишад [Текст] / А. П. Забияко// Диспут. – 1992. – № 2. – С. 69-82 ; № 3. – С. 96-120.
77. Забияко, А. П. Психоанализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда [Текст] / А. П. Забияко // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 1995. – № 2. – С. 60-69.

78. Забияко, А. П. Сакральное [Текст] / А. П. Забияко // Культурология. XX век :энцикл. : в 2 т. / [гл. ред., сост. А. Я. Левит]. – Санкт-Петербург, 1998. – Т. 2 : М – Я. – С. 186.
79. Забияко, А. П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера [Текст] / А. П. Забияко // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 109-113.
80. Забияко, А. П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии [Текст] : ст. 2 / А. П. Забияко // Религиоведение. – 2006. – № 1. – С. 69-80.
81. Забияко, А. П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии [Текст] : ст.3 / А. П. Забияко // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 103-120.
82. Забияко, А. П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии [Текст] : ст.4 / А. П. Забияко // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 88-103.
83. Зенкин, С. Н. Небожественное сакральное : теория и художественная практика [Текст] / С. Н. Зенкин. – Москва : РГГУ, 2012. – 540 с. : ил.
84. Иларион (Троицкий В. А.) Единство Церкви и Всемирная конференция христианства [Текст] / архим. Иларион // Иларион (Троицкий В.А.) Христианства нет без Церкви. – Москва, 1992. – С. 54-105, 139-141.
85. Иоанн (Попов, С. Л.). Духовная безопасность России: актуальные теорет.-методол. и практ. проблемы духовной безопасности : науч.-метод. пособие / архиеп. Иоанн, свщ. А. Хвыля-Олинтер, А. Возьмитель. – Москва : [б. и.], 2005. – 109 с.
86. Иустин (Попович). Гуманистический экуменизм [Текст] / преп. Иустин// Покаяние и исповедь на пороге XXI века / [сост. В. П. Ведяничев]. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 184-207.
87. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное [Текст] / Р. Кайуа. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
88. Кайуа, Р. Праздник [Текст] / Р. Кайуа // Коллеж социологии, 1937-1939 / сост. Д. Олье ; пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой [и др.] ; под ред. В. Ю. Быстрова. – Санкт-Петербург, 2004. – С. 421-449.
89. Кант, И. Религия в пределах только разума [Текст] / И. Кант // Кант И. Трактаты и письма. – Москва, 1980. – С. 259-414.

90. Карташев, А. В. Воссоединение Церквей в свете христианской истории [Электронный ресурс] / А. В. Карташев // Православие и экуменизм: документы и материалы 1902-1998 / Отдел внешних сношений Московского Патриархата. – Москва, 1999. – С. 119-140. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/read/83546/#toc13>.
91. Коллеж социологии 1937-1939 [Текст] / сост. Д. Олье. – Санкт-Петербург : Наука, 2004. – 588 с.
92. Кравчук, Л. А. Синкретические религиозные учения: история и современность [Текст] / Л. А. Кравчук // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 141-145.
93. Кракауэр, З. Природа фильма : реабилитация физической реальности [Текст] / З. Кракауэр ; сокр. пер. с англ. Д. Ф. Соколовой. – Москва : Искусство, 1974. – 423 с.
94. Красников, А. Н. Становление классической феноменологии религии [Текст] / А. Н. Красников // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 96-104.
95. Красников, А. Н. Структурализм в религиоведении [Текст] / А. Н. Красников // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 179-188.
96. Кривелев, И. А. Религия [Текст] / И. А. Кривелев, Д. М. Угринович // Философская энциклопедия: в 5 т. / науч. совет изд-ва «Сов. энцикл.»; Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – Москва : Сов. энцикл., 1967. – С. 489-492.
97. Куксова, А. В. Участие Русской Православной Церкви в современном экуменическом движении [Электронный ресурс] / А. В. Куксова / Исслед. фонд «Межвуз. ассоц. молодых историков-филологов». – Москва, 2005-2010. – URL: <http://www.mamif.org/oikoumena.htm>.
98. Кураев, А. Вызов экуменизма [Текст] / диакон А. Кураев. – Москва : Благовест, 1997. – 237 с.
99. Лакан, Ж. Семинары [Текст] / Ж. Лакан ; ред. Ж.-А. Миллера ; [пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова]. – Москва : Гнозис : Логос, 1998-... – Кн. 7 : Этика психоанализа (1959-1960). – Москва, 2006. – 416 с.
100. Лапланш, Ж. Жизнь и смерть в психоанализе [Текст] / Ж. Лапланш ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2011 – 372 с.

101. Лебедев, С. Д. Религиозная и светская культуры как типы систем социального знания [Текст] / С. Д. Лебедев ; Белгор. гос. ун-т, Каф. социал. технологий ; Центр синерг. исслед. – Препринт. – Белгород : БелГУ, 2003. – 48 с.
102. Левада, Ю. А. Социальная природа религии [Текст] / Ю. А. Левада ; АН СССР, Ин-т философии. – Москва : Наука, 1965. – 263 с.
103. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль ; пер. П. Арискина. – Москва : Педагогика-Пресс, 1994. – 602 с.
104. Малиновский, Б. Магия, наука и религия [Текст] / Б. Малиновский ; пер. А. П. Хомик. – Москва : Рефл-бук, 1998. – 299 с.
105. Медведев, А. В. Сакральное как феномен культуры : личностное бытие сакрального [Текст] : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13 / А. В. Медведев. – Екатеринбург, 2000. – 250 с.
106. Мелешко, Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого [Текст] / Е. Д. Мелешко ; РАН, Ин-т философии. – Москва : Наука, 2006. – 308 с.
107. Мень, А. В. История религии : в поисках Пути, Истины и Жизни [Текст] : в 7 т. / прот. А. В. Мень. – Москва : Слово, 1991. – Т. 1. : Истоки религии. – 287 с.
108. Мень, А. В. История религии : в поисках Пути, Истины и Жизни [Текст] : в 7 т. / прот. А. В. Мень. – Москва : Слово, 1991. – Т. 2. Магизм и Единобожие. – 462 с.
109. Милбанк, Дж. Политическая теология и новая наука политики [Текст] / Дж. Милбанк // Логос. – 2008. – № 4. – С. 33-55.
110. Мирошникова, Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы [Текст] : моногр. / Е. М. Мирошникова. – Москва ; Тула : ТГПУ, 2007. – 181 с.
111. Митрохин, Л. Н. Религия [Текст] / Л. Н. Митрохин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / РАН, Ин-т философии; нац. общ.-научн. фонд ; науч.-ред. совет: В. С. Степин [и др.]. – Москва, 2010. – Т. 3 : Н – С. – С. 437-442.
112. Михалкович, В. И. Избранные российские киносы [Текст] / В. И. Михалкович ; Гос. ин-т искусствознания. – Москва : Аграф, 2006. – 318 с.

113. Мосс, М. Социальные функции священного [Текст] / М. Мосс. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. – 444 с.
114. Назаров, В. Н. Введение в теологию [Текст] : учеб. пособие / В. Н. Назаров. – Москва : Гардарики, 2004. – 319 с.
115. Нанси, Ж.-Л. Сакральное в современном обществе [Электронный ресурс] : стеногр. диспута в ИФ РАН 28 окт. 2008 г. / Ж.-Л. Нанси, В. А. Подорога ; пер. с фр. В. Румянцевой // Русский журнал : [сетевой журн.]. – 2009. – 27 июля. – URL: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve>.
116. Некрасова, Н. А. Феномен духовности: бытие и ценность : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01 / Н. А. Некрасова ; [Иван.гос. ун-т]. – Иваново, 2002. – 303 с.
117. Немнонов, М. «И врата ада не одолеют ее» : к вопр. об экуменизме [Текст] / свящ. М. Немнонов. – Москва : Ковчег, 2001. – 190 с.
118. Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) [Текст] // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере : сб. репринт. произв. – Сергиев Посад, 1995. – С. 113-115.
119. Осипов, А. И. О некоторых принципах православного экуменизма [Текст] / А. И. Осипов // Богословские труды. – 1978. – № 18. – С. 180-187.
120. Осипов, А. И. Православное понимание экуменизма [Электронный ресурс] / А. И. Осипов // Православная беседа. – 1996. – № 2. – Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip13/Main.htm>.
121. Отто, Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным [Текст] / Р. Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – Санкт-Петербург : С.-Петербург. ун-т, 2008. – 269 с.
122. Перепелкина, Л. В. Экуменизм – путь, ведущий в погибель [Текст] / Л. В. Перепелкина. – Санкт-Петербург : Реверс, 1992. – 87 с.
123. Пивоваров, Д. В. Две концепции отчуждения: религиозное отчуждение [Текст] / Д. В. Пивоваров // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 63-73.

124. Пивоев, В. М. Функции мифа в культуре [Текст] / В. М. Пивоев // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 1993. – № 3. – С. 37-45.
125. Померанц, Г. С. Великие религии мира [Текст] / Г. С. Померанц, З. Миркина. – Москва : PerSe ; Санкт-Петербург : Университет. кн., 2001. – 278 с.
126. Постмодернизм [Текст] :энцикл. / сост. и науч. ред.: А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Минск :Интерпрессервис : Кн. Дом, 2001. – 1038 с. – (Мир энцикл.).
127. Православие и экуменизм [Текст]: документы и материалы, 1902-1998. – 2-е изд. – Москва : Отд. внеш. церков. сношений Моск. Патриархата [и др.], 1999. – 495 с.
128. Пратына, Д. А. Киберрелигия: проблема интерпретации [Текст] / Д. А. Пратына // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 104-117.
129. Религиоведение : хрестоматия [Текст] : учеб. пособие для студентов вузов / под ред. А. Н. Красникова. – Москва :Юрайт, 2000. – 798с.
130. Римская, О.Н. Современное мифосознание и субкультурные религии / О. Н. Римская, В. П. Римский// Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. – № 8 (128). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 67-74.
131. Римский, В. П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма [Текст] : моногр. / В. П. Римский. – Белгород : Изд-во БелГУ; Везелица, 1997. – 198 с.
132. Римский, В. П. К проблеме генезиса религии [Текст] / В. П. Римский // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Сер. Общественные науки. – Ростов-на-Дону, 1983. – № 1. – С. 55-60.
133. Римский, В. П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий [Текст] : моногр. / В. П. Римский. – Белгород : Крестьян. дело, 2003. – 184 с.
134. Римский, В. П. Православие и русская культура в XXI столетии: опыт культурологического прогноза [Текст] / В. П. Римский // Христианство и культура : науч.-богослов. сб. / БелГУ; Регион. обществ. фонд «Образование», Белгор.-

Старооск. епархия РПЦ [и др.] ; под ред. В. П. Римского. – Белгород, 2002. – С. 14-22.

135. Римский, В. П. Тоталитарный Космос и человек [Текст] : моногр. / В. П. Римский. – Белгород : БелГУ, 1998. – 126 с.

136. Римский, В. П. Феномен субкультурных религий [Текст] : моногр. / В. П. Римский, О. Н. Римская. – Saarbrücken, Germany : LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH & Co. KG, 2012. – 134 с.

137. Романов, И. Н. Экуменизм в современном мире [Текст] / И. Н. Романов // Социальная философия и проблемы современного общества : материалы «круглого стола» : в 2 ч. / Моск. гос. ун-т культуры и искусств ; науч. ред. И. Н. Романов [и др.]. – Москва, 2003. – Ч. 2. – С. 15-22.

138. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян [Текст] / Б. А. Рыбаков. – Москва : Наука, 1981. – 607 с.

139. Саид, Э. Ориентализм: западные концепции Востока [Текст] / Э. Саид ; пер. с англ. А. В. Говорунова. – Санкт-Петербург : Русский Мирь, 2006. – 636 с.

140. Салмин, А. К. Система фольк-религии: введение в проблематику [Текст] / А. К. Салмин // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 102-113.

141. Салмин, А. К. Термин folkreligion и его русский эквивалент [Текст] / А. К. Салмин // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 93-98.

142. Сапронов, П. А. Реальность человека в богословии и философии [Текст] / П. А. Сапронов. – Санкт-Петербург : Церковь и культура, 2004. – 432 с.

143. Серафим (Алексиев, С. Г.) Почему православному христианину нельзя быть экуменистом [Текст] : пер. с болг. / архим. Серафим, архим. Сергей (Язаджиев). – Санкт-Петербург : Община Казан.церкви Воскресен. Новодевичьего монастыря, 1992. – (Богословские труды и проповеди. Из цикла «Религия в жизни общества»).

144. Серафим (Соболев, Н. Б.) Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении? [Электронный ресурс] : докл., прочит. на Моск. всеправосл. совещ. в 1948 г. / архиеп. Серафим // Азбука веры: православный интернет-портал. – Москва, 2005-2014. – URL:

http://azbyka.ru/otechnik/?Serafim_Sobolev/nado-li-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-uchastvovat-v-ehkumenicheskom-dvizhenii.

145. Сергей (Страгородский, И. Н.) Православное учение о спасении : опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений святоотеческих [Текст] / патр. Сергей. – Репр. изд. 1898 г. – Москва : Просветитель, 1991. – 264 с.

146. Сергей (Страгородский, И. Н.) Значение апостольского преемства в инославии [Текст] / патр. Сергей // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – № 5. – С. 61-79.

147. Синелина, Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории [Текст] / Ю. Ю. Синелина. – Москва : ИСПИ, 2009. – 118 с.

148. Соловьёв, В. С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) [Текст] / В. С. Соловьёв // Соловьёв В. С. Собрание сочинений : [в 10 т.] / под ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. – 2-е изд. – Санкт-Петербург : Т-во «Просвещение», 1911-1914. – Т. 4. – Санкт-Петербург, 1914. – С. 241-642.

149. Соловьёв, В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями [Текст] / В. С. Соловьёв // Соловьёв В. С. Сочинения : в 2 т. / сост., общ. ред. А. Ф. Лосева, А. В. Гулыги ; АН СССР, Ин-т философии. – 2-е изд. – Москва, 1990. – Т. 2. – С. 635-762. – (Филос. наследие ; т. 110).

150. Соловьёв, В. С. Магомет, его жизнь и религиозное учение [Текст] : очерк / В. С. Соловьёв. – Санкт-Петербург : Обществ. польза, 1896. – 80 с. – (Жизнь замечательных людей. Биограф. б-ка Ф. Павленкова).

151. Спиноза, Б. Богословско-политический трактат [Текст] / Б. Спиноза // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. / под ред. В. В. Соколова ; [АН СССР, Ин-т философии ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова]. – Москва, 1957. – Т. 2. – С. 5-284.

152. Старые церкви, новые верующие : религия в массовом сознании постсоветской России [Текст] / под ред. К. Каарияйна, Д. Фурмана. – Москва ; Санкт-Петербург : Летний сад, 2000. – 247 с.

153. Степанова, Е. А. Новая духовность и старые религии [Текст] / Е. А. Степанова // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 127-134.
154. Субботин, Д. В. К проблеме взаимоотношений религиозного и мифологического сознаний [Текст] / Д. В. Субботин // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 110-117.
155. Субботин, Е. В. Религиозное сознание: трансформации в обществе потребления [Текст] / Е. В. Субботин // Религиоведение. – 2005. – № 3. – С. 48-53.
156. Тайлор, Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре [Текст] / Э. Б. Тайлор ; пер. с англ. Д. А. Коропчевского. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.
157. Телегин, С. М. Философия мифа : введ. в метод мифореставрации [Текст] : [о Ф. М. Достоевском и Н. С. Лескове] / М. С. Телегин. – Москва : Община, 1994. – 142 с.
158. Тиллих, П. Систематическое богословие [Текст] / П. Тиллих ; пер. с англ. М. Б. Данилушкина. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – Т. 1-2, ч. 1-3. – 493 с. – (Памятники религиозно-философской мысли Нового времени).
159. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира [Текст] / С. А. Токарев. – 3-е изд., испр. и доп. – Москва : Политиздат, 1976. – 575 с.
160. Токарев, С. А. Религия и мифология [Текст] / С. А. Токарев // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. – Москва, 1982. – Т. 2. – С. 376-378.
161. Торбург, М. Р. Постмодернистская критика христианской метафизики (Ж. Делез) [Текст] / М. Р. Торбург // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 126-132.
162. Угринович, Д. М. Введение в религиоведение [Текст] / Д. М. Угринович. – 2-е изд., доп. – Москва : Мысль, 1985. – 270 с.
163. Угринович, Д. М. Введение в теоретическое религиоведение [Текст] / Д. М. Угринович. – Москва : Мысль, 1973. – 239 с.
164. Угринович, Д. М. Искусство и религия [Текст] : теорет. очерк / Д. М. Угринович. – Москва : Политиздат, 1982. – 288 с.
165. Узланер, Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени [Текст] / Д. Узланер // Логос. – 2008. – № 4. – С. 140-159.

166. Успенский, Л. А. На путях к единству? [Текст] / Л. А. Успенский. – Париж : YMCA-PRESS, 1987. – 42 с.
167. Фёдоров, Н.Ф. Сочинения [Текст] / Н.Ф. Фёдоров. – Москва: Мысль, 1982. – 711 с.
168. Фейербах, Л. Сущность религии [Текст] / Л. Фейербах // Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / общ. ред. М. М. Григорьяна. – Москва, 1955. – Т. 2. – С. 421-489.
169. Философская энциклопедия [Текст]: в 5 т. / науч. совет изд-ва «Сов. энцикл.»; Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – Москва : Сов.энцикл., 1960-1970. – Т. 1-5.
170. Фрейд, З. Введение в психоанализ [Текст] / З. Фрейд ; пер. с нем. Г. В. Барышниковой. – Москва : АСТ : Хранитель, 2007. – 633 с.
171. Фрейд, З. По ту сторону принципа удовольствия [Текст]: пер. с нем. / З. Фрейд. – Москва : Прогресс Литера, 1992. – 569 с.
172. Фрейд, З. Тотем и табу [Текст] / З. Фрейд. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2005. – 253 с.
173. Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности [Текст] / О. М. Фрейденберг ; РАН, Ин-т востоковедения [и др.]. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва : Вост. лит., 1998. – 800 с. – (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).
174. Фрэзер, Дж. Золотая ветвь: исслед. магии и религии [Текст] : пер. с англ. / Дж. Фрэзер. – Москва : Политиздат, 1980. – 831 с.
175. Фуко, М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учеб. году [Текст] / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с.
176. Хабермас, Ю. Диалектика секуляризации: о разуме и религии [Текст] / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер ; пер. с нем. В. Витковского. – Москва : Библийско-богослов. ин-т, 2006. – 111 с. – (Соврем. богословие).
177. Хабермас, Ю. Модерн – незавершенный проект [Текст] / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 40-52.

178. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие [Текст] / Ю. Хабермас ; пер. с нем.; под ред. Д. В. Складнева. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 379 с. – (Слово о сущем).
179. Хабермас, Ю. Политические работы [Текст] / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. Б. М. Скуратова]. – Москва : Праксис, 2005. – 362 с. – (Новая наука политики).
180. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст]: пер. с нем. / М. Хайдеггер. – Москва ; Харьков : АСТ : Фолио, 2003. – 509 с. – (Philosophy).
181. Хайдеггер, М. Ницше [Текст] : в 2 т. / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2006. – Т. 1. – 603 с. – (Мировая Ницшеана).
182. Хирьянова, Л. В. Старообрядческая субкультура в современном российском обществе [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Л. В. Хирьянова ; [Белгор. гос. ун-т]. – Белгород, 2009. – 18 с.
183. Хомяков, А. С. Церковь одна [Текст] / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. – Москва: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. – Т. 2. – С. 5-23.
184. Хомяков, А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г. Лоранси [Текст] / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. – Москва: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. – Т. 2. – С. 25-71.
185. Хомяков, А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа [Текст] / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. – Москва: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. – Т. 2. – С. 72-128.
186. Хомяков А. С. Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры [Текст] / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. – Москва: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. – Т. 2. – С. 129-195.

187. Хренов, Н. А. Кино: реабилитация архетипической реальности [Текст] / Н. А. Хренов. – Москва : Аграф, 2006. – 700 с. – (Кабинет визуальной антропологии).
188. Христианство и культура [Текст] : науч.-богосл. сб. / адм. Белгор. обл., Белгор.-Старооск. епархия Рус. Православной Церкви; Упр. образования адм. Белгор. обл. [и др.] ; под ред. В. П. Римского. – Белгород : БелГУ, 2002. – 206 с.
189. Цапаева, С. А. Глобализация. Новый мировой порядок [Текст] / С. А. Цапаева. – Москва : Нов .кн., 2003.
190. Шапарь, В. Б. Психология религиозных сект [Текст] / В. Б. Шапарь. – Минск : Харвест, 2004. – 381 с. – (Б-ка практ. психол.).
191. Шаров, В. Г. Религиозные объединения Санкт-Петербурга и Ленинградской области [Текст] / В. Г. Шаров ; Общерос. обществ. орг. «Об-ние исследователей религии» [и др.]. – 2-е изд., доп. и перераб. – Санкт-Петербург : Нестор, 2005. – 241 с.
192. Шкуратов, В. А. Искусство экономной смерти. Сотворение видеомира [Текст] / В. А. Шкуратов. – Ростов-на-Дону : Наррадигма, 2006. – 400 с.
193. Шмеман, А. Д. Исторический путь православия [Текст] / прот. А. Д. Шмеман. – [Репр. изд.]. – Москва : Паломник, 1993. – 389 с.
194. Шмитт, К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* [Текст] / К. Шмитт ; пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца; под ред. Д. Кузницына. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2008. – 671 с. – (Civitas terrena).
195. Штекль, К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие [Электронный ресурс] / К. Штекль // Богослов.Ru : науч. богослов. портал / гл. ред. прот. П. Великанов. – Москва, 2007-2014. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>.
196. Эгильский, Е. Э. Новые религиозные движения : современные нетрадиционные религии и эзотерические учения [Текст] : учеб. пособие / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – Москва : КноРус, 2011. – 224 с.
197. Элиаде, М. Аспекты мифа [Текст] / М. Элиаде ; [пер. с фр. В. П. Большакова]. – Москва : Акад. проект, 2000. – 223 с.

198. Элиаде, М. Космос и история [Текст] : избр. работы : пер. с фр. и англ. / М. Элиаде ; общ. ред. И. Р. Григулевича, М. Л. Гаспарова. – Москва : Прогресс, 1987. – 312 с. – (Для науч. б-к).
199. Элиаде, М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – Москва : МГУ, 1994. – 144 с.
200. Энгельс, Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство [Текст] / Ф. Энгельс // Маркс, К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс ; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1955-1981. – Т. 19. – Москва, 1961. – С. 306-314.
201. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства : в связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана [Текст] / Ф. Энгельс // Маркс, К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс ; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1955-1981. – Т. 21. – Москва, 1961. – С. 23-178.
202. Энгельс, Ф. Шеллинг и откровение [Текст] / Ф. Энгельс // Маркс, К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс ; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1955-1981. – Т. 41. – Москва, 1957. – С. 173-226.
203. Эткинд, А. Хлыст : секты, литература и революция [Текст] / А. Эткинд. – Хельсинки : Ун-т Хельсинки ; Москва : Новое лит.обозрение, 1998. – 688 с. – (Новое лит. Обзорение, науч. прил. ; вып. 12) (Науч. б-ка).
204. Яблоков, И. Н. Социология религии [Текст] / И. Н. Яблоков. – Москва : Мысль, 1979. – 182 с.
205. Althusser, L. Ideology and Ideological State Apparatuses [Text] : notes towards an Investigation / L. Althusser // Mapping ideology. – London ; New York, 1994. – P. 100-140.
206. Critchley, S. The faith of the faithless [Text] : experiments in political theology / S. Critchley. – London ; New York : Verso Books, 2012. – 291 p.

207. Esposito, R. *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal* [Text] / R. Esposito ; translated by Z. Hanafi. – Cambridge, UK : Polity Press, 2012. – 177 p.
208. Fuller, R. C. *Spiritual, but not religious* [Text] : understanding unchurched America / R. C. Fuller. – Oxford ; New York : Oxford Univ. Press, 2001. – 212 p.
209. Pfaller, R. *Die Illusionen der anderen* [Text] : über das Lustprinzip in der Kultur [Text] / R. Pfaller. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2012. – 342 s.
210. Taylor, C. *A secular age* [Text] / C. Taylor. – Cambridge, Mass. [u.a.] : Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007. – 874 p.