

На правах рукописи



Осыка Яна Михайловна

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

09.00.13 – философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Курск – 2014

Работа выполнена на кафедре философии и теологии
ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный
исследовательский университет»

Научный руководитель: доктор философских наук,
профессор **Римский Виктор Павлович**

Официальные оппоненты: **Назаров Владимир Николаевич**,
доктор философских наук, профессор,
ФГБОУ ВПО «Тульский государственный
педагогический университет им. Л.Н. Толстого»,
профессор кафедры философии и культурологии
Абджи Ольга Викторовна,
кандидат философских наук, ФГБОУ ВПО
«Финансовый университет при Правительстве РФ
(Курский филиал)», доцент кафедры философии,
истории и права

Ведущая организация: ФГБОУ ВПО «Тульский государственный
университет», кафедра философии

Защита состоится 25 декабря 2014 г. в 14.00 на заседании совета по
защите диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание
учёной степени доктора наук Д 212.104.05 по философским наукам при ФГБОУ
ВПО «Курский государственный университет» (РФ, 305000, Курская область,
г. Курск, ул. Радищева, д. 33).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке ФГБОУ ВПО
«Курский государственный университет» (305000, Курская область, г. Курск,
ул. Радищева, д. 33).

Автореферат разослан _____ 2014 г.

Автореферат и диссертация размещены на официальном сайте Курского
государственного университета: <http://www.kursksu.ru>.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
доктор философских наук



Е.А. Царёва

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

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».

Комплементарны 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 диссертационной работы 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 оппозиций «сакральное – профанное», «секулярное – постсекулярное», вводит новое понятие «субкультурная сакральность».

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.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **введении** обосновывается актуальность выбранной темы, характеризуется степень научной разработанности проблемного поля, определяются цель, задачи, объект и предмет исследования, теоретико-методологическая основа, раскрывается научная новизна, формулируются положения, выносимые на защиту, отражается научно-практическая значимость, личный вклад автора и апробация результатов диссертационного исследования.

В **первой главе «Концепт «сакральное»: философско-культурологическая интерпретация»** предпринята попытка решения следующих проблем: насколько соответствуют исторической и современной реальности бытия человека 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»?

В **первом параграфе «Проблематизация концепта «сакральное» в философии культуры и социально-гуманитарном знании»** отмечается, что 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.

Фактически первым ввёл концепт «сакральное» родоначальник социологии религии Э. Дюркгейм. В своей классической работе по социологическому исследованию тотемизма он отмечал, что «священное» является 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 уже первобытных обществ, будучи конституирована и реализована в реальной социальности дихотомией «священное – мирское». Э. Бенвенист, завершитель сравнительно-исторической лингвистики и родоначальник структурализма, на основе аналитики опыта языкового сознания и культурных концептов исторических народов выходит на разделение *sacer* и *sanctus*, выражает две полярности священного, несущие благо и гибель. Причем, как рефлексировал лингвист, они не независимы 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, дал несколько иную топологию сакрального. Позиция М. Элиаде, очевидно, *внешняя*: сакральное эксплицируется преимущественно на религиозноведческом и

культурно-антропологическом материале, 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, который уже в начале своей работы «Священное» постулировал 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 и вводит понятие «нуминозное», как более метафизическое, фундаментальное, глубинное и иррациональное, лишённое рационализирующих и морализирующих смыслов. Оно раскрывается через феноменологические предметности, которые представляют собой описание переживаний: *чувство тварности*; *мистический ужас* – ужас (Tremendum), величие (Majestas), божественная энергия (Energicum) и тайна (Mysterium); *восхищение* (Fascinans); собственно «священное» как нуминозное и тайна бытия. Важно то, что все они иррациональны, разум не только не фиксирует их, но даже не способен к их восприятию, а в языке невозможно описать опыт нуминозного.

Р. Кайуа, ученик Ж. Дюмезиля, А. Кожева и М. Мосса, совместно с Ж. Батаем исследуя специфику архаической мифологии, отмечал, что почти единственное определение сакрального состоит в противопоставлении его профанному. Ссылаясь на Ж. Дюмезиля, М. Мосса, А. Юбера, он определял сакральное через противопоставление профанному и раскрывал его экзистенциальные смыслы через систему запретов (табу). Табу как запрет, мотивированный сакральным, есть верование и предписание не совершать некоторый поступок. 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. В других концепциях табу и сакрального (например, в известном и популярном исследовании З. Фрейда «Тотем и табу») архаические запреты сближаются с запретами в жизни современного человека. И тем самым сакральное оказывается глубоко укоренённым не только в психике каждого человека, но и в его онтологии.

Возможен, однако, переход как от «внешней» философско-культурологической парадигмы в рассмотрении сакрального, так и «внутренней», их своеобразное снятие, переход от феноменологии к пониманию сакрального через концепт символического. Символическое оказывается точкой схождения подходов и частично даже местом совпадения содержания в интерпретации концепта «сакральное». В отличие от феноменологии, в которой сакральное имеет трудно выразимое, но вполне реальное содержание, существует множество других теорий и концепций, которые рассматривают сакральное именно как определенный дискурс сакрального и конструкт, который служит определенным целям и который следует поместить в определённый культурно-идеологический, экзистенциальный и теоретический контекст.

Это предполагает, что разделения культурного, социального, экзистенциального и иных пространств современности на «религиозное» и «светское» в реальной истории не существовало, поскольку понятие «религия», как и «сакральное», было помещено в общехристианский цивилизационный контекст. Подобно тому, как любой европейский исследователь после учреждения фундаментального диспозитива «религиозное – светское» находит его везде, за границами европейской культуры и современности, «сакральное – профанное» тоже выявляется 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» феномен. Религия в своей основе опирается на *опыт сакрального – уходящего в глубь мифологического*. Это можно назвать отношением онтологичности и фундаментальности. 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). Эти выводы автор подтверждает, обратившись в собственном переводе к работе Р. Пфаллера «Die Illusionen der anderen» (Берлин, 2012).

Второй параграф «Рефлексия сакральных оснований бытия человека в современной философии и культуре» посвящён исследованию понимания сакральных оснований бытия человека в условиях постхристианской (постатеистической) цивилизации в философии и культуре конца XX – начала XXI столетий. На наш взгляд, прежде всего, важен сам переход от одной философско-культурологической парадигмы интерпретации к другой, поскольку доминирование секуляризации в эпоху модерна сменяется постсекуляризмом нашей смутной эпохи. Здесь и выходят на горизонт рефлексии концепты «сакрального», «секулярного» и «постсекулярного».

На переходе к индустриализму «секулярное» нуждалось в учреждении и изобретении, что и было проделано в трудах мыслителей и политической практике Нового времени. При этом научные теории секуляризации возникают достаточно поздно, поскольку понятие «секуляризации» оформляется в начале XX века и получает обоснование в трудах М. Вебера, Ф. Тенниса и Э. Трельча. П. Бергер понимает секуляризацию как утрату «священного», которая имеет причины в самой религии (рационализация и дифференциация), и оценивает её негативно. Т. Лукман понимает секуляризацию в контексте идеи «институциональной сегментации социальной структуры», роста конкуренции социальных институтов с усилением их специализации. В ходе этого процесса религия как один из институтов вступает в борьбу с другими институтами. Ее итогом может стать как появление новых религиозных институтов, так и уход некоторых религиозных образований в маргинальную сферу с резким неприятием секулярного мира и, наконец, возникновение «невидимой религии», институционально неоформленных представлений о сакральном.

Вместе с тем существует также точка зрения, согласно которой своеобразный реванш 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. 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. Поскольку религия утратила роль признаваемого и некоторым образом видимого связующего основания культуры, элемента, определяющего человека *явным образом*, она действительно вытесняется и становится *социальным бессознательным*, не исчезая, но актуально присутствуя за границами знания или даже являясь его основанием. Такую веру эпохи постсекулярности С. Жижек и называет «подвешенной верой», которая из публично признаваемой ускользает в область непроговариваемого, тайного, интимного, того, в чем обычно не признаются и что скрывают.

Однако 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 сакральность*. Подвешенная вера и, соответственно, «подвешенная сакральность» более не опираются в такой степени, как в традиционном мире или в эпоху секуляризации, на социальные институты церкви, тесно связанные с властными институтами. Это всё то, что связано со специфическим феноменом современного «религиозного плюрализма».

В отечественной философии для более адекватной репрезентации феноменов религиозного плюрализма достаточно эффективно используется эпистемологически нейтральный концепт «субкультурные религии», исходя из которого целесообразно ввести понятие «субкультурная сакральность», более строго передающее специфику «подвешенной» и «размытой» веры. С этой позиции в качестве примера «субкультурной сакральности» диссертантом рассматривается христианский *экуменизм как проект сакрализации современной и постсовременной культуры*. Именно в феномене экуменизма мы наблюдаем, как религиозная вера отягощается «подвешенной сакральностью» и всё более «мечется» между церковью как социальным институтом, тесно связанным с властью, и личной верой миллионов людей разных конфессий, номинаций и субкультурных мифов.

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 традиционных и, тем более, нетрадиционных институтов отражают специфику деинституализации сакрального в современной культуре. Экуменизм и можно рассматривать как попытку поиска новых институциональных форм для «поимки» такой религиозности и «подвешенной», *снятой, субкультурной сакральности*.

И здесь возникает необходимость введения для наиболее полной репрезентации «подвешенной» и субкультурной сакральности такого нового концепта «духовность», который является философско-культурологической рефлексией на утрату экзистенциальных оснований бытия современного человека.

Во второй главе *«Феноменология и парадоксы сакрального в современной культуре»* диссертант исходит из того, что понимание сакрального, каким оно сложилось в современной философии культуры и социально-гуманитарном дискурсе, связано с анализом религиозных оснований политических институтов современности и с изучением институциональных изменений доминирующих религиозных институтов и дискурсов европейской культуры в контексте соотношения концептов «сакральное – духовность» и сквозь призму понятия возвышенного.

В первом параграфе второй главы *«Метаморфозы сакрального: духовность как снятое сакральное»* реализуется критическая рефлексия концепта «духовность» в его соотнесении с феноменологией сакрального в экзистенциальных основаниях современного человека. Отмечается, что динамика представлений о духовности в отечественной, в том числе современной, и западной философской традиции сама подводит нас к необходимости пересмотра смыслов фундаментальной категории «духа» и понятия духовности.

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. Можно предположить, что современная культура настолько преуспела в «расколдовывании», что добралась до некоторого «чистого» сакрального. Прежде всего, *духовность, если она равна сакральности*, есть не только концепт политического дискурса политкорректности, но также синоним самой культуры. Можно уточнить параметры западноевропейской культуры секулярного мира, осознавшего себя постсекулярным в тот момент, когда он обнаружил свои сакральные основания.

Акцент на диалоге культур (культурном диалоге) 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 «духовностью», но также учитывать, что есть явление духовности с реальным содержанием.

Современное значение понятия «духовность» имеет смысл, связанный не столько с сакральным, сколько с изменениями в традиционных религиозных институтах и поисками альтернативных, субкультурных религиозных учений и индивидуализацией веры как таковой. Все они находятся в некотором «перемешанном» состоянии в рамках единого «плавильного котла» глобализации и представляют собой разнообразный и причудливый рынок «религиозных услуг», покупателем которого является индивид сугубо западной цивилизационной формации. Можно сказать, что речь идет о вечных «качелях» рационального и иррационального, внешнего и внутреннего, институционального и внеинституционального. Р. Фуллер в своей книге «*Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*» (Oxford University Press, 2001) как раз описывает такое состояние, когда значительная часть американцев считают себя верующими, но не религиозными.

С этой точки зрения духовность приходит на смену прежней религиозности и предстает в качестве *результата секуляризации*, в том числе и как *вера вне ее институционального оформления*, какой она определяется западными исследователями: вера, соответствующая историческим условиям, а также политическим доктринам современной европейской цивилизации и ее мировоззренческим нормам – индивидуализму и свободе выбора, прежде всего. *Духовность замещает религиозное* в современной культуре, претендуя на содержание «подлинной сакральности». В таком ключе *духовность является снятым сакральным*. Духовность – это нечто *эфемерное, неявное, настолько интимное*, что в нем неприлично признаваться, ведь мы слишком рациональны. 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), и оно переносится на другой объект, который замещает уже самого субъекта. Возможно, что в этом кроется истинная причина *кризиса секуляризации* и возможность перехода к *постсекулярному миру*.

Человек, активно *конструирующий свою собственную веру* подобен покупателю, который выбирает продукты по мере их полезности, или прельщаясь яркой упаковкой, экзотичностью или брендом. И здесь уже следует говорить об изменении значения духовности, на чем настаивает, например, С. Жижек, говоря о том, что сегодня мы верим как никогда раньше. Индивидуализированная вера как «подлинная» религиозность может складываться из коллажа модных идей или псевдо/квазирелигиозных (субкультурных) фрагментов. *Обратимость и относительность всех оснований* как раз и позволяет вновь вернуться к некоторому началу, верить несмотря ни на что. Таким образом, учреждается новый предел *бесконечного пространства символического универсума, названного духовностью*.

Во втором параграфе второй главы «*Сакральное как возвышенное или неявное присутствие сакрального в культуре*» ставится вопрос: куда сакральное исчезло, или во что оно трансформировалось?

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 так же *небожественного сакрального*. Но если Р. Отто обосновывал свое понимание нуминозного как острое и во многих смыслах экстраординарное *вторжение божественного*, то уже в 1930-х годах ряд французских мыслителей пытался *сконструировать сакральное*. Это был Коллеж Социологии, в рамках этого сообщества сакральное не только теоретически осмысливается, но также культивируется в жизненных и творческих практиках сообщества изначально как «небожественное». 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. Задачей основателей Коллежа было не столько исследование сакральных феноменов, сколько их «регенерация в современном мире» (Р. Кайуа). В таком контексте Коллеж Социологии был только теоретической и внешней частью тайного эзотерического общества (интеллектуальной субкультуры), члены которого создавали мифы посредством слова и образа, обращаясь к литературе (эссеистике, прозе) и живописи (сюрреализму). Всё это служило той интеллектуальной почвой, которая легитимировала тоталитарное мифотворчество 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 не только в «тоталитарных» Германии и СССР, но и 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, в которых *небожественное сакральное* существует как возвышенное. Кинематограф, понимаемый как искусство иллюзии, и массмедийные техники воспроизводства *симулятивной реальности* принципиальным образом противопоставлены традиционным культурным практикам, в том числе классическому «искусству» и литературе.

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 рефлексирует: 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.

С помощью кинематографа, когда он выступает в роли инструмента, и в нем как в практике видения, дающей существенно новый опыт мировосприятия, происходит «расколдовывание» мира. Даже физическая реальность предстает перед человеческим сознанием совершенно в ином свете, причем в прямом и переносном смысле. То, что ранее было *мгновением*, теперь зафиксировано на пленке и не только может быть подробно рассмотрено, но также воспроизведено, повторено бесчисленное количество раз. Здесь создается та *экзистенция времени*, когда в мгновении сходятся прошлое, настоящее и будущее. И физическая реальность, открытая кинематографом и любым другим медийным мифотворчеством, не является некоторой «беспристрастной» реальностью. Она возникает в рамках определенного дискурса: в кинематографе на пересечении дискурса техники и дискурса секуляризации, то есть «расколдовывания» мира. Следовательно, эта процедура «расколдовывания» является на деле обратной, то есть «заколдовыванием», если пользоваться теми же концептами: очарованием и мистификацией «культурным» и «политическим» мифом.

Мифологический хронотоп, время-пространство, в котором возможно все без исключений, вполне относится и к *хронотопу кинематографа*. Реальность, с которой мы сталкиваемся в кинематографе, и есть реальность безграничных возможностей. Образно говоря, «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 и является кино, родственны «медиуму», проводнику и посреднику с миром сверхъестественного, как и «комедия», где действует «посредник», «медиум» или «трикстер», в зависимости от контекста. «Духовное» и выполняет эту функцию медиума и трикстера, выступая тем мостиком, по которому «подвешенная вера» и субкультурная сакральность «перебегают» в собственно в культуру, надевая маскарадные маски «возвышенного» и «прекрасного».

С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым, маскарадно-медийным сакральным*. Возвышенное создает *сакральное как симулякр* и как призрак (через изображение призраков на экране и т.д.). Этот *призрак-сакральное*, изображенный на экране, который в силу утрированности ощущений более реален, чем сама реальность. В случае же экранного образа, кинореальности, реальности симулятивной – это, скорее, то, что мы назвали «призрак-сакральное», которое относится к сфере сверхъестественного в традиционной

картине мира и к сфере медиа, кино-реальности в современной культуре. Кинематограф и массмедиа оказываются средством, которые внутренне родственны такой призрачности и могут создавать эту *новую сакральность*. Возвышенное становится синонимом и имитацией сакрального.

В **заключении** обобщаются результаты, формулируются выводы и намечаются перспективы дальнейшего развития темы исследования.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

***Статьи в ведущих рецензируемых журналах, рекомендованных ВАК
Министерства образования и науки Российской Федерации***

1. Осыка, Я. М. Религиозный диалог внутри христианской ойкумены / Я. М. Осыка // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2012. – № 20 (139), вып. 22. – С. 162-167 (0,54 п.л.).

2. Осыка, Я. М. Сакральное в современной культуре: подходы к определению и границы понимания / Я. М. Осыка, В. Ю. Мишенин // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2013. – № 16 (159), вып. 25. – С. 262-267 (0,54/0,27 п.л.).

3. Осыка, Я. М. Сакральное в современной культуре: дилемма понимания в контексте идеи постсекуляризма / Я. М. Осыка, В. Ю. Мишенин // Вестник БГТУ им. В. Г. Шухова. – 2013. – № 6. – С. 234-238 (0,29/0,14 п.л.).

4. Осыка, Я. М. Сакральное в современной культуре: о присутствии сакрального в современности посредством киноэкрана / Я. М. Осыка, С. Н. Борисов // Вестник БГТУ им. В. Г. Шухова. – 2014. – № 4. – С. 236-241 (0,69/0,35 п.л.).

Публикации в других изданиях

5. Осыка, Я. М. История храмового строительства на Белгородчине / Я. М. Осыка // Проблемы духовно-культурного и исторического развития России и российского общества : сб. материалов межвуз. науч. конф. – Белгород, 2005. – С. 240-244 (0,29 п.л.).

6. Осыка, Я. М. Взаимодействие светской науки, культуры и образования в контексте Православной культуры / Я. М. Осыка // Иоасафовские чтения : сб. материалов IV междунар. науч.-практ. конф., Белгород, 21-22 дек. 2006 г. / Белгор. и Старооск. епархия, упр. по делам молодежи адм. Белгор. обл. – Белгород, 2006. – С. 209-213 (0,29 п.л.).

7. Осыка, Я. М. Деструктивные культы и детская психика / Я. М. Осыка // VII Приморские образовательные чтения памяти святых Кирилла и Мефодия : сб. материалов всерос. науч.-практ. конф. – Владивосток, 2007. – С. 307-309 (0,17 п.л.).

8. Осыка, Я. М. Древнерусская духовность и ее воплощение в философии русского духовного ренессанса / Я. М. Осыка // Восприятие Космоса и Истории в мирозерцании русского православия : материалы междунар. науч.-практ. конф., Белгород, 30 окт. 2007 г. : в 2 ч. / БелГУ, Белгор. и Старооск. епархия [и др.] ; отв. ред. Е. П. Белоножко. – Белгород, 2008. – Ч. 2. – С. 39-42 (0,23 п.л.).

9. Осыка, Я. М. Глобализация отношений «человек – мир» / Я. М. Осыка // Философия и наука поверх барьеров : человек и культурно-исторические типы глобализации : материалы II всерос. науч. конф. молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов, Белгород, 25 окт. 2007 г. : сб. БелГУ / под ред. В. П. Римского, А. М. Страхова. – Белгород, 2008. – С. 89-91 (0,17 п.л.).

10. Осыка, Я. М. Экуменически-конфессиональный диалог: историко-богословские и культурно-философские аспекты / Я. М. Осыка // Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности : всерос. молодеж. конф., Белгород, 8-10 сент. 2010 г. : материалы докл. и выступлений / науч. ред.: В. П. Римский [и др.]. – Белгород, 2011. – С. 252-257 (0,35 п.л.).

11. Осыка, Я. М. Феномен экуменизма. От ойкумены к универсуму, коррупция смыслов / Я. М. Осыка // Школа молодых ученых в области культурологии и музееведения Еврорегиона «Слобожанщина», Белгород, 17-18 мая 2012 г. : сб. докл. – Белгород, 2012. – С. 125-128 (0,23 п.л.).

12. Осыка, Я. М. Георгий Флоровский и практика экуменического движения начала XX века / Я. М. Осыка // Пространство культуры : проблемы философии и методологии : сб. докл. всерос. науч.-практ. конф., Белгород, 22 мая 2012 г. – Белгород, 2012. – С. 153-159 (0,4 п.л.).

13. Осыка, Я. М. Христианский экуменизм как проект сакрализации современной культуры / Я. М. Осыка // Наука. Культура. Искусство / БГИИК. – 2014. – Вып. 4. – С. 83-93 (0,63 п.л.).

Осыка Яна Михайловна

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

09.00.13 – философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Подписано в печать 24.10.2014.
Гарнитура Times New Roman
Формат 60×84/16.
Усл. п. л. 1,00. Заказ 268.
Тираж 100 экз.

Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ»
308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85

