

УДК 2-675:27-83

**ЭТИЗАЦИЯ И ЭСТЕТИЗАЦИЯ КАК ПУТИ ДЕВАЛЬВАЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ
В ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ***канд. филос. наук, доц. О.В. МАЩИТЬКО**(Белорусский государственный университет культуры и искусств, Минск)*

Рассмотрены дискурсивные проявления постсекулярной культуры – этизация и эстетизация, которые интерпретируются автором в качестве языковых приемов десакрализации религии. Этизация и эстетизация в качестве дискурсивных особенностей постсекулярной идеологии являются следствием девальвации трансцендентного и, наоборот, сакрализации профанного. Подмена религиозно-идеологического дискурса этическим связана с вынесением за скобки сакрального означающего религиозного дискурса, восприятием массовым сознанием религии как преимущественно источника ценностей этического плана. Сведение религии к этической компоненте постепенно делает ненужной саму религию, а универсальность и общечеловеческий характер нравственных ценностей используется для нивелирования догматических противоречий. Эстетизация религиозно-идеологического дискурса связан с трансляцией неявной религиозной идеологии через культуру и искусство и предполагает сакрализацию сферы профанно-эстетического.

Ключевые слова: *постсекулярная религия, неявная религия, неявная идеология, этизация, эстетизация, постидеологическая эпоха, дискурс.*

Введение. Понятие «постсекулярного» в настоящее время связано с процессами усиления роли религии в социуме, указывая на то, что приходит «после» секуляризации. Оно связывается, как правило, с двумя аспектами. С одной стороны, попытка прояснения места постсекулярной религиозности в современном мире, – это определенная степень легитимации религиозного фундаментализма, который выглядит как защита прав религии перед агностицизмом западного мира. Отсюда – «рецепт», предлагаемый, в частности, Ю. Хабермасом, – дать религиозному «меньшинству» право голоса наряду с секулярным «большинством» [1]. Другой аспект связан с осознанием того факта, что потеря монополии институциональной религиозности на сакральное приводит к парадоксальному, на первый взгляд, эффекту, – увеличению потенциала воздействия религии на социум. Последнее происходит благодаря новым формам функционирования постсекулярной религиозности.

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

Несмотря на пестроту дефиниций, прослеживается лейтмотив: признание того факта, что маргинализация религиозных организаций сопровождается перерождением религии и повышением ее влияния на уровне индивидуального интереса. Получается парадокс: распространение религиозности обратно пропорционально распространению религии (если под последней понимать социальный институт). По выражению Ю. Рыжова, современный человек религиозен, но обращается к «Ignoto Dei» (Неведомому Богу), которого «он ищет и находит не в старых церквях, а на улицах мегаполисов и в толчее супермаркетов, в шуме дискотек и на страницах гламурных журналов, на экране телевизора и в сети Интернет» [2].

Для нас важным представляется то, что в применительно к религии миф о секулярном мире соответствует мифу о постидеологической эпохе. Постсекулярная религиозность функционирует по аналогии с современным постидеологическим типом идеологии. Подобно тому, как последняя получает распространение в мире, провозгласившем отказ от идеологии как пережитка тоталитарной эпохи, постсекулярная религиозность характерна для культуры, заявившей о своем секулярном статусе, о «расколдовыв-

вании». Секуляризованный постхристианский мир является «неявно» религиозным. Религиозность секулярного общества наиболее продуктивно изучать именно как часть общеидеологических трансформаций современной культуры. Группу исследований, центрирующуюся на изучении религии безрелигиозного – секулярного – общества, мы будем называть постсекулярными исследованиями.

Применение концепта неявной идеологии применительно к постсекулярной религиозности позволяет, во-первых, проанализировать многообразие современных религиозных феноменов в единстве, во-вторых, имеет весомый прогностический потенциал (например, позволяет увидеть закономерности в неизбежной трансформации Православия в сторону модернизма и экуменизма в условиях современной культуры).

Корреляция религиозных и идеологических феноменов не случайна. Идеология является наследницей религии как фактора социальной стабильности, на что указывали Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, Э. Кассирер. Неоднократно в исследовательской литературе было отмечено сходство религиозного и политического мифа, наличие оккультных корней в немецком нацизме и коммунистической идеологии, изоморфность религиозной и идеологической символики. В западной историографии, посвященной рассмотрению тоталитарных идеологий, последняя часто трактуется как политическая религия, сакрализирующая светские институты («псевдорелигия» Й. Ваха, «квазирелигия» П. Тиллиха, «мировоззрение» Н. Смарта).

Целью статьи является экспликация одного из дискурсивных проявлений постсекулярной культуры – языковых приемов десакрализации религии – на основе теоретической реконструкции феномена неявной религии как части современной «постидеологической идеологии» и нового типа дискурса.

Основная часть. Многие светские идеологии являются мутациями традиционной религии, поскольку, с одной стороны, формируются в качестве контррелигий, заменителей религий, апеллируя к сакральным смыслам, а с другой – связаны с глобальными мировоззренческими претензиями. Показательно, что термин «идеология» был введен Дестюдом де Траси в начале XIX в., в эпоху активизации процесса секуляризации. Под термином подразумевалось учение об идеях, позволяющее установить твердые основы для политики и этики. Ранее эту функцию выполняло религиозное вероучение. В середине XX в. американско-германский философ Э. Фогелен ввел понятие «светский мистицизм» (*intramundane religion, intramundane mysticism*) для описания «политических религий», который рассматривался как объяснительный конструкт для описания подмены религии идеологией [3].

В противоположность этому, неявный идеологический дискурс апеллирует к понятиям естественности, имитируя соответствие идеологических идей и здравого смысла. Подобная псевдопрофанность предполагает сведение идеологического дискурса к обыденному. Так, Р. Барт указывал на стремление мифа выглядеть «явлением природы», которое не просто скрывает свои коннотативные значения, а «натурализует» их через паразитирование на идеологически нейтральных знаках естественного языка [4, с. 140]. Г. Маркузе полагал, что «паралич критицизма» в одномерном мышлении связан, в числе прочего, со сведением всех суждений к одному языку, воспринимаемому как нейтральный язык этого мира. Выходящее за его рамки либо отвергается, либо «переводится»: «<...> установленный порядок обыденного языка стремится сгуститься в тотально манипулируемый и идеологизированный мир» [5, с. 326]. Лингвистический анализ при этом выполняет роль метаязыка, который не позволяет замыкать мышление в круг искаженного мира обыденной речи.

С некоторыми оговорками стремление к псевдопрофанности можно обнаружить в любой идеологии в виде установки на стирание следов собственной рукотворности, устранение противоречия между своими конструктами и действительностью и обоснования легитимности определенного социального и политического порядка через апелляцию к естественным законам, здравому смыслу, аргументам вроде «так устроен мир», «такова природа человека» и пр. В результате оказывается, что идеологический предрассудок невозможно поколебать доидеологическим опытом повседневной жизни, докапываясь до «истинного» положения дел.

Между тем, в понятии «здравого смысла» нет ничего естественного, это понятие «конкретно-историческое» и конвенциональное. Каждой культуре присущи свои представления о здравом смысле, в каждом социуме своя система очевидностей. Идеологически «очевидных» в общечеловеческом смысле слова идей просто не существует. Ф. Бэкон называл культурные очевидности «идолами», просветители – предрассудками (в этимологии – то, что предшествует рассуждению).

Псевдопрофанность постсекулярной религиозной идеологии также проявляется, в первую очередь, в сокрытии ее идеологической сущности. С этой целью постсекулярный дискурс опирается на два дискурсивных механизма – этизацию и эстетизацию. Этизация и эстетизация являются проявлением тенденции сведения трансцендентного к имманентному и профанации сакрального в постсекулярной религиозной идеологии. В первом случае религиозный дискурс подменяется этическим, во втором – эстетическим.

Результатом этих процессов является то, что большинство «неверующих» живут под влиянием псевдорелигий и деформированных идеологий; будучи массово распространенным явлением, неявная религиозная идеология не воспринимается как религиозный и/или идеологический феномен. Адептов

такой веры нельзя объединить в религиозное движение, общность, институционализированную группу. В социологии подходящим данному случаю является понятие «номинальной группы», объединяющее широкий круг носителей неявной религиозной идеологии – от любителей астрологии до «православных атеистов»: «Современный религиозный мистицизм внеконфессиональной формы широко вошел в повседневный быт самых различных социальных групп общества. Будучи первоначально духовным компонентом антиконформистского уклада жизни бунтующей молодежи и фрондирующей интеллигенции, религиозный мистицизм <...> явился суррогатом позитивной социально значимой деятельности, будь то художественно-эстетическое и научное творчество или общественно-политическая активность [6, с. 276].

Этизация религии стала одним из способов включения религиозных ценностей в постсекулярное общество. Характерно, что сегодня христианство противостоит не столько безбожию, сколько безнравственности. В плюралистическом пространстве постсекулярной культуры религия трактуется как один из многих дискурсов, тем самым лишаясь ореола исключительности, который давала ему сакрализация. При «вынесении за скобки» трансцендентного сакрального означающего религиозного дискурса, он в основном начинает функционировать как этический. Массовым сознанием религия также начинает восприниматься как источник ценностей этического плана.

Священное становится частью профанного, способом представления человеческих ценностей в качестве безусловно значимых. Десакрализованная религиозность имеет человеческое содержание. Даже самые значительные и возвышенные аспекты человеческой жизни не претендуют на абсолютный (божественный) статус. Сакрального смысла лишаются мораль, власть, история. В результате неразличимыми становятся естественное и сверхъестественное, остается только «чудесное» естественное. При этом обращает на себя внимание, что происходит только низведение сакрального к профанному, высшего к низшему, и никогда наоборот.

Сведение религии к этической компоненте постепенно делает ненужной саму религию, ее сакральный компонент. Так, о ненужности мировых религий и достаточности светской этики в современных условиях заявлял Далай Лама: «Все мировые религии, придавая особое значение любви, состраданию, терпению, терпимости и прощению, могут способствовать развитию духовных ценностей, и делают это. Но сегодня мировая реальность такова, что привязывание этики к религии более не имеет смысла» [7]. Та же идея утверждается в его книге «Вне религии. Этика для целого мира», в которой говорится, что религия сама по себе не может обеспечить благополучное разрешение мировых трудностей: «Любое, основанное на религии, решение проблемы <...> никогда не сможет быть универсальным, и, соответственно, будет неподходящим. Что нам нужно сегодня – это такой подход к этике, который не обращается за помощью к религии и может быть одинаково приемлемым и для верующих и для неверующих: это светская этика» [7].

Одним из аспектов этизации неявной религиозной идеологии является экологический дискурс. В качестве системы очевидностей экологического дискурса воспринимаются такие понятия, как земной организм, Мать-Земля, экология духа, наш дом Земля, перенаселенная планета. Эти понятия стали неотъемлемой частью современного языка и новой парадигмы мышления, они воспринимаются как идеологически-нейтральные, хотя являются примером неявного распространения идеологии неоязычества и Нью Эйдж. Чаще всего в экологическом дискурсе имеет место подмена понятий. Например, в понятии «космос» смешивается астрономическое и сакральное значение. Аналогично, в оккультных учениях слова «космические энергии» используется как понятие парапсихологии, хотя в пропаганде апеллирует естественнонаучным пониманием энергии (и само использование понятий энергия, космос и пр. позволяет претендовать на статус научного, а не религиозного движения). В результате экологический дискурс ассимилирует народные настроения и предпочтения.

Яркий пример переориентации с догматических на социальные (экологические) вопросы в идеологии религиозного модернизма, а также использования интегративного потенциала этого рода проблем, представляет собой деятельность Константинопольского Патриарха Варфоломея (получившего в связи с этим прозвище «зеленого Патриарха»). Начиная с 1992 г., Патриарх Варфоломей ежегодно выпускает 1 сентября Окружное послание о состоянии окружающей среды, предлагая сделать этот день «днем молитвы о сохранении Божиего творения». В 1997 г. он провозгласил идею о связи духовности с экологией. Является соавтором программы по интеграции современных научных знаний об океанах с духовным подходом мировых религий к воде. Участник многочисленных экологических семинаров, конференций и симпозиумов: «Окружающая среда и религиозное образование» (1994), «Окружающая среда и этика» (1995), «Священные Дары Живой Планете» (2000), «Религия, наука и окружающая среда» (1999), «Адриатическое море в опасности» (2002), «Балтийское море – общее наследие» (Эстония, 2003), «Арктика: зеркало жизни» (2007), и даже «научно-религиозного» круиза по Дунаю «Река жизни» (1999). В ходе некоторых мероприятий проводились совместные с иудаистами, мусульманами и буддистами молитвы о планете. В 2002 г. подписал совместно с Римским папой Иоанном-Павлом II т.н. «Венецианскую декларацию» о необходимости спасения «души нашей планеты».

Для рассматриваемой нами проблемы принципиально важно то, что забота о природе декларируется в качестве неотъемлемого элемента духовности: «Если мы поистине желаем единства Церкви и единства мира, мы должны противостоять разрушению экологии Земли и ее окружающей среды» [8], «Целью Православия является сплетение воедино по видимости отдельных вопросов о человеке и об окружающей среде и изменении климата. Потому что, как учит мистическое учение Восточной Церкви, человек и окружающая среда составляют единую ткань, нешвенный хитон, который соединяет с Богом-Творцом все стороны и части тварного мира» [там же], «Наше отношение к Богу не может быть отделено от того, каким образом мы обращаемся с другими людьми или от нашего обращения с природой» [там же]. При этом фактически открыто говорится о том, что экологическая проблематика задействуется в целях использования ее интеграционного (межконфессионального) потенциала: «Наш Вселенский Патриархат вступил на путь поистине глобального апостольского служения, которое стремится пробудить и расширить сознание нашей человеческой семьи – придти к пониманию того, что все мы обитаем в одном доме» [там же], «Окружающая среда объединяет нас, поверх наших религиозных и философских взглядов, равно как политических и культурных различий. Мы должны научиться ощущать нашу всеобщую взаимосвязь, потому что в конечном счете нас будут судить в зависимости от той нежности, с которой мы относились к людям и природе» [там же].

Акцент на этике является основой унификации в неявной религиозной идеологии. Нравственные ценности во многом универсальны, базовые нормы являются общечеловеческими. Поэтому, если религиозно-идеологическая риторика сводится к этике, то тем самым нивелируются догматические противоречия, границы ортодоксии размываются. Возникает иллюзия, что между религиями нет различий, что позволяет рассматривать неявную религиозную идеологию как определенную ступень в формировании так называемой глобальной религии.

Теоретическими предпосылками этизации применительно к православному модернизму являются социальное христианство (еп. Пантелеимон), «Социальное евангелие», мирология (иринология, «богословие мира», «октябрьское богословие», авторы о. Виталий Боровой, о. Ливерий Воронов, митр. Никодим (Ротов), Н.А. Заболотский, А.С. Бувеский) богословие революции, христианский социализм, православный социализм. Все они так или иначе ориентированы на приспособление веры к идеологическим мироулучшительным проектам, служат в качестве оправдания компромисса. Метафизической основой всех этих проектов является хилиазм, идея построения Царства Божия на земле, при помощи которой социальной работе придается религиозное значение.

Нельзя также не отметить здесь противоречие. Акцент на этической составляющей религиозной идеологии является, как мы показали, способом конституирования единого социосимволического мира, приводит к исчезновению сакрального трансцендентного измерения культуры. Это, в свою очередь, неизбежно приводит к индивидуализации и, как следствие, релятивизации религиозного опыта. Если нет инстанции, которая выше человека, нет того, кто прощает, то неизбежен процесс релятивизации нравственных ценностей и, как следствие, деморализации. Получается парадокс: акцентирование этической проблематике в дискурсе современной религиозной идеологии приводит к деморализации.

Значимым аспектом этизации является акцент на социальных вопросах. Как и многие другие нюансы противостояния фундаментализма и модернизма, эта черта постсекулярной религиозности попала в центр внимания после Гаванской встречи Патриарха Кирилла (Гундяева) и Папы Франциска, в освещении которой, как известно, акцентировалась проблема гонения на христиан на Ближнем Востоке и породила целый шлейф публичных заявлений, посвященный данной теме: «Это гуманитарная трагедия. Более того, это трагедия историческая и цивилизационная. <...> Угроза исчезновения христиан на Ближнем Востоке носит глобальный характер и ударит, в первую очередь, по нашим духовным корням, вдохновляющим нас в эпоху глубинных изменений» [9]. Как и этизация, акцент на социальной проблематике имеет далеко идущий интеграционный потенциал в рамках межрелигиозного диалога (так, вскоре после Гаванской встречи, 6–7 апреля 2016 г. в Ливане и в Сирии состоялись организованные Русской Православной Церковью и Римско-Католической Церковью мероприятия в поддержку сирийских христиан). Важность межрелигиозного диалога подчеркивается в области противостояния насилия и нетерпимости на религиозной почве, подготовки общей позиции по вопросам биоэтики, противодействия распространению деструктивных культов. Вражде и войнам на религиозной почве противопоставляется мирный диалог религий, культура духовного единства и согласия. Важным следствием этого является десакрализованный имидж религии в современном мире, представление о том, что религия исчерпывается проблемами этического и социального плана.

Десакрализация проявляется в трактовке храмов как центров культурного просвещения, социального служения, работы с детьми, молодежью, престарелыми, зависимыми. Конечно, в определенных пределах храм всегда был местом социального служения, однако эта роль второстепенна по отношению сакральным функциям. Однако в условиях секуляризации и утраты интереса к церковной религиозности храмы все чаще позиционируют себя как разновидность культурно-просветительских центров, спортив-

но-развлекательных клубов, реабилитационных центров: «Сегодня, когда перед нами стоят большие проблемы, в первую очередь, с воспитанием молодежи, с преодоления преступности, коррупции, с изменениям качества нашей жизни, с повышением личной семейной и служебной ответственности, тогда строительство храмов становится очень актуальным» [10], «Дети оказываются в благоприятной атмосфере, где никто не учит потреблять наркотики, а создается община взрослых и детей» [там же].

Эстетизация предполагает трансляцию неявной религиозной идеологии через культуру и искусство. Поскольку мы полагаем, что распространение неявной идеологии имеет тотальный характер, то канал ее трансляции должен иметь всеобъемлющий характер. Культура, которая на сегодняшний день может претендовать на всеохватывающий характер – массовая. Она обладает большим религиозным потенциалом, чем элитарная культура: «Максимальная простота и доходчивость медиатекстов сродни непритязательной религиозной проповеди» [2]. Элитарное искусство эзотерично, не может быть принято в качестве объекта поклонения широкими массами. Следовательно, основным носителем постсекулярного религиозного дискурса является массовая культура. Отличительной особенностью религиозной составляющей массовой культуры является то, что объект поклонения имманентен миру, «сверхъестественные» сущности трактуются в терминах материи и энергии: «От неоязычества до «научной» религии, от восточного мистицизма до волшебных исцелителей, от телепатов до пришельцев – поп-религия включает в себя все, что стремится уйти от монополии рационализма. <...> Небрезгливая тотальность поп-религии вызвана тем, что в секулярном мире все норвит обернуться богоискательством <...> Вот мы и мечемся в неосознанных поисках религии, норовя обнаружить под каждой маской теологическую проблему. Это и позволяет расслышать в поп-арте голос поп-религии, обнаружить ее метафизические построения в маскульте <...>» [цит. по 2].

Одним из каналов трансляции неявной религиозной идеологии является массовый кинематограф, который не «просто отражает», а особым образом формирует реальность. Постсекулярный дискурс, транслируемый массовым кинематографом, интегрируется в обыденное сознание. Это и популяризация нехристианских религий, и культ паранормальных явлений, (являющийся частью сакрализации профанного), и, наоборот, профанация священного (символов, Писания, культовых сооружений): «<...> Индейские и африканские шаманы, буддийские монахи намного чаще оказываются положительными персонажами («Маленький Будда», «Крутой Уокер», «Тень», «Ягуар», «Секретные материалы» и др.), чем священники, монахи или даже просто неноминальные христиане. И напротив, для образа религиозного маньяка обычно избирается представитель непременно какой-либо христианской конфессии или же человек, использующий христианскую символику (пастор-оборотень в «Серебряной пуле», монашка-террористка в «Вашингтонском такси», проповедник-некрофил в «Стремлении убивать», пастор-маньяк в «Правом деле», священник-киллер в «Джонни-мнемоник» и др.). В гораздо более редких случаях в данной роли выступает сатанист («Доли секунды», «Кобра»)» [2]. Прием с профанацией священного используется в картинах «Криминальное чтиво», «Седьмая печать», «Девушка с татуировкой дракона» и др. (свободное обращение с текстами Писания, использование библейских цитат в неподобающем контексте), здания церквей часто становятся в фильмах местом схватки («Менталист», «Kingsman: секретная служба», «Крепкий орешек-2», «Меч Гедеона», «Без лица» др.), орудием убийства оказывается переделанное в нож распятие («Третья власть»), под монашеской одеждой прячется автомат («Крестный отец-3», «Последний герой боевика») [там же].

С. Лёзов использует по отношению к постсекулярной религиозности понятие «игровая духовность», считая ее отличительной особенностью поверхностности и принадлежности к сфере досуга: «религия все меньше определяет облик публичной жизни и одновременно все больше отходит к тому, что я назвал бы «ценностями досуга» <...> Суть <...> не в том, что религия перемещается из публичной сферы в приватную, а в том, что меняется ее функция внутри публичной жизни. <...> Соединение христианских элементов, астрологии, восточноазиатских и индейских мотивов под знаком протеста против Нового времени предлагает новый стиль жизни, Simple Living, <...> получается игра внутри большой реальности» [11, с. 223]. Отсюда рассмотрение приятных чувств как эквивалента духовности в нетрадиционной религиозности («блаженство», «счастье», «радость» вне зависимости от источника, качества и способа достижения), приоритет чувственных впечатлений в оценке качества религиозного и мистического опыта.

Обращает на себя внимание, что расширение понятия эстетического, которое можно назвать тотальной эстетизацией современной культуры, является одним из следствий секуляризации, и, таким образом, изначально содержит в себе религиозное измерение. К безраздельному господству эстетического приводит профанация сакрального и распад этического. Утрата этоса, основанного на смысле, компенсируется ценностями эстетического плана. Одним из следствий тотальной эстетизации является замещение трансцендентности виртуальностью, когда функция символической реальности новых информационных технологий становится аналогичной религиозному символическому пространству. Виртуальное – в реальности отсутствующее, не подвластное реальности – принимает на себя черты трансцендентного: «Можно предположить, что конфликт между традиционными религиями и новой религиозностью – это

конфликт между трансцендентным и виртуальным. Современное массовое общество <...> опасается неподконтрольного ему трансцендентного, но существующая реальность (материальная) не может удовлетворить его растущих запросов. Выход найден в замещении трансцендентного виртуальным, и, в частности, традиционных религий новой религиозностью. Именно виртуальная реальность – это важное средство для безболезненного перехода от чувственного типа культуры к культуре идеалистической, интегральной (поскольку объединить трансцендентное с материальным массовой культуре явно не по силам)» [2]. Виртуальное переживается подобно трансцендентному, являясь, по сути, его симуляцией.

Одним из аспектов псевдопрофанности является включение религиозных представлений в культуру потребления, перекалфикация религии в один из элементов рынка, практическая ориентация религиозно-идеологического дискурса, перевод его на рыночный язык. Для описания этого процесса употребляются такие понятия как «рынок религий» [12], «профанная эзотерика» [13], которые описывают использование традиционной религиозной и эзотерической риторики в материалистической «системе координат», и тем самым включение в картину мира современного человека: «<...> из знания для немногих посвященных она (эзотерика – авт.) превращается в забаву миллионов» <...>» [2]. Результатом практической ориентации является снижение значимости понятия истины: главное – не истинность учений, а привлекательность. Религия из «священного занавеса», обеспечивающего идентичность, смысл, вдохновение, утешение, превращается в ресурс, продукт, к которому можно прибегать время от времени: «Европейцы потребляют свои церкви как коммунальные услуги» [12], «Теперь в поисках «сакрального» человек обращается не к церкви, а, например, к телевизионной рекламе, сулящей здесь и теперь то, что религии обещают лишь в загробной жизни. Само же потребление может рассматриваться как своего рода ритуальное действие <...>» [2].

Если религия – личное дело, то человек может выбрать из ассортимента абсолютных смыслов то, что ему нужно, руководствуясь личными предпочтениями. Это делает правомерным произвольный религиозный дискурс, ведет к развитию псевдорелигиозных спекулятивных форм (квазирелигий, эклектичных систем мистического характера, религиозных движений, предлагающих различные варианты преодоления мировоззренческого кризиса): «современный подход к религиозным практикам можно выразить в следующем: они должны быть доступными, не отнимать слишком много времени, не требовать от практикующих больших жертв и приносить практическую пользу. При этом современный религиозный человек больше похож на «неофита потребительского общества», нежели на адепта Духа» [14]. Религиозные смыслы, символы используются нестандартными способами (например, в рекламных кампаниях): «<...> для современного массового сознания египетские пирамиды отличаются от архитектурных изысков Ле Корбюзье только номером канала и временем демонстрации. Они уравниваются универсальной «обложкой» телеприемника, полисемией бытовой территории, в которую свободно «впечатываются» самые разнородные предметы и образы, культурные тексты и «метатексты» <...>» [цит. по 2]. Религия, как и искусство, становится лишь приложением к рекламе. При этом принятие идей неявной религиозной идеологии происходит естественным образом, неосознанно, «без репрессии», в самом «жесте потребления».

Псевдопрофанность выявляет суть радикального отличия библейских религий от язычества. Неслучайно современная нетрадиционная религиозность часто обозначается как неоязычество. Само слово «язычество» на русский язык лучше всего перевести как «народничество», народные религии, массовые, «демократические», «естественные», «человеческие, слишком человеческие», созданные на основе «естества», на которые спроецированы обыденные страхи и ожидания. Так, идеология Нью Эйдж функционирует как культурная парадигма, настолько влившаяся в повседневную потребительскую культуру, что ее очевидное присутствие перестали замечать. Ньюэйджерский дискурс присутствует в психологии (тренинги, самопомощь), в «холистической» медицине, экологической проблематике, теме здорового образа жизни, бизнес-тренингах, музыке и кинематографе, отражающих темы космоса, природы, гармонии, ММОПП играх, в которых присутствуют идеи наличия у человека внутренней магической силы, необходимости трансформации к высшим формам сознания, тема сверхспособностей, их развития, и, разумеется, в так называемых селф-религиях.

Для описания псевдопрофанности функционирования неявной религиозной идеологии используется понятие «посюстороннего мистицизма», к которому относят мистику коллектива (например, идеология митр. Иоанна Пергамского), мистику времени (эсхатология о. А. Шмемана), мистику пространства (мир как «полнота», мир как «таинство», евразийство, нацистское «жизненное пространство» и т.п.). А. Февр, исследователь «западного эзотеризма», древнего и нового герметизма, называет в числе его свойств веру в символические и реальные соответствия (симпатии), пронизывающие всю вселенную, в «живую природу», одушевленную жизненной энергией божества, религиозное творческое воображение, которое способно открывать для себя новые реальности в материальном и духовном мире, в «преображение» человека по типу алхимической трансмутации. Спасением называется самотождественное «бытие тем, чем мы являемся» [цит. по 15], когда человек «исполняет себя, как человек» [там же]. Представитель православного модернизма О. Шмеман говорит о «самоопределении», «самопреображении», «самосозерцании Церковью своего единства», «самотожде-

стве и самосозидании», «самоисполнении», «самоосуществлении», «самораскрытии» и «самосвидетельстве». «Литургическое» учение о Церкви сводится у о. А. Шмемана к тому, что «Церковь во всем равна себе», «становится тем, что она есть», «являет и исполняет себя», «открывает себе самой свою истинную природу», «имеет опыт себя самой» [цит. по 15] и т.п. О. Алексей Уминский утверждает, что «богослужение – это когда Бог служит человеку» [цит. по 15].

Следствием десакрализации и девальвации трансцендентного в процессах этизации и эстетизации постсекулярной религиозной идеологии является постулирование пустоты ее центрального означающего. Применительно к политической идеологии она описывается как «безымянность» власти (М. Фуко), «отсутствие центра политической онтологии», «отсутствие Господина» (что проявляется в том, что «жесткий десигнатор», «узловая точка» политического дискурса, воспринимается как точка максимальной насыщенности значения, не являясь таковой) (С. Жижек), «пустота», полисемичность и открытость для приписывания различных значений привилегированных знаков, вокруг которых организуется дискурс (Э. Лаклау). В религиозной идеологии ее аналогом являются ослабление идеологического ядра вероучения (Р. Киприани), отсутствие сакрального доктринального ядра и деиерархизация в рамках полистилистической культуры (П. Сорокин).

Постулирование пустоты центрального означающего является знаковым основанием для унификации, идеи единства всех религий, являющихся неотъемлемой частью постсекулярной религиозности. В представлении о Боге отвергаются жесткие доктринальные позиции: Он постигается опытным путем и не определяется как личность (языковые формы обыденного сознания – «Бог у человека в душе», «у каждого свое понимание Бога» и пр.). И если теистический личностный Бог является источником одного учения, то безличный мистический дух, безличное божество может принимать самые разные формы. В результате отдельные аспекты постсекулярной религиозности приобретают парадоксальный характер: статистическое большинство считает себя верующими, но совершенно непонятно, во что конкретно они верят.

Кардинальный пересмотр понятия теистического личностного Бога является элементом переосмысления христианства в радикальной теологии, теологии «смерти Бога», секулярной теологии, в которых место центрального означающего современной религиозной идеологии занимает концепт смерти Бога. Данные учения активно используют понятия, противопоставленные теологической категории теистического Абсолюта, – христианский атеизм, смерть Бога, описание Бога как «скрытого, отсутствующего, молчащего» [16]. Предполагается, что, таким образом, будет обнаружен смысл религии, которая будет наиболее уместна в наше время. Причем этот новый смысл считается несовместимым с основами христианской веры, критикуемой за мифологичность [17], привязанность к трансцендентному суверенному и безличному Абсолюту, «потустороннему врагу целостности и активности человеческой жизни» [16, с. 20].

Идея пустоты центрального означающего религиозной идеологии активно транслируется массовым кинематографом. Здесь присутствует идея «памяти» о Боге, но нет Его присутствия в мире, Он отсутствует как реальность: «С другой стороны, довольно часто в фильмах присутствует как реальность, как личность дьявол («Сердце Ангела», «Омен», «Дьявол во плоти», «Адвокат дьявола» и др.), ангелы («Жизнь прекрасна», «Город ангелов», «Майкл», «Прикосновение ангела» и др.), но практически никогда – Бог. Акцентирование внимания на этой посясторонней жизни, на тварном мире, представление об устаревании из него Бога-Творца, утилизация духовной жизни вполне укладываются в такое древнее религиозное мировоззрение как язычество» [2]. Иногда даже обыгрывается тема «исчезновения» Бога (например, в сериале «Сверхъестественное»). При этом идеология массового кинематографа не является безрелигиозной. Показывая мир без религии, мир «полного отсутствия Бога», эти фильмы насаждают мысль о рудиментарности теистической религиозности.

В этих условиях абсолютное значение перемещается в сферу имманентного. Примером может служить сакрализация темы «внутреннего человека» в Нью-Эйдж, когда буквально все аспекты индивидуальности наделяются священным статусом, даже сексуальность рассматривается как одна из форм «самопревосхождения» (Лукман в связи с этим употреблял выражение «Сексуальный политеизм respectable пригорода» [18]).

Заключение. Таким образом, этизация и эстетизация в качестве дискурсивных особенностей постсекулярной идеологии являются следствием девальвации трансцендентного, десакрализации религии и, наоборот, сакрализации профанного. Подмена религиозно-идеологического дискурса этическим связана с вынесением за скобки трансцендентного сакрального означающего религиозного дискурса, восприятием массовым сознанием религии как преимущественно источника ценностей этического плана. Сведение религии к этической компоненте постепенно делает ненужной саму религию, ее сакральный компонент, а универсальность и общечеловеческий характер нравственных ценностей используется для нивелирования догматических противоречий. Эстетизация религиозно-идеологического дискурса связана с трансляцией неявной религиозной идеологии через культуру и искусство и предполагает сакрализацию сферы профанно-эстетического.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хабермас, Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
2. Рыжов, Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве [Электронный ресурс] / Ю.В. Рыжов. – Режим доступа: <http://textarchive.ru/c-1654077-p12.html>. – Дата доступа: 24.01.2016.
3. Voegelin, E. From Enlightenment to Revolution / E. Voegelin. – Durham, N.C. : Duke University Press, 1975. – 316 p.
4. Барт, Р. Мифологии / пер. с фр., коммент. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – 312 с.
5. Маркузе, Г. Разум и революция / Г. Маркузе. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 541 с.
6. Балагушкин, Е.Г. Мистицизм в современной России : Теория. Основные представители / Е.Г. Балагушкин. – М. : Либроком, 2013. – 232 с.
7. Далай Лама заявил о ненужности мировых религий [Электронный ресурс] // Dal.by. Движение активных людей. Мы против глобализации. – Режим доступа: <http://www.dal.by/news/149/18-05-16-5/>. – Дата доступа: 24.01.2016.
8. Вершилло, Р. Патриарх Варфоломей I [Электронный ресурс] / Р. Вершилло. – Режим доступа: <https://antimodern.wordpress.com/2010/01/31/bartholomew/>. – Дата доступа: 18.05.2016.
9. В Общецерковной аспирантуре прошел семинар, посвященный Всеправославному Собору [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4396330.html>. – Дата доступа: 12.03.2016.
10. Патриарх: храмы нужны не для того, чтобы только ставить свечи [Электронный ресурс] // ТАСС. Информационное агентство России. – Режим доступа: <http://tass.ru/obschestvo/2277190>. – Дата доступа: 21.09.2015.
11. Лезов, С. Письмо о религии / С. Лезов // Попытка понимания : Избр. работы / С. Лезов. – М. ; СПб : Унив. кн.. – 1999. – С. 223–225.
12. Davie, G. Patterns of religion in Western Europe / G. Davie // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / Ed. Fenn R.K. – Blackwell Publishing, 2001. – P. 264–278.
13. Hervieu-Leger, D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity / D. Hervieu-Leger // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / Ed. Fenn R.K. Blackwell Publishing, 2001. – P. 161–176.
14. Шичанина, Ю.В. Феномен иномерности в современной культуре (философско-культурологический анализ) / Ю.В. Шичанина. – Ростов н/Д : Изд-во Рост. ун-та, 2004. – 428 с.
15. Вершилло, Р. Мировоззрение протоиерея Александра Шмемана [Электронный ресурс] / Р. Вершилло. – Режим доступа: <https://antimodern.ru/library/schmemann/>. – Дата доступа: 20.03.2016.
16. Альтицер, Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Т. Альтицер. – М. : Канон, 2010. – 224 с.
17. Buren van, P.M. Christian Education Post Mortem Dei / P.M. van Buren. – Religious Education, LX, 1965. – 164 p.
18. Luckmann, T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society / T. Luckmann. – NY ; London : The Macmillan Co., 1967. – 128 p.

Поступила 22.05.2017

ETHICIZATION AND AESTHETICIZATION AS A WAYS OF THE DEVALUENCE OF TRANSCENDENCE IN POST- SECULAR RELIGIOUS IDEOLOGY

O. MASHCHYTSKA

The subject of the article is the discursive manifestations of postsecular culture - ethicization and aestheticization, which are interpreted by the author as language methods of desacralization of religion. Ethicization and aestheticization as discursive features of postsecular ideology are the consequence of the devaluation of the transcendent and, conversely, the sacralization of the profane. The substitution of ethical for religious and ideological discourse is connected with the removal of the sacred meaning of religious discourse from the brackets, the perception by the mass consciousness of religion as a predominantly source of values of the ethical plan. Reducing religion to an ethical component gradually makes religion unnecessary, and the universality and universal character of moral values is used to level dogmatic contradictions. The aestheticization of religious and ideological discourse is connected with the translation of an implicit religious ideology through culture and art and involves sacralization of the sphere of profane and aesthetic.

Keywords: *postsecular religion, implicit religion, implicit ideology, ethicization, aestheticization, post-ideological epoch, discourse.*