



ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

УДК 291.1

МЕТАМОРФОЗЫ САКРАЛЬНОГО: О ФЕНОМЕНЕ ДУХОВНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

METAMORPHOSIS OF SACRAL: ABOUT THE SPIRITUALITY AS A PHENOMENON IN THE MODERN WORLD

С.Н. Борисов ¹, Я.М. Осыка ²
S.N. Borisov, Y.M. Osyika

¹⁾ Белгородский государственный институт искусств и культуры,
Россия, 308033, Белгород, ул. Королева, 7

²⁾ Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

¹⁾ Belgorod State University of Arts and Culture, 7 Korolev St, Belgorod, 308033, Russia

²⁾ Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia

E-mail: snborisov31@gmail.com; Osyika@bsu.edu.ru

Аннотация. В статье предлагается рассматривать понятие и феномен духовности в контексте пары понятий секуляризация – постсекуляризация. Они очерчивают пространство глобализованного мира западноевропейской цивилизации, которому свойственен религиозный релятивизм с человеком, выстраивающем свою «индивидуальную религию». Духовность замещает религиозное в современной культуре, претендуя на содержание «подлинной» сакральности.

Resume. The article proposes to consider the concept and the phenomenon of spirituality in the context of a pair of concepts: secularization – postsekularization. They delineate the space of the globalized world in Western civilization, which is peculiar to religious relativism with a person who builds his own «individual religion». Spirituality replaces religious forms in modern culture, claiming the contents of «authentic» sacredness.

Ключевые слова: религия, сакральное, секуляризация, постсекуляризация, духовность.

Key words: religion, sacral, secularization, postsekularization, spirituality.

Проблема духовности, духа в широком значении практически неисчерпаема. Ее можно проследить от Античности в работах Платона и Аристотеля, до современности, выделяя специфику понимания духовности как специфического человеческого качества, внутренний мир человека, или имеющее отношение к сверхестественному миру. 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 значение души-пневмы как божественного вдохновения [Сапронов, с. 434]. Во многом христианские представления о духе и духовном сохраняются в эпоху Возрождения, которая рефлексировала проблему духа через категории 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, прежде всего, есть 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. Динамика представлений о духовности в западной философской традиции, кажется, сама подводит нас к необходимости пересмотра представлений о фундаментальной категории духа и понятия духовности [Некрасова, с. 17].

Тем не менее, несмотря на столь давнюю историю, явление духовности и понятие духовности также претерпевают значительные изменения именно в настоящее время. Кейс Ваайман в предисловии своей двухтомной работы, посвященной духовности, называет ее вызывающим явлением именно в настоящее время: «... 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» [Ваайман, с. 7]. И речь не только об институциональных изменениях, появлении новых форм духовности или трансформации старых форм и институтов. Духовность, если понимать ее как отношение человека к Абсолюту, есть непосредственное, живое и активное переживание, которое внешним своим образом находит выражение в различных формах. Само же переживание также есть 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...» [Ваайман, с. 29].

Академическая среда на этот «вызов» дает ответ в виде междисциплинарной методологии изучения духовности, а также становлении 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, понимаемом как внутреннее измерение личности, которое открыто трансцендентальному измерению. В анализе издание придерживалось принципа учета как традиционных форм, так и нетрадиционных, периферийных. В *World Spirituality* нашлось место аборигенным типам духовности и наиболее распространенным в настоящее время, а также «... 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» [Ваайман, с. 22].

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 сам автор. Глобализация как принцип академического анализа поднимает сразу несколько вопросов в контексте противостояния «особенного» (аборигенного, локального, национального) и всеобщего (глобального, мирового): «(1) Не являются ли на самом деле все традиции некоей 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?» [Ваайман, с. 23]. Эти вопросы К. Ваайман оставляет без конкретного ответа, но ставит для того чтобы определить собственную концепцию. Возможно, что решение на уровне соотношения конкретного и всеобщего неразрешимо, 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 с эпох Нового времени. Понятие духовности и диалога комплиментарны именно в этой парадигме и она претендует на универсальность, с этим трудно спорить. Более того, нерепрессивность как 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 скрывает эти основания, но ведь равноправный диалог всегда осуществляется в некотором пространстве и по определенным правилам. В данном случае, в пространстве, контролируемом западноевропейской цивилизацией и по правилам унифицирующей секуляристской парадигмы.

Также необходимо учитывать не только формальный аспект диалога «некоторой» духовности, чего-то, что мы называем «духовность», но и явление духовности с реальным содержанием. Это другой ракурс проблемы духовности, который, с опорой 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 форми-



руется «опытом сознательной вовлеченности в него» [Ваайман, с. 306]. Опыт выступает фундаментальной основой для изучения духовности, в свою очередь, вырастая из праксиса, непосредственного переживания опыта столкновения с сакральным.

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» [Ваайман, с. 314]. 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 понятию «святости»: «... 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)» [Ваайман, с. 318]. Духовность как процесс, праксис, 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. 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» [Ваайман, с. 321]. Другая характеристика духовности – совершенство, также находит себя в ряду характеристик священного, 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. Современное значение понятия «духовность» имеет несколько иной смысл, связанный не столько с сакральным, сколько с изменениями в традиционных религиозных институтах и поисками альтернативных религиозных учений и индивидуализацией веры как таковой. К. Ваайман 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 "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 неограниченную 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» [Ваайман, с. 361]. 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: 1) в значительной мере находится вне традиции; 2) движим ориенталистским интересом ко всему новому и чужому; 3) мотивом складывания «индивидуальной религии» является мода на ту самую духовность, о которой мы говорим. Это нечто неопределенное, но противоположное материализму и рациональности, которая определяет «западного человека», но также тяготит его.

Можно сказать, что речь идет о вечных «качелях» рационального и иррационального, но также институционального и внеинституционального. Роберт Фуллер в своей книге «Spiritual, But



Not Religious: Understanding Unchurched America» как раз описывает такое состояние, когда значительная часть американцев считают себя верующими, но не религиозными. Он говорит о каждом пятом таком жителе 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, расширением осведомленности в области религии лояльность традиционным религиозным институтам уменьшается. Слово «верующий» все более ассоциируется со сферой личных переживаний 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 укреплению 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, связанное с достижением собственного роста и развития» [Fuller, p. 6].

И если в столкновении официального и личного есть сущностное содержание, то его составляет отношение 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 контекста, один из наиболее очевидных смыслов – преемственность. Вопрос в том, что же произошло с традиционными формами религиозности и сакральности, соответствующим образом оформленных, 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 авторами, от Т. Лукмана, Н. Лумана, Н. Смелзера, до отечественных ученых: И.Н. Яблокова [Яблоков, с. 134], Д.М. Угриновича [Угринович], В.И. Гараджа [Гараджа]. Именно он является важным в формировании концепта духовности, который «трансформируется» в процессах секуляризации как раз из религиозного. Деление здесь идет по линии внутренней и неинституциональной духовности и внешней и 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 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» [Степанова, с. 128]. Вера, соответствующая 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 формами, обострившихся в XX веке. Как пишет О.Н. Римская, «... 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 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...» [Римская, с. 6–7].

Духовность замещает религиозное в современной культуре, претендуя на содержание «подлинной» сакральности. И здесь речь об отношениях по типу раньше – позже, то есть сейчас, но также подлинности. Можно так сказать, что претензия к концепту «духовности» в подозрении в ее «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 превращение как раз в нечто иное – духовность.

Для развития нашего предположения снова обратимся к работе Славоя Жижека «Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом». Среди многих тем, которые он в ней затрагивает, есть довольно часто звучащий тезис о состоянии современной культуры, которая в терминах психоанализа приблизилась к Реальному. И не только С. Жижек пишет об этом, но также целый ряд других философов современности, например, А. Бадью: «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...» – или далее – «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 интересубъективное столкновение: подлинность состоит в самом акте насильственной трансгрессии, от лакановского Реального – той Вещи, с которой сталкивается Антигона, когда нарушает закон Города, – до батаевского эксцесса» [Жижек, с. 111]. Здесь время происходящего изменения совпадает с тем, которое называет Ч. Тайлор. Эпоха «аутентичности» начинается с опыта мировой войны и не только Первой мировой, но также Второй мировой. Опыта столкновения с Реальным для Жижека. 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 характеристики сакрального, данные Р. Отто. Достаточно вспомнить момент нуминозного, названного Отто *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 "жужужути", 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» [Отто, с. 25–26].

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 тем, и с тем травматично. Пример такого опыта приводит Дж. Агамбен в анализе *homo sacer* в последней книге цикла «Что остается после Освенцима». Вывод, который он делает, подобный запредельный опыт не-человеческого, может быть описан, он нуждается в свидетеле, том, который выживает: «... 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» [Агамбен, с. 143].

Это опыт, о котором говорит также С. Жижек. Но это выражение необходимо перефразировать: как возможно верить во что либо после произошедшего? Ответ дает сам С. Жижек в другой работе, посвященной феномену интерпассивности. Интерпассивность – это понятие, которое он заимствует у Р. Пфаллера. Она начинается параграфом, озаглавленным «Интерпассивность, или Как наслаждаться посредством Другого. Субъект, предположительно верящий» [Жижек, 2005, с. 6]. 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, перевернутый вопрос как можно верить после ужасов Освенцима или Холокоста, задаваемый западными авторами, есть вопрос, как возможна традиционная религиозность после этого, имеет прозрачный ответ – 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, будь оно в форме ужасающего или устрашающего или иной другой, переносится на другой объект, который замещает самого субъекта. Этот 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.» [Жижек, 2005, с. 14–15]. Так возникает свобода уже не как абстрактная идея политической философии, а свобода как непосредственная практика человеческой жизни.

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. Есть религиозные институты, наполненные верующими, которые «истинно» верят и оставляют пространство свободы, в том числе и для атеизма и политики, также как и науки. Джон Милбанк в этой связи пишет о политической теологии, которая как раз основывается на исключении или выделении религии как части по отношению к целому универсума [Милбанк, с. 33–55]. 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 пост-модерна. Тем самым вопрос об истинной или ложной духовности – это вопрос верят ли эти другие по-настоящему? Является ли их вера истинная. Возможно, что в этом кроется истинная причина кризиса секуляризации.

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 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"» [Жижек, 2005, с. 29]. 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 по мере их полезности или прельщаясь яркой упаковкой, экзотичностью.

И здесь уже следует говорить об изменении значения духовности, на чем С. Жижек и настаивает, говоря о том, 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 принимаемая интерактивность. Иначе говоря, такая духовность отодвигает от нас сакральное, несмотря на то что, как нам кажется, оно к нам приблизилось. Поэтому 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, 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. Вторая переворачивает первую и состоит в принятии веры субъектом, при важном том 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/квази-религиозных фрагментов).

Но возможен и третий вариант, заключающийся в вере в свою веру, формула, которую предлагает Д. Ваттимо. Она пришла к нему во время разговора по телефону и, в этом мы согласимся с ним, может быть довольно привычной для многих современных людей. Привычной, в том числе и потому, что опыт повседневности, жизни в мире без основания, без устойчивых ценностей и идеа-



лов, без широкой мировоззренческой перспективы, концептуализированной философией начиная с Ницше и Хайдеггера, в философии постмодернизма названной эпохой смерти автора и гранд-нарративов. 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» [Ваттимо, с. 10]. 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 и онтологической, 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» [Ваттимо, с. 11].

Вопрос, тем самым не о существовании сакрального, а о том, как с ним взаимодействовать. Поскольку привычный, «нормальный» способ недоступен или утрачен, остается непосредственное (патологическое) стремление к прикосновению к сакральному, чего в реальности, наверное, никогда не бывает и не может быть или две другие возможности, на которые указывает С. Жижек: «... 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, и затем старается установить минимальное различие между этой Пустотой и элементом, который выступает в качестве ее заместителя» [Жижек, с. 113]. 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: «... 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?» [Жижек, с. 119].

Поворот этот основан на понимании того, что сообщение с сакральным, также как и с Реальным, как его понимал Жак Лакан, невозможно. Проблема различия между Символическим и Реальным в концепции Ж. Лакана здесь также имеет отношение к проблеме духовности как снятого сакрального. Как мы уже отмечали выше, Ж. Лакан понимал религиозное как «вхождение означающего в мир», то есть Символическое. Однако большая часть концепций сакрального фиксируют 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, "совершенно иное"... – чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как "сокрытое" вообще и поэтому наполняющее душу остолбенелым изумлением» [Отто, с. 44]. 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 противоре-



чия 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 последней сакральное или оно представляет собой пустоту. Несколько выходя за понятийный строй психоанализа, формально вопрос все еще о снятии и процессе разделения Символического и Реального. Снова ответ мы находим у С. Жижека: «... реальное не является внешним по отношению к Символическому: Реальное – это само Символическое в модальности не-Все, лишённое внешнего Предела / Исключения. Именно в этом смысле линия деления 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» [Жижек, с. 123–124]. То есть приближение к сакральному, расколдовывание мира как диагноз современной культуры не ведет к банальному «апокалипсису» смещения все и вся во взаимной обратимости. Страсть к реальному не открывает само 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 есть символическое и потому слова для его описания находятся: «... 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» [Там же].

Таким образом, подводя итог, можно сделать следующие выводы:

1) прежде всего, понятие духовности, которое отражает современное состояние одноименного явления, необходимо рассматривать в контексте пары понятий секуляризация – постсекуляризация. Это пространство, понятийное и феноменальное, по своей сути пространство глобализированного мира западноевропейской цивилизации, которому свойственен религиозный релятивизм с соответствующим субъектом, выстраивающем свою «индивидуальную религию»;

2) 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;

3) 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»);

4) наконец, 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.



Список литературы References

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012.
Agamben Dzh. Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'. M., 2012.
2. Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. Том I. М., 2009.
Vaayman K. Dukhovnost'. Formy, printsipy, podkhody. Tom I. M., 2009.
3. Ваттимо Д. После христианства. М., 2007.
Vattimo D. Posle khristianstva. M., 2007.
4. Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996.
Garadzha V.I. Sotsiologiya religii. M., 1996.
5. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005.
Zhizhek S. Interpassivnost'. Zhelanie: vlechenie. Mul'tikul'turalizm. SPb., 2005.
6. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М. 2009.
Zhizhek S. Kukla i karlik: khristianstvo mezhdru eres'yu i buntom. M. 2009.
7. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос №4 (67) 2008. С.33–55.
Milbank Dzh. Politicheskaya teologiya i novaya nauka politiki // Logos №4 (67) 2008. S.33–55.
8. Некрасова Н.А. Феномен духовности: бытие и ценность. Белгород., 2003.
Nekrasova N.A. Fenomen dukhovnosti: bytie i tsennost'. Belgorod., 2003.
9. Отто Р. Священное. СПб., 2008.
Otto R. Svyashchennoe. SPb., 2008.
10. Римская, О.Н., Римский, В.П. Феномен субкультурных религий. Saarbrücken, Germany, 2012.
Rimskaya, O.N., Rimskiy, V.P. Fenomen subkul'turnykh religiy. Saarbrücken, Germany, 2012.
11. Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004.
Sapronov P.A. Real'nost' cheloveka v bogoslovii i filosofii. SPb., 2004.
12. Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии // Научно-теоретический журнал «Религиоведение». 2011. № 1. С.128.
Stepanova E. A. Novaya dukhovnost' i starye religii // Nauchno-teoreticheskiy zhurnal «Religiovedenie». 2011. № 1. S.128.
13. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985.
Ugrinovich D.M. Vvedenie v religiovedenie. M., 1985.
14. Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979.
Yablokov I.N. Sotsiologiya religii. M., 1979.
15. Fuller C. R. Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America. Oxford University Press, 2001.