

МЕТАМОРФОЗЫ САКРАЛЬНОГО В ЭПОХУ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА

Через оппозицию «сакральное – профанное», ставшую традиционной, рассмотрено бесчисленное количество социокультурных проблем, а философы и религиоведы давно отстаивают тезис об утрате сакральных измерений современности: мы живем в «мире без сакрального» (М. Элиаде), в парадоксальной ситуации, когда нам недоступен даже опыт переживания священного в его традиционных экзистенциальных основаниях и современная культура характеризуется «утратой сакрального». Одновременно и 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.

Вместе с тем, несмотря на такое явное присутствие сакрального в целом ряде фундаментальных философских интуиций и рационализаций, определенность самого концепта не является достаточно однозначной и понятийно отрефлексированной, а дискуссия о нем всегда включена в определенный экзистенциальный и культурно-идеологический контекст, который еще необходимо выявить.

В эпоху модерна сакральное многим философам и гуманитариям представлялось в некотором смысле «уходящей натурой». Да и в общем контексте модернистской (атеистической) критики религии сакральное стали воспринимать причудливым атавизмом традиционного общества, отодвинутого на задворки истории прогрессом индустрии и науки или на

периферию, сжимающуюся под напором колониализма. В трудах наиболее известных интерпретаторов концепта сакрального – Э. Дюркгейма, Р. Отто и М. Элиаде – сакральное порой предстает именно таковым. Но уже сегодня известная фраза В. Беньямина о том, что «теология проиграла историческому материализму», переворачивается С. Жижеком на противоположное: «выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой «теология». Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет к себе на службу исторический материализм, который в наши дни, как известно, стал маленьким и отвратительным, да и вообще ему лучше никому на глаза не показываться» [3, с. 5-6]. В определённом смысле данное явление в общественной жизни обнаруживает связь с утратой идеалов, с потерей доверия к стратегическим целям социального развития. Одним словом, ситуация меняется, и сакральное из своеобразного исключаемого, периферийного явления становится центральным, в том числе и в качестве объекта изучения. На наш взгляд, важен сам переход от одной философской парадигмы интерпретации к другой, поскольку доминирование секуляризации в эпоху модерна сменяется постсекуляризмом эпохи постмодерна. Развёртывание этого процесса порождает и соответствующее мировоззрение.

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

Так, критическая функция религии в современности, в которой она предстает как пространство выражения мнения несогласных, как ересь,

приводит к гегелевской схеме трансформации христианства: от «народной религии», которая просто, неререфлексивно принимается и вплетена в самосознание и идентичность народа – к «позитивной религии», предписанной властью; и далее – уже к «религии разума». Собственно, последний этап и есть *время секуляризма*, когда религия критикуется с позиции разума и в значительной мере вытесняется из институциональной сферы или отделяется от господствующих институтов общества.

Вера существенно изменяется: из публично признаваемой она ускользает в область непроговариваемого, тайного, интимного – того, в чем не признаются и что скрывают. Вера из формального акта внешнего ритуала, поддавшегося натиску рационализма, находит путь для сохранения. Его цена – как раз потеря явленности и переход в статус «*подвешенности веры*» (концепт Жижека) или «размытой веры». Здесь вера и есть сакральное в его классических описаниях интенсивных переживаний, которые не просто трудно вокализируемы, но, скорее, шокирующе *интимны* и приводят к *безмолвию*. И вне институционализированных практик они именно такими и остаются. Но и традиционные религиозные институты никуда не исчезают: меняется характер не столько религиозного, сколько действительно сакрального, которое, подобно энергии, наполняет не только традиционные формы, но и создает новые.

В связи с этим встаёт вопрос: куда сакральное исчезает, или во что оно трансформируется?

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

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

Секуляризация XVII-XIX вв. не столько породила атеизм или «духовный вакуум», сколько вызвала всплеск нового, социального мифотворчества, сопряженного с формированием либеральной и социалистической идеологии. Именно на этой почве возникают некие духовные формы, весьма отличные и от традиционных религий и верований, и от протестантских сект и общин. Речь идет о феноменах теософии, оккультизма и спиритизма, антропософии, таких религиозных организациях, как Свидетели Иеговы и мормоны на Западе, духоборы и хлысты в России, которые в дискурсе конца XX в. попадают в классификацию «нетрадиционные религиозные движения». 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.

Вопрос также и в том, как соотносятся новые и старые формы, или *формальная религиозная сакральность* и *сакральность субкультурная* (интимная, «подвешенная», размытая). Это вопрос о трансформации *сакрального как интенсивного переживания*, лежащего в основе социального и, как показал Жижек, уже не являющегося признаваемым в качестве такового.

Подвешенная и размытая вера и, соответственно, «подвешенная сакральность», в эпоху постсовременности и постсекуляризации более не опираются в такой степени, как в традиционном мире или в эпоху секуляризации, на социальные институты церкви, тесно связанные с властными

институтами. По Жижеку, эти два момента сосуществуют в христианстве, а в плане диалога возникающая дилемма может быть представлена как противоречие между институциональным уровнем веры и личностным, между коммуникацией и собственно верой. Причем это диалектическое противоречие сохраняется на каждом из уровней, поскольку институциональный план анализа должен учитывать не только собственно религиозный диалог как диалог внутри церкви и диалог между религиозными институтами (религиями, конфессиями, церквями) и субрелигиозными формообразованиями, но также взаимоотношение религии и политики, религии и экономики, религии и культуры, общекультурные процессы глобализации. Это всё то, что связано со специфическим феноменом современного «религиозного плюрализма».

Мы ранее для более адекватной репрезентации феноменов религиозного плюрализма вели достаточно эффективный и эпистемологически нейтральный концепт «субкультурные религии», под которыми понимаем *«сакрально-мифологические системы верований и ритуальные практики отдельных социальных групп, институализированные и неинституализированные, образующие ценностные локальные миры, противостоящие базовой – «большой», «взрослой», «материнской» – культуре («христианской», «мусульманской», «социалистической», «либеральной», и т.п.); индивидуальные и коллективные стереотипы поведения и способы деятельности, воплощенные в специфических знаково-символических формах, социокодах, формах сознания и структурах личностной идентичности. С этим связана субсистема стилей и стилового поведения, отличающая образ жизни той или иной религиозной субкультуры; групповые формы религиозно-общинной жизни, культурные и жизненные стандарты как специфические продукты неинституализированного (маргинального, «теневого» и т.п.) духовного производства и неофициальной массовой культуры»* [5, 6]. Такую веру эпохи постсекулярности Жижек и назвал «подвешенной верой». Исходя из такого по-

нимания «подвешенной», «размытой» веры и «подвешенной сакральности», целесообразно ввести понятие «субкультурная сакральность», которое более строго передаёт специфику данных феноменов.

«Субкультурная сакральность» больше не опирается на традиционные институты церкви, так или иначе тесно связанные с институтами власти, а всё более смещается в сферу неформальной, субкультурной самоорганизации малых социальных групп и частную жизнь человека. С этой позиции в качестве примера «субкультурной сакральности» и попытки преодоления противоречия между институциональным и личностным уровнем веры можно рассматривать и христианский *экуменизм как проект сакрализации современной и постсовременной культуры*, так как, несмотря на длительный период секуляризации, в настоящее время христианство как религия остаётся господствующей в мире. На примере экуменизма становится очевидным, что институционализация сакрального связана со стремлением религий присвоить и приспособить личную веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в одной или многих организационных формах. Изменение в самой вере, появление феноменов «подвешенной веры» и «субкультурной сакральности», а также кризис самих традиционных и нетрадиционных институтов отражают специфику деинституализации сакрального в постсовременной культуре. Экуменизм можно рассматривать и как попытку поиска новых институциональных форм для «поимки» такой религиозности и «подвешенной», «размытой», *снятой, субкультурной сакральности*. В том числе и межконфессиональной по своей сути, что также можно рассматривать как опасность для экуменического движения в форме диалога (в узком смысле) внутри христианства.

Многие ответы, возникающие перед нами в ходе анализа экуменизма как попытки преодоления двойничества институциональной / неинституциональной и подвешенной, субкультурой сакральности и веры, Жижек, например, пытается дать путём введения концепта Другого (явное влияние

французского «этического диалогиста» Э. Левинаса и его последующих подражателей). Логично возникает необходимость введения для наиболее полной репрезентации «подвешенной» / субкультурной сакральности такого нового концепта как *духовность*, который является философско-культурологической рефлексией на утрату этого экзистенциального основания. Жижек пишет о моде на этот концепт, к которому прибегают в тот момент, когда вера уходит.

Динамика представлений о духовности в отечественной, в том числе современной, и западной философской традиции сама подводит нас к необходимости пересмотра смыслов фундаментальной категории «дух» и понятия духовности [4, с. 17]. Мы не будем рассматривать все современные отечественные трактовки «духа», «духовного» и «духовности», так как им посвящены целые докторские диссертации. Современное значение понятия «духовность» имеет смысл, связанный не столько с сакральным, сколько *с изменениями в традиционных религиозных институтах, с поисками альтернативных, субкультурных религиозных учений и индивидуализацией веры как таковой.*

Можно сказать, что речь идет о вечных «качелях» рационального и иррационального, внешнего и внутреннего, институционального и внеинституционального. Роберт Фуллер в своей книге «*Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*» (Oxford University Press, 2001) как раз описывает такое состояние, когда значительная часть американцев считает себя верующими, но не религиозными (не напоминает ли это нам «хладнотёплых» героев Ф.М. Достоевского?!). Таковым, как он говорит, оказывается каждый пятый житель Америки. И это из-за того, что слова «религиозный» и «верующий» долгое время, до XX века, были синонимами. Сейчас они различаются, прежде всего, через оппозицию «общественного» и «личного». Под влиянием научных знаний, с расширением осведомленности в области религии лояльность традиционным религиозным

институтам уменьшается. Слово «верующий» все более ассоциируется со сферой *личных переживаний*, находящейся в оппозиции со сферой религиозного, институционализированной областью формальных ритуалов и доктрин.

Р. Фуллер определяет «верующих, но не религиозных» через эти оппозиции: «Те, кто относит себя к «верующим, но не религиозным», отвергают традиционно организованную религию как основное – или даже самое ценное – средство, способствующее их духовному росту. Многие имели негативные впечатления, связанные с церковью и церковными лидерами. Например, они могли воспринимать церковных лидеров как более озабоченных строительством и организацией, чем укреплением духовности, как лицемерных, как ограниченных. Некоторые могли переживать различные формы эмоционального и даже сексуального насилия. Покидая официальные религиозные организации, эти люди заменяли их индивидуальной духовностью, которая предусматривала выбор из широкого спектра альтернативных религиозных философий. Они обычно рассматривают духовность как путешествие, связанные с достижением собственного роста и развития» [8, р. 6.]. В этом ограниченном пространстве, возможно несколько страдающем от ограниченного культурно-экзистенциального контекста, один из наиболее очевидных смыслов – *преемственность*. Вопрос в том, что же произошло с традиционными формами религиозности и сакральности, соответствующим образом оформленными, который можно задать, остается в рамках уже известной нам парадигмы секуляризации.

В этом контексте *духовность замещает религиозное*, претендуя на содержание «подлинной сакральности». Можно сказать, что претензия к смыслу концепта «духовности» состоит в подозрении в её «подлинности». Тем не менее, в таком ключе *духовность является снятым сакральным*. Поскольку снятие предполагает уничтожение и сохранение в измененном виде, то можно допустить существование двух процессов: *уничтожения сакрального и его превращения как раз в нечто иное – духовность*.

Духовное как возвышенное находит своё бытие в различных формах современной мифологии: от искусства (особенно кино) до политической мифологии, использующей сакральное как «духовное и возвышенное» манипулировании массами.

Сегодня формы и способы передачи духовного как «возвышенного» весьма разнообразны: образы жуткого и притягательного, вызывающего страх, возмущение, влечение, даже любовь и обожание, сосредоточены в реальности современного кинематографа. Миф, который пытались возродить и создать Ж. Батай, Р. Кайуа и другие теоретики и практики «современного мифотворчества» 30-х годов XX века, как никогда близок к реальности именно в кинематографе. Да и кинематограф в 30-е годы – и не в одних «тоталитарных» Германии или СССР, но и во вполне «демократических» США – был не столько «самым демократическим из искусств» (В.И. Ленин) и «фабрикой грёз» для массового потребителя, сколько «фабрикой политической мифологии». Таковым он остаётся и до сих пор, получив в пользование для распространения «грёз» медийные технологии: телевидение, интернет и рекламу. Кинематограф, понимаемый как искусство иллюзии, и массмедийные техники воспроизводства *симулятивной реальности* принципиальным образом противопоставлены традиционным культурным практикам, в том числе классическому (нормативному) искусству и литературе.

Уже Беньямин, совершенно непонятый современниками философ и литератор, писал в межвоенные годы об утрате «ауры», присущей аутентичным объектам традиционного мира: «Репродукционная техника, так можно было бы выразить это в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции. Тиражируя репродукцию, она заменяет уникальное появление массовым. А позволяя репродукции приближаться к воспринимающему ее человеку, где бы он ни находился, она актуализирует репродуцируемый предмет. Оба эти процесса вызывают глубокое потрясение традиционных ценностей – потрясение самой традиции, представляющую обратную сторону переживаемого человечеством в настоя-

щее время кризиса и обновления» [1, с. 196]. Беньямин отмечал, что эти процессы находятся в тесной связи с социальными изменениями, а именно массификацией общества. Масса является потребителем тиражируемых обезличенных объектов. Наиболее полным выразителем этих процессов является кино.

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

С помощью кинематографа, когда он выступает в роли инструмента, и в нем как в практике видения, дающей существенно новый опыт мировосприятия, происходит «расколдовывание» мира. Даже физическая реальность (что говорить о реальности социальной?) предстает перед человеческим сознанием в совершенно ином свете, причем в прямом и переносном смыслах. То, что ранее было *мгновением*, теперь зафиксировано на пленке и не только может быть подробно рассмотрено, но также воспроизведено, повторено бесчисленное количество раз. Здесь создаётся та *экси-*

стенция времени, когда в мгновении сходятся прошлое, настоящее и будущее (Фауст: остановись мгновенье...), загадку которого не столько отгадывало, сколько загадывало нам мышление М. Хайдеггера, начиная с «Бытия и времени» (опять же время расцвета кинематографа и популярности «в узких кругах» Беньямина).

Как раз это Беньямин и называл открытием *визуального бессознательного*, того, чего мы не видим, но что составляет *подлинную реальность нашего существования*. Хотя здесь как раз и возникает главный вопрос относительно природы кинематографа: насколько открываемая им реальность является «физической»? Как показал еще М. Фуко в целом ряде своих работ по «археологии знания», любая реальность, как и любой объект реальности, возникает в рамках определенного дискурса, то есть совокупности высказываний, объединенных по определенным признакам. И физическая реальность, открытая кинематографом, как и любым другим медийным мифотворчеством, не является некоторой «беспристрастной» реальностью. Она возникает в рамках определенного дискурса: в случае кинематографа на пересечении дискурса техники и дискурса секуляризации, то есть «расколдовывания» мира. Следовательно, эта процедура «расколдовывания» является на деле обратным, то есть «заколдовыванием», если пользоваться теми же концептами: очарованием и мистифицированием «культурным» и «политическим» мифом.

И даже если отвлечься от вновь возникшей парадигмы секуляризации, кинематограф и массмедиа «заколдовывают» реальность непосредственным образом в силу своей миметической, вернее *симулятивной*, природы. Здесь мы оппонируем Беньямину в той части, что якобы кинематограф – нечто «совершенно новое». Кинематограф, как и все медийные технологии, продолжает «историю» сугубо человеческого освоения мира с помощью *мимесиса* – вторичного, подражательного воспроизводства «истинной», онтологической реальности, которой для Платона, первооткрывателя подражательности нашего мира, и была реальностью сакрального,

божественного «мира идей». Эта «культурная подражательность», возможно, является на сегодняшний день вершиной того длительного процесса, который начался от момента возникновения человека и продолжается по сей день.

Беньямин указывал на специфическое *время кинематографа*. Главная его черта – *одновременность*, которая связана с возможностью фиксации *мгновения*. Такое время можно назвать *временем события*. Но, в отличие от фотографии, которая так же фиксирует *мгновение*, кино обладает возможностью *повторения*. И если это не *мифическое время цикла*, то, по крайней мере, его возможность. Интересно, что именно в 30-е годы Хайдеггер обращается к творчеству Ницше, особенно к его *мифу о вечном возвращении* того же самого [7]. 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. Ограничения начинают действовать за пределами кинозала после возврата в обычную, повседневную, рутинную жизнь. Говоря образно, «бог из машины» творит идентичные формы идеального: технические призраки ничем не отличаются от призраков ритуальных, созданных в экстазе праздника и мифологического «представления». И даже на уровне этимологии «медиа» и медиа-техника, которой кино и является, родственны «медиуму», проводнику и посреднику с миром сверхъестественного, как и в «комедии», где действует «посредник», «трикстер».

Вот в этом своём бытии духовное как «возвышенное» – медиум в сфере «высокой культуры», где на него падают отсветы сакрального и божественного. В пространстве массовой культуры духовное превращается в «трикстера», так же посредника, который снимает ментально-логическую дихотомию «сакральное – профанное». Духовное в сфере институциональной выступает как экуменизм, который пытается снять дихотомию «сакральное – мирское», превращенное в «церковное – мирское». «Духовное» и выполня-

ет эту функцию медиума и трикстера, выступая тем мостиком, по которому «подвешенная вера» и субкультурная сакральность «перебегают» в собственно культуру, надевая маскарадные маски «возвышенного» и «прекрасного». С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым, маскаратно-медийным сакральным*. Это и есть конкретный и реальный механизм «снятия» сакрального в духовном и возвышенном.

С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым сакральным*, о чем пишет и Ж. Бодрийяр: «Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния» [2, с. 9]. Возвышенное создает *сакральное как симулякр* и предметно-буквально – как призрак и через изображение призраков.

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

Итак, подводя итоги, можно отметить, что изменения в религиозной вере и появление феноменов «подвешенной веры» (Жижек) и «субкультурной сакральности» в контексте кризиса традиционных и нетрадиционных социокультурных институтов характеризуют специфику феноменологии сакрального в современной культуре. На примере проекта экуменизма становится очевидным, что феномены «подвешенной» веры и субкультурной сакральности конституируют бытование и осмысление сакрального в постсекулярном мире.

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

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

Наше положение о трансформации сакрального и переходе его в новые формы и сферы находит целый ряд подтверждений. И если стоит соглашаться с тезисом об угасании сакрального в современности, то только с той оговоркой, что сакральное «переселяется» из сферы «непосредственной» реальности «человека религиозного» в воображаемую реальность современного, «массового человека». Сакральное даже становится ближе в некотором смысле к человеку, поскольку занимает сферу культурной реальности (кино, массмедиа и т.д.). Радость и страх в их интенсивном переживании зрителем могут не соотноситься с определенным религиозным чувством, но часто – с экранным образом сверхъестественного.

В современной культуре сакральное уходит из сферы «непосредственной» онтологии человека в воображаемую реальность и занимает сферу «возвышенного» – кинореальности, массмедиа 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. Вектор трансформации сакрального в постсекулярной культуре связан с переходом сакрального из сферы «непосредственной» (онтологической) реальности в воображаемую (конструируемую) реальность «возвышенного» и опосредуется духовностью как снятой сакральностью.

Список литературы:

1. Беньямин, В. Учение о подоби: медиаэстетические произведения / В. Беньямин ; [пер. с нем. И. Болдырева и др.]. – М.: РГГУ, 2012. – 287 с.
2. Бодрийяр, Ж. Прозрачность Зла: сб. эссе / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек; пер. с англ. С. Кастальского. – М.: Европа, 2009. – 334 с.

4. Некрасова, Н.А. Феномен духовности: бытие и ценность: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Н.А. Некрасова ; [Иван.гос. ун-т]. – Иваново, 2002. – 303 с.

5. Римский, В.П. Феномен субкультурных религий / В.П. Римский, О.Н. Римская. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publishing GmbH&Co.KG, 2012. – 134 с.

6. Римская, О.Н. Современное мифосознание и субкультурные религии / О.Н. Римская, В.П. Римский// Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. – №8 (128). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 67-74.

7. Хайдеггер, М. Ницше: в 2 т. / М. Хайдеггер; пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – Т. 1. – 603 с.

8. Fuller, R. C. Spiritual, but not religious: understanding unchurched America / R. C. Fuller. – Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2001. – 212 p.

Гресь Е. Е.

РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ О ВЛИЯНИИ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И СПОРТА НА РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА

История формирования и развития представлений о "человеке телесном" насчитывает не одно тысячелетие. Анатомия, физиология, антропология и биомеханика накопили огромный материал о теле как биологическом феномене, о природном фундаменте человеческого бытия. Широкое распространение получает изучение вопроса о соотношении социального и биологического в человеке. Тем не менее, целостный анализ ценностного аспекта телесности в современной исследовательской практике носит скорее фрагментарный характер.