

*На правах рукописи*

**Рыжов Юрий Владимирович**

**НОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ  
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

**Специальность 24.00.01 - Теория и история культуры**

**АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора культурологии**

**Москва 2007**

Работа выполнена в Государственном институте искусствознания  
Министерства культуры и массовых коммуникаций РФ

### **Официальные оппоненты**

доктор культурологии Дриккер Александр Самойлович

доктор философских наук, профессор Рабинович Вадим Львович

доктор культурологии Черносвитов Павел Юрьевич

### **Ведущая организация**

Краснодарский государственный университет культуры и искусств

Защита состоится 2 апреля 2007 г. на заседании диссертационного совета Д.210.004.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора культурологии при Государственном институте искусствознания по адресу: *103009, Москва, Козицкий пер., 5*

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Государственного института искусствознания.

Автореферат разослан "\_\_\_" \_\_\_\_\_ 2007 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
доктор философских наук, профессор

Е.В. Дуков

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### Актуальность темы исследования

В современном мире происходят значительные социокультурные изменения: разрушаются прежние системы ценностей, постепенно формируется глобальное информационное пространство, на основе электронных технологий появляются новые виды искусства. И в то же самое время сохраняется и даже возрастает интерес к религии как в традиционных, так и в нетрадиционных ее формах. Нашему современнику не чужд интерес к мистике, оккультизму и эзотерике: благодаря массовой культуре широко распространяется так называемая "новая религиозность" - характерный для современного этапа развития западного и российского общества тип религиозности, определяемый ценностями массовой культуры и обладающий элементами качественной новизны и нетрадиционности.

Постсоветская Россия в 1990-е годы пережила "религиозный ренессанс", приведший к значительному росту религиозных организаций самых различных направлений, в том числе - новых религиозных движений. Но это – только "верхушка айсберга". Гораздо более серьезной проблемой является духовный кризис в российском обществе, вызванный утратой прежних моделей социокультурной идентичности. Новая религиозность явилась своеобразной реакцией на этот кризис, хотя ее истоки, безусловно, находятся в более далеком прошлом. Эклектичная смесь отдельных элементов традиционных религий, восточной мистики, популярных псевдонаучных теорий, многочисленных мифов и суеверий характерна не только для нашего времени, но и для любой переходной эпохи. Но феномен новой религиозности представляет собой не столько эклектику или "религиозную энтропию", сколько системную целостность, с определенной структурой и свойствами. И лишь в современной массовой культуре новая религиозность благодаря искусству, средствам массовой коммуникации и новым технологиям получает широкую распространенность и легитимность.

Экспансия новой религиозности с помощью массового искусства представляет собой серьезную социальную проблему: потребительское и игровое отношение к религиозным ценностям сопровождается аналогичным отношением и к другим традиционным ценностям культуры, что чревато дезинтеграцией общества. Вот почему проблема новой религиозности весьма актуальна.

Феномен новой религиозности можно рассматривать в рамках различных научных направлений – религиоведения, культурологии, социологии, психологии, социальной философии, эстетики, искусствоведения и т.д. Эти проблемы разрабатываются многими исследователями, но неравномерно: некоторые аспекты новой религиозности изучены достаточно глубоко, другие – весьма поверхностно. Но даже хорошо изученные области этого проблемного поля необходимо подвергать новым исследованиям, что объясняется динамичностью современной культуры и религиозности.

## Степень разработанности проблемы

Исследования новой религиозности можно условно разделить на два блока – религиоведческий и культурологический, каждый из которых в свою очередь распадается на несколько направлений. В рамках религиоведения религию вообще (и новую религиозность в частности) можно исследовать, например, с точки зрения философии, социологии, психологии, антропологии и феноменологии религии. Культурологическое же изучение новой религиозности может включать в себя исследования взаимоотношений между религией, искусством и другими подсистемами культуры, особенностей массовой культуры и функционирования современного искусства, процессов формирования новых мифологий и т.д. Таким образом, данная тема в современной науке рассматривается на разных теоретико-методологических основаниях и уровнях и с разных мировоззренческих позиций, что образует проблемное поле междисциплинарного анализа.

Попытка представить список работ, на которые опирается исследование, привела бы как минимум к воспроизведению библиографического списка, поэтому укажем лишь некоторых авторов, наиболее близко подошедших к интересующей нас тематике и наиболее важных для диссертационной работы.

Для понимания феноменов религии и религиозности мы обращались, прежде всего, к классическим работам У. Джеймса, Э. Дюркгейма и Э. Фромма. Эмпирические исследования новых религиозных движений были начаты с конца 1960-х гг. и интенсивно продолжаются по сей день. Основные особенности этих движений были проанализированы как западными учеными (А. Баркер, К. Кэмпбелл, Т. Роззак, Б. Уилсон и др.), так и отечественными (В.И. Гараджа, П.С. Гуревич, Л.Н. Митрохин, С.Б. Филатов, Д. Е. Фурман и др., особенно - Е.Г. Балагушкин и Л.И. Григорьева). Вместе с тем, в большинстве этих работ новая религиозность не рассматривается как самостоятельный феномен и не соотносится с социокультурными трансформациями.

Поскольку нас интересует новая религиозность не сама по себе, а в контексте современной переходной эпохи, то важное значение для нашего исследования имеют историософские труды Н.А. Бердяева, А. Тойнби, О. Шпенглера, и особенно - исследования П. Сорокина, в которых были заложены основы социокультурного анализа в самом широком смысле.

Среди множества работ, посвященных анализу культуры на современном этапе ее развития, следует выделить исследования Д. Белла (постиндустриальное и информационное общество), А.С. Дриккера (принцип информационного ускорения), Д.В. Иванова (виртуализация общества), Л.Г. Ионина (полистилистическая культура), И.В. Кондакова (постмодерн в России), Г. Кюнга (религиозные парадигмы), С.Д. Лебедева (светско-религиозное взаимодействие), Э. Тоффлера (динамика современной культуры), Н.А. Хренова (переходные эпохи в культуре и искусстве), М. Эпштейна (оригинальная концепция постмодернизма).

Подробный анализ массовой культуры осуществлен в работах Е.В. Дукова, Н.Б. Кирилловой, А.В. Костиной, Х. Ортеги-и-Гассета, Е.Г. Соколова.

Особенности современного искусства исследовали В.В. Бычков (развернутая эстетическая теория и концепция "пост-культуры"), В.М. Дианова и Н.Б. Маньковская (постмодернизм и искусство), В.С. Жидков и К.Б. Соколов (искусство и картина мира), Ю.В. Осокин и Ю.У. Фохт-Бабушкин (социальные аспекты искусства), Е.Г. Яковлев (религия и искусство).

Наконец, пересекается с нашей проблематикой и процесс "ремифологизации" современной культуры и искусства, который исследовали Р. Барт (современные мифологии), С.П. Батракова и А.К. Якимович (миф в современном искусстве), Ю.М. Дуплинская (современный миф как "миф наизнанку"), А.Ф. Лосев и В.Н. Топоров (структура мифа), В.М. Розин и Л.В. Фесенкова (современные мифы и эзотерика), М. Элиаде (миф и религия).

Именно благодаря наличию такого широкого спектра работ, посвященных различным аспектам социокультурного бытия новой религиозности, возникает необходимость в осмыслении и обобщении имеющегося знания, в культурологическом анализе и синтезе множества существующих подходов. Кроме того, недостаточно полно исследовались неинституциональные формы новой религиозности, остаются малоизученными и дискуссионными вопросы взаимосвязи новой религиозности и современной культуры, в том числе - массового искусства. На наш взгляд, культурологический подход к новой религиозности (в отличие от классического религиоведения) дает разнообразные возможности для анализа ее особенностей, структуры, форм и стилей.

### **Объект и предмет исследования**

Объектом исследования является современная культура (прежде всего - в ее массовых формах) и искусство, а также их теоретическая и предметно-практическая репрезентация в современной гуманитарной (философской, культурологической, искусствоведческой, эзотерической и т.д.) литературе.

Предметом исследования выступает новая религиозность как феномен, возникающий на новейшей стадии развития массовой культуры и общества.

### **Основная гипотеза исследования**

В качестве основной гипотезы исследования предлагается представление о новой религиозности как социокультурном феномене, возникающем благодаря современной массовой культуре и искусству и обладающем качественно новыми особенностями (по сравнению с предшествующим "традиционным" типом религиозности).

### **Цель и задачи исследования**

Основная цель диссертационной работы - дать культурологическое описание феномена новой религиозности и проанализировать многообразие ее проявлений в современной культуре и искусстве.

Данная цель конкретизируется в следующих задачах:

1. Проанализировать феномен новой религиозности в контексте современной культуры, для чего исследовать динамику социокультурных трансформаций.

2. Определить соотношения между религией и искусством, религиозным и художественно-эстетическим в системе культуры.

3. Осуществить дефиницию понятия "новая религиозность" и показать генезис новой религиозности.

4. Используя теоретико-методологическую базу и эмпирические источники исследования, дать развернутый социокультурный анализ новой религиозности.

5. Выделить особенности современной массовой культуры, непосредственно влияющие на становление новой религиозности, рассмотреть ее неомифологические и религиозные составляющие.

6. Показать связь современного искусства с новой религиозностью, для чего проанализировать религиозные искания в искусстве XX века.

7. Выделить существенные признаки картины мира, формируемой медиакультурой.

Центральная задача нашего исследования - междисциплинарный анализ феномена новой религиозности в общем контексте современной культуры и искусства, объединение на одной теоретической плоскости культурологических, философских, социологических и религиоведческих способов рассмотрения проблемы на основе принципов социокультурного подхода.

### **Теоретико-методологические основы и источники исследования**

Сложность и специфика изучаемого объекта и предмета приводит к необходимости использования междисциплинарного подхода, синтезирующего различные системные представления и частные знания об одном и том же феномене. При этом преобладающим подходом к исследованию новой религиозности является социокультурный подход, подразумевающий понимание общества как единства культуры и социальности, образуемых и преобразуемых деятельностью человека.

Поле исследования ограничивается новейшим периодом (XX - начало XXI в.) развития западной культуры, частью которой считаем и культуру России. Особое внимание при этом будет уделено современному искусству (прежде всего - массовому), которое, с одной стороны, активно формирует новую религиозность, а с другой - само находится под ее влиянием.

Источниками нашего исследования являются как работы, в которых отражены концептуальные основания философских, культурологических, социологических и религиоведческих подходов к анализу новой религиозности в культуре и искусстве, так и результаты эмпирических исследований отдельных аспектов новых религиозных движений, ценностных предпочтений современного человека, социокультурной динамики в целом.

### **Научная новизна основных результатов исследования**

1. В диссертации подробно исследован феномен новой религиозности, для чего содержательно рассмотрены современные культурологический и религиозно-философский дискурсы и выявлены характерные особенности новой религиозности.

2. С использованием циклическо-эволюционной (спиралевидной) модели социокультурной динамики изучены основные тенденции динамики как новой религиозности, так и системы "человек - общество - культура" в целом.

3. Показано, что генезис новой религиозности имеет достаточно длительную историю, однако только в современной массовой культуре новая религиозность приобретает свои сущностные черты.

4. Рассмотрены некоторые формы, в которых реализуется новая религиозность в массовой культуре и искусстве, проанализированы их особенности, взаимосвязь и культурная динамика.

5. Проанализирована роль современных технологий в формировании новой религиозности и сформулированы основные признаки картины мира "медиа-религиозности".

6. Исследованы особенности функционирования религиозно-мистических сюжетов в современном искусстве, в частности - в массовой музыке.

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

В диссертации содержится репрезентация и анализ актуальных междисциплинарных подходов к пониманию человека, общества и культуры, а также характера современных социокультурных проблем. Знание основных особенностей новой религиозности может стать инструментом решения конкретных проблем, связанных с отношением современного человека к религии и искусству, культуре и обществу, выявить существующие в данной области конфликты и обозначить пути их разрешения. Результаты исследования позволят углубить существующие теоретические представления о новой религиозности и наметить перспективы дальнейшего исследования. Материалы диссертации востребованы и найдут практическое применение при разработке курсов по культурологии, философии, религиозноведению, а также используются преподавателями других гуманитарных дисциплин.

Исследование осуществлялось при частичной поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 01-06-80227), Российского гуманитарного научного фонда (проект № 04-03-00438а) и стипендии фонда Э. Гагарина в Смольном Коллегиуме (Санкт-Петербургский государственный университет).

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Новая религиозность - это характерный для современного этапа развития западного и российского общества тип религиозности, определяемый

ценностями массовой культуры и обладающий элементами качественной новизны и нетрадиционности.

2. Новой религиозности свойственны "сетевая" структура (неиерархичность) и динамичность, синкретизм и эклектизм вероучения, социальный конформизм, индивидуализм и плюрализм, что объясняется ее возникновением и существованием в общем контексте полистилистической (постмодернистской) массовой культуры.

3. В генезисе новой религиозности можно выделить три "волны": рубежа XIX-XX вв., 1960-70-х гг., нашего времени (с 1990-х гг.), каждая из которых обладает своей спецификой.

4. Одна из современных тенденций - это экспансия новой религиозности в различных формах, в связи с чем возрастает влияние новой религиозности на общество, осуществляющееся при посредничестве массовой культуры.

5. Современная массовая культура, характеризующаяся динамичностью, диверсификацией (стилистическим плюрализмом) и конформизмом, является "питательной средой" для новой религиозности. Сама массовая культура также имеет (квази)религиозную составляющую (культы разнообразных "героев"), лишенную глубокого духовного содержания, но вместе с тем - действенную.

6. В искусстве XX в. обнаруживается устойчивый интерес к религиозному, но этот интерес часто используется как коммерческий ресурс, то есть происходит симуляция религиозности.

7. Развитие медиакультуры привело к появлению "медиа религиозности", связанной не с трансцендентным, а с виртуальным, и обладающей специфической картиной мира.

8. Одним из проводников идей новой религиозности в современную культуру является массовая музыка, эксплуатирующая религиозные и оккультно-мистические идеи и символы.

### **Апробация полученных результатов**

Концептуальные положения исследования нашли отражение в научных публикациях автора, общим объемом более 46 п.л. Материалы исследования использовались в курсах по культурологии и эстетике, читаемых автором в Таганрогском государственном педагогическом институте и Таганрогском государственном радиотехническом университете.

Работа обсуждалась на заседании отдела социологии художественной жизни Государственного института искусствознания.

Основные результаты исследования неоднократно докладывались автором на различных региональных, общероссийских и международных научных и научно-практических конференциях, в том числе на Международном симпозиуме "Наука, антинаука и паранормальные верования" (Москва, октябрь 2001), Международной научной конференции "Парадигмы XXI века: информационное общество, информационное мировоззрение, информационная культура" (Краснодар, сентябрь 2002), Международной научной конференции "Этнопсихологические и социокультурные процессы в современном обществе".



ве" (Балашов, сентябрь 2003), Международной научной конференции «Информация – Коммуникация – Общество» (Санкт-Петербург, ноябрь 2003), Научной конференции "Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение" (Санкт-Петербург, февраль 2004), Международном научном симпозиуме "Системно-синергетическая парадигма в науке и искусстве" (Таганрог, июнь 2004), IV Российском философском конгрессе (Москва, май 2005), Международной научной конференции "Искусство и цивилизационная идентичность" (Москва, июнь 2006), Международной научной конференции "Развлечение и искусство" (Москва, ноябрь 2006) и др.

### **Структура и объем работы**

Структура диссертации определяется авторским замыслом и последовательностью решения основных задач. Работа состоит из введения, четырех глав (включающих 12 параграфов), заключения и списка использованной литературы (650 источников на русском и английском языках). Общий объем работы - 330 с.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во **Введении** обосновывается актуальность темы, анализируется степень ее разработанности в культурологическом знании, определяются цели и задачи, объект и предмет исследования, рассматриваются теоретико-методологические основания, теоретическое и практическое значение работы, также формируются положения, выносимые на защиту, обладающие существенными элементами новизны, указываются основные формы апробации диссертации.

В **первой главе "Проблемное поле исследования"**, состоящей из трех параграфов, даются теоретико-методологические основания и объяснительные модели, которые могут быть использованы для интерпретации многообразия проявлений новой религиозности в современной массовой культуре и искусстве.

Поскольку изучение феномена новой религиозности следует проводить с учетом общего культурного контекста и динамики переходной эпохи, то в **первом параграфе "Переходная эпоха и трансформации современной культуры"** анализируются тенденции развития современного общества и культуры.

Автор показывает, что проблема переходности и социокультурной динамики исследуется в рамках нескольких основных моделей и парадигм: циклической, инверсионной, эволюционной и синергетической, осмысление же любых социокультурных фактов требует осознанного выбора исследовательской парадигмы.

Парадигма цикличности рассматривается на примере концепций Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби и П. Сорокина. Автору близка концепция П. Сорокина, который за основу социокультурной динамики принял изменения ценностной доминанты в культуре и представил историю человечества как последовательную смену – "циклическую флуктуацию" – неких социокультурных суперсистем, основанных на периодически меняющихся ценностях и нормах, и выделил чувственный, идеациональный и идеалистический (интегральный) типы культуры.

Эволюционистская парадигма социокультурных изменений, господствующая на протяжении всего периода Нового времени, в настоящее время также весьма популярна. Хотя циклическая и эволюционная парадигмы по сути своей противоположны, представления о наличии циклов или волн в социокультурной динамике (Э. Тоффлер, А.С. Дриккер) могут сочетаться с представлением о прогрессе.

Автор полагает, что применительно к задачам исследования наиболее продуктивно будет обращаться к синтезу циклической и эволюционной парадигмы, т.е. понимать историческое время не просто как маятник, но как спираль развития, не отрицая существования культурного и особенно научно-технического прогресса.

Подробно рассматриваются эволюционно-циклические концепции П. Сорокина и Н.А. Бердяева. Последний считал, что приближается "новое средневековье" - переход от рационализма Нового времени к иррационализму и религиозности средневекового типа, т.е. ни что иное, как идеациональный тип культуры по Сорокину. И если сам П. Сорокин склонялся к тому, что грядущая культура при благоприятном стечении обстоятельств будет идеалистической (интегральной), то Н. Бердяев неоднократно подчеркивал идеациональный, религиозный характер наступающей эпохи "нового средневековья".

Далее автор обращается к современным теориям, обозначающих суть современных социокультурных трансформаций как переход от модернистской парадигмы - к постмодернистской, от моностилистической культурной модели - к полистилистической, от индустриального общества - к постиндустриальному и информационному.

Рассматриваются разные трактовки постмодерна - как развитие и завершение проекта модерна, сверхмодерн, или, напротив, преодоление наследия Нового времени, антимодерн. Анализируется позиция Г. Кюнга (согласно которой в постмодерне "снимаются" противоречия предыдущих эпох) и три стадии постмодерна по С.Д. Лебедеву (ранний, зрелый и поздний постмодерн). Чрезвычайно интересной и продуктивной нам представляется диалектика перехода от модернизма к постмодернизму, предложенная М. Эпштейном, и его анализ нашей переходной эпохи. Эпштейн рассматривает современность как время "прото" - переход к новому взгляду на мир, новому типу мышления, отвергающему идеи вторичности, конечности и постулирующему принцип "начальности" как особую стратегию культуры, что позволит, по его мысли, исцелить культуру от разрушительного действия постмодернизма (хотя автор

не вполне разделяет этот оптимизм). Очевидно сходство этой трактовки с возмущенным П. Сорокиным "интегральным строем", переход к которому, на наш взгляд, еще не осуществлен.

Динамика современных социокультурных процессов может быть рассмотрена и как переход от моностилистической к полистилистической культурной модели (Л.Г. Ионин). Полистилистической культуре присуща деиерархизация, деканонизация, неупорядоченность, детотализация, диверсификация, ателеология и т.д. Похожими характеристиками обладает и т.н. "мозаичная" культура (термин А. Моля), состоящая из множества соприкасающихся, но не образующих иерархий и логических конструкций фрагментов знаний.

Формирование полистилистической культуры происходит на фоне общемирового перехода от индустриальной к постиндустриальной (информационной) стадии развития общества. Но хотя тенденции к глобализации и информатизации всех сторон социокультурной сферы несомненны, существование информационного общества пока нельзя считать свершившимся фактом (за возможным исключением наиболее развитых стран Запада); это тенденция, которую не стоит абсолютизировать. В рамках этой же тенденции ожидается усиление социальной поляризации, основанной на неравном распределении информационных ресурсов (А.Я. Флиер, А.В. Шипилов). Параллельно информатизации общества происходит виртуализация социокультурных явлений и процессов, причем виртуализация и развитие новых информационных технологий как расширяют возможности современного человека, так и являются средствами воздействия на личность и общество.

Социокультурные трансформации в современной России специфику в целом соответствуют общемировым тенденциям, но если западный постмодернизм - свободная игра, российский - жесткая необходимость переходного периода от тоталитаризма к демократии; в целом же русская культура характеризуется смысловой размытостью и определяется противостоянием двух начал - тоталитарного и антитоталитарного (И.В. Кондаков).

***Второй параграф "Религия и религиозность в пространстве культуры"*** посвящен выяснению взаимоотношений между культурой и религией, между религией и религиозностью, а также определению родственных понятий (священное, светское, идеология и т.д.) Автор рассматривает религию как подсистему культуры, ее неотъемлемую часть и анализирует различные подходы к анализу проблемы сопряженности и взаимосвязи религии и культуры.

В рамках дескриптивного, описательного изучения религии (как наиболее объективного), используется социокультурный подход П. Сорокина, связывающий в единое целое ее различные аспекты (как социальные, так и психологические), поскольку внимание акцентируется на элементах структуры личности как субъекта действий и человек рассматривается как многомерное, био-социо-культурное существо. В частности, можно считать религией совокупность всех феноменов, относимых обычно к "религиозным"; некоего идеала и системы ценностей, интегрирующих общество; и, главное, человеческой

религиозности как образа жизни, который может сопровождаться вероисповедной системой и культовой практикой.

Далее анализируются наиболее распространенные подходы к изучению религии (на основе работы Е.А. Торчинова "Религии мира: опыт запредельного") и показывается ограниченность определения религии как веры в сверхъестественное; через выделение оппозиции "сакральное - профанное"; как веры в Бога или в богов; как культовой практики; как трансперсональных психических переживаний.

Автор показывает, что религиозный опыт - ключевое для всякой религии понятие - это частный случай социокультурного опыта, для чего привлекает работы У. Джеймса и Э. Дюркгейма - классиков психологии и социологии религии. Джеймс считает, что не существует специфических религиозных объектов и специфических религиозных действий, и фактически сводит религию к субъективным представлениям не только о божественном, сакральном, но даже о чем-либо ценностно-значимом. С другой стороны, Дюркгейм в качестве важнейшего признака религии выделяет ее социально-интегрирующую функцию, которая достигается с помощью сакрализации определенных действий и объектов (в том числе - в светских идеологиях). Таким образом, и Джеймс, и Дюркгейм по разным основаниям отказываются придавать религиозности статус специфической сферы сознания.

Представляется, что как религия является лишь одной из форм (подсистем) культуры, так и религиозный опыт (с точки зрения незаинтересованного внешнего наблюдателя) является только разновидностью опыта социокультурного. При этом вопрос о реальности религиозного сознания (как и религии вообще) не ставится, так как если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям.

Автор отмечает, что между понятиями "религия" и "религиозность" существует различие, нуждающееся в пояснении (хотя некоторые исследователи не разделяют эти понятия). Обычно считается, что религиозность - это определенный тип мировоззрения человека или группы людей, выражающий особенности религиозной веры (религиозное сознание), а также проявления этой веры в повседневной жизни и культовой практике (религиозное поведение).

Рассмотрев разные подходы к религиозности, автор берет за основу определение Э. Фромма и полагает, что религиозность - это любая система взглядов и действий, которой придерживается индивид или группа людей и которая дает систему ориентации и объект поклонения. Поэтому религиозность является общественно значимой и ее следует рассматривать не только как субъективную психологическую характеристику личности, но и как объективный социокультурный феномен. Религия же понимается нами двояко: в узком смысле - как институциональная религиозность, то есть специфический социокультурный институт с разработанным вероучением и соответствующей культовой практикой, в широком смысле - как религиозная подсистема культуры в целом.

Далее говорится о соотношении таких понятий как "духовность", "религиозность" и "церковность". Автор считает, что духовность представляет собой как бы "культурность" в самом широком смысле, совокупность феноменов духовной культуры, а потому она по своей сути гораздо шире религиозности и связан с ним отношениями целого и части (подобно тому, как связаны между собой культура и религия). Что же касается "церковности" (а точнее - "конфессиональности", принадлежности к конкретному вероисповеданию), то это понятие безусловно уже понятия религиозности: ведь феномен религиозности отнюдь не исчерпывается институциональными религиями.

Рассмотрев соотношение между понятиями "священное" и "религиозное", автор обнаруживает практическую тождественность священного и религиозного: в обоих случаях постулируется наличие ценностно-значимых вещей или явлений, которые служат объектами поклонения и дают систему ориентации. Поэтому, в нашем понимании, священное - это необходимое и достаточное условие существования религиозности.

Подробно проанализировав соотношение понятий "религиозное" и "светское" ("секулярное"), можно сделать вывод о том, что секуляризация культуры прежде всего отражается на институциональных "традиционных" религиях, которые хотя и не собираются "отмирать", но их духовная и социокультурная значимость постепенно уменьшается. Мы склоняемся в сторону "недвойственности" социокультурной реальности, не наделяя религиозную и светскую культуры различными онтологическими статусами. Конечно, при желании можно провести какие-то границы между "религиозным" и "светским", но нынешняя "постмодернизация" культуры отражается в секуляризации религиозного и в сакрализации светского.

Что касается соотношения между религией и идеологией, то в этой области наблюдается практически полное сходство этих феноменов. Идеология дает систему ориентации, она же (хотя и не всегда) оперирует сакральными смыслами и дает объект поклонения. Поэтому автор не противопоставляет "светские" идеологии собственно религии (в узком - институциональном - смысле), что вполне вписывается в социологическую традицию, идущую от Дюркгейма.

Наконец, говоря о соотношении религии и эзотеризма (окультизма), автор отмечает, что "тайное (эзотерическое) знание", как правило, является важным специфическим компонентом религиозности, а иногда и институциональных религий.

**В третьем параграфе "Религиозное и эстетическое: проблема соотношения",** рассматриваются взаимосвязи между религией и искусством, между религиозным и эстетическим.

В общепринятом понимании, искусство – составная часть духовной культуры человечества, художественно-образная форма воспроизведения действительности. Что же касается категории "эстетического", то мы относим ее не только к искусству, но ко всей духовной культуре. Сущность эстетического - в неутилитарном отношении человека к действительности (в том числе - к

искусству, но не только), приводящем к духовному наслаждению (В.В. Бычков). Учитывая, что к духовной культуре относится и феномен религиозности, который также не может быть сведен только к подсистеме "религия", автор задается вопросом: нет ли взаимосвязи между эстетическим и религиозным (и, в частности, между искусством и религией)?

Для ответа на этот вопрос, рассматривается проблема возникновения и эволюции эстетического сознания. Традиционно считается, что искусство генетически и исторически возникает из религиозного сознания, из религиозного отношения к миру. Согласно другой точки зрения, искусство предшествует религии, а религия лишь паразитирует на нем. Обе эти позиции гипертрофируют либо воздействие религиозного на эстетическое, либо наоборот, и противопоставляют религию и искусство.

Сравнивая художественную и религиозную картины мира (систему образов-представлений о мире, месте человека в нем и связей между ними), автор рассматривает их не как противоречащие друг другу, а как взаимодополняющие, а иногда - и взаимозаменяющие.

Исторически первым типом культурного сознания является миф, для которого характерны синкретизм и целостная системность, космоизм. По мере развития человеческой культуры и общества мифическая картина мира распадается, а на смену архаическому мифу приходят религия, наука, искусство. Единый прежде социокультурный опыт (осуществляемый в рамках мифа) становится многообразным, в результате чего возникают различные картины мира, а также различные, определенным образом упорядоченные компоненты "внутри" каждой конкретной картины мира. Далее автор подробно рассматривает особенности религиозной, художественной и научной картин мира, указывая на их историческую динамику: если большую часть своей истории искусство находилось в подчиненном положении по отношению к религии, то сегодня процесс секуляризации культуры (точнее, кризис институциональных религий) приводит к тому, что функции религии частично переходят к искусству или науке. Искусство парадоксальным образом становится более религиозным, чем институциональные религии, поскольку оно противопоставляет художественно-символическое, эстетическое мировосприятие бюрократически-деловому клерикальному подходу.

Автор высказывает предположение, что для современной культуры характерно наличие множества "функциональных альтернатив" (Р.К. Мертон), а различные феномены и подсистемы культуры очень часто выполняют схожие функции. В частности, компенсаторная функция религии может существовать в "секуляризованном" варианте - в этом случае речь идет не о религиозном спасении, а о духовном освобождении, например, через творчество (особенно художественное). Что же касается коммуникативно-интегративной и мировоззренческо-регулятивной функций, то для многих современных людей не религия, а искусство или наука является смыслом жизни, объединяющим фактором или источником норм и ценностей. Поэтому массовая культура, мифологизирующая человеческое сознание и предлагающая для подражания искусственно

созданных "кумиров" и поведенческие стереотипы (т.е., объекты поклонения и систему ориентаций), является альтернативой традиционным религиям.

Исследователи, принципиально разграничивающие религиозное и эстетическое сознание (например, Е.Г. Яковлев), в то же время признают размывание границ между ними. Этот процесс можно объяснить двояко: 1) искусство, поглощая традиционные религии, само становится религией; 2) религия, теряя традиционные черты, переносит свои наиболее существенные признаки и качества в сферу искусства. Рассмотрев эти точки зрения, автор указывает на их взаимодополнительность; главное здесь то, что сегодня граница между религиозным и эстетическим становится все более условной и расплывчатой.

Автор делает вывод о несомненной близости (хотя и не тождестве) религиозного и эстетического. Как искусство, так и религия обращаются к духовной жизни человека и по-своему интерпретируют смысл и цели человеческого бытия, отражают мир в форме художественных образов, зачастую постигают истину интуитивно, путем озарения. Но искусство имеет более широкие возможности образного отражения мира, выходящие за пределы религиозного сознания. Религия же, как и наука, претендует на объективное, системное объяснение мира, не довольствуясь одними лишь художественными образами. Эстетическое и религиозное во многом пересекаются друг с другом (особенно в современной культуре), но в то же время обладают своими неповторимыми особенностями, подобно тому, как сами искусство и религия влияют друг на друга, не сводясь к одному знаменателю. Тем не менее, сегодня существует устойчивая тенденция к "ремифологизации" культуры, возникновению синкретического сознания, отчасти уже воплощенного в новой религиозности.

**Вторая глава "Феномен новой религиозности"**, состоящая из трех параграфов, посвящена рассмотрению вопросов, связанных с понятием, генезисом и основными характеристиками новой религиозности; проводится также ее социокультурный анализ.

**В первом параграфе "Новая религиозность: к определению понятия"** прослеживается развитие проблематики новой религиозности в научном дискурсе и на основе анализа имеющихся подходов дается и обосновывается авторское понимание этого феномена.

Показывается, что термин "новая религиозность" (и близкие по смыслу "новые религии", "новое религиозное сознание", "новые религиозные движения", "нетрадиционная религиозность" и т.д.) широко используется в современных гуманитарных науках (прежде всего, в религиоведении и культурологии), однако общей точки зрения на этот феномен не существует. Так, для некоторых мыслителей Серебряного века "новое религиозное сознание" - это, прежде всего, движение за возрождение христианства, его освобождение от догматизма и примирение со светской культурой. О. Шпенглер предсказывал наступление эпохи "второй религиозности", то есть возвращения культуры в фазе ее сумерек к мифу; Н. Бердяев говорил о "новом средневековье"; П. Со-

рокин - о "росте неинституционализированной религиозности и интенсивном поиске основополагающей реальности и высших ценностей".

Современные западные исследования религии (прежде всего, ее социологических аспектов) ведутся в двух основных направлениях: изучение новых религиозных движений (т.е., институциональных форм новой религиозности) и изучение современных тенденций социокультурной динамики религиозности, причем приоритет обычно отдается именно первому направлению (А. Баркер, Ч. Глок, Р. Старк, Б. Уилсон, Р. Элвуд и др.).

Это же характерно и для отечественных исследований феномена новой религиозности. Л.Н. Митрохин, описывая новые религиозные движения, пишет, что их общепринятой классификации и терминологии не существует; сам же он предпочитает использовать понятие "культы" или религии "Нового века". П.С. Гуревич для описания феномена новой религиозности использует различные понятия - от "новых религий" и "нетрадиционной религиозности" до "неокультомании" и "современных форм мистицизма", связывая причины появления новых религий и культов с кризисом буржуазного общества. На широкое распространении мистицизма (вневероисповедных форм религиозности) указывают А.Ю. Григоренко, В.Ф. Миловидов, В.С. Поликарпов.

Е.Г. Балагушкин, Ю.В. Курносков, В.М. Розин, Л.В. Скворцов, Л.В. Фесенкова и ряд других исследователей рассматривают эзотерику как современный социокультурный феномен и обнаруживают связь между ней и новой религиозностью. М. Эпштейн говорит о "новом сектантстве", другие говорят о "новом язычестве" (В.П. Крутоус). Наконец, многие авторы (начиная с К.Г. Юнга и Р. Барта) говорят о "ремифологизации" современной культуры, о "новой архаике", указывая на активный процесс формирования и широкого распространения новых мифологий в обществе (причем между мифологией и религией в широком смысле часто не проводится резких границ).

Таким образом, феномен новой религиозности (в широком смысле) известен под разными названиями и исследуется с различных сторон.

Для нашего исследования особенно важными являются идеи Е.Г. Балагушкина и Л.И. Григорьевой. Первый говорит о "нетрадиционной религиозности" и выделяет в ней три наиболее общие группы: "собственно религиозную (нетрадиционные для Запада восточные секты и неохристианство), оккультно-мистическую и квазирелигиозную (мистифицированная психотерапия)", подробно анализируя их особенности (интенсификация социальных функций религии, пропаганда новых социально-религиозных утопий, нетрадиционность вероучения). При этом Е.Г. Балагушкин разделяет саму нетрадиционную религиозность на "старую" и "новую", или современную (первая - в условиях доимпериалистической стадии развития капитализма, вторая - в условиях государственно-монополистического капитализма второй половины XX века). Развивая традиции отечественного религиоведения, Л.И. Григорьева дает свое определение новым религиям: "Религии "Нового века" - религиозные новообразования, которые демонстрируют полный разрыв с исторической религиоз-



ной традицией любого характера, создавая качественно новые религиозные доктрины, принципиально изменяющие парадигмы религиозного сознания".

Обобщая вышеуказанные подходы, автор выделяет и подробно рассматривает две важнейшие характеристики новой религиозности - "нетрадиционность" и "новизну", - и дает свое определение этого феномена: новая религиозность - это характерный для современного этапа развития западного и российского общества тип религиозности, определяемый ценностями массовой культуры и обладающий элементами качественной новизны и нетрадиционности.

Здесь "качественная новизна" подразумевает как существование этого феномена на современном этапе развития культуры и общества, так и его радикальное отличие от традиционных для этого общества религий. При этом автор относит появление новой религиозности в ее явной форме к последней трети XX - началу XXI вв., а сам этот период рассматривает в ракурсе синтетической циклически-эволюционной модели. Степень "нетрадиционности" проявляется на многих уровнях картины мира новой религиозности - т.е., прослеживается в основополагающих идеях, ценностях, мировоззренческих категориях, а также в практической деятельности (включая культовую практику, логически следующую из объекта поклонения). Наконец, предполагается связь феномена новой религиозности с породившей его современной массовой культурой. Это очень важно, поскольку феномен религиозности в нашем понимании выходит за пределы культурной подсистемы "религия". Таким образом, влияние на него нерелигиозных культурных феноменов (в частности, относящихся к подсистеме "искусство") также может быть весьма значительным.

В состав феномена новой религиозности автор включает как религиозные (в узком смысле, т.е. институциональные) направления, так и направления неинституциональной религиозности, в том числе те, которые обычно не причисляют к религиозным (но в нашем понимании они религиозны, поскольку дают систему ориентации и объекты поклонения). Последнюю группу направлений часто относят к "квазирелигиозности".

Проблема отнесения того или иного явления к новой религиозности усугубляется тем, что этот феномен прочно ассоциируется с новыми религиозными движениями, некоторые из которых действительно обладают жесткой организационной структурой и "тоталитарностью". Это не верно: так, Л.И. Григорьева, рассмотрев наиболее известные российские новые религиозные движения, приходит к выводу, что большая часть из них - прямая противоположность "тоталитарным культам". В таких движениях, как правило, нет конкретного харизматического лидера; часто существует обращение к авторитету умершего учителя, но его личность не сакрализуется. Вероучение эклектично и "всеядно"; в нем присутствует не мрачная эсхатология, но оптимистическая надежда на преобразование мира. Культ практически отсутствует или слабо разработан. Организационная структура не имеет иерархичности, существует свободный вход и выход ("неформальность"), наблюдается "аморфность" и текучесть состава.

Но феномен новой религиозности вовсе не ограничивается институциональными формами - новыми религиозными движениями и "культами" (неважно, "тоталитарными" или "неформальными"). Религиозно-мистические идеи становятся модным атрибутом массовой культуры и входят в повседневный быт самых различных социальных групп общества, поскольку сама современная культура религиозна во многих своих проявлениях.

Во *втором параграфе "Генезис новой религиозности"* обсуждается проблема возникновения исследуемого феномена в общем контексте социокультурной динамики.

Автор указывает на несомненное сходство новой религиозности с архаическим мифом (что объясняется не столько исторической преемственностью между мифическим мировоззрением и новой религиозностью, сколько их определенным структурным сходством и общностью некоторых элементов картин мира). Отдаленные аналогии с новой религиозностью можно найти в гностицизме поздней античности, а также в некоторых средневековых сектах "манихейского" толка. С точки зрения циклически-эволюционной модели социокультурной динамики, которой придерживается автор, новая религиозность - это не просто повторение античного или возрожденческого оккультизма на новом этапе, но уникальный феномен современной культуры, связанный с научно-техническим прогрессом, хотя и обнаруживающий типологическую близость к некоторым исторически предшествующим явлениям. Формирование новой религиозности автор относит к современной переходной эпохе (XX век, особенно его заключительная треть), но истоки его обнаруживаются в начале предыдущего витка спирали истории, т.е. при смене идеациональной культуры Средневековья чувственной культурой Нового времени.

Первой важной вехой на пути появления новой религиозности стала интегральная культура Возрождения, когда в результате "антропоцентрического переворота" возник бум оккультных учений. Для последующей эпохи Нового времени в целом было характерно стремление организовать жизнь на рациональных началах, в результате чего стала заметной духовная неудовлетворенность общества как "традиционным" христианством, так и "прогрессивным" атеистическим материализмом, возродился интерес к эзотерике и оккультизму.

Отталкиваясь от работ В.В. Дворникова и В.М. Розина, автор выделяет три волны (этапа формирования) новой религиозности, которые указывают не столько на ее хронологию, сколько на типологические особенности.

1. В конце XIX - начале XX века признаки кризиса "чувственной культуры" становятся очевидными; а первая мировая война подрывает основы эпохи модерна и приводит к краху классического буржуазного общества, равно как и европоцентризма. Возникают неоориенталистские, неохристианские и надконфессиональные культы, возрождаются оккультно-эзотерические учения.

2. Конец 1960-х - 70-е гг. - становление постмодерна (иначе говоря, переход от индустриального к постиндустриальному и информационному обществу), а также расцвет "нетрадиционных религий", вызванных к жизни моло-

дежной "контркультурной" революцией 1960-х. Именно с того времени, как мы полагаем, можно говорить о появлении новой религиозности в строгом смысле.

3. Наконец, современная нам эпоха (с 1990-х гг.) - это время, когда постиндустриальное общество на Западе, в целом, сложилось и наступила некоторая стабилизация; набирают силу процессы бурного роста информационных технологий и глобализации; можно говорить также о распространении идей "New Age" в общемировом масштабе и об окончании формирования новой религиозности как социокультурного феномена.

Во время первой волны были заложены основы современного эзотеризма и, более того, "нетрадиционного" религиозного отношения к миру. Во второй половине XIX в. возникает массовый спрос на "тайные знания" и "восточную мудрость", в результате чего возникает существующее вплоть до настоящего времени теософское движение (порождение западной культуры модерна, ориентированное на вкусы и потребности европейского сознания, использующее как оккультные идеи, так и секулярную идею прогресса и научную терминологию), основные идеи которого в дальнейшем восприняло движение "New Age".

Гораздо более широкий чем теософия и культурно значимый феномен представлял собой символизм, к концу XIX в. вышедший далеко за пределы художественного направления и включивший в себя философию, религию, мифологию, и другие явления культуры, тем самым претендуя не только на синтез искусств, но и на культурную универсальность.

Возрождение религиозности, "вспышки сакрального" (Н.А. Хренов) происходят на фоне упадка традиционных, институциональных религий. Автор подробно рассматривает концепцию П. Сорокина, в которой XX век представлен как арена борьбы между устаревающими чувственными и возникающими новыми интегральными теориями и практиками, что проявляется и в религиозной сфере. Анализируя развитие кризиса христианских церквей и пути выхода из них, автор показывает, что наиболее перспективной представляется модернизация христианства. На примере харизматического пробуждения показано, что богословский модернизм амбивалентен: христианство получает в нем новый импульс, но в некоторых своих проявлениях неопротестантская теология и практика ближе к нетрадиционным религиозным движениям, чем к собственно христианству.

Вторая волна связана с молодежной контркультурой 1960-х гг., для которой был характерен стихийный бунт против существующего общественного порядка, в частности - против морали и религии, освящающих этот порядок. Молодежь искала новое мировоззрение через разнообразные эксперименты по "расширению сознания" - например, при помощи наркотиков, рок-музыки, "сексуальной революции", политических акций и нетрадиционных культов. Контркультура распалась, но в то же время дала импульс целому спектру мистических движений (например, "Нью Эйдж"), да и во всем западном обществе

произошла переоценка моральных норм, отношения к труду, смысла жизни, религиозных предпочтений.

С точки зрения автора, есть весьма существенные различия между религиозностью второй и третьей волны. Религиозность, порожденная второй волной, вызвала появление нетрадиционных религиозных организаций с необычными вероучением и культом, довольно часто - с жесткой организационной структурой. Отказ от господствующей системы социальных отношений привел к конфронтации адептов этих учений с обществом и к формированию у них социально-утопических ориентаций. В новой религиозности (третьей волны) оппозиционность к культуре и обществу практически отсутствует, происходит отказ новых религий от социальной конфронтации, ослабление религиозного радикализма и политической ангажированности

Большинство организаций, относимых нами к новой религиозности третьей волны, имеют не жесткую иерархическую, но свободную "сетевую" структуру, обычно без фиксированного членства и со свободным входом и выходом. Измененные состояния сознания каждым "адептом" достигаются исключительно добровольно и в индивидуальном порядке. Миссионерская деятельность в традиционном понимании практически не ведется, поскольку нет единой организации, куда следовало бы привлекать новых членов, но лишь сеть "кружков по интересам".

Современная религиозность третьей волны обычно ассоциируется с движением "New Age", получившем глобальное распространение как раз в этот период (хотя его появление относится к более раннему времени), но мы считаем феномен новой религиозности более широким, охватывающим практически все сферы современной культуры. Автор выделяет и подробно рассматривает объективные факторы ее возникновения и популярности на современном этапе развития культуры и общества: глобализацию, экспансию массовой культуры и "постмодернизацию", что в совокупности приводит к созданию своеобразного "рынка религий", причем религий синкретичных, аморфных и динамичных.

Обратившись к российской истории XX века, автор показывает, что первая волна нетрадиционной религиозности захлестнула и Россию, причем проявилась не только в различных вневероисповедных формах мистики и оккультизма (теософия, спиритизм и т.д.), но также в символизме, религиозной философии, "русском космизме" и т.д.

В советский период мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией: с одной стороны, любые проявления "традиционной" религиозности (прежде всего, конфессиональной) подавлялись, с другой – сама коммунистическая идеология во многом носила мифоритуальный и религиозный характер.

Вторая волна эзотерического движения в Россию пришла в конце 1960-х гг. и практически совпала с возрождением интереса к эзотерике и мистике на Западе; но советские "адепты" нетрадиционных учений и религий по понятным причинам не разворачивали бурной деятельности - напротив, многие группы находились на нелегальном, полуподпольном положении. При этом

религиозность "второй волны" часто обрела самоидентичность, как бы отталкиваясь от официальной советской мифологии.

Наконец, третья волна в России хронологически совпадает с аналогичными процессами на Западе (конец 1980-х - начало 1990-х гг.), но имеет свою специфику, связанную с наследием советского периода и с нестабильностью современной социально-политической ситуации. Возникает своеобразная "бедная религия" (М. Эпштейн), в которой удивительным образом соединяются традиционные верования и наследие советского атеизма. И если в новом религиозном сознании начала XX в. причудливо соединялось христианство и язычество (для большинства людей того времени – вещь немыслимая), сегодня же мало кого удивляют даже "православные атеисты". Религиозность начала XX в. – порождение воинствующего модернизма, а новая религиозность нашего времени – типичный образец постмодернистского сознания, равнодушного и всеядного.

*Третий параграф "Социокультурный анализ новой религиозности"* посвящен анализу новой религиозности, ее основных особенностей и тенденций в современном культурном контексте.

Обозначив основные теоретико-методологические принципы исследования, автор конкретизирует социокультурный подход в виде основных принципов (взаимопроникновения культуры и социальности, человека активного, антропосоциетального соответствия, социокультурного баланса, симметрии и взаимобратимости социетальных процессов) и последовательно применяет их к феномену новой религиозности.

К основным тенденциям современной религиозности автор относит: рост религиозного индифферентизма, активное формирование новых мифологий, широкое распространение новой религиозности, сохранение традиционных религий как этнокультурного феномена, рост религиозного фундаментализма.

На основании рассмотрения этих тенденций делается вывод, что религиозное измерение личности, культуры и общества во многом определяется указанными социокультурными процессами, и одна из наиболее значимых тенденций - это глобальная экспансия новой религиозности.

Приводятся некоторые статистические данные, подтверждающие эту тенденцию, комментируя которые автор замечает, что распространение новой религиозности гораздо более значимо, нежели рост новых религиозных движений (институциональных). Как в странах Запада, так и в России численность новых религиозных движений незначительна, но наблюдается повышенный интерес к различным формам религиозных учений и практик, вневероисповедной мистики, оккультизма и т.д.

Так, численность новых религиозных движений в России вряд ли больше 300 тыс. человек, что не превышает 0,2% населения страны, причем роста не наблюдается. В то же время, носителей новой религиозности (симпатизирующим "нетрадиционным" религиозным идеям) может быть несколько десятков млн. человек. Реально действующих организаций крайне мало, по

большей мере наблюдается "фиктивное сектанство" (Т.С. Оленич) или "культурная среда" (К. Кэмпбелл), подразумевающая существование в современном обществе оккультизма, магии, мистицизма, паранаучных верований, нетрадиционных методов лечения и т.п.

Стихийное, организационно неоформленное распространение новой религиозности в постсоветском обществе - это серьезная проблема. В современном российском обществе наблюдается как упадок православного и атеистически-коммунистического мировоззрений, так и постепенное исчезновение целостных мировоззрений вообще (Д.Е. Фурман), приводящее к "религиозной энтропии" и "торжеству неопределенности" (С.Б. Филатов).

Среди причин этой "религиозной энтропии" можно указать следующие: практически полная религиозная безграмотность российского общества; неудовлетворенность реальной жизнью, приводящая к поискам религиозной экзотики; реакция на коммунистическую атеистическо-материалистическую идеологию недавнего прошлого и на современный практически-материалистический гедонизм; неприятие традиционной религиозности, неспособной ответить на запросы современного человека; стремление к духовному плюрализму, личному выбору; интерес к практическим вопросам медицины, психологии, и т.д.

Далее показывается, что новая религиозность выполняет те же функции (компенсаторную, коммуникативно-интегративную, мировоззренчески-регулятивную), что и традиционные религиозные институты, хотя и несколько иначе, что связано с ее "сетевой" структурой и включенностью в современный социокультурный контекст.

Особенности новой религиозности (адогматизм, плюрализм, эклектичность, синкретизм, оккультизм, эзотеризм, мистицизм, индивидуализм, прагматизм, незавершенность, аморфность, неопределенность, энтропия, иррационализм, противоречивость, открытость и т.д.) рассмотрены через призму категорий полистилистической культуры (деиерархизация, деканонизация, неупорядоченность, детотализация, включение, диверсификация, эзотеричность, негативность, ателеология), выделенных Л.Г. Иониным.

Обнаружено, что новая религиозность вполне вписывается в общий контекст полистилистической (постмодернистской) культуры, хотя ее некоторые черты (отсутствие культурного эзотеризма, позитивность и телеология) отсылают нас к предшествующей моностилистической культуре (эпохи модерна). Если же трактовать новую религиозность в свете концепции П. Сорокина, то ее следует отнести к формирующейся интегральной культуре. Полистилистичность новой религиозности - это, на наш взгляд, лишь частное проявление ее гносеологического и культурного плюрализма, "многомерности" (поскольку ориентирована новая религиозность на массу разобщенных индивидов). На наш взгляд, сегодня происходит рождение нового многомерного и "полирелигиозного" человека, для которого все формы духовного опыта равноценны, а древние суеверия (часто облаченные в современные псевдонаучные одежды) имеют тот же статус, что и, к примеру, догматы традиционных религий.

"Двоеверие" (а точнее - "многоверие") обретает не только силу, но и легитимность.

В качестве примера наиболее характерного проявления новой религиозности рассматривается движение "New Age" ("Новый век", "Новая эра"), ставшее фактически самостоятельным мировоззрением, обладающим огромным культурным влиянием и высокой степенью проникновения в массы.

Из анализа принципов и идей движения "New Age" видно, что оно обладает качественной новизной (по сравнению с традиционными религиями) и вполне соответствует современной полистилистической (постмодернистской) культуре. Основа этого мировоззрения – западная культура и индивидуалистические ценности. Все, в конечном счете, сводится к индивидуальному выбору, главное – не истинность тех или иных учений, а их привлекательность. При этом слова о "братстве всех религий" в "New Age" весьма своеобразно реализуются на практике (благодаря внутренней установке на синкретизм и эклектизм): в этой среде существует "единая трибуна" и "взаимоперетекание" религиозных идей, даже в "нью-эйджевской" периодике обычно представлен широкий спектр разнообразных движений и групп (впрочем, с весьма однотипными стержневыми положениями). Для "New Age" характерно принятие различных форм духовного опыта и ценностей либерального сознания, что выражается в его неприкрытом "прогрессизме" и эволюционизме. Восточные учения подвергаются западной индивидуалистической обработке. Новая религиозность не только не противопоставляет материальное и духовное, но и подчеркивает важность телесности (отсюда – многочисленные способы "здорового образа жизни", под которые подводится и духовная основа).

При этом "New Age" существует в виде совокупности локальных версий, каждая из которых обладает уникальными особенностями. Так, кратко рассматривается одна из отечественных версий "New Age" - российское неоязычество, - и показана неразрывная связь неоязычества с современной культурой. Хотя сами неоязычники стремятся возродить "традиционные языческие ценности" и с их помощью противопоставить современной бездуховной массовой культуре, на самом деле "неоязыческий проект" является частью этой культуры, всего лишь одним из возможных "языков" описания реальности, и в этом смысле нет особой разницы между культурной значимостью язычества или иной религии (или идеологии). При этом политические предпочтения, религиозные верования, экологическая направленность неоязычества и т.д. являются вторичными по отношению к системе координат, заданной современной культурой. Неоязыческие общины обычно позиционируют себя как традиционалистские, но на самом деле они основаны на западной системе ценностей, либеральной и антропоцентричной. Те или иные конкретные аспекты верования и практики обязаны своим появлением не традиции, а свободному выбору человека, поэтому российское неоязычество тесно связано как с мировоззрением "New Age", так и с феноменом новой религиозности в целом.

**Третья глава "Новая религиозность в массовой культуре"**, состоит из трех параграфов, содержание которых отражает основные представления о массовой культуре, ее связи с новой религиозностью и новыми мифологиями.

**В первом параграфе "Особенности современной массовой культуры"** осуществляется обращение к проблеме массовой культуры, выделяются и анализируются ее особенности.

Рассматривается соотношение между массовой, элитарной и народной культурами; автор отмечает, что утверждение о профанации "высокого" искусства в массовой культуре справедливо лишь отчасти. Напротив, элитарная культура обретает себя, отгалкиваясь от общепринятых, "массовых" ценностей и норм. В культурной парадигме постмодерна различение элитарной культуры и культуры массовой практически утрачивает смысл, а современную "элиту" достаточно сложно отнести к творческим личностям, создателям оригинальных ценностей. Противопоставление народа и массы автору также представляется непродуктивным, поскольку народ - это в значительной мере "воображаемое сообщество", а обыватель, "человек массы" - это и есть реальный представитель "народа".

Но народная культура существовала везде и во все времена, а вот массовая культура - это достаточно локальный феномен, относящийся к заключительному этапу европейской истории (к индустриальной и постиндустриальной стадиям общественного развития). Масса - совокупность разобщенных и атомизированных субъектов, выступающих в качестве безличного коллектива - это результат развития новоевропейского социального порядка, а "массовая культура - это состояние, а еще точнее - ситуация, культурная ситуация, соответствующая определенной форме социального устройства" (Е.Г. Соколов).

Массовая культура - это не только один из симптомов распада чувственной культуры: тот факт, что процессы дезинтеграции чувственного типа культуры не привели к исчезновению массовой культуры (скорее наоборот) говорит о том, что ее существование нельзя жестко увязывать только с чувственным типом. Сегодня в массовой культуре заметны интегральные и даже идеациональные характеристики (это позволяет некоторым исследователям говорить о массовой культуре как о современном мифе или пространстве "новой архаики"), что, по нашему мнению, свидетельствует о совместимости массовой культуры с любой социокультурной "сверхсистемой". Порожденная масскультом новая религиозность также приобретает все более явно выраженный "интегральный" характер. Прогрессирующая виртуализация всех сторон общественной и культурной жизни указывает на постепенное исчезновение чувственного типа культуры: вещи и реальные отношения сменяются их образами и симуляциями.

Автор рассматривает основные функции массовой культуры - адаптационную, коммуникативную, социализирующую, рекреативную, идеологическую, ценностно-ориентационную (А.В. Костина) и делает вывод, что этот феномен можно считать не только закономерным, но и в целом позитивным, интегрирующим современное общество. Развитие средств массовой коммуни-



кации, информационных технологий и т.п. повышает сложность общества, понижая тем самым стабильность социальной системы, равно как и устойчивость человека к стрессам. Поэтому массовая культура (даже если считать ее бездуховной и примитивной) не дисфункциональна, но объективно необходима.

Также нам представляется весьма утопичным прогнозирование демассифицированного общества. Отмечается характерная для нашего времени диверсификация массовой культуры, допускающая мирное сосуществование "индивидуальных миров" (идентичностей). Важнейшим же стабилизирующим фактором в деиерархизированном множестве одновременно существующих "миров" является массовая культура, без которой современная полистилистичность была бы невозможной.

В заключение параграфа автор указывает на несомненную связь маскульты с феноменом новой религиозности. В сущности, формирование новой религиозности произошло благодаря переходу от массовой культуры индустриального общества к постиндустриальному, полистилистическому типу массовой культуры, сделавшему возможным существование динамических, неопределенных и неустойчивых идентичностей (в том числе - в области религиозности). "Рынок спиритуальных товаров" изменчив, зависим от моды, но устойчив.

**Второй параграф "Новые мифологии и культура"** посвящен анализу современных мифологий и их соотношению с новой религиозностью и массовой культурой.

Если О. Шпенглер предсказывал закат культуры, связывая это с ремифологизацией, то современные исследователи обычно говорят лишь об активизации мифологических представлений, присущих любым культурным системам, даже с сильными рациональными составляющими. Идеациональная культура П. Сорокина или "новое средневековье" Н. Бердяева подразумевают не ремифологизацию (в шпенглеровском смысле), но возрождение религии, вообще духовности (и ослаблении чувственных сторон культуры). То есть, цикличность наблюдается внутри самой культуры и понимается как попеременное доминирование идеациональных и чувственных ценностей, но не как появление культуры из мифа и ее последующее в мифе же исчезновение. В рамках же линейно-эволюционистской парадигмы мифу вообще не остается места, точнее, он рассматривается как совокупность предрассудков обыденного сознания.

Кратко рассмотрев проблему взаимоотношения между мифом и религией, а также основные концептуальные исследовательские подходы к мифу, автор отмечает, что, с одной стороны, "мифология вообще не является какой-то отдельно существующей частью духовной жизни - ею пронизана вся культурная, художественная и идеологическая практика" (С.Ю. Неклюдов), с другой - несправедливо всю современную культуру растворять в мифе.

Мифом в строгом смысле этого слова является исключительно миф архаический – понимаемый нами как исторически первый тип культурного соз-

нения, для которого характерны синкретизм и целостная системность. Современные же мифы (которые М. Элиаде называет неподлинными) – лишь имитация архаики. Как показывают многочисленные исследования, в социокультурной динамике можно выделить попеременное доминирование "аналитических" и "синтетических" процессов, но в целом человеческое мышление становится все более рациональным, аналитичным, а интуитивно-синтетическое, мифическое мышление постепенно исчезает. Поэтому усиление интуитивизма на определенном этапе развития культуры (в том числе - в переходные эпохи) еще не означает окончательного возврата к мифу.

Мифотворчество основывается на стремлении человека к постижению неизвестного, к простому объяснению действительности, поэтому оно существует всегда. Но современные мифы - это, как правило, искусственно сконструированные идеологии, архаический же миф предполагает синкретичность, единство и целостность, нерасчлененность бытия во всей его полноте. И хотя структура мифа прослеживается, например, в массовых зрелищах наших дней, современная культура в целом не может быть сведена к мифу.

Автор обсуждает соотношение неомифологий и новой религиозности и показывает, что говорить о ремифологизации современной культуры как о свершившемся факте или даже как о тенденции пока преждевременно. Имеет место включение мифа в немифологическую культурную традицию, с достаточно развитым рациональным мышлением, поэтому мы склонны трактовать современную массовую культуру не столько как "неоархаику", сколько как специфический способ сохранения новоевропейской культурной традиции благодаря адаптации различных видов специализированного знания и осуществлению взаимодействия со знанием обыденным, повседневным.

Новая религиозность - это новый виток спирали исторического времени, а не "конец истории", поэтому современная массовая культура не "растворяется" в мифе, но его имитирует и творчески перерабатывает. Конечно, даже искусственно созданные неомифологии играют важную роль в современной массовой культуре, но феномен новой религиозности не может быть сведен только к ним. Такие формы новой религиозности как оккультизм, магические практики, религиозно-мистические учения, паранаучные верования, нетрадиционные методы лечения и т.д. содержат в себе мифологические компоненты, но сами по себе не являются мифами. Индивидуализм, плюрализм и аморфность новой религиозности (и вообще всей современной полистилистической культуры) противоположны жесткой структуре архаического мифа, а коммерческий характер массовой культуры приводит к рынку не только "религиозных услуг", но и неомифологий. Диверсификация современной массовой культуры приводит к появлению множества индивидуальных стилей, что также опровергает тезис о ремифологизации: если есть свобода выбора между различными "мифами", то это уже не мифы.

Поэтому автор делает вывод, что нет оснований говорить о "панмифологизме" современной культуры или о ее ремифологизации: как правило, новые мифологии - это искусственно сконструированные идеологии, функцио-

нально необходимые для современного социума (хотя и учитывающие глубинные, архетипические потребности человека). Общая тенденция развития человеческого общества заключается в развитии аналитического, рационального мышления, а кризис чувственной культуры совсем не обязательно должен привести к закату культуры (ее смене мифом), скорее следует ожидать появления новой, интегральной (или идеациональной) культуры. Тесная взаимосвязь между религиозными и мифологическими составляющими культуры делает разграничение между неомифологиями и новой религиозностью затруднительным, но не невозможным. Так, важнейшая особенность религиозности вообще (и новой религиозности - в частности) - это наличие объекта поклонения (необязательного для мифологической картины мира); эта особенность ярко выражена и в современной массовой культуре.

В *третьем параграфе "Религиозная составляющая массовой культуры"* современная массовая культура рассматривается в ракурсе ее религиозности, то есть анализируются предлагаемые масскультом системы ценностей и объекты поклонения.

Важнейшая особенность массовой культуры - это то, что таковые объекты, как правило, имманентны миру (а не трансцендентны, как в большинстве традиционных религий); даже "сверхъестественные" сущности обычно трактуются в терминах материи и энергии. Наиболее же характерный объект поклонения в массовой культуре - это Герой (в самых различных формах). Миф о герое придает смысл индивидуальному существованию "массового человека", создавая для него некие "идеальные" образцы поведения и, тем самым, оправдывая в его глазах навязываемые ему извне стереотипы поведения. Мифологема Героя функционирует как средство спасения для человека массового общества, организуя его поведение и нацеливая на преодоление отчуждающих процессов массового общества.

С нашей точки зрения, Герой - это не только мифологема или архетип сознания, но и объект поклонения, т.е. культовый, религиозный персонаж. Само же массовое зрелище функционально близко религиозному культу. Герой - это своего рода "святой" или "бог" массовой культуры (в зависимости от степени популярности и влияния на своих поклонников), и важнейшие его функции - это функции, свойственные любому религиозно-значимому объекту, вообще религии как таковой.

Автор отмечает, что существование объектов поклонения, не связанных напрямую с традиционными религиями, наблюдается уже с самого начала Нового времени, т.е. определяется секуляризацией. Кризис религиозных институтов (истолкованный как кризис религии) и кризис позитивизма (истолкованный как кризис науки) привел в XX веке к резкому возрастанию значимости искусства, особенно массового. Массовая культура обладает большим религиозным потенциалом, чем культура элитарная: максимальная простота и доходчивость медиатекстов сродни непритязательной религиозной проповеди, в то время как "высокое" искусство в силу своей эзотеричности не может быть принято в качестве объекта поклонения широкими массами.

Одна из важнейших разновидностей Героя - это Художник (в широком смысле, т.е. творец вообще). Культ творчества, представление о том, что сама жизнь творческого человека должна превратиться в произведение искусства, характерны не только для романтизма или символизма, но и для современной массовой культуры (хотя и в несколько вульгаризированном виде). При этом большинство Героев и Художников - искусственно созданы имиджмейкерами, а их реальное содержание вряд ли достойно не только поклонения, но и просто интереса.

Массовая культура предлагает также коктейль из самых разнородных элементов старых и новых религиозных и эзотерических учений. Религиозность массовой культуры по сравнению с институциональными религиями выглядит несерьезной и поверхностной, но на практике она не менее действенно влияет на формирование картины мира, чем традиционные религии. Контролировать переживания, мысли, мироощущение человека, оказывается, проще не в традиционном (моностилистическом), а в массовом, полистилистическом обществе.

Сегодня потребитель религиозной продукции массовой культуры относительно свободно выбирает из множества учений, и не только выбирает, но и пытается их как-то синтезировать. С одной стороны, человек становится более толерантным и "многомерным", с другой - современный синкретизм таит в себе много опасностей. Для массовой культуры характерно несерьезное отношение к религиозным традициям, которые оцениваются как внешний, стилевой, необязательный комплекс идей и ритуалов, которые возможно "перетасовывать" в различном порядке. Коммерческий и игровой характер новой религиозности не означает, что она не оказывает достаточного влияния на личность, культуру и общество; напротив, это влияние тем сильнее, чем теснее ее связь с массовой культурой, поверхностнее и популярнее ее идеи.

Постмодернизм в культуре разрушает изнутри эзотерическое и подменяет духовное содержание простой декларацией духовности: "удвоение мира" (разделение его на мир материальный и мир духовный) фактически исчезает, поскольку мир духа также состоит из материи ("тонкой") и "энергий". Появляется феномен, который можно назвать "профанной эзотерикой" (Ю.В. Хен): использование традиционной эзотерической риторики в контексте материалистически ориентированной массовой культуры. Статус эзотерики меняется (из знания для немногих посвященных она превращается в забаву миллионов) благодаря массовой культуре, органично включающей эзотерические представления в картину мира современного человека и искусственно "подогревающей" интерес к ним.

Массовая культура и порожденная ею новая религиозность привела к появлению "Гомо эзотерикуса" ("Человека эзотерического"), по ироничному замечанию Е. Хаецкой. Можно предположить, что как бы ни протекали процессы трансформации западного и российского общества, в ближайшее время позиции массовой культуры (и, соответственно, новой религиозности) будут становиться лишь прочнее.

**Четвертая глава "Современное искусство и новая религиозность"**, состоящая из трех параграфов, посвящена анализу взаимоотношений искусства и новой религиозности, для чего рассматриваются религиозные стороны искусства XX века, современной медиакультуры и массовой музыки.

В *первом параграфе "Религиозные искания в искусстве XX века"* показана история взаимоотношений между религией и искусством в современной культуре и рассмотрены "вспышки сакральности" в искусстве последнего столетия.

Перерождение чувственного типа культуры в интегральный предполагает рост религиозных настроений, которые проявляются и в искусстве. "Вспышки сакральности" или "волны" интереса к религиозно-мистической тематике характерны не только для отдельных художественных школ или направлений искусства, но для всего искусства XX века. Как отмечают многие исследователи, процесс "разволшебствления мира", протекающий на протяжении всего Нового времени, сменился своей противоположностью - всплеском иррационализма, мистических и религиозных настроений. Но современную "магическую вселенную" (А.К. Якимович) не следует понимать только как ремифологизацию, как "обвал в архаику" - она неразрывно связана с новоевропейским рационализмом и является не столько его преодолением, сколько логическим завершением. Научно-технический прогресс дал человеку уникальную возможность властвовать над временем и пространством, творить чудеса подобно сказочным волшебникам - и это, безусловно, нашло свое отражение и в искусстве.

"Религиозное возрождение" как начала, так и конца XX века имеет мало общего с возрождением традиционных, исторических религий. Получают широкое распространение оккультные, магические практики, вообще устойчивый интерес к "потустороннему". Но современное массовое сознание проецирует обыденную реальность на реальность загробную, потустороннюю. Впрочем, подобные проекции характерны для любого периода человеческой истории, уникальность же нашего времени в том, что окружающие нас ценности и смыслы антииерархичны, расположены в "горизонтальной плоскости". Соответственно, потусторонний мир также мыслится в привычных нашему современнику категориях, где божественное "высшее начало" уравнивается в правах с примитивной магией.

Автор рассматривает концепцию "ПОСТ-Культуры" В.В. Бычкова, согласно которому духовно-ориентированная Культура сменяется материалистически-ориентированной цивилизацией, прекращая свое существование. Наступающая ПОСТ-культура - это специфический переходный период к какому-то иному этапу в истории цивилизации. Эти переходные процессы наиболее ярко отображаются в художественном творчестве. К провозвестникам и предтечам ПОСТ-культуры В.В. Бычков относит прежде всего Ф. Ницше и З. Фрейда, а также многочисленных представителей экзистенциализма (особенно Ж.-П. Сартра и А. Камю), сумевших выразить отчужденное и растерянное,

кризисное положение человека в современном иррациональном и враждебном мире. Эстетизация безобразного и аморального в искусстве XX в. - явление того же порядка, что и новая религиозность, и вызвано оно неудовлетворенностью действительностью, внутренним протестом против нее.

Переоценка всех ценностей культуры происходила в искусстве с самого начала XX века и прошла несколько хронотипологических стадий, основные из которых - авангард, модернизм, постмодернизм (в данном случае понимаемые как художественно-эстетические направления) и одновременно с ними сосуществующий их антипод - консерватизм. На примере изобразительного искусства автор рассматривает вышеуказанные художественно-эстетические направления в ракурсе религиозных поисков, вообще - духовной атмосферы XX века.

Новаторские, авангардные явления в искусстве характерны для всех переходных культурных эпох, но в XX веке они проявились в глобальном масштабе, охватив собой не только художественно-эстетическую сферу, но культуру в целом. Как реакция на радикальные социокультурные трансформации того времени происходит радикальный пересмотр всей художественно-эстетической парадигмы, вообще всей западной "культурной матрицы". В частности, "дегуманизация искусства" (Х. Ортега-и-Гассет) - исключение человека из области интересов авангарда - свидетельствует о кризисе антропоцентрического мышления. Взамен предлагается не реставрация прошлого (как могло бы показаться из-за интереса художников-авангардистов к "первобытному" искусству), но устремленность в будущее; не повторение уже существующих образцов (что в какой-то степени характерно для всех традиционных культур), но творчество в наивысшей степени: создание своих индивидуальных художественных миров, абсолютизация творческого "я" (последнее вообще немислимо для подлинной архаики). В результате искусство авангарда различными способами погружает во тьму бессознательного, тем самым уничтожая свои же идеалы творческой личности. Человек воспринимается лишь как материал, из которого можно лепить что угодно, а стремление к "светлому будущему" позволяет уничтожать миллионы людей ради упорядочивания вселенского хаоса (что в полной мере проявилось в XX веке, уже не только в искусстве).

Послевоенный модернизм, сменивший собой авангард первой половины XX в., в творческом плане был гораздо слабее своего предшественника. Говорить о каких-то интенсивных духовных поисках в модернизме, на наш взгляд, не приходится. Тем не менее, этот этап также весьма важен как переход от авангарда к постмодернизму.

Постмодернистская религиозность - поверхностная и игровая - на первый взгляд проигрывает при сравнении с духовными устремлениями авангарда. Но ее влияние на миллионные человеческие массы гораздо более сильное. Гибель старой культуры (нашедшая свое отражение в постмодернистской иронии), распад традиционной религиозности означают всего лишь, что появляется новая культура ("пост-", согласно В. Бычкову, или "прото-", согласно М.

Эпштейну) и соответствующие ей новая религиозность и новое искусство. Причем это искусство весьма непохоже на искусство предыдущих эпох: оно относится не к внешним объектам - произведениям искусства, но ко всей окружающей среде, а также к внутреннему миру человека. Формируется "органическая" парадигма культуры (А. Генис): не "текст", а "читатель"; не произведение, а его восприятие - вот характеристики нового постмодернистского искусства.

Наконец, наиболее характерная и мощная ветвь консервативного направления в искусстве - это массовая культура. Но и в более элитарных и "традиционных" (в смысле религиозных предпочтений) ответвлениях консерватизма новая религиозность дает о себе знать. Так, даже в современной христианской живописи в канонические сюжеты часто включаются инородные оккультно-мистические элементы.

В заключение параграфа автор делает вывод, что интерес к религиозному в искусстве XX в. несомненен. Современное искусство постепенно избавляется от своей "чувственности", не столько обращаясь к религиозным сюжетам, сколько стремясь преодолеть материальность и детерминированность этого мира "изнутри". На наш взгляд, предсказание П. Сорокина о смене чувственного типа культуры интегральным типом практически полностью сбылось: религиозно-мистические настроения в искусстве мирно сосуществуют с его тотальной коммерциализацией, а возрождение архаических практик происходит на фоне научно-технического прогресса и информационного ускорения. Культ творчества и свободы, доставшийся нашему времени в наследство от Нового времени, устремленность авангардного искусства в будущее препятствует "обвалу в архаику", хотя такая тенденция также просматривается.

**Второй параграф "Медиа религиозность и картина мира"** посвящен анализу специфической области современной религиозности, порожденной медиакультурой. Автор показывает, как современные аудиовизуальные средства (кино, телевидение, Интернет и "виртуальные реальности"), используя различные религиозные символы и смыслы, влияют на картину мира современного человека.

Кинематограф и генетически связанное с ним телевидение являются синтетическими искусствами, массовыми формами целостного освоения мира, в которых наиболее адекватно выражен дух медиакультуры. И не только искусства, но и одни из основных средств формирования картины мира и "мягкого" принуждения современного человека к требуемым действиям. Киноискусство не только косвенно влияет на новую религиозность путем формирования своеобразной "магической" картины мира (благодаря экранным "чудесам" и спецэффектам), но и непосредственно "подпитывает" ее множеством фильмов на религиозно-мистическую тематику, зачастую ориентируясь на нетрадиционные формы религиозности.

Телевидение благодаря таким своим особенностям как "эффект присутствия" и оперативность еще более успешно чем кинематограф формирует потребности, нормы поведения, системы ценностей зрителей. Специфика теле-

видения таково, что мы психологически воспринимаем его сугубо "документальным отчетом", как бы продолжением наших органов зрения, а потому относимся к чужим взглядам как к своим собственным. Поэтому пропаганда нетрадиционных религиозных идей и практик на телевидении намного сильнее воздействует на зрителя, чем в случае кино, не говоря уже про радио, массовую печать или литературу. Сила телевизионных "мифов" в том, что они паразитируют на реальных фактах и событиях, давая им неадекватную трактовку. В принципе, любая безумная идея, обработанная опытными клипмейкерами и представленная при помощи тщательно подобранного визуального ряда, имеет все шансы на отклик среди многомиллионной аудитории.

Создаваемые медиакультурой при помощи компьютерных и Интернет-технологий "виртуальные реальности" постепенно меняют облик духовной жизни человека. Автор указывает на конфликт между неподвластной реальности трансцендентным и сформированной реальностью виртуальным. Современное массовое общество справедливо опасается неподконтрольного ему трансцендентного, но одна лишь материальная реальность 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).

Главная особенность Интернета состоит в том, что он формирует единую коммуникационную среду - вненациональную и надгосударственную, объединяющую различные локальные культуры. С помощью Интернета становится гораздо легче осуществлять и синтез различных религий (хотя бы на уровне эклектики), то есть Интернет является одним из средств формирования новой религиозности. Осуществить этот синтез тем проще, чем сильнее "деконцентрация смысла" в Интернете. Ризоматическая структура Интернет-пространства хорошо соответствует аналогичной структуре новой религиозности, поэтому будущее исследуемого нами феномена мы во многом связываем и с дальнейшим расширением влияния Сети.

Современные электронные технологии предлагают пользователям огромные возможности, вплоть до создания собственных миров. В то же время существует и негативное влияние компьютерной виртуальной реальности на человека, выражающееся в появлении зависимости, иногда даже более сильной, чем от психотропных средств. При этом значительная часть компьютерных игр щедро использует оккультно-мистическую символику. Отмечается, что сегодня экспансия электронных технологий знаменует собой не столько рост информированности и эрудиции, расширение мировоззренческих горизонтов нынешнего человека, сколько зависимость его системы ценностей от образцов массовой культуры.

Учитывая все вышесказанное, автор рассматривает картину мира, формируемую медиарелигиозностью.



Используя признаки (критерии) картины мира, выделенные В.С. Жидковым и К.Б. Соколовым, автор отмечает крайне низкую самосогласованность картины мира, предлагаемой медиакulturой, ее противоречивость (как и в обыденном сознании). "Медиарелигиозная" картина мира поражает своим космоизмом, масштабностью: представлены практически все культурные и религиозные традиции, от древности до наших дней, причудливо между собой соединенные. Картина мира очень размыта, что, наверное, является оборотной стороной ее масштабности и эклектичности; мир представляется весьма хаотичным. Практически все образы медиакulturы эмоционально насыщены. Обычно преобладает позитивное отношение к реальности, картина мира чрезвычайно конформна, "пластична", изменяется под влиянием моды и общественного мнения. Несмотря на множество элементов из прошлых культур и футуристических представлений, сохраняется ориентация на настоящее. "Жить сегодняшним днем" - это своего рода девиз медиарелигиозности. Как правило, картина мира синтетична и иррациональна. Мир представляется таинной, недоступной для обычного понимания, что дает повод некоторым исследователям говорить о "новой архаике". В то же время, синтетизм медиарелигиозности весьма успешно сочетается с прагматизмом: стремление к успеху "здесь и сейчас" вызывает к жизни магические представления и практики, согласно которым существует возможность влияния на внешний мир. Как правило, человек невычленен из внешнего мира, отождествляет себя с определенной субкультурой (что особенно характерно для молодежи). Склонность к рассуждениям и сомнениям не поощряется, большинство действий человека направлено вовне. Картина мира чрезвычайно богата межчеловеческими отношениями, но, несмотря на это, большинство из них осуществляется не на глубоком личностном уровне.

Таким образом, параметры признаков картины мира, формируемой медиакulturой, позволяют по-новому взглянуть на современную религиозность. Для медиарелигиозной личности в целом характерен религиозный агностицизм, иногда доходящий до индифферентизма, что вызвано масштабностью и размытостью картины мира. Традиционные религиозные институты при этом теряют свое влияние, но вместо них появляются новые, экстравагантные культы, хорошо сочетающиеся с гедонизмом и материализмом современной культуры (ориентация на настоящее). Традиционный религиозный опыт может и не отбрасываться - но при условии признания его многообразия и субъективности.

Итак, развитие средств массовой коммуникации обеспечило возможность для смешения и унификации самых различных культур, религий и создания на этой основе "постмодернистской" и эклектичной медиарелигиозности. Как оказалось, религиозность (обычно - в нетрадиционных формах) отнюдь не чужда самым современным медиа. Но эта религиозность, как правило, связана не с трансцендентным, а с виртуальным, то есть сформированным реальностью, хотя и отсутствующим в ней. Поэтому медиарелигиозность находится под контролем не сверхъестественных сил, а породившей ее массовой

культуры. Учитывая современные темпы развития техники, информационных технологий и пр., можно предположить, что влияние медиарелигиозности на культуру и общество в будущем сохранится и даже усилится.

В *третьем параграфе "Новая религиозность и массовая музыка"* автор обращается к некоторым популярным направлениям современной массовой музыки (рок-музыки в широком смысле), чье влияние ощущается практически во всех слоях общества.

Вначале рассматриваются истоки рок-музыки, практически все направления которой испытали на себе влияние разнообразных религиозных идей – от пятидесятничества и африканских культов до восточного мистицизма и философии "New Age". Наблюдалось и встречное влияние рок-музыки на общую духовную атмосферу современности.

Автора интересует, прежде всего, современный этап, в частности, такие музыкальные направления, как блэк метал (black metal), готик (gothic), рэйв (rave) и эмбиент (ambient).

Black metal, проповедующий культ смерти, антихристианство в языческом или сатанинском виде, близок мистериальным практикам древности, концерты этих групп напоминают архаические ритуалы. Однако религиозность большей части этих групп - показная, подобно тому, как это имеет место во всей массовой культуре, скорее следует говорить о тщательно разработанных имиджах оккультистов и человеконенавистников.

Гораздо более миролюбивы поклонники так называемой "готической" музыки (несмотря на название, не имеющей никакого отношения к средневековью) - очень широкого направления, включающего в себя такие разные стили как gothic rock, gothic ambient, darkwave, и т.д. Даже их игры в вампиров и некрофилов, приводящие к частым походам на кладбища, опасности для общества не представляют. Как правило, готическая музыка создает мрачное или сюрреалистическое настроение, в текстах обыгрывается тема смерти, а "продвинутые" поклонники этой музыки носят черные одежды, гримируются, чтобы придать лицу "мертвенную бледность", и красят ногти черным лаком (все это относится и к лицам мужского пола).

Одним из направлений "готики" является музыка в стиле dark ambient, вполне пригодная для создания ненавязчивого фона к фильмам ужасов. Но сам стиль ambient (англ. - "обволакивающий, окружающий") не исчерпывается только этим направлением, но подразумевает синтез своеобразной электронной музыки. Этот стиль сам по себе прямого отношения к новой религиозности не имеет, но эмбиент-композиции нередко используют элементы ритуальной музыки Востока и применяются для медитации. Вплотную к эмбиенту примыкает и музыка в стиле "Нью Эйдж" - в основном инструментальная, предназначенная для создания "медитативного фона" и сочетающая в себе элементы народной музыки, церковных песнопений и современных "электронных" стилей (например, техно).

Рэйв (rave) в какой-то степени примирил и синтезировал идеологии давних антагонистов - хиппи и панков. Как и хиппи, рэйверы используют для

стимуляции физической и психической активности (особенно для достижения измененных состояний сознания) легкие наркотики (особенно экстази), как и панки призывают к анархии. Рэйв - это скорее событие, чем музыкальный жанр, своеобразная вечеринка под специфическое музыкальное сопровождение с наркотиками и танцами. Исследователями прослеживается связь рэйв-культуры с движением "Нью-Эйдж": в рэйве происходит обращение к бессознательному и как бы растворение личности, возвращение в ритуал.

Ситуация в российской рок-культуре имеет свои особенности по сравнению с Западом (например, известно, что на формирование русского рока повлияли как западная рок-традиция, так и отечественные поэтическая, бардовская, фольклорная традиции). Многие советские/российские рок-музыканты имели мировоззрение, названное М. Эпштейном "бедной религией", балансируя между атеизмом и неприкрытым язычеством (хотя были, конечно, и исключения). Но все овеянные славой имена русских рокеров сегодня являются лишь достоянием истории, а носители этих имен получили высокооплачиваемые, но незavidные должности "свадебных генералов" шоу-бизнеса. А "технологический прорыв" начала 1990-х годов (широкое распространение домашней аудиоаппаратуры, постоянная работа музыкальных радиостанций, MTV и т.д.) привел к тому, что музыка стала простым фоном.

В заключение параграфа автор отмечает, что рок-музыка - это важнейший проводник идей новой религиозности в современную культуру, а в каком-то смысле (учитывая особенности таких ее направлений как блэк метал, готика, рэйв) - даже одна из форм новой религиозности. "Многообразие религиозного опыта", характерное для массовой культуры, проявляется и в рок-музыке, крайне эклектичной и неоднородной. На сегодняшний день рок-музыка (по крайней мере, большинство ее направлений) ассимилирована доминантной массовой культурой, а ее ценности стали социально приемлемы. Коммерциализация рок-музыки, ее сращивание с шоу-бизнесом приводит как к снижению ее художественно-эстетической ценности, так и к эксплуатации религиозных и оккультно-мистических идей и символов в имиджах исполнителей, т.е. к симуляции религиозности. Тем не менее, подлинно религиозная составляющая в современной музыке, несомненно, присутствует, хотя и в весьма скромных масштабах.

**В Заключении** диссертации подводятся итоги исследования, формулируются выводы и обобщения, рассматриваются тенденции развития феномена новой религиозности и определяются перспективы дальнейшей работы.

## **СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ**

Основные положения диссертационного исследования отражены в публикациях автора общим объемом более 45 п.л.

*Монографии:*

1. Рыжов Ю.В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве*. М., Смысл, 2006. 328 с. - 20,5 п.л.
2. Рыжов Ю.В. *Новая религиозность как социокультурный феномен*. М., Смысл, 2005. 124 с. - 7,7 п.л.
3. Балим Г.М., Рыжов В.П., Рыжов Ю.В. *Проблемы системного анализа культуры*. Таганрог, Изд-во ТРТУ, 2003. 184 с. - 11,4 п.л.  
*Авторский вклад диссертанта* - Глава 2. Религия, наука и искусство в системе культуры. С. 43-126. - 5,1 п.л.

*Статьи в научных журналах по списку ВАК:*

4. Рыжов Ю.В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? // *Человек*, 2006, № 4. С.119-126. - 0,6 п.л.
5. Рыжов Ю.В. Научные и религиозные парадигмы в современном российском образовании // *Открытое образование*, 2006, №5. - 0,2 п.л.
6. Рыжов Ю.В. Рецензия на книгу Г.Г. Ершовой, П.Ю. Черносвитова «Наука и религия: новый симбиоз?» // *Человек*, 2003, № 5. С. 174-177. - 0,3 п.л.
7. Иванченко Г.В., Рыжов Ю.В. *Отium post negotium?* // *Культурно-историческая психология*, 2006, №1. С. 117-121. - 0,5 п.л.
8. Любитов Ю.Н., Рыжов Ю.В. *Всеединство: от теории к практике* // *Человек*, 2005, № 4. С. 186-189. - 0,3 п.л.
9. Рыжов Ю.В. *Массовая культура как религиозный феномен* // *Наука и образование*, 2006, № 3. - 0,4 п.л. (в печати).
10. Рыжов В.П., Рыжов Ю.В. *Массовая культура: от потребительства к творчеству?* // *Культурная жизнь Юга России*, 2007, №1. - 0,45 п.л. (в печати).

*Статьи в научных журналах и сборниках:*

11. Рыжов Ю.В. *Искушение традиционализмом* // *Синергия культуры: Труды Всероссийской конференции*. Саратов: Саратов. гос. техн. ун-т, 2002. С. 127-131. - 0,3 п.л.
12. Рыжов Ю.В. *Социокультурная динамика религии: вопросы методологии исследования* // *Материалы международной научной конференции "Информационные технологии в естественных, технических и гуманитарных науках"*. Ч. I. Таганрог, ТРТУ, 2002. С. 25-29. - 0,3 п.л.
13. Рыжов Ю.В. *Принцип дополнительности в религии* // *Человек и Вселенная*. СПб., 2002, № 3 (13). С. 5-8. - 0,2 п.л.
14. Рыжов Ю.В. *Христианство на переломе времен: между традицией и модерном* // *Материалы Третьей научной конференции преподавателей и студентов "Наука. Университет 2002"*. Новосибирск, Новый Сибирский Университет, 2002. С. 171-175. - 0,3 п.л.
15. Рыжов Ю.В. *Церковь или секта? Заметки о психологии религиозного тоталитаризма* // *ПАСХИ: Научный психологический журнал*. Екатеринбург, 2002, № 1 (9). С. 128-137. - 0,5 п.л.

16. Рыжов Ю.В. Конфессиональная и этнокультурная идентификация в православии // Материалы научно-практической конференции «Этническая психология и современные реалии». Якутск, ЯГУ, 2003. С. 142-146. - 0,3 п.л.
17. Рыжов Ю.В. Религия в контексте виртуализации общества: системный подход // Материалы международной научной конференции «Системный подход в науках о природе, человеке и технике». Часть I. Таганрог, ТРТУ, 2003. С.71-75. - 0,25 п.л.
18. Рыжов Ю.В. Анализ и синтез в формировании картины мира // Анализ и синтез как методы научного познания. Материалы международной научной конференции. Часть 1. Таганрог, ТРТУ, 2004. С. 55-60. - 0,3 п.л.
19. Рыжов Ю.В. Функциональные альтернативы в культуре: информационный подход // Информационный подход в естественных, гуманитарных и технических науках. Материалы международной научной конференции. Часть 1. Таганрог, ТРТУ, 2004. С. 85-88. - 0,2 п.л.
20. Рыжов Ю.В. "Новая религиозность" в новом искусстве // Дни Петербургской Философии - 2003. Материалы международных конференций "Метафизика искусства", "Мировая и петербургская традиции реалистической философии". СПб., С.-Петербургское философское общество, 2004. С. 92-96. - 0,3 п.л.
21. Рыжов Ю.В. Религия в современном информационно-образовательном пространстве // Информационные технологии в управлении и учебном процессе вуза: Материалы 4-й Всероссийской очно-заочной научно-практической конференции. Владивосток, Изд-во ВГУЭС, 2004. С. 191-194. - 0,3 п.л.
22. Рыжов Ю.В. Творчество в религии и религиозность творчества // Материалы международного научного симпозиума "Системно-синергетическая парадигма в науке и искусстве". Таганрог, ТРТУ, 2004. С. 129-137. - 0,5 п.л.
23. Рыжов Ю. Христианство и маргинальность // Материалы международной научно-богословской конференции "Вера - диалог - общение: проблемы диалога в церкви". М., СФИ, 2004. С. 299-307. - 0,4 п.л.
24. Рыжов Ю.В. "Новое религиозное сознание" в России: история и современность // Ученые записки Межнационального гуманитарно-технического института Поволжья. Том шестой (2004 г.). Чебоксары, МГТИП, 2004. С. 35-39. - 0,4 п.л.
25. Рыжов Ю.В. Современное православное обновление // Историческая память и социокультурная стратификация. Социокультурный аспект: Материалы XVII Междунар. науч. конф., СПб, 16-17 мая 2005 г.: В 2 ч. / Под ред. д-ра ист. наук, проф. С.Н. Полторака. СПб., Нестор, 2005. Ч. 2. С. 149-153. - 0,3 п.л.
26. Рыжов Ю.В. Светское и религиозное в современной культуре: проблема демаркации // Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России: Материалы Всерос. науч. конф. (Белгород, 6-7 окт. 2004 г.) / Под ред.

д-ра социол. наук, проф. Л.Я. Дятченко, канд. социол. наук, доц. С.Д. Лебедева. Белгород, Изд-во Бел ГУ, 2005. С. 89-94. - 0,3 п.л.

27. Рыжов Ю.В. Традиционная религиозность в системе культуры // Системные исследования культуры. 2005 / Науч. ред. В.С. Жидков. СПб., Алетейя, 2006. С. 97-107. - 0,6 п.л.
28. Рыжов Ю.В. Проблема экспертизы новых религиозных движений // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности / Под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. М., Смысл, 2006. С. 267-274. - 0,4 п.л.
29. Рыжов Ю.В., Рыжова В.А. Феномен маргинальности в контексте российского протестантизма // Феномен евразийского протестантизма: Материалы конференции Богословского общества Евразии. Одесса, Богословское общество Евразии, 2003. С. 79-83. - 0,4 п.л.
30. Рыжов Ю.В., Иванченко Г.В. Локальные культы в глобальной культуре // Культурологические записки. Вып. 9. Художественная культура в эру глобализации. М., ГИИ, 2004. С. 286-301. - 1,1 п.л.
31. Рыжов Ю.В., Рысев В.К. Либеральное движение в современном российском православии // Ученые записки Межнационального гуманитарно-технического института Поволжья. Том девятый (2005 г.). Чебоксары, МГТИП, 2005. С. 41-44. - 0,3 п.л.
32. Иванченко Г.В., Рыжов Ю.В. Компаративные исследования искусства: потенциал экспертизы // Культурологические записки. Вып. 10. Прогресс в свете компаративных исследований (теория и практика). М., ГИИ, 2005. С. 82-100. - 0,75 п.л.

*Тезисы докладов на научных конференциях:*

33. Рыжов Ю.В. Информационное воздействие на личность в тоталитарных сектах // Материалы международной научной конференции "Информационная свобода и информационная безопасность". Краснодар, КГУКИ, 2001. С. 195-198. - 0,1 п.л.
34. Рыжов Ю.В. Паранормальные верования в христианстве и в гуманитарных науках // Поругание разума: экспансия шарлатанства и паранормальных верований в российскую культуру XXI века. Тезисы к международному симпозиуму "Наука, антинаука и паранормальные верования". М., Российское гуманистическое общество, 2001, с. 96-97. - 0,1 п.л.
35. Рыжов Ю. В. Христианство на пути к информационной парадигме // Материалы международной научной конференции "Парадигмы XXI века: информационное общество, информационное мировоззрение, информационная культура". Краснодар, КГУКИ, 2002, с. 71-73. - 0,1 п.л.
36. Рыжов Ю.В. Возрождение религии – возрождение веры? // Вестник УГТУ-УПИ. Актуальные проблемы социологии и менеджмента: Сборник научных статей. Екатеринбург, 2003. №4 (24), с. 279-280. - 0,1 п.л.
37. Рыжов Ю.В. Феномен полирелигиозности в современном обществе // Материалы международной научной конференции «Этнопсихологические и

- социокультурные процессы в современном обществе». Балашов, изд-во «Николаев», 2003, с. 298-299. - 0,1 п.л.
38. Рыжов Ю.В. Мифы современного христианского сознания // «Актуальные проблемы современной науки»: Сб. статей 4-й Международной конференции молодых ученых и студентов. Социальные и гуманитарные науки. Ч. 32: Психология. Ч. 33: Искусствоведение. Ч. 34: Культурология / Науч. ред. М.В. Мжельская, А.С. Трунин. Самара, изд-во СамГТУ, 2003, с. 119-122. - 0,2 п.л.
  39. Рыжов Ю.В. Эстетическое взаимодействие в информационном обществе: религиозные аспекты // Тезисы докладов и выступлений Международной научной конференции «Информация – Коммуникация – Общество». СПб., СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2003, с. 350-352. - 0,1 п.л.
  40. Рыжов Ю.В. Аполлон или Геката? О подходах в религиоведении // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 131-134. - 0,2 п.л.
  41. Рыжов Ю.В. Религиозность как феномен повседневной культуры // Пушкинские чтения - 2004. Повседневность как текст культуры: Материалы международной научной конференции "Филология в XXI веке: проблемы и методы исследования". СПб, Ленинградский гос. ун-т им. А.С.Пушкина, 2004. С. 11-13. - 0,15 п.л.
  42. Рыжов Ю.В. Искусство без алгебры и гармонии // Интеграция науки и практики в инновационных процессах современного общества. Сб. статей по материалам международной научно-практической конференции, посвященной 10-летию института экономики и культуры. Берлин, Росток, Оренбург, Изд-во ИЭК, 2004. С.118-121. - 0,15 п.л.
  43. Рыжов Ю.В. О религиозных основаниях современного искусства // Пророческая сущность искусства и культуры. Сборник материалов науч. конф. Нижний Новгород, Изд-во Фонда "Народный памятник", 2005. С. 104-106. - 0,1 п.л.
  44. Рыжов Ю.В. Адаптивная направленность творчества // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 1. М., Современные тетради, 2005. С. 641-642. - 0,1 п.л.
  45. Балим Г.М., Иванченко Г.В., Рыжов В.П., Рыжов Ю.В. О влиянии информационных технологий на развитие культуры // Тезисы докладов и выступлений Международной научной конференции «Информация – Коммуникация – Общество». СПб., СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2002, с. 16-17. - 0,1 п.л.
  46. Рыжов В.П., Рыжов Ю.В., Терехова Л.М. Ценность информации и культурные ценности // Материалы международной научной конференции «Культура и образование в информационном обществе». Краснодар, КГУКИ, 2003, с. 107-110. - 0,15 п.л.