

Матецкая Анастасия Витальевна

ПОСТМОДЕРН И РЕЛИГИЯ

В статье рассматривается специфика религиозной ситуации в эпоху постмодерна. Выделяются и анализируются две тенденции религиозной динамики: развитие альтернативных форм религиозности (духовности) и активизация религиозного фундаментализма. Обе тенденции представляют собой варианты ответа на культурный вызов постмодерна и затронуты его влиянием. Но альтернативная религиозность соответствует культурной логике постмодерна и принимает ее, в то время как фундаментализм представляет собой отторжение постмодерна.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/12-3/32.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 12(86): в 5-ти ч. Ч. 3. С. 125-128. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/12-3/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

В 1918 г. Б. В. Бер переезжает из Москвы к своей сестре Е. В. Молоствовой в село Долгая Поляна (ныне Тетюшский район Республики Татарстан). Они прожили вместе почти три года. В это время Борис Бер много и плодотворно работал. Им составлены и окончены сборники «К свету Преображения», «Белые пчелы», «Изумрудная скрижаль», сборник былин и сказок «Святая Русь», куда вошли и собственной обработки фольклорные сюжеты, и другие произведения, сделано множество переводов.

Сборник переводов Уота Уитмена «Листья травы» получил одобрение наркома просвещения А. В. Луначарского и готовился к печати в Госиздательстве. Для подготовки рукописи к изданию Борис Бер в конце ноября 1920 г. выехал в Москву. В январе 1921 г., возвращаясь из Москвы в Казань, он погиб. Сестра Елизавета Владимировна пишет о следующих трагических обстоятельствах: Борис хотел провести еще месяц с сестрой в Долгой Поляне. 18 января при посадке на ходу поезда в вагон (пересаживался на другой поезд на станции Рузаевка) ему раздробило пальцы левой ноги, следствием явился паралич всей правой стороны тела. В Казани профессор тотчас же сделал ему операцию по удалению ступни. Борис лежал в больнице. 23 января 1921 г. он скончался и погребен в Казани на Арском кладбище. В последнем письме к сестре он завещал при первой возможности перенести его прах в родовую могилу в Знаменском [Там же, л. 799].

В 1929 г. Елизавета Владимировна Молостова, занимаясь разбором бумаг брата и не подозревая об интересе А. М. Горького к нему, обратилась к писателю за комментариями к некоторым из его писем. Горький дал ей некоторые пояснения и в заключение письма сообщал: «Бориса Борисовича я считал – и считаю – человеком высокоталантливым» [4, с. 132].

В одном из писем А. М. Горький говорит о причинах своего интереса к Беру: «Такие, как Вы, – вымирают уже... Видя изредка истинного дворянина, – я чувствую большую скорбь. О ком, о чем? О всем хорошем. Оно было тогда, когда у нас дворянин – был носителем культуры, а ныне оно мельчает и вымирает» [6, д. 123, л. 3].

Список источников

1. Бер-Глинка А. И. Модель социальной адаптации немецких иммигрантов в Российской империи последней трети XVIII – начала XX в. (на примере родов Беров) // *Философия социальных коммуникаций*. 2012. № 4. С. 77-91.
2. Иванова Е. В. М. Горький и Б. В. Бер // *Горьковские чтения: сборник трудов конференции* / отв. ред. И. К. Кузьмичев. Горький, 1984. С. 168-172.
3. Марискин И. С., Марискин О. И. *Летопись Атяшевской земли*. Саранск: Красный Октябрь, 1998. 536 с.
4. Попов Ф. Г. Письма А. М. Горького к Б. В. Беру и Е. В. Молоствовой // *Волга*. 1966. № 5. С. 121-132.
5. *Революция 1905-1907 гг. на территории Мордовии*: сб. документов и материалов / под ред. К. А. Коткова. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1955. 438 с.
6. *Российский государственный архив литературы и искусства* (РГАЛИ). Ф. 43. Оп. 1.
7. *Русские писатели. 1800-1917*: биографический словарь: в 5-ти т. М.: Большая Российская энциклопедия, 1992. Т. 1. 695 с.

POET B. V. BER AND THE REVOLUTIONARY EVENTS AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

Mariskin Oleg Ivanovich, Doctor in History, Professor
National Research Ogarev Mordovia State University, Saransk
mariskinoi@mail.ru

In the article the life and the creativity of the little-known representative of the Russian poetry of the Silver Age and the translator Boris Vladimirovich Ber are studied, his friendship and correspondence with the writer and thinker A. M. Gorky are shown, and the connection between Ber and the Atyashevsky District of the Republic of Mordovia is identified. The author paid special attention to the period of B. V. Ber's life in his family estate in the village Znamenskoye, analyzed the influence of the revolutionary events at the beginning of the XX century on the creativity and destiny of the poet and the translator.

Key words and phrases: Boris Vladimirovich Ber; poet; translator; the Silver Age; revolution.

УДК 130.2

Философские науки

В статье рассматривается специфика религиозной ситуации в эпоху постмодерна. Выделяются и анализируются две тенденции религиозной динамики: развитие альтернативных форм религиозности (духовности) и активизация религиозного фундаментализма. Обе тенденции представляют собой варианты ответа на культурный вызов постмодерна и затронуты его влиянием. Но альтернативная религиозность соответствует культурной логике постмодерна и принимает ее, в то время как фундаментализм представляет собой отторжение постмодерна.

Ключевые слова и фразы: постмодерн; альтернативная религиозность; духовность; религия; фундаментализм.

Матецкая Анастасия Витальевна, д. филос. н., доцент
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону
tojgar@mail.ru

ПОСТМОДЕРН И РЕЛИГИЯ

Термин «постмодернизм» не имеет однозначного определения. В 1947 г. он использовался А. Тойнби для обозначения стадии в развитии западной цивилизации, хотя отдельные упоминания этого термина встречались

и ранее. До середины XX века термин применялся для обозначения новых течений в современном искусстве, литературе и архитектуре. В 70-80-е гг. термин приобрел значение теоретического направления в рамках философских и социальных исследований, критически анализирующих процессы познания в их связи с широким социально-культурным и политическим контекстом. В конце XX века понятие постмодернизма или постмодерна всё шире употребляется для обозначения состояния культуры и общества, новой эпохи, сменившей эпоху модерна: «...начиная с 1979, после работы Лиотара “Постмодернистское состояние: доклад о знании”, понятие утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом» [3, с. 640]. При этом на проблему соотношения модерна и постмодерна существуют разные точки зрения, можно говорить и об элементах преемственности между ними, и о существенных различиях.

Рассуждения о ситуации постмодерна или эпохе постмодерна подразумевают, что постмодернистский взгляд на реальность перестал быть только лишь исследовательской и философской позицией, но совпал с культурной логикой эпохи позднего капитализма и в этом качестве затрагивает практически все стороны социокультурной реальности. Религия не стала исключением.

Казалось бы, ситуация постмодерна не благоприятствует расцвету религии. Такие характеристики постмодерна, как отказ от метанарративов, сомнения в объективной природе истины и рост рефлексивности, критика авторитетов, пронизывающая культуру иронию – всё это способно окончательно подорвать позиции религии, пережившей критику эпохи Просвещения, расколдование мира, но всё же нашедшей свою скромную нишу в современных секулярных обществах. Однако реальность свидетельствует о подъеме религиозной активности именно в ситуации постмодерна, в чем можно увидеть одно из присущих этой эпохе противоречий. Критика метанарративов и критика знания подорвали авторитет науки и познающего разума вообще. Классические идеологии модерна также утратили свое значение – не только из-за постмодернистской критики, но и по другим причинам социально-экономического и политического характера. Постмодернизм подорвал основы идейно-ценностной легитимации проекта модерна, что дало возможность усомниться и в критике религии, заложенной в этот проект. Можно сказать, что постмодернизм уравнивал религию в правах со светским и научным мировоззрением. Если ни одно мировоззрение не является и не может являться истинным – то есть иметь отношение к объективной истине, то равно допустимы любые мировоззрения. Проблема поиска истины заменяется проблемой интерпретации. Это открыло дорогу религиозным исканиям и религиозному плюрализму, которые выразились не столько в усилении влияния традиционных религиозных организаций, которые слишком зримо воплощали в себе ненавистный постмодернизму «авторитет», сколько в религиозном творчестве. Вторая половина XX века становится эпохой новых религий и даже в большей степени эпохой Нью Эйдж и новой духовности – аморфной эклектичной совокупности верований, не соотносимых ни с одной из существующих религий. Нью Эйдж возникает в 60-е гг. XX века как специфический контркультурный проект, но к началу XXI в., по замечанию ряда исследователей [6], оно уже практически слилось с культурным мейнстримом. Нью Эйдж не сформировало единого учения и организации и представляет собой набор разнообразных идей и практик. Текучесть и идейное многообразие, вполне постмодерные черты, определили широкие возможности для распространения Нью Эйдж и его проникновения в популярную культуру. Нью Эйдж является важным элементом современной неконфессиональной духовности, хотя не охватывает её полностью. Новая духовность, постепенно становящаяся отдельным предметом социологических исследований [5, с. 153-154], созвучна ситуации постмодерна во многих ключевых позициях.

Новая духовность враждебна по отношению к традиционному религиозному авторитету, власти и контролю со стороны религиозных организаций. Среди многих сторонников альтернативной духовности, с одной стороны, существует тенденция противопоставлять «религию», воплощенную в определенных организационных и догматических формах, – «духовности» как свободному поиску истины, открытости опыту, не ограничиваемому какими-то внешними авторитетами, будь то авторитет организации, догмата или традиции. С другой стороны, распространенной является точка зрения, согласно которой любая религия содержит определенную истину – или же некая общая истина находит выражение во множестве религиозных учений. Принципиальная плюралистическая установка, отказ от принятия жесткой мировоззренческой позиции, признание вариативности истины и путей ее обретения делает новую духовность и формируемый её тип религиозности весьма созвучными постмодернизму.

Близость к постмодернистским установкам проявляется и в критическом отношении к наследию Просвещения, с присущим ему ограниченным рационализмом, материализмом и отрицанием «духовной природы бытия». В числе критикуемых элементов наследия модерна можно назвать потребительское и хищническое отношение к природе, понятой как бездушная материя. Экологическая проблематика – важная составляющая и новой духовности, и Нью Эйдж, что выражается в неоязыческих течениях, обращении к дохристианскому религиозному наследию. Дохристианское наследие важно не только в плане переосмысления отношения к природе, но также в связи с интересом к архаичным практикам изменения сознания. Такой же интерес вызывает опыт мистиков и духовидцев, принадлежащих к более поздним религиозным традициям. Мистический опыт предстает как ядро религии вообще, при этом организационные и нормативные аспекты религиозной жизни часто понимаются как нечто вторичное или просто лишнее. Внимание к мистическому опыту, личному опыту переживания духовной природы реальности – это единственное, что может рассматриваться как нечто объективное в мире всеобщей относительности. Достичь этого опыта возможно только индивидуально. В мире, где больше нет абсолютного авторитета религиозных организаций, учений, традиций, личный опыт оказывается последней точкой опоры. Это своеобразный ответ новой духовности на вызов постмодернистского

релятивизма. Личный опыт и индивидуальная истина не претендуют на то, чтобы быть обязательными для всех, но для тех, кто их обрел, они обладают объективностью и очевидностью.

Мистический опыт никогда не был массовым явлением, потому можно предположить, что для большинства представителей новой духовности личный религиозный или духовный опыт сводится к конструированию собственного мировоззрения из элементов, в изобилии предоставляемых современной культурой с ее информационными и медийными возможностями и технологиями. По мнению П. Хиласа, в контексте духовности Нью Эйдж личный опыт индивида является высшей инстанцией истины и авторитета. Духовный опыт, на который ориентирован индивид, может быть обретен на многочисленных семинарах и тренингах по раскрытию личностного потенциала и духовному росту, но он может переживаться и под воздействием произведений популярной культуры. С этим связан постмодернистский феномен своеобразной сакрализации произведений массовой культуры. Яркими примерами являются книги и экранизации произведений Дж. Роулинг и Р. Толкина, породившие обширные фанатские сообщества, вовлеченные не только в процесс привычного потребления культурной продукции, но также в её доработку (создание бесконечных «продолжений») и воспроизведение в соответствующих практиках.

Элементы сакральности заметны в произведениях, относящихся к жанрам мистики, ужаса, фэнтези, а также и в произведениях, призванных оживить в сознании аудитории историческое наследие традиционных религий. Переживание подобного «сакрального» неотделимо от развлечения, однако сам процесс развлечения приобретает новые аспекты. Косвенным подтверждением того, что произведения, созданные для развлечения, могут быть чем-то большим, является негативная реакция представителей традиционных религий на некоторые из них. В США книги о Гарри Поттере были исключены из некоторых школьных библиотек, критические заявления об этой книге делали и представители Русской православной церкви. Таким образом, представители традиционных религий увидели в книге присутствие чуждого, негативного сакрального, то есть для них эта книга не была безобидным развлечением, но несла определенную угрозу.

Сюжеты подобных произведений содержат отсылки к традиционным формам сакрального, реанимируют мифологическое наследие, трактуя его по-новому. Религиозное многообразие в ситуации постмодерна приобретает характер бесконечной игры с элементами исторических религиозных традиций, отголосками научного знания об этих традициях и артефактами массовой культуры. Говоря об эстетической проблематике постмодернизма, Ф. Джеймисон замечал: «...в мире, где стилистические новшества более невозможны, нам остается только подражать мертвым стилям, говорить из-за масок и голосами этих стилей в воображаемом музее» [2, с. 294]. Но то же самое можно сказать и о религии. Невозможно изобрести действительно новую религию – возможно лишь до бесконечности перекомпоновывать элементы уже существующих, используя их по своему усмотрению. Нью Эйдж переполнено ссылками на историческое религиозное наследие, однако элементы этого наследия перетолкованы и упрощены и могут составлять самые разные комбинации. Игровой и сконструированный характер постмодернистской религиозности в наиболее яркой форме проявляется в феномене фиктивных или придуманных религий, создатели и адепты которых даже не пытаются придать своим проектам серьезность. Однако проблема игры в данном контексте отсылает к другому важному аспекту постмодернистской культуры – проблеме аутентичности. Возможно ли в контексте постмодерна провести границу между игрой и настоящим, аутентичным религиозным феноменом? Этот же вопрос возникает и в связи с упомянутыми выше примерами из области массовой культуры. Игровой характер религиозности неизбежен в эпоху, когда существование объективной истины находится под вопросом. Но именно из-за того, что объективная истина поставлена под сомнение, невозможно провести некое общеобязательное различие между фиктивной и настоящей религиозностью, между игрой в религию и настоящей религией. Решение этого вопроса возлагается в конечном итоге на индивида, который является конечной инстанцией оценки собственного религиозного выбора и собственного духовного опыта. Даже если индивид сверяется при этом с какой-то существующей религиозной традицией или мнением модного духовного учителя, это происходит только потому, что он сам выбрал эту традицию или этого учителя в качестве авторитета для себя. Многие исследователи постмодернистской религиозности отмечают свойственный ей потребительский характер: делая религиозный выбор, индивид руководствуется своими потребностями и желаниями.

Для религиозной ситуации постмодерна характерен не только подъем альтернативных форм религиозности и духовности, но и активизация фундаментализма. Фундаментализм с его убежденностью в собственной правоте, нерушимости религиозных истин и желанием навязать свои верования окружающим, казалось бы, представляет собой полную противоположность постмодернистской религиозности и постмодернистскому видению мира вообще. Фундаментализм был порождением эпохи модерна, протестной реакцией на победное шествие секуляризации. Фундаментализм эпохи постмодерна сохраняет свой антимодернистский характер. Ослабление мировоззренческих оснований классического модерна, вместе с сохранением порожденных модернизацией социально-экономических и политических проблем, усиливают позиции фундаментализма. Можно сказать, что для фундаментализма характерно двойное отрицание – и модерна, и постмодерна, который не затронул социально-экономического фундамента модерна, а в культурном плане развивает некоторые тенденции, заложенные в модернистском проекте.

В противостоянии модерну фундаментализм неизбежно обретал некоторые черты модерности – в частности, как отмечала К. Армстронг [1], он воспринимал истины веры по аналогии с научными фактами – в модернистском их понимании, в то время как более раннее отношение к религиозным текстам было более сложным и подразумевало возможность их многообразного и символического толкования. В противостоянии

постмодернистскому релятивизму и отрицанию истины и авторитета фундаментализм оказывается затронут влиянием постмодернистской культуры, как до этого был затронут влиянием модерна. Так, фундаменталисты успешно освоили и используют инструменты медиа и массовой культуры для распространения своих взглядов и пропаганды своих достижений. Основная цель фундаментализма – возвращение к некому истинному первоначальному состоянию религии и общества – опирается в большей степени на фантазии об этом состоянии, чем на историческую реальность, а также на индивидуальные интерпретации тех или иных текстов, преподносимые как несомненная истина. Не случайно фундаменталистские течения часто подвергаются критике со стороны представителей традиционных религий: фундаменталисты сами конструируют традицию, что является вполне модернистской и постмодернистской практикой. Использование элементов культурного наследия, реконструкция традиции, часто граничащая с её изобретением, характерна не только для фундаментализма, но и для некоторых течений в рамках альтернативной религиозности. Фундаментализм, в свою очередь, настроен критически по отношению к авторитету традиционных религиозных организаций, что также свидетельствует о его свободном отношении и к авторитету, и к традиции. В основе религиозной идентичности современных представителей фундаменталистских организаций лежит, как правило, индивидуальный выбор.

Нынешние «формы исламского фундаментализма не должны пониматься как возвращение к прошлым социальным формам и ценностям даже с точки зрения людей, чья жизнь определяется традицией. Согласно Фазлуру Рахману, на самом деле до некоторой степени даже неправильно называть этот феномен в исламе “фундаменталистским”, он является таковым лишь постольку, поскольку его сторонники делают ударение на том, что основа ислама имеет два подлинных истока: Коран и Сунну пророка Мухаммеда. В другом случае они делают ударение на иджитхаде, “исконной мысли”. Сегодняшний исламский радикализм, конечно же, прежде всего основан на “исконной мысли” и на стремлении к обретению исконных ценностей и практик, возможно, являющихся эхом иных периодов возрождения или фундаментализма, но в действительности направляемых реакцией на существующий социальный порядок. Поэтому в обоих случаях фундаменталистский “возврат к традиции” является в действительности вымыслом наших дней» [5, с. 145].

Фундаментализм представляет собой сложный культурный феномен, изначально порожденный вызовом модерна и усиленный глобальной экспансией модернистских институтов (рынок, светское государство и др.) и постмодернистской культуры, но отвечают на этот вызов не носители некой «нетронутой традиции», а люди, сформированные современной и постсовременной ситуацией, что неизбежно накладывает отпечаток на феномен в целом.

Таким образом, в рамках постмодернистской религиозности можно выделить две тенденции, одна из которых связана с изменением религиозности в соответствии с культурной логикой эпохи, а другая – с противодействием этой логике. Однако и сторонники, и противники постмодернистского взгляда на мир находятся под его влиянием. Следует отметить, что религиозная динамика постмодерна не исчерпывается этими двумя тенденциями, за пределами рассмотрения данной статьи остается обширная сфера традиционной религиозности и разнообразные реакции традиционных религий на ситуацию постмодерна.

Список источников

1. Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма / пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 502 с.
2. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / пер. с англ. М. – Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 288-309.
3. Постмодернизм: энциклопедия / сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
4. Руткевич Е. Д. Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы западной социологии // Вестник Института социологии. 2017. Т. 8. № 1. С. 131-161.
5. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. 440 с.
6. Hanegraaff J. New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden – N. Y. – Köln: Brill, 1996. 580 p.

POST-MODERNITY AND RELIGION

Matetskaya Anastasiya Vital'evna, Doctor in Philosophy, Associate Professor
Southern Federal University, Rostov-on-Don
tojgar@mail.ru

The article considers the specificity of the religious situation in the post-modernity era. Two tendencies of religious dynamics are singled out and analyzed: the development of alternative forms of religiosity (spirituality) and the activation of religious fundamentalism. Both tendencies are options for answering the cultural challenge of post-modernity and are affected by its influence. But alternative religiosity corresponds to the cultural logic of post-modernity and accepts it, while fundamentalism is the rejection of post-modernity.

Key words and phrases: postmodern; alternative religiosity; spirituality; religion; fundamentalism.