

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 111.81-130.3-291.17

К. М. ТОВБИН^{1*}^{1*}Российский Новый университет (г. Гагарин)

ПОСТРЕЛИГИЯ: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ АНАЛИЗ

Цель. Целью работы является описание феномена пострелигии как специфической духовной сферы Постмодерна. **Методология.** Во введении проанализированы различные методологические подходы, открывающие свою неадекватность в применении к духовной области Постмодерна: «классическое» религиоведение, религиоведение традиционных духовных движений и постмодернистское религиоведение, отчасти породившее Традиционалистскую школу, могушую – по гипотезе автора – стать методологическим основанием для наиболее полноценного анализа пострелигии. **Научная новизна.** В основной части статьи кристаллизуется авторское понятие пострелигии, её отношение с традиционными и религиозными духовными сферами. Пострелигия позиционируется как вершина секуляризации, заключающаяся в отходе от прямолинейного и агрессивного секуляризма Модерна, но без обращения к Традиции, изначально отрицавшей Модерном. Пострелигия есть имитационная духовность, умело имитирующая наружные области традиционной духовности и создающая плоскостную религиозность, радикально препятствующую приобщению к вертикальной линии Традиции. В этой связи приводятся основные, искусственно выделенные, параметры пострелигии: деконструкция, расщепление, виртуализация и коллажирование. Деконструкция представляет собой превращение духовности в семиотический набор для эгоцентрической избирательности современного верующего. Пострелигиозное расщепление есть децентрирование духовности, удаление сакрального Центра и превращение духовности в плоскость, на которой происходит интеллектуальное и чувственное блуждание постверующего от одного семиотического островка к другому. Виртуализация есть перемещение поля духовного напряжения в принципиально виртуальные области, оторванные от естественных условий бытия и созданные как его замещение, – сетевые дискуссионные площадки и галереи. Коллажирование – это произвольное комбинирование различных семиотических отщепов Традиции с целью создания правдоподобной картины традиционности; именно коллажирование приводит к архаическим формам современной духовности. **Выводы.** Исходя из приведённых в исследовании феноменологических иллюстраций можно заявить о том, что Постмодерн гораздо шире, чем декадентское направление в культуре – это радикальное смещение духовности, вершина десакрализации, заключающаяся в имитации традиционной духовности, на деле не имеющей к традиционности никакого отношения, кроме архаической стилизации.

Ключевые слова: пострелигия, Постмодерн, Традиция, Священное, традиционализм, симулякр, деконструкция, ризома, расщепление, мимикрия, десакрализация.

Актуальность

Появление пострелигии – одно из важнейших проявлений духовного качества Постмодерна. В первую очередь, потому что религиозная сфера относится к числу тех, которые старательно репрессировались или трансформировались в эру Модерна, и сегодняшняя религиозная гальванизация предстаёт перед нами чем-то свежим и архаичным, не имеющих прецедентов в Новой истории.

При подступе к исследованию современной религиозности возникают методологические проблемы: с какой точки зрения нам осмотреть пострелигиозность: с позиции классического религиоведения, с позиции Традиции или с позиции Постмодерна, если в нём имеется собственное религиоведение?

1. Религиоведение Модерна рассматривало религию либо как пережиток интеллектуально-

го прогресса, либо как его несамостоятельный спутник. *Маргинальным* следствием такого отношения является утверждение об отмирании религии в обществе будущего. *Умеренное* следствие представления об устарелости религии в рамках Нового времени – это стремление внести в религию гуманистические принципы (стремление к осуществлению свободы совести и утверждение конфессиональности как частного выбора) и «освобождение» религии изнутри – либерализация и модернизация богословия. Суммируя общее в маргинальных и либеральных тенденциях, можно обобщить: религиоведение Модерна считает, что *религия есть продукт общественного развития*. Следовательно, на высотах развития общества мы должны увидеть религиозные системы иссякшими либо превратившимися во что-то иное, нерелигиозное. Бытования домодерновой

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

духовности, тем паче – натиска её на образ жизни современного человека – попросту не может быть. Однако, сохранение не только религиозных систем, но и самой традиционной духовности в модернизирующихся обществах опровергает все основания модернистского религиозоведения. Именно Запад и наиболее «развитые» страны остального мира дают нам примеры как возрождения даже самых архаичных культов, так и рождения и массового распространения культов совершенно новых.

2. С позиции Традиции мы не можем судить о не только о феномене пострелигии, но и о самом явлении под именем «религия». Прежде всего, потому что религия в западном смысле слова изначально позиционировала себя как преодоление Традиции. Разросшаяся дистанция заставила внутри религиозных систем выработать как собственную понятийную основу, так и совокупность собственных феноменологических измерений духовности [15, с. 102]. И то, и другое не может быть зафиксировано мышлением, находящимся в рамках традиционного общества: оно работает совершенно по другим законам, существует в иной атмосфере, выражает себя в иных понятиях. Мышление Традиции настолько закрыто от Модерна, что либо нежизнеспособным осколком древности (например, шаманские культы северных народов или дремучее беспоповское старообрядчество), либо экзотичным довеском к современному мышлению (к примеру, синтоизм или буддизм махаяна). Для человека Традиции религиозная система уже сама по себе является признаком дефицита Священного, а потому не имеет никакой сакральной ценности. Пострелигия же вообще не может быть замечена традиционным мышлением, если только способом самоопределения постверующего не является имитация традиционной духовности.

3. Возможно ли обнаружение пострелигии с третьей точки зрения – постмодернистской? Только в той мере, насколько Постмодерн является преодолением Модерна. Сами «классики» постмодернизма всегда подчёркивали, что Постмодерн является не столько критическим преодолением Модерна, сколько осуществлением его изначальной программы. В связи с этим обращает на себя внимание учение Дугина о Постмодерне как Ультрамодерне [14, с. 469]. И именно с философии и фигуры Дугина можно обратиться к другой, неклассической версии постмодернизма – традиционализму.

Традиционалистская школа (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, Дж. Катсингер, У. Куинн, М. Али Лахани, Ж. Борелля, А.Г. Дугин) не только в негативном ключе изыскивала корни Модерна, но и стремилась к внефилософскому выходу за пределы Современности посредством сохранившихся инструментов Традиции: ритуала, символа, образа жизни [13, с. 585]. Традиционализм, возникший на изломе Модерна именно благодаря ментальным брешам в Модерне, может проследить все трансформации религиозности. «Классическая» постмодернистская философия обнаруживает пострелигиозность ровно настолько, насколько современная религиозность верна приставке «пост-», т.е. служит рычагом осуществления маргинально-модернистической программы постмодернистов. Для постмодерниста в пострелигии важен коэффициент перевёртыша, осуществлённого с момента возникновения религии: изначальная религиозная система видится как приглашение к действию, как набор приёмов отгорожения от Традиции, которые нужно осуществить до конца. Чем сильнее и наблюдаемее отличие от изначальных посылок – тем эффективнее пострелигия. Причём эта эффективность воспринимается положительно как постмодернистами, находящимися вне религиозных систем (и действующих вопреки им), так и постмодернистами от религии (чему яркий пример – позитивное сближение позиций в знаменитом диспуте Дерриды и Капуто [33]).

Научная новизна

Традиционализм считает те же признаки пострелигиозности, но даёт им совершенно иную оценку. Схоже с постмодернистом, традиционалист видит пострелигию не преодолением религии, но преодолением Традиции. Религия же представляется накоплением тех предпосылок, которые по мере своего развития могут создать полный противовес Традиции – *абсолютно (в)несакральное мышление*.

Традиционалистское религиозоведение, подобно постмодернистскому, привлекает символы и понятия несовременного звучания и наполнения, однако такое религиозоведение продолжает основываться на рационалистической гносеологии Модерна. На феноменологическом и – в идеале – онтологическом уровнях традиционализм должен совершенно порвать с Модерном, ибо в этом его прямое назначение. Однако, остающаяся связка на понятийном уровне

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

служит мостом, позволяющим транслировать принципы перенниализма вовне, в пространство Современности. Это позволяет традиционализму не замыкаться в символическое гетто (сеять которые – назначение Постмодерна [34, с. 20]), но противостоять и Модерну, и Постмодерну, видя их лишь разными отрезками длинной цепи десакрализации.

Цель

Используя постмодернистскую терминологию вкупе с традиционалистической методологией, можно выделить некоторые характерные черты пострелигии. Описанные ниже характеристики применимы и к нововозникающим культам, и к попыткам сохранения устоявшихся больших религиозных систем, и к попыткам возрождения духовности традиционной.

Отличительными чертами религиозности Постмодерна являются копирование и подражание, что делает её *псевдорелигией* (якобы религией). На этом понятии надлежит остановиться подробнее. Длительная и планомерная борьба Модерна с религией привела не к «отмиранию» религии, но к её сущностной трансформации. Эпоха Модерна, сделавшая посяторонность и «расколдовывание» своими ценностными основаниями, в итоге пришла к созданию и тотальному тиражированию *антирелигии*, представлявшей собой банальный перевёртыш Традиции – набор изначально одухотворённых, но секулярно выхолощенных положений (гуманизм, сциентизм, глобализм, прагматизм и пр.). Эти положения преподносились как всеобщая религия, лишённая Бога, как здравый смысл и естественное положение вещей. Подчёркём: антирелигия – не «противорелигия», но «вместо-религия», так как не отрицает таких аспектов религии как вера, поклонение, благочестие, проповедь, служение. Но на центральное место в обосновании этих принципов ставится нечто новое – абстрактный человек.

Постмодерн, воспринимая себя критическим преодолением Модерна, отвернулся также и от антирелигии Модерна. Понятия Бога и Священного вновь эксплуатируются, вкупе с понятием Традиции. Более того, заявляемая традиционность стала модой – огромное количество самых разнообразных новых религиозных движений, претендующих на духовное оздоровление «бездуховного Запада», используют внешние детали Традиции как значимые элементы

своего облика. Но возвращения к традиционной религиозности не произошло, так как Традиция не создаётся человеческими стараниями и является непрерывной цепью духовного самосовершенствования [26, с. 188]. Посему Постмодерн создаёт не религию, не антирелигию, но *псевдорелигию*, в которой «указатель сменяет указуемое как центр ориентации и ценности» [21, с. 12].

Изложение основного материала

Для псевдорелигии характерна установка на стилизацию (прекрасно осознаваемая адептами самой псевдорелигии [39, с. 43]), произвольная связанность внутренних религиозных элементов, отсутствие центра, множественность опорно-смысловых точек, тяга к фантазмагоричности и множественности нескомпонованных интерпретаций. Псевдорелигиозность является особенным планетарным сдвигом мышления человечества, живущего в информационном мире, пользующегося смысловыми парадигмами западной цивилизации. Отличительная черта пострелигии – отнесённость не к Горнему (трансцендентному), но трансцендирование верующим *себя самого*. Центр пострелигии не сакрален и его вообще нельзя представить как центр – это *сфера* ощущений и предпочтений современного верующего. Постмодерн не строится на центрирующих разумных основаниях – он вообще отрицает возможность что-либо строить на каких-либо основаниях, кроме сферы чувств (являющейся не фундаментом, но облаком предпочтений). Пострелигия отличается от иных мозаик Постмодерна лишь тем, что имеет дело с наиболее глубокими и сильными человеческими чувствами – религиозными. Прочее же не отличает пострелигию от движений, возникших на основе привязанности определённому стилю музыки, поведению или ролевым играм – та же комбинаторика, игровая увлечённость деятельностью как самоценностью, отсутствие внешних неоспоримых инстанций¹. С традиционалистической точки зрения, пострелигия есть наиболее опасное детище секуляризации. Секуляризация выхолостила трепет священного настолько, что перестала восприниматься как секуляризация, как протест и превратилась в фундаментальную несерьёз-

¹ Капуто: «Истина – это то, что мы соединяем сами в поисках наилучшего, в соответствии с нашими обычаями» [29, с. 302].

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ность, имеющую несколько форматов, которые, исходя из всё ещё не затёртой склонности человека к схематизации, можно распределить на группы «деконструкция», «расщепление», «виртуализация», «коллажирование».

Деконструкция. Существует определение деконструкции, данное самими деконструктивистами – как освобождение изначальной данности от напластований контекста, условий, ситуации [30, с. 165]. При таком понимании Истина – это результат человеческого творчества, над которым не властвуют более никакие концепты и консенсусы [28]. По замечанию традиционалиста Катсингера, Истина становится *биржевой* [32].

Особенностью постмодернистской религиозности является некритическое использование деконструкции как способа отделения суждения от историко-культурного контекста. Тема деконструктивной религиозности, вынесенная Дерридой и Капуто из богословия в публицистику [40], теперь привела к тому, что даже обыватель не чужд деконструктивизма в выборе религии и подборе для себя элементов избранной религиозности. Более того, сегодня сама такая избирательность даже подаётся как признак религиозности [3, с. 60]. Восприятие мира как текста, а верующего как читателя, писателя и редактора этого текста, даёт подступ к оперированию языковыми играми, к конструированию собственных «микрорассказов» из обломков Традиции и модернистских наработок противостояния ей. В обожествляющей власти постдуховности главное – добиться роли «верховного интерпретатора», чтобы твоя деятельность по конструированию воспринималась как «откровение», «воссоздание», «продолжение», «примыкание» к Священному (которое в Современности является идеологическим и/или игровым конструктом).

Следовательно, конструирование смысла напрямую ведёт к конструированию социальной [7, с. 121] – так возникают симулякры Церкви, общины, нации, класса, прикрывающие свою виртуальность лоскутами Традиции. Опять же: если автор «умирает», а движение, активированное им, находит иного продолжателя/изменителя/нарушителя, то при взгляде со стороны может возникнуть иллюзия самовоспроизводства Социального, что в традиции всегда намекало на неизменное присутствие Священного.

В деконструкции особое внимание уделяет-

ся динамике, заложенной деконструктором (автором/редактором). Поскольку же автор – этот модернистский Богозаменитель – согласно заверениям самих постмодернистов, существовать продолжительно не может, его авторизованная власть расплывается, становясь уделом социальных институтов (современных форматов), автономизировавшихся сетей и неуправляемого, но подправляемого безличного Действа. Это чрезвычайно похоже на всеасакральность Древности, однако является её симулякром, поскольку отобразилась не с Традиции, а с Модерна посредством отрицания отрицания. Всесмешение вместо иерархии, стохастичное шевеление вместо программного хода, непостижимость вместо рационализма, тотальная социальность вместо индивидуализма и личностности – эти новые дихотомии имеют внешнее сходство с дихотомиями, поставленными в обратном порядке «просветителями» Нового Времени.

Постмодерн больше не отрицает противоположных ценностных систем – он стремится инкорпорировать их в себя [23], а для этого нужно оторгнуть от Сакрального центра религиозные системы, претендующие на традиционность. В этих условиях создаётся уникальный мировоззренческий стиль – «постмодернистским богословием» его назвать нельзя, ибо его он представлен в современной догматической методике совершенно различных религий. Скорее, его обозначение – «*постмодернистское богословствование*», сводящееся к самоценным диалогу и сопоставлению/противопоставлению. Диалог привлекает в себя условия: контекст, историческая, личностная ситуация; исходя из контекста, выстраивается виртуальное представление, внешне имитирующее традиционную схему отношений человека, Церкви и Бога. В этой изменчивости смыслов, в зависимости от дискурса и в отсутствии Традиции как преемственности, человек играющий сражается за *свой образ* – против образов других людей играющих. В диспуте о Сакральном само Сакральное не участвует – веер рассудочных и медийных возможностей человека то призывает, то отстраняет Его [22, с. 281]. Именно такое отстранение Святого от повседневности в маргинальных теориях современных богословов получило именование «смерти Бога»: Горнее больше не участвует в нашей жизни, человеческая свобода *двигательной активности* достигла столь предельной максими-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

зации, что сама претендует на место Бога [27, с. 36, 37; 38, с. 11].

Расщепление

Пострелигия отрицает понятие главного, первостепенного, «конфигурация всё время меняется, происходит бесконечное ветвление побегов и рассеивание смысла» [17: 52]. По выражению Р. Барта, смысловая множественность мира, воспринимаемого как текст, является не вероятностной, а обязательной, неустранимой [4: 417]. Происходит *рассеивающее внимание* *уравнивание главного с неглавным, сущностного – с наружным* (с точки зрения внешнего зрителя). Эта сатанинская² децентрация легко имитируется под сочленённость Традиции, потому увидеть фальшь в «возвращении к истокам» достаточно затруднительно.

Вращение вокруг представляемого Сакрального Центра – это движение смыслоимитации, оно начинается по причине дефицита преемственности и как вращение только вокруг предполагаемого (фантазируемого, мнящегося) Центра [12]. Предположение как изначальный стимул – в этой «перверсии смысла» и не может быть Смысла изначального. Более того, нет даже вращения в какой-то одной понятийной сфере – Фуко подчёркивал, что движение мысли и чувственности Современности *лабиринтоподобно*, оно использует комбинации нарративов, чуждых досимулякральной эпохе, изъятых и из Модерна, и из Премодерна [24, с. 441].

Ризомическое смыслополагание относит нас к перетолковыванию гораздо более существенных пластов самовосприятия. Главным назначением стержневого корневища является – наряду с питанием – устойчивость положения стебля. Мочковатое корневище такой задачи не ставит. Питание, циркуляция соков – единственный смысл ризомы. То же и в новорелигиозной сфере: активная сторона религиозной жизни (общение, проповедь, миссионерство) являются самоценностями, позволяющими быть «на плаву». Потому отличительными чертами ризомической религии являются беспокойство, неустроенность, озабоченность внешними проявлениями религиозности (причём только теми, которые заметны «внешним»), а не

своим братьям и сёстрам), агрессивность, нетерпимость и политизированность; этим признакам апологеты пострелигий уделяют центральное внимание. Современные неопротестантские богословы именуют это состояние «блуждающим (кочевническим) богословием» [36, с. 36], выводя эту мочковатость верований из бонхёфферовского представления о самоосвящённости «совершеннолетнего» мира.

Самым важным в пострелигии является то, что человек Современности либо вовсе не ощущает расщепления своего «Я» в отношении к Священному, либо считает это расщепление нормой [35, с. 7], позволяющей не утомляться продолжительным нахождением в каждой из ниш своего ячеистого сознания. Для ризомического мышления характерно самоцельное движение, перепрыгивание с одной области в другую внутри области некоего общего смысла или ощущения. Фактор, ускоряющий или замедляющий это перепрыгивание, один: информационная востребованность. Работа с брендами, личинами, образами – поле проявления ризомической множественности. Постмодернистская духовность есть заигрывание с образами, восприятие образа как действительности, намерения как реальности, стиля как фундаментальности. Неумение отграничить виртуальность от реальности есть проявление ризомичности.

Ризома есть обозначение множественности, подвижности, ориентированности только на питание. Однако, и ризома имеет свою причину. Эта причина – расщепление человека на сакральную и профанную сферы. Бывшее цельное стало качественно двойственным (затем – и множественным, поскольку единого «профанного» как стойкой антитезы «сакральному» не существует [10, с. 62]). Традиционная *цельность* человека была утрачена при вовлечении в Модерн [31, с. 10]. Расщепление произошло уже тогда, однако человеческое сознание не вмещало предположения о нынешней «дивидуальности», «дигитальности» [15, с. 278], и взамен традиционного ощущения *слитности во едино* предлагалась модернистская концепция *единственности* какого-либо жизненного основания. Постмодерн отменил эту маскировку, и расщепление стало явным. Сфера сакрального более не может игнорироваться, не может вестись речь о «чисто человеческом», ибо оно уже очевидно неправомерно.

В сознании человека посредством Расщепления исчезает иерархичность самопонимания.

² В традиционном христианском понимании, функция сатаны заключается не в создании некоего инобытия (каким мог бы быть Модерн), но в расщеплении, разбрасывании, расторжении бытия, созданного Богом [См.: 8].

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Случайные сферы, вдохновляющие на сию минуту и – более того – вдохновляющие сиюминутностью, выходят на первый план и подчиняют себе всю деятельность индивида. Тот же процесс заметен и в пострелигиях. Сознание адепта псевдорелигии цепляется в случайном порядке за разные элементы и рудименты религии или Традиции, выводя их на первый план. В этом случае трудно опознать подмену традиционализма постмодернизмом, потому что в сознании традиционного верующего, как и в сознании постверующего, нет рассудочно выстроенной лестницы вхождения в предмет культа. И постмодернисты, и традиционалисты отрицают движущую роль разума в достижении трансцендентных целей. Центром человека является «сердце», и именно оно должно быть путеводителем по духовным сферам; разум играет служебную роль. Однако трудно угадать грань между эксцентричностью и озарением, потому что в пострелигии достаточно активна апология импульсивности и безыерархичности.

Соответственно, возникает вопрос различения холизма Традиции и вавилонского всесмещения Постмодерна. В традиционном мышлении есть неписаная грань иерархии (отображающая степени материализации сакрального). Модерн снимает само понятие сакрального, а иерархичность превращается в классификацию (подчинённую волюнтаристски определённой цели). Постмодерн, выступив против классификации (точнее, против заключённого в ней субъективизма, маскирующего под объективность), приходит к безыерархичности, к понятийной и бытийственной деклассированности. И эта деклассированность весьма изобретательно подражает холизму Традиции.

В сознании традиционного верующего на определённом этапе приближения к Священному Центру своего верования происходит некая трансформация самовосприятия и оценки своей динамики движения к Центру. Традиционалист Мухаммад Легенгаузен так оценивает этот момент:

«Трансформация внимания, обращаемого от мирского в сторону сакрального, осуществляется посредством распознавания онтологического Статуса Источника Откровения, так что без метафизического измерения религии все остальное в ней, включая спасительный потенциал ее символизма, ощущения обязательности уважения по отношению к ее заповедям, приверженность участию в ее ритуалах – все это

ослабеет и поблекнет» [19, с. 46].

Если этого Распознавания не произойдёт – духовная жизнь останется двухмерной, находящейся в двух несвязанных измерениях – догматическом и ритуальном. Псевдоверующий может блестяще ориентироваться в богословии своего упования и отдаваться сложным и древним богослужениям, но без Озарения в его сердце не происходит раскрытия третьего – сакрального, сущностного – измерения своей религии. И без этого измерения духовная жизнь будет лишена центростремительной динамики, будет более или менее удачной комбинаторикой сущностно не связанных элементов религиозной системы. И сама такая двухплоскостная религия будет лишь мировоззренческой системой или экстравагантным культом, главной задачей которой станет исключительно оказание «духовных услуг» потребителю [41, с. 523].

Но и фактор Озарения используется пострелигиозной комбинаторикой, что ярко проявляется в маргинальных и умеренных формах в движениях «харизматического возрождения», «New Age», неоязычества.

В сознании постверующего, как и в любом постмодернистском сознании, на первое место выходит лейбл, внешний признак, инициативный ритуал. Игра с лейблами (их обоснование, оправдание, очерчивание границ) становится заменителем традиционной духовной жизни. Происходит уравнивание понятий «стиль» и «образ», и действительное их различие не могут указать даже известнейшие богословы современности. В современной религиозной литературе часто встречаются упоминания о том, что символ может действовать самостоятельно, без участия ума и воли того, кто этот символ использует. Это – действительное проявление традиционной религиозности, но завышенное внимание к этому моменту – несомненно, черта пострелигиозности. Так, например, для традиционного сознания Священное Писание – способ поклонения; для модернистски перевёрнутого – объект поклонения; для расщеплённого – аргументационный арсенал в поклонении чему угодно (Богу, Писанию, Судьбе, лидеру, самому себе). Для традиционного сознания ритуал – это знак, путь, объект «относительного поклонения»; для деструктурированного сознания ритуал – это объект «служительного» поклонения.

С традиционалистической точки зрения, в

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

эру Постмодерна происходит завершение десакрализации мира. В эру Модерна произошёл якобы-отказ от Традиции. Однозначно, Модерн не был безразличен к Традиции – он её ненавидел и тщился изжить как альтернативу себе. Постмодерн же стремительно расправляется с Традицией именно своим намеренным безразличием к ней. Она есть – но лишь как одно из перьев веера возможностей, феерического коллажа Современности [1]. Традиция становится частью занятой игры, использующей внешние формы, но последовательно игнорирующей содержательную сторону. От Традиции остаётся только обозначение – многократно истолкованное, «освобождённое от пут Модерна», от инсинуаций модернистов и эволюционистов – и эта внешняя сторона вполне притягательна для людей, «уставших от Современности», но уже её впитавших, не видящими иной жизни, кроме функционирования в непрерывном интерпретационном потоке [9].

Теперь человеку не надо искать религию (в смысле «утраченную связь» с Богом [20, с. 127]), теперь религию можно выбрать из множества предлагаемых вариантов и даже – при наличии способностей – скомбинировать собственную. Из связи с Трансцендентным религия превратилась в идеологический и/или мировоззренческий комплекс, и именно в этом смысле правы те религиоведы, которые противопоставляют понятия «религия» и «Традиция». В традиционную эпоху вхождение в конфессию означало, прежде всего, смирение, научение и вращение (оттуда, например, смысл «оглашений» в Древней Церкви). Теперь же можно подобрать конфессию под свои предпочтения, темперамент, взгляды (сложившиеся в *миру!*). Преображения человека не происходит, конфессии становятся клубами по интересам или по сочувствиям. Именно поэтому постмодернистская религиозность есть триумф десакрализации и секуляризации.

Виртуализация

В целом, пострелигия характеризуется приоритетом идентификации над идентичностью, самоопределения над определённой. В эпоху отсутствия всяческих авторитетов, кроме спорадического «мне так нравится», единственным критерием самоопределения является сам индивид. В случае совпадения своего идеала с идеалами других индивидов, случайно возникших в поле зрения, возникает ощущение «мы», происходит трансценденция смысла

деятельности сообщества «мы».

Однако сегодня всё чаще продолжает напоминать о себе настроение, которое Жижек называет «страстью по Реальному»: уставшее от информационного небытия сознание страстно стремится к любым нарративам, имеющим претензии на истинность, причём достаточно лишь внешнего сходства [16, с. 12]. Однако, Реальность воспринимается не иначе, как монстр, ибо современный человек уже утратил связь с естественным образом мышления, и даже воскрешая элементы Традиции, он не знает, в какой последовательности их наново смонтировать, какое место в этом ансамбле занять и каким образом функционировать. Вместо Традиции – мнение о Традиции; это единственное, на что способно сознание, привыкшее к виртуальности-подвижности.

В условиях жажды по Реальности совершенно неподготовленные к Реальности люди (представляющие Реальность лишь как альтернативу устоявшейся для них версии виртуальности), обращаются к тому, что призвано быть эссенцией Реальности-Традиции, – к религии. Однако современная гальванизация религий не равна возрождению Традиции. Не стоит забывать, что гальванизируется только мёртвое тело и только для интересов, которые лежат *вне* этого тела.

Виртуальное гетто использует информационное пространство для создания на нём собственного локуса и позиционирования его как альтернативы всем/основным локусам. Даже смысловые гетто, подающие себя противниками виртуальности, обязательно находят способ заявить о себе в отрицаемом ими виртуале. «Борьба за эфир» объединяет теперь и «системщиков», и «антисистемщиков» [11, с. 40]. Как и во многих других случаях, это вновь создаёт иллюзию примордиальной нерасчленённости. Однозначно обозначив Традицию, Модерн противопоставил «прогресс» – «варварству» на множестве уровней (хозяйственный, политический, ментальный), но Постмодерн вновь предложил единое «общее основание» для агентов Современности и якобы-борцов с ней – это информационное поле. Обладатель «сильного» знака отныне обладает и Социальным [6, с. 159].

В этом виртуальном пространстве создаётся и особое время – виртуальное. Например, живя в железобетонных домах, отпуская своих жён на работу и отдавая детей в детский сад, право-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

славные псевдотрадиционалисты убеждены, что живут в Святой Руси, более того – что именно они являются «консульством Святой Руси». Тот, кому не по нраву «большие рассказы», выстраивают свои собственные дискурсы, «микрорассказы». Эти дискурсы (возникшие опять же при восприятии бытия (и веры) как текста) возникают при отгорожении от других дискурсов, в ином смысловом поле, но только при одном, чисто постмодернистском условии – *что их будут читать*. Об этой псевдо-жизни, являющейся не более, чем нагромождением цитат, писал Фуко, один из теоретиков такого «ухода»: «Дискурс – это не жизнь, у него иное время, нежели у нас; в нем вы не примиряетесь со смертью» [25, с. 207]. Отсутствие такого атрибута как смерть (со своими свойствами: старением, безумием, маразмом, болезнью, усталостью) есть признак виртуальности. Бесконечная компьютерная игра со смыслами; игра, в которой всегда можно пересохраниться перед трудным уровнем и начать сначала, если герой погибнет, – это пострелигия. В ней «изначальные смыслы» религии не умирают, носитель этой религии не дряхлеет, «возродители» этой религии всегда вдохновенны, прямолинейны и истинны.

Коллажирование

Духовность Постмодерна – коллаж, составленный из разнородных элементов. Мозаичность внутреннего смысла создаёт ощущения свободы («вседозволенности»), при которой религия есть не привязка к Священному, но субъективная сакрализация определённой деятельности или поведения. Протест против фальшивок, предложенных Модерном на царственное место в области смысложизненных определений, привёл к миру, в котором нормой является отсутствие «царя в голове». Протест против постхристианского фантазма «рациональности» привёл не к метафизике, а к имитирующей её иррациональности, уравнивающий мышление интеллектуала и идиота (различие теперь проводится только в объёме знаний, но никак не в их связанности). И это достаточно похоже на традиционную духовность. То, что адепт пострелигии не может объяснить, истолковать, он объявляет тайной, сферой Скрытого, которая в Традиции стоит на первом месте. Одна из особенностей Постмодерна – снижение доверия к слову и рост доверия к жесту, позе, действию. В эпоху «развенчания больших рассказов» на их место претендуют сила и её сим-

волы. Архаизм, в который превращаются предпочтения многих современных верующих, тяготеющих к Традиции, имеет мало общего с традиционализмом именно в силу несвязности элементов Традиции, вовлекаемых в мироощущение современного верующего [18]. Элементы Традиции связываются между собой именно как игровая мозаика. Интеллигентское сознание, наполненное цитатами из различных сфер духовности и антидуховности, легко воспринимает такую неоднородную духовность. Опасность заключается в том, что изначального плана расшифровки этого намёка не предполагается, и единственная инстанция, претендующая на авторитетность, – субъективное сознание зрителя и/или редактора. В.А. Бачинин пишет:

«Теперь, на излете эпохи модерна, культурное сознание пришло к отчетливому пониманию ценности хаоса, его продуктивности и эвристичности. На этой волне стала успешно набирать силу новая научная дисциплина синергетика, а в метафизической сфере широко распространился особый стиль философствования в виде склонности к манипуляциям "обломками" смысловых, ценностных, нормативных структур и извлечением из этих игр разных по своей значимости познавательных и эстетических эффектов. <...> Для постмодерна характерна совершенно особая атмосфера интеллектуальных игр как с "обломками" классических артефактов, так и с подложными разновидностями общепринятых ценностей. Типичной формой постмодернистского культуротворчества становится жонглирование фальшивыми двойниками ("симулякрами") бытующих смыслов, ценностей и норм» [5, с. 67].

Теперь человек не стремится «схватить историю» – его вполне удовлетворяет инкорпорирование в ткань современности элементов истории [2, с. 12]. Оторванность от Традиции не может обнаружить фальсификацию, и наиболее талантливый конструктор-интерпретатор вполне может претендовать на роль воскресителя/продолжателя Традиции.

Вывод

Таково видение пострелигиозности с традиционалистской точки зрения. Методологические проблемы этого подхода многократно названы по ходу текста, однако, традиционалистская точка зрения вполне обнаруживает сильнейшую и не имеющую аналогов в исто-

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

рии трансформацию религиозности – появление *пострелигии* как особенного мироощущения *постверяющего*, являющегося вершиной десакрализации, наполнявшей всю западную историю.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аверьянов, В. В. Сверим понятия (определения от противного). Консерватизм-традиционализм-национализм [Электронный ресурс] // Фонд Питирима Сорокина. – М., 2007. – Режим доступа: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=286>. – (дата обращения 26.09.12).
2. Анкерсмит, Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
3. Антропов, В. В. Этика и религия в "безрелигиозном христианстве" Дитриха Бонхёффера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2005. – № 6. – С. 58–72.
4. Барт, Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 41–3432.
5. Бачинин, В. А. Постмодернизм и христианство // Общественные науки и современность. – 2007. – № 4. – С. 65–79.
6. Бурдьё, П. Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – 263 с.
7. Бурдьё, П. Социология социального пространства. – СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
8. Ваторопин, А. С. Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна / А. С. Ваторопин, К. М. Ольховиков // Общественные науки и современность. – 2002. – № 2. – С. 136–145.
9. Ваттимо, Д. Насилие – это то, что препятствует задавать вопросы [Электронный ресурс] // Индекс. – М., 1997-2011. – Режим доступа: <http://index.org.ru/infospace/398vatt.html>. – (дата обращения 26.09.12).
10. Генон, Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
11. Дебор, Г.-Э. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
12. Делёз, Ж. Платон и симулякр [Электронный ресурс] // Philosophy.ru. – М., 2007. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html>. – (дата обращения 26.09.12).
13. Дугин, А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009. – 744 с.
14. Дугин, А. Г. Философия политики. – М.: Арктогея, 2004. – 616 с.
15. Дугин, А. Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
16. Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Прагматика культуры, 2002. – 160 с.
17. Иноземцев, В. Л. Вестернизация как глобализация и "глобализация" как американизация // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 58–69.
18. Костюк, К. Н. Архаика и модерн в российской культуре [Электронный ресурс] // Наука – Интернет – Россия [б/м, б/г]. – Режим доступа: <http://www.nir.ru/sj/sj/sj3-4-99kost.html>. – (дата обращения 26.09.12).
19. Легенгаузен, М. Современные вопросы исламской мысли. – М.: Феория, ДИК, 2009. – 210 с.
20. Макаров, Н. О. Религиоведческое наследие Аврелия Августина // Религиоведение. – 2006. – № 4. – С. 126–138.
21. МакГрат, А. Плурализм: вызов современной христианской церкви // Христианская культура. – 2002. – № 2. – С. 12–23.
22. Маркова, Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. – М.: Канон+, 2004. – 384 с.
23. Разумовский, Д. А. Метаморфозы постмодернистской церкви в интерьере "ретродуховности" [Электронный ресурс] // Богослов.Ru [М., 2007-2012]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/277615.html>. – (дата обращения 26.09.12).
24. Фуко, М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 431–457.
25. Фуко, М. Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 308 с.
26. Эвола, Ю. Люди и руины // Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. Ориентации. – М.: АСТ, 2007. – С. 5–268.
27. Altizer, T. J. J. Apocalypticism and Modern Thinking // Journal for Christian Theological Research. – 1997. – № 2. – P. 36.
28. Caputo, J. D. After Jacques Derrida Comes the Future [Электронный ресурс] // The Journal for Cultural and Religious Theory [Denver, 1999-2012] URL:<http://www.jcrt.org/archives/04.2/caputo.shtml>. – (дата обращения 26.09.12).
29. Caputo, J. D. What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy // Questioning God / Ed. J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon. – Bloomington: Indiana University Press, 2001. – P. 301–325.
30. Charlesworth, M. J. Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism. – Oxford: Oneworld, 2002. – 312 pp.
31. Cutsinger, J. S. An Open Letter on Tradition // Modern Age. – 1994. – № 36:3. – P. 10–20.
32. Cutsinger, J. S. The Yoga of Hesychasm [Электронный ресурс] // Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity [Vancouver, 2012]. – URL:

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

- http://www.sacredweb.com/online_articles/sw10_cutsinger.html. – (дата обращения 26.09.12).
33. God, the Gift, and Postmodernism / Ed. J. D. Caputo, M. J. Scanlon. – Bloomington : Indiana University Press, 1999. – 527 pp.
 34. Hassan, I. H. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. – Columbus : Ohio State University Press, 1987. – 215 pp.
 35. Lakhani, M. A. What is Normal? // Sacred Web. – 2006. – Vol. 17. – P. 7–15.
 36. Taylor, M. C. Erring: A Postmodern A/theology – Chicago : University of Chicago Press, 1987. – 218 pp.
 37. Van Buren P. Theology Now? [Электронный ресурс] // Religion-online.org [Claremont, 2012]. – URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1609>. – (дата обращения 26.09.12).
 38. Vanhoozer, K. J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 3–25.
 39. Vattimo, G. The Age of Interpretation // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. – NY. : Columbia University Press, 2005. – P. 43–54.
 40. Ward, G. Deconstructive theology // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 76–91.
 41. Wuthnow, R. Church Realities and Christian Identity in the 21st Century // The Christian Century. – 1993. – May, 12. – P. 520–572.

K. M. TOVBIN^{1*}^{1*}Russian New University (Gagarin)

POST-RELIGION: TRADITIONALISTS' ANALYSIS

Aim of the study is to describe the phenomenon of post-religion as a specific spiritual sphere of the Post-modernity. **Methodology.** In the introduction analyzed a variety of methodological approaches, opening his inadequacy applied to the spiritual sphere of Post-modernity: «classic» religious studies, religious studies of traditional spiritual movements and the post-modern religious studies, partly produced Traditionalist school, could - according to the author's hypothesis - become a methodological basis for the most complete analysis of post-religion. **Scientific novelty.** In the main part of the article crystallized the authorized concept of post-religion, its relation with traditional and religious spiritual realms. Post-religion is positioned as the top of secularism enshrined in the departure from the straight and aggressive secularism of the Modernity, but without recourse to Tradition. Post-religion a simulation spirituality, skillfully imitating the outer areas of traditional spirituality and creates a planar religiosity, radically preventing attached to the vertical line of Traditions. In this regard, are the main artificially selected parameters of post-religion: deconstruction, splitting, virtualization, and collage. Deconstruction is a transformation of spirituality in semiotic set for egocentric selectivity of modern believer. Post-religion's splitting is deprivation of spirituality center, destruction of sacral Center and the transformation of spirituality in the plane on which the intellectual and sensual wandering post-believer from one semiotic island to another. Virtualization is a displacement field of spiritual tension in a completely virtual area, isolated from the natural conditions of existence and created as his replacement, network discussion sites and galleries. Collage is an arbitrary combination of different semiotic pieces of Tradition with the aim of creating a believable picture of tradition; it is collage leads to archaic forms of modern spirituality. **Findings.** Thus, based on the above study phenomenological illustrations, can declare one can argue that Post-modernity is much wider than the decadent direction of the culture is a radical shift of spirituality, the top of desacralization.

Key words: post-religion, Post-modernity, Tradition, Sacred, traditionalism, simulacrum, deconstruction, rhizome, fission, mimicry, de-sacralization.

REFERENCES

1. Averyanov V.V. *Sverim ponyatiya (opredeleniya ot protivnogo). Konservatizm-traditsionalizm-natsionalizm* [Check your concepts]. Fond Pitirima Sorokina [M., 2007] URL: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=286> (data obrashcheniya 26.09.12).
2. Ankersmit F.R. *Istoriya i tropologiya: vzlet i padenie metafory* [History and Tropology : The Rise and Fall of Metaphor]. – Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2003. 496 p.
3. Antropov V.V. *Etika i religiya v "bezreligioznom khristianstve" Dietrich Bonkhoeffera* [Ethics and Religion in "non-religious Christianity" Dietrich Bonhoeffer] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. 2005. – № 6. p. 58-72.
4. Bart R. *Ot proizvedeniya k tekstu* [From work to text]. Moscow, Progress Publ., 1989. p. 413-432.
5. Bachinin V.A. *Postmodernizm i khristianstvo* [Postmodernism and Christianity]. 2007. – № 4. p. 65-79.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

6. Burde P. *Sotsiologiya politiki* [Social policy]. Moscow, Socio-Logos Publ., 1993. 263 p.
7. Burde P. *Sotsiologiya sotsialnogo prostranstva* [Sociology of social space]. SPb, Aleteyya Publ., 2007. 288 p.
8. Vatoropin A.S., Olkhovikov K.M. *Perspektivy sekulyarizma i religii v epokhu postmoderna* [Prospects of secularism and religion in the postmodern era]. 2002. – № 2. p. 136-145.
9. Vattimo D. *Nasilie – eto to, chto prepyatstvuet zadavat voprosy* [Violence - is what keeps asking questions]. Moscow, 1997-2011. URL: <http://index.org.ru/infospace/398vatt.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
10. Genon R. *Krizis sovremennogo mira*. [The crisis of the modern world]. Moscow, Eksmo Publ., 2008. 784 p.
11. Debor G.-E. *Obshchestvo spektaklya* [Society of the Spectacle]. Moscow., Logos Publ., 2000. 184 p.
12. Delez Zh. *Platon i simulyakr* [Plato and the simulacrum]. Philosophy.ru [M., 2007] URL: <http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
13. Dugin A.G. *Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli* [Three paradigms in the history of thought]. Moscow, Yevraziyskoe dvizhenie Publ., 2009. 744 p.
14. Dugin A.G. *Filosofiya politiki* [Political Philosophy]. Moscow, Arktogeya Publ., 2004. 616 p.
15. Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma* [philosophy of traditionalism]. Moscow, Arktogeya-Tsentr Publ., 2002. 624 p.
16. Zhizhek S. *Dobro pozhalovat v pustynyu Realnogo* [Welcome to the Desert of the Real]. Moscow Pragmatika kul'tury Publ., 2002. 160 p.
17. Inozemtsev V.L. *Vesternizatsiya kak globalizatsiya i "globalizatsiya" kak amerikanizatsiya* [Westernization as globalization and "globalization" as Americanization] // *Voprosy filosofii*. 2004. № 4. p. 58-69.
18. Kostyuk K.N. *Arkhaika i modern v rossiyskoy kulture* [Archaic and modern in the Russian culture] / *Nauka – Internet – Rossiya* [b/m, b/g] URL: <http://www.nir.ru/sj/sj3-4-99kost.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
19. Legengauzen M. *Sovremennye voprosy islamskoy mysli* [Contemporary Issues of Islamic Thought]. Moscow, Feoriya, DIK Publ., 2009. 210 p.
20. Makarov N.O. *Religiovedcheskoe nasledie Avreliya Avgustina* [Religious heritage of St. Augustine] // *Religiovedenie*. – 2006. № 4. p. 126-138.
21. MakGrat A. *Plyuralizm: vyzov sovremennoy khristianskoy tserkvi* [Pluralism : a challenge to modern Christian Church] // *Khristianskaya kultura*. 2002. № 2. p. 12-23.
22. Markova L.A. *Filosofiya iz khaosa. Zh. Delez i postmodernizm v filosofii, nauke, religii* [Philosophy of chaos. Deleuze and postmodernism in philosophy, science, religion]. Moscow, Kanon+ Publ., 2004. 384 p.
23. Razumovskiy D.A. *Metamorfozy postmodernistskoy tserkvi v interere "retro-dukhovnosti"* [Metamorphosis postmodern church in the interior "retro spirituality"]. *Bogoslov.Ru* [M., 2007-2012] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/277615.html> (data obrashcheniya 26.09.12).
24. Fuko M. *Theatrum philosophicum* [The Logic of Sense] // *Delez Zh. Logika smysla; Fuko M. Theatrum philosophicum*. Moscow, Delovaya kniga Publ., 1998. p. 431-457.
25. Fuko M. *Arkheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge]. Kiev, Nika-Tsentr Publ., 1996. 308 p.
26. Evola Yu. *Lyudi i ruiny* [People and ruins]. Moscow, AST Publ., 2007. p. 5-268.
27. Altizer T.J.J. *Apocalypticism and Modern Thinking* // *Journal for Christian Theological Research*. – 1997. – # 2. – P. 36.
28. Caputo J.D. *After Jacques Derrida Comes the Future* / *The Journal for Cultural and Religious Theory* [Denver, 1999-2012] URL: <http://www.jcrt.org/archives/04.2/caputo.shtml> (дата обращения 26.09.12).
29. Caputo J.D. *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy* // *Questioning God* / Ed. Caputo J.D., Dooley M., Scanlon M.J. – Bloomington: Indiana University Press, 2001. – P. 301-325.
30. Charlesworth M.J. *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*. – Oxford: Oneworld, 2002. – 312 pp.
31. Cutsinger J.S. *An Open Letter on Tradition* // *Modern Age*. – 1994. – # 36:3. – P. 10-20.
32. Cutsinger J.S. *The Yoga of Hesychasm / Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* [Vancouver, 2012] URL: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw10_cutsinger.html (дата обращения 26.09.12).
33. *God, the Gift, and Postmodernism* / Ed. Caputo J.D., Scanlon M.J. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – 527 pp.
34. Hassan I.H. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. – Columbus: Ohio State University Press, 1987. – 215 pp.
35. Lakhani M.A. *What is Normal?* // *Sacred Web*. – 2006. – Vol. 17. – P. 7-15.
36. Taylor M.C. *Erring: A Postmodern A/theology* – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 218 pp.
37. Van Buren P. *Theology Now?* / *Religion-online.org* [Claremont, 2012] URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1609> (дата обращения 26.09.12).
38. Vanhoozer K.J. *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)* // *The Cambridge companion to Postmodern Theology* / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 3-25.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

39. Vattimo G. *The Age of Interpretation* // Rorty R., Vattimo G. *The Future of Religion*. – NY.: Columbia University Press, 2005. – P. 43-54.
40. Ward G. *Deconstructive theology* // *The Cambridge companion to Postmodern Theology* / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 76-91.
41. Wuthnow R. *Church Realities and Christian Identity in the 21st Century* // *The Christian Century*. – 1993. – May, 12. – P. 520-572.

Надійшла до редколегії 20.11.2013

Прийнята до друку 25.12.2013