

УДК 172.261.7

СЕМАНТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В.Ю. Лебедев

ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет» (г. Тверь)

Рассматриваются процессы дифференциации современной отечественной религиозной среды как специфической части социума, в частности, их взаимовлияние и тенденции к институционализации религиозной жизни, особенности религиозного дискурса как основного семиотического маркера религиозной страты.

Ключевые слова: конфессия, деноминация, семантика, дифференциация.

Обязательной частью процессов социокультурной дифференциации является формирование собственного дискурса, который обычно удовлетворяет двум требованиям: присвоению благодаря наличию специфических особенностей всех текстов, порождаемых и функционирующих в его пределах и эксплицитному присвоению его социорелигиозной группой. Если выполняется хотя бы первое требование, о наличии такого дискурса уже можно с уверенностью говорить, а значит, вопрос о наличии процесса дифференциации получает утвердительный ответ. Презентация дискурса в условиях растущей информатизации (особенно после повсеместного внедрения Интернета) происходит явно и многократно, так что выявить наличие вышеуказанных черт обычно не столь трудно.

Конфессионально мотивированная дифференциация неизбежно подразумевает дифференциацию религиозного сообщества с выделением центра и периферии, равно как и промежуточных зон. Сформировавшиеся институты определяют свое отношение к господствующей культуре. Чаще всего в таком случае позиция является или активной поддержкой, или лояльным сотрудничеством. Она является наиболее выгодной с точки зрения повышения культурной престижности. В свою очередь, она влияет на особенности дискурса. Менее выгодна оппозиция с тенденциями оформления в субкультуру. Нахождение в промежуточных зонах является неустойчивым и невыгодным с точки зрения социальной престижности. Она может сохраняться долго или ценой постоянного лавирования, или за счет такого свертывания деятельности, которое позволит быть «забытыми» ввиду утраты социальной актуальности. В соответствии с результатами такой дифференциации происходит оценка дискурса по признаку социальной престижности и социальной значимости. Это определяет эффективность эксплуатации такого дискурса во всех актах коммуникации. Тем не менее конспирологический сценарий деятельности с целенаправленным сокрытием всех его

элементов, способствующих опознаванию, относительно редок; из-за этого подобные сообщества сложнее подвергать культурологическому и религиоведческому исследованию. Оценка «престижно» определяет во многом свободу, разнообразие и результативность коммуникации, в которую вступает конфессиональный институт, хотя и позиция субкультурная и даже контркультурная не исключает результативности. В периферийной, субкультурной зоне находятся и маргинальные образования, весьма многочисленные по морфологии, численности, ряду иных признаков. Термин «маргинальные» используется нами социологически-нейтрально, с исключением оценочного компонента, в качестве констатации объективного социокультурного положения. Так, догматически, обрядово и теологически престижная конфессиональная группа может оказаться в числе маргинальных только из-за своей численности. Маргинальность может быть обусловлена положением относительно доминирующей конфессии, давностью появления вообще и появления в культурном поле именно российской культуры, по особенностям верования, позиции по отношению к ядерным конфессиональным институтам, наличию презентабельной теологии и теологической традиции.

В плане специфики дискурса маргинальные группы тяготеют к двум основным типам: консервирующие и новационные. Самой яркой формой новации является создание новоязов (теологических, гомилетических и т. п.). Архаизация часто носит наивные формы, может быть обусловлена тем, что матричным текстом выступает Синодальный перевод Библии (о существовании иных могут не знать вообще), который становится образцовым, «словарным» для всех сфер жизни. Мы встречали требования называть все реалии, упомянутые в Библии, «побиблейски» (машину – колесницей, груди – сосцами и т. п.), подчас с употреблением нелепой народной этимологии. Отсюда и приверженность построениям, основанным на погрешностях, имеющих в окончательной редакции Синодального перевода. В то же время у представителей ядерного сектора употребление архаизмов часто встречается в качестве средства создания иронического эффекта, особенно в неофициальной обстановке, например, глагол «сверзиться» («Там кто-то с лавки сверзился в пьяном виде»). Сторонники некоторых ультраконсервативных групп используют разного рода языковые новшества с архаизаторским оттенком: старая орфография, использование «азь» вместо местоимения «я», что придает своеобразные семантические обертоны текстам, генерированным в этой среде, особенно в том случае, когда они описывают вполне бытовую ситуацию (например, «Аз желаю здесь жить» (относительно жительства в Сергиевом Посаде)). Новации могут ориентироваться на субкультуры того или иного типа – молодежный жаргон, жаргон американизированных культурных слоев, разного рода профессиональные социолекты. Для ряда маргинальных сообществ характерна ориентация на разговорную речь и спонтанное общение с пуб-

ликой, особенно ярко проявляющаяся там, где она не уравнивается развитым литургическим языком.

Вместе с тем проникновение архаизированных языковых единиц в области, не подразумевающие их использование (включая и быт), в определенной мере неизбежно, так как совершается в рамках семантической аттракции. Мало того, аттрактивные процессы могут свидетельствовать как раз о культурной состоятельности и инкультурированности религиозной группы.

Ярким показателем дифференцированности является все, что связано с богословской традицией (или ее отсутствием). Антибогословская позиция, связанная с гносимахией (прот. Г. Флоровский), характерна, как правило, для маргинальных групп (так, в фольклоре неопротестантов существуют повествования, высмеивающие богословскую образованность). Однако ситуация за последние двадцать лет ощутимо поменялась именно из-за потребности в полноценной институционализации. Богословская гносимахия зачастую стала латентной. Централизованная богословская подготовка представлена как оппозиция иллюминизму и гносимахии. Однако возникает и трудность в виде невозможности достичь в столь краткое время того уровня образования, который обеспечен университетско-академической традицией ряда конфессий (православие, лютеранство). Как следствие, появляются приемы компенсации, в том числе и в виде семиотических приемов: поиск дипломов, не соответствующих российским образовательным стандартам, создание учебных заведений с уважаемыми названиями, иногда дублирующими названия иных учебных заведений (неопротестантская «Московская духовная академия» как функциональный омоним «МДА» Русской православной церкви), порой даже дезинформация относительно имеющейся подготовки. Плохое знание богословия приводит подчас к «эксцессам благочестия», вроде абсолютизации институциональных форм религиозной практики, с принижением значения «обычной» исповеди и постановкой ее действительности в зависимость от личных качеств священника (впрочем, это же относится к иным Таинствам и прочим ритуалам).

Отдельного рассмотрения потребовали бы парарелигиозное творчество и фольклор таких групп. Можно отметить искусственное продолжение традиций духовного стиха, однако с использованием жанровых средств городского романса, эстрадной песни. В некоторых случаях отдельные тексты такого рода или тексты, объединенные жанровой общностью или авторством, становятся визитной карточкой или даже сознательно используются в идентификационной функции. Так, приверженность творчеству подобных «бардов» (хотя фактически это скорее шансонье) нередко служит единственным основанием для квалификации их ценителей в качестве аутентично принадлежащего социальной группе, а тексты определенных авторов стандартно и воспроизводимо

определенными же группами используются, например, в качестве музыкального оформления интернет-сайта. Широкое распространение такого рода текстов обычно свидетельствует о недостатках институционализации, выпадении из мейнстрима. Интересно, что указанные тексты имеют ряд общих черт с пародийными псевдолитургическими текстами, вроде многочисленных пародийных акафистов. Именно поэтому произведения вышеуказанного рода закономерно будут восприниматься людьми с иными культурно детерминированными интерпретационными предпочтениями либо как полупародийные, либо как полноценные пародии. Степень разнообразия средств формирования конфессионального дискурса высока в институционализированных конфессиях, относящихся к ядерной зоне, и низка на периферии. В последнем случае во всех секторах речевой деятельности преобладает либо искусственный дискурс синодального перевода Библии, либо коллоквиальный дискурс. Однако группы с презентабельной теологической традицией отчетливо стремятся к увеличению разнообразия.

В использовании разными религиозными группами средств трансляции наблюдается единообразие, ими широко пользуются практически все, независимо от особенностей вероучительной и общекультурной позиции. Даже сторонники борьбы с компьютеризацией активно используют компьютерную верстку и интернет-ресурсы.

В условиях, когда дефекты институционализации и связанной с ней инкультурации могут привести к утрате культурной престижности, наблюдаются явления мимикрии в виде перетягивания семиотических атрибутов институционализировавшихся конфессий, как в вербальной, так и в невербальной сферах. Это может быть: придание молитвенным зданиям радикальных протестантов черт православных, католических или старопротестантских храмов, использование креста, элементов словесной и литургической одежды ортодоксального духовенства, внедрение слов «пастор» и обращения «отец» в тех кругах, где они традиционно не использовались, использование ученых степеней по богословию (в противовес традиционной гносимахии, возведенной в ранг культурного кода), оперирование узнаваемыми названиями. Особенно активно такое поведение среди поколения, появившегося на свет не ранее начала 1960-х гг.

Интересен дискурс маргинальных групп культуррелигиозных личностей и людей с синкретичным мировоззрением, обычно сочетающим оккультизм и христианство, причем последнее подвергается нередко селективному отбору. Характерно, что эти группы чаще всего не имеют локальной концентрации, хотя существуют объединения и организации, где их представленность очень высока (включая некоторые братства мирян, часть которых не признана Церковью, некоторые «научные сообщества», возникшие недавно как параллельные институционализированные структуры, обычно с более или менее явным оккульт-

ным уклоном). Именно поэтому носители таких взглядов часто предпочитают не создавать собственных институтов, а паразитировать на уже существующих, а при создании таковых совершать мимикрию, включая указанного выше типа.

Культуррелигиозность характерна (как во многом приводящее явление) для многих конфессий ядерной зоны и при этом мало присуща некоторым маргинальным группам. Последнее объясняется, во-первых, принципиальной акультурной установкой, затрудняющей идентификацию с какой-либо культурной традицией вообще, а во-вторых, осознанием того, что такая идентификация затруднит деятельность и сдержит распространение, как это происходит с группами этнохристиан. Поставщиком культуррелигиозности и религиозного синкретизма выступает в немалой мере интеллигенция. В этом случае перед нами типично семиотическая процедура: перевод оставшихся полностью или в основном неизменными ценностей на новый язык, который выступает в данном случае в функции социально конспирирующего жаргона. При этом не является существенным, из приверженности какой культуре выбрана культуррелигиозная позиция, включая и протестную идентификацию с совершенно иной этнокультурой; сущность вещей от этого не меняется, а ситуативные различия зависят лишь оттого, с какой конфессиональной группой предпочел сблизиться такой носитель культуррелигиозности. И то и другое, несомненно, яркий пример попытки усидеть между двух стульев в ситуации культурного сдвига, выдающей несерьезное отношение к религии и религиозным институтам, мировоззренческую конъюнктурность и мировоззренческую же всеядность. Представители этих маргинальных групп не только руководствуются религиозными ориентирами в тех ситуациях, которые не несут угрозы престижу и благополучию, но и обладают весьма эклектичной речью, формируя искусственный, гибридный дискурс (фактически – социальный новояз), включая в него оккультную терминологию и слова, подвергшиеся оккультной интерпретации (например, именно так понятое слово «ноосфера»).

Среди культурологов и религиоведов все чаще выделяются такие страты религиозного сообщества внутри институализированных конфессий, как народное христианство и массовое христианство (резко отличающиеся от официального и ортодоксального христианства – впрочем, модель такой стратификации пока находится в стадии создания). В отличие, например, от консервативного христианства, ортодоксального и либерального, народное христианство и массовое христианство формируются непоследовательностью мировоззренческих установок и дефектностью осознания своей социальной роли, которые, в свою очередь, обусловлены либо невежеством, либо сознательным воздержанием от радикального и полноценного религиозного выбора, что при этом нисколько не мешает таким личностям и группам примыкать к религиозным институтам. Мало того, нередко они делают это быстрее тех, для

кого это результат серьезного и ответственного выбора. Социальная тактика представителей указанных страт как раз состоит в том, что они, насколько возможно, избегают обособленной институционализации, пользуясь резервами уже существующих институтов. В противном случае это поставило бы их перед необходимостью обнародовать, семантически ясно выразить собственные взгляды – с неизбежным выявлением целого ряда противоречий с установками той конфессии, к которой они желают примкнуть, равно как продемонстрировать свою подлинную численность и утратить организационную и материальную поддержку тех конфессиональных институтов, которые они охотно в массовом порядке эксплуатируют. Отсюда определенная стертость дискурса, особенности которого могут быть тем не менее обнаружены.

Последовательное стремление к институционализации может быть сопряжено (если речь не идет об изначальном принятии установки на малую численность и ограниченное влияние) с отсутствием социального реализма и /или упованиями на помощь свыше (которая мыслится как игнорирующая всякое положение дел в тварном мире), часто в ситуации эсхатологической. Отсюда столь большая частота хилиастических настроений в такого рода группах и разного рода эсхатологического буйства, которые могут «снимать» необходимость в институционализации. Впрочем, для личностей культуррелигиозных это не характерно, так как их признание бытия трансцендентного настолько ограничено (вплоть до атеизма), что вся апокалиптика чаще ограничивается натуралистическим вариантом: ожиданием цивилизационных, экологических (включая гибель обожествленных водных источников, наделенных витальной и культурогенной функцией) катастроф (включая и возникновение фобий, связанных с календарем Майя и прочими курьезами), но не более. Сюда можно отнести и тяготение к философским взглядам некоторых материалистов, которые причисляются к «христианам»; разумеется, философски состоятельная аргументация для таких отнесений отсутствует, но само употребление их имен и частые обращения к экологической тематике и фразеологии становятся семиотическим кодом. В среде полуоккультной религиозности эсхатологические ожидания связаны со сменой космических циклов, вроде наступления известной «Эры Водолея».

Практически важным и теоретически интересным интерпретационным аспектом современной дифференциации и институционализации является распределение в семиосфере российской культуры использования слова «церковь». Мы намеренно не охарактеризовали его как термин, поскольку в зависимости от контекста употребления его значение подвергается варьированию. Причем наиболее сильны эти вариации при смене как раз конфессионально маркированного контекста использования. Надо думать, что именно конфессиональная подвижность зна-

чения в немалой мере стимулирует семантические колебания в общекультурном контексте.

За право именоваться церковью ведется порой настоящая борьба, где ведущая роль принадлежит не теологическому метадискурсу, а дискурсам юридическому и журналистскому (бытовой мы не принимаем во внимание). Нельзя не согласиться с П. Бурдые в оценке того, как СМИ интеллектуально разлагают людей, внедряя в их сознание установку на простое решение сложных проблем, на «быстромыслие». К пониманию слова «церковь» это в полной мере относится. Количество разного рода и жанра публикаций, целью которых является отстаивание права некоторых объединений именоваться церковью, свидетельствует о том, что в массовом сознании происходит эkkлезиологическая ревизия (публикации, напротив, утверждающие, что традиционные институционализованные конфессии являются сектами, казуистичны и представляются скорее риторическими провокациями журналистского толка). Эта ревизия укоренена в самой культурной ситуации: конфессиональная институционализация протекает на фоне формирования постсекулярной культуры после завершения секуляризационных процессов.

Пафос многих заявлений состоит в протесте некоторых объединений против применения к ним слова «секта». Частотность такого рода попыток объяснима, если учесть, что терминологическая путаница в тех случаях, когда дело касается церкви, очень велика; достаточно сказать, что определить четкие и бесспорные для всех границы понятий «исповедание», «деноминация», «церковь», «община» и ряда других не могут зачастую даже профессиональные социологи, ну а регулярные понятийно-словесные погрешности закономерно влекут и деформации мышления, так что эkkлезиологической путанице в обиходном сознании в общем-то не стоит и удивляться. Вместе с тем институционализация в виде признанной «секты» возможна, но влечет за собой утрату престижности и автоматическое отнесение к периферии. В качестве критериев правомочности самоименования церковью, помимо перечисления благотворительных дел (которые становятся в таком случае эkkлезиологическим критерием), используется и следующее построение: члены объединения признают Христа Богом, относятся к некоему «направлению в христианстве» (в качестве «направления» обычно называется протестантизм, сам являющийся неоднородным), а значит, являются церковью. Здесь возникают два попутных вопроса: как в таком случае выглядит эkkлезиология протестантизма и признают ли сами протестанты этих объединения церковью. Скептическое отношение консервативных протестантов к неопротестантам является общепризнанной реальностью истории протестантского мира, Россия здесь не исключение. Правда, за истекшие почти сто лет положение российских неопротестантов было не в пример лучшим, чем протестантов консервативных, что сформировало вполне определенный паттерн в массовом сознании. Кроме того, публикации неопроте-

стантского характера акцентируют, что консервативные протестанты (а для России самыми многочисленными из них являются лютеране) не относятся к конфессиям «русским», а значит, как русские протестанты и не должны рассматриваться (типичный пример: [2]).

В современной русскоязычной литературе, прямо или косвенно затрагивающей эkkлезиологическую тематику, преобладают подходы номинирующий, социологизирующий и юридический, которые на фоне семантической неопределенности ключевых слов порождают три вида эkkлезиологического редукционизма. Первый сводит наличие церкви к присвоению некоторому сообществу этого названия, акту номинации. Второй сводит проблему церкви к наличию общины. Наконец, третий считает порождением церкви акт узаконения некоторой общины – это может быть узаконение правовое или просто легализация общественным мнением, т. е. институционализация превращается в эkkлезиологический критерий. Нередко основанием для такой легализации является длительность существования общины, ее многочисленность, авторитетность в определенных кругах, лояльность к культурным установлениям, общественная активность и т. п. Юридический подход своеобразно перемешался с философией и идеологией Нового времени.

Многочисленные религиозные сообщества борются именно за официальный акт номинации. Возникает вопрос: если бы именование церковью не влекло за собою социальных выгод, начиная с улучшения репутации и роста престижности, то представляло бы оно хоть какую-то ценность и привлекательность и побуждало бы за это именование бороться? Возможно, было бы достаточно просто стать институтом, при безразличности именованного. Вопрос в итоге сводится к проблеме только языковой, к семантической конвенции, к языковой игре или социально-этикетной проблеме (подобно тому, как именование человека «господином», «товарищем» и т. п. является вопросом преимущественно этическим, отражающим уважение к ближнему, реальное или лишь на уровне соблюдения предписаний этикета). Вопрос о наличии церкви лишается богословского и даже философско-метафизического содержания. Постсекулярная интерпретация исключает рассмотрение церкви как особой реальности, когда ее границы связаны не с первенством дел и популяризацией своей социальной активности и вообще позитивного социального облика.

Перфекционистские установки, когда община считается состоящей только из совершенных людей, характерны для маргинального религиозного сознания, когда сам перфекционизм становится критерием принадлежности к общине и включенности того или иного человека или группы людей в план божественного спасения. Категория добрых дел превращается в основной критерий церкви, что вполне отображает установки постсекулярной культуры, когда от религии ждут культурной лояльности и активного участия в гуманитарной деятельности, начиная от деятельности

карикативной и материальных вложений и заканчивая функциями педагогическими и контролирующими («полиция нравов» – вполне в духе синодальной Петровской реформы). В ряде случаев такая деятельность ожидается как некая «плата» за помощь в институционализации.

Отсюда понятны истоки следующего структурно-семантического преобразования: «секта» становится антонимом «церкви», причем антонимом контрарным. Соответственно, при попытке определить, что такое секта, пользуются уже указанными подходами: историзм с хронологическим критерием; социологизм, обращающий внимание на общественные функции объединения и характер социального действия его членов; психологизм, описывающий и интерпретирующий особенности мировоззрения и поведения; юридизм, когда акт официальной легализации считается исчерпывающим. Однако было бы методологически неправильно решать вопрос о церкви только через предварительное решение вопроса о секте (как если бы оно представляло некую промежуточную теорему, необходимую для решения основной). Интерпретация слова церковь все чаще исключает аспекты сотериологические, социологические, поведенческие, догматические, канонические и, наконец, экзистенциальные измерения со сведением акта конфессионального выбора к акту выбора очередной социальной группы.

Авторы многих популярных публикаций, распространяемых и с помощью СМИ, апеллируют к массовому привычному представлению о разделении христианства на три ветви: католицизм, православие, протестантизм. Эта удобная, в силу своей примитивности, схема является достаточно поздней по времени появления и возникшей как результат исторических описаний, сопоставлений и вытекающих из них искусственных обобщений. Многочисленные заявления, основанные на принципиальном признании того, что все религиозные, вписывающиеся в рамки этой троичной схемы, являются церквами, само требует доказательств и совершается с использованием недостаточно очевидного и недостаточно доказанного положения, что типично для сознания, бытующего в условиях массовой культуры. Классики протестантского богословия нередко были склонны считать своих сателлитов сектантами, еретиками и отказывать им в праве именоваться церковью. Представление о нетождественности церкви и общины многими считается устаревшим, неудобным и академичным. Одну из немногих серьезных попыток построения метафизических оснований экклезиологии мы находим у о. Павла Флоренского в работе «Понятие Церкви в Священном Писании» [4, с. 318–489] (среди западных философов можно назвать Д. фон Гильдебранда). Изменение словоупотребления свидетельствует о смене мировоззрения и социального праксиса. Так, известная констатация Лютера, что у его последователей и у тех, кто отрицает присутствие Христа в причастных хлебе и вине, «разный дух», ныне многими не воспринимается во всем ее радикализме и грозности; между тем следо-

вало бы вспомнить, что прежде всего понималось под словом «дух» в ту эпоху (это менее всего был «дух» как синоним согласия или общности взглядов; теологизированное мышление было склонно употреблять это слово иначе, куда более серьезно и ответственно).

В результате теряется обусловленность выбора, когда одни общины исключаются из «списка церквей»; обосновать такой ограниченный выбор на самом деле трудно. В данном случае наблюдается столкновение мировоззрений, а значит, надежды на решение проблемы через ценностное уравнивание, сопутствующее процессам превращения в институт, вряд ли реализуются.

Часто в качестве критериев выступают признание Христа Богом и совершение добрых дел (в том числе и социально полезных, что находит оформление в концепции «социальной диаконии»). Вопрос о том, является ли этот критерий критерием церкви или обладания христианскими убеждениями, игнорируется. Как быть в этом случае с иными церковными догматами, помимо Богочеловечества Христа, который здесь оказывается единственным критерием, имеющим догматическую природу, критерием христологическим по своему характеру. Как быть хотя бы с иерархией, ее наличием и особенностями понимания, с Таинствами, Преосуществлением?

Отсутствие попыток обратиться к саморефлексии церкви выдает, помимо прочего, активное формирование постсекулярной культуры. В свете сказанного понятна и интерпретация массовым сознанием концепта «Библия». При отсутствии не только серьезного отношения к ней, но и элементарного знакомства с текстом сама ссылка на нее оказывается решающей в деле профессиональной квалификации. Так, О. Тихорецкий обоснованно указывает, что нет общины, вплоть до самых диких и экзотических, не утверждающей, что ее учение основано именно на Библии [3, с. 15]. Отсюда и устойчивые интерпретационные установки, согласно которым Библия рассматривается как самостоятельный текст-памятник, являющийся профессиональной вывеской, а рассмотрение его как одного из способов самовыявления церкви отбрасывается изначально. Вопросы о том, почему канон Писания был определен именно церковью, а не упал с неба подобно камню, откуда, собственно, взялась Библия, не проблематизируются. Видимо, информационный стресс, когда задача освоения огромных объемов текстов в кратчайший срок становится ведущей, привел к атрофии культурного опыта интерпретации священных текстов вообще. Суррогатные, псевдосакральные тексты, вроде оккультных прогнозов и иных откровений, действительно, чаще всего сосредоточенной и сложной интерпретации не требуют. Происходит утрата социально закрепленного опыта.

Очень характерно, что в публикациях, полемизирующих по поводу именовании церковью, в качестве критерия церкви не выделяется культ. Преобладает пренебрежительный тон, в котором выдержаны су-

ждения об «обрядности и формальности в проведении богослужений». При этом часты и забавные казусы, когда не обремененный серьезными знаниями в области истории религии автор не знает, например, того, что Лютер сохранял привязанность к достаточно пышному культу, несмотря на изменения Римской мессы, затронувшие прежде всего приношение даров, многие специальные священнические молитвы и Евхаристический канон. Лютер негативно относился к иконоборческим акциям и был сторонником строгого надзора за проведением церковных служб (это унаследовали Лютеранские церкви разных стран, включая и Россию, где одним из критериев права на проповедь являлось богословское образование¹, компетентность). Наконец, первая редакция реформированного богослужения, сделанная Лютером, является достаточно консервативным вариантом. Некоторые, умножая такого рода казуистику, не делают разницы между Лютером и анабаптистами, считая Лютера перекрещенцем, игнорируя также и то, что «почти полное отсутствие обрядности», о которой заявляют некоторые публикаторы, следует отнести преимущественно на счет кальвинистской традиции [1, с. 105 и далее].

Но главное здесь не незнание, принимающее порою анекдотические формы. Примечательна девальвация представлений о сущности культа с отрицанием его значимости. Он осмысливается как второстепенное приложение к догматике, а не как нечто конституирующее Церковь. При этом расширяется операционально-магическое восприятие культа, когда на фоне прагматической значимости ценностный компонент исчезает. Интересно сопоставить это с суждением некоторых авторов либеральной ориентации (включая и школу Шантепи де ля Соссе), считавших наиболее близкими христианству именно те религии, где культ сведен к минимуму, а на первом месте оказывается моральная проповедь. Закономерно и пренебрежение коммуникативной и объединяющей функциями культа при осознании механизмов конфессиональной институционализации. Понятны и истоки эстетского отношения к культу, причем становится вполне объяснимым падение интереса к нему после увлечения 1990-х гг., поскольку такие смены эстетической моды нормальны для сферы эстетического. Не случайно борьба с традиционной эстетикой характерна для консервативной экклезиологической мысли². Привычные слова «прекрасное», «возвышенное», «духовное» все больше становятся омонимами, а то и вовсе десемантизируются, провоцируя нарушения не только коммуникации, но и мышления. Это одна из причин их растущей дискредитации с иронической реакцией на использо-

¹ Лютеранское духовенство России традиционно получало его на теологическом факультете университета. Это образование было фундаментальным, оно не может быть приравнено к «самодельным» учебным заведениям.

² Достаточно упомянуть «Философию культа» о. П. Флоренского.

вание подобных слов в коммуникации (ср.: зафиксированное нами «это для шибко высокодуховных»). Характерна и сама распространенность формы pluralis'a при самых разных упоминаниях о церкви, понимаемой как произвольная множественность.

Растущая популярность критерия добрых дел как критерия эклизиологического удобна в ситуации, когда вопрос о легализации конфессиональных институтов становится важным. Контроль за делами является наиболее легким, а значит, облегчающим решение всех вопросов, из него проистекающих. С точки зрения традиционного эклизиологического сознания критерий дел является критерием состояния, но не бытия.

Таким образом ни эклизиологический прагматизм («где добрые дела – там и церковь»), ни психологизм («где приятные, комфортные – вариант: сильные – ощущения, там и церковь»), ни иные такого рода установки не являются традиционно эклизиологическими. Мировоззренческий базис современной культуры восходит к Новому времени, что вносит поправки во все сферы праксиса. Поэтому категория «истинности» религии или конфессии исключается из рассмотрения совершенно закономерно и на институционализацию не влияет, будучи вытеснена культурной лояльностью и социальной прагматикой. В результате – рассогласование между самооценкой и самосознанием конфессиональных общностей и оценкой их со стороны светской культуры. Это рассогласование вряд ли устранимо, это одна из фундаментальных проблем создания постсекулярной культуры. Но при утрате церковью традиционного эклизиологического самосознания (что немедленно скажется на дискурсе) произойдет утрата аутентичности, она перестанет быть собой и превратится в институцию с внутренне выхолощенным сознанием. Естественно, что в борьбе за сохранение самоидентичности, церковь приносит новые сложности постсекулярной культуре, еще больше нарушая ее благополучие, однако следует понять, что избавиться от этого (при условии константности культуры) можно только в случае исчезновения церкви, например, с ее превращением в благотворительную институцию.

Особенности интерпретации слова «церковь» и использования разных эклизиологических критериев являются, на наш взгляд, чувствительными индикаторами при определении состояния современной российской культуры в том случае, если признак отношения к религии оказывается существенным. Не следует недооценивать серьезность результатов, полученных при завершении секуляризационных процессов и вступления в состояние постсекулярности.

Список литературы

1. Зассе Г. На том стоим: кто такие лютеране. СПб., 1994.
2. Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009.

3. Тихорецкий О. Экклезиология. СПб., 1991.
4. Флоренский П.А. Понятие Церкви в священном Писании // Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1.

SEMANTIC ASPECTS OF RELIGIOUS CULTURE IN CONTEMPORARY RUSSIA

V.Yu. Lebedev

The paper is aimed at the study of differentiation processes in contemporary religious milieu understood as a specific part of society as a unified whole, their interrelations and current tendencies of religious life institutionalization. It examines the features of religious discourse as the primary marker of the religious stratum.

Key words: *denomination, confession, semantics, differentiation.*

Об авторе:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры политологии ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет», e-mail: Semion.religare@yandex.ru