

САКРАЛЬНОЕ И РЕЛИГИЯ: ОТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ

ОЛЬГА ИВАЩУК

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия)

Профессор

Контакт: ofi@list.ru

АННОТАЦИЯ. В статье предпринята попытка подступиться к определению специфики религии и сакрального как социальных феноменов. Поскольку то и другое проявляет черты развивающихся систем, это предоставляет исследованию возможность выявить их чуждость и взаимоотношения в контексте культурного целого, опираясь на метод исследования развивающихся целостностей, который К. Маркс в «Grundrisse» обозначил как практически-истинную абстракцию. Результат проливает свет и на то, какое положение занимает религия в современном политическом поле.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сакральное, религия, миф, наука, практически-истинная абстракция.

THE SACRED AND RELIGION: THE RELATION OF THE NOTIONS

OLGA IVASHCHUK

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
(Moscow, Russia)

Professor

Contact: ofi@list.ru

ABSTRACT. The article attempts to approach the definition of the specificity of religion and sacral as social phenomena. Since both of them display features of developing systems, this gives the opportunity to reveal their quidditas and relationships in the context of the cultural whole, relying on the method of research of developing wholes, which Marx in «Grundrisse» has designated as practically-true Abstraction. The result also sheds light on the position of religion in the modern political field.

KEY WORDS: sacred, religion, myth, science, practically-true abstraction.

Современность ставит непростые вопросы относительно природы и специфики религии и ее места в социальном и, в частности, в политическом пространстве. И хотя имеются точки опоры для осмысления этих феноменов, ставшие уже классикой, много путаницы возникает при попытке сориентироваться с их помощью в современном многообразии оттенков религиозного, каждый из которых должен, по классическому определению Э. Дюркгейма¹, претендовать на выражение «общечеловеческой связи». И сама эта связь сегодня не представлена локально и зримо, и секуляризованный мир побуждает видеть в подобной притязательности нечто подозрительное и скорее политически, а вовсе не общечеловечески значимое, т.е. значимое для специфических интересов политического класса, символической борьбы и символического насилия (П. Бурдье)².

Установить определенность формы религии является действительно непростым делом, требующим достаточно развитого метода. Насколько здесь не работают интуитивно-ясные подходы – демонстрирует пример Э. Дюркгейма.

Э. Дюркгейм определяет религию через два признака: 1) «разделение мира на две области» – «светское и священное»³ и 2) наличие «нравственной общины» последователей, образованной всеми верующими – церкви⁴. Первый признак позволяет видеть в религии феномен общечеловеческий, родовой, второй же отграничивает ее от магии, у которой есть клиентура, но не церковь, «объединения никоим образом не обязательны для функционирования магии»⁵.

Но это на первый взгляд убедительное определение имеет характер по большей части индуктивный, построено не на целостном подходе к религии как системе, а на обобщении отдельных явлений (обрядов, церемоний и т.д.), которые «предшествуют возникновению системы»⁶, и которые поэтому незаметно для Э. Дюркгейма оказываются признаны религиозными еще до того,

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432с.

² Бурдье П. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с.

³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с. С. 216.

⁴ Там же, с. 227.

⁵ Там же, с. 226.

⁶ Там же, с.215.

как получено понятие о религиозном. Т.е. здесь имеет место круг. Может оказаться, что так называемые земледельческие культы вовсе не являются культурами религиозными. С другой стороны, очень точное наблюдение со ссылкой на Юбера и Мосса, что «в приемах, применяемых колдунами, есть нечто глубоко антирелигиозное»⁷, сопровождается неосторожным выводом, будто магия не предполагает встроенности в свой общекультурный контекст, в целом, образующее «нравственное единство», в которое вовлечены все.

Существенность такого контекста как раз для функционирования магии показывает К. Леви-Стросс: «действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах... вера колдуна в действенность своих приемов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, ...и, наконец, доверие общества и его требования, создающее нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает»⁸. Немного предвосхищая выводы, можно добавить, что вне такой встроенности магия как культурное явление была бы невозможна, просто это органическое для магии единство не имеет с религией ничего общего, этим единством выступает принципиально отличный от последней миф, что мы и постараемся ниже показать.

Ариадниной нитью в поиске выхода из обозначенных затруднений может послужить диалектический метод определения чуждости предмета через практически истинную абстракцию», который применим при условии, что изучаемый предмет является развивающимся. Религию и сакральное как культурные феномены ничто не мешает причислить к такого рода предметам, и это дает все основания считать указанную процедуру релевантной.

Понятие «абстракции с практической истинностью» было введено и использовано Гегелем в ранней работе «Вера и знание»⁹, хотя в то время никто, включая его самого, не попытался сделать из этого отшлифованный методологический инструмент. Это сделал К. Маркс в неопубликованном при жизни «Введении» к «Grundrisse». По К. Марксу, всякая целостная развивающаяся система выносит свое основание в наличное бытие как свое

⁷ Там же, с.225

⁸ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-пресс, 2001. – 512 с. с.172-173.

⁹ Hegel G.W.F. Glauben und Wissen. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1984 s.13.

следствие на стадии «максимально богатого конкретного развития»¹⁰, облекая свое невидимое основание, исходное отношение, в зримую плотность. Тем самым исследователь получает эмпирический доступ к определению всеобщего основания системы, четко отличая ее от всего, что ею не является, – благодаря ее самовыявлению. Это только первый шаг и неполная абстракция; второй предполагает преодоление неполноты полученной абстракции, под каковой неполнотой подразумевается непротиворечивость найденной «чтожности». Выявление же различия ее с собой позволит определить исходное противоречие восхождения от исходной абстракции к конкретному, через поиск и включение, фаза за фазой, опосредствующих исходное противоречие и его модификации звеньев – исторических событий. Но здесь придется ограничиться методическим проведением первого шага, вторая часть задачи требует особого исторического исследования.

Получить элементарное отношение, характеризующее религию, помогает парадоксальным образом то обстоятельство, что эпоха, не вызывающая сомнений относительно религиозного своего характера – Средние века в Европе – является наиболее трудной с точки зрения проникновения в ее логику научными средствами. Чтобы не разрезать предмет там, где не пролегает его внутренних разделений, имеет смысл взять культурную эпоху как целое ее способа жизни, способ производства. В этой целостности тогда спецификой окажется ее не просто религиозный, но европейский (частнобывший) характер. И это обстоятельство, не в последнюю очередь благодаря усилиям М.К. Петрова, дает нам в руки ключ к специфике религиозного сознания. Этим ключом является номотетика. И хотя как раз номотетика стала предметом критики со стороны современных медиевистов, обеспокоенных тем, что в ней нивелированы все европейские культуры¹¹, в сочетании с марксовым методом она-то и проложит путь к искомому духу эпохи Средних веков.

Номотетика означает, что европейское развитие, начиная с греческой античности и все последующее время совершается в рефлексивной форме, т.е. сопровождается рождением теории, развертывающейся всегда универсально-

¹⁰ Маркс К. Метод политической экономии. // Маркс К. Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. М., 1968. Т. 46. Ч.1 – 560с. с.41

¹¹ Неретина С.С. Социокод философии (О философских работах М.К.Петрова) // Вопросы философии 2008 №10. С.91-102.

понятийным способом¹². Всякая культура, возникающая в европейском культурном очаге, свои всеобщие основания превращает в свою положенность, проговаривая их в виде философской теории¹³, называется ли она философия или теология, или как-нибудь еще. Это обстоятельство и является условием самой возможности грамотно подступиться к их специфике, раскрыть ее, а не измыслить. Для этого достаточно выявить то, что что говорит культура самой себе о себе, о своих основаниях – говорит в философской теории, в вопрошании о всеобщем, в самом способе такого вопрошания.

Тогда мы получаем ключ не только к специфике рассматриваемой культуры (например, античной греческой или европейского средневековья), но ко всем дорефлексивным вариантам соответствующих матриц. Так, благодаря рефлексивности античной культуры мы узнаем, что представляет собой миф как таковой, не только тот, что породил в своем составе античную философию. То же с религией и наукой, поскольку их определенность отчеканилась в *теориях* соответствующих культур Европейского культурного очага.

Итак, номотетика (универсально-понятийное кодирование социальности, порождающее теоретическую рефлексию античной культуры на свое основание – философию) своим способом постановки вопроса о всеобщем и его единстве с единичным дает возможность увидеть, что спецификой мифа, порождающего в себе теоретический уровень, а значит, и любого мифа вообще, является нерасчлененность и взаимопереход всеобщего и единичного, вещного и личного, единого бытия и его развертки в сущее, человеческого и космического процессов воспроизводства – и на этом основании позволяет включить в миф и земледельческие культы, и магию как органические моменты.

Даже рефлексивный миф, т.е. античная философская теория, еще не знает различения природного и сверхприродного, органического порождения и творения. Это станет задачей, актуальной как раз для преемственной рефлексивной культуры, христианской. Открытие европейского средневековья как раз и состояло в осознании несводимости человека к космическому единству, сущего – к бытию, каковое осознание было производным от осознания

¹²Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. 140 с. С. 3-176.

¹³Сильвестров В.В. Мифология и религия – предпосылки самосознания культуры.// Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., РОССПЭН, 1998. 478с. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М.: Издательство Всесоюзного Заочного Поли-технического института, 1990. 330с.

несводимости человеческой индивидуальности к своей (космическо-политической) всеобщности, открытием проблематичности их связи, исключавшей как непосредственное подведение единичного под всеобщее, так и встроенность единичного в целое всеобщего на правах части¹⁴. Новый, сверхкосмический порядок устройства человеческого мира, человеческой общительности в средние века и выразили доступными им средствами догматы христианского сознания, определившие проблемное поле и рефлексивные усилия теологии, и прежде всего догмат о Троице. Решающий момент, который в них уловлен и который должен остановить исследовательское внимание, – это момент внешности (трансцендентности), который существен как определенность самой человеческой сущности – ансамбля, в котором должна быть принципиальная внешность, множественность субъектов, связанных в единство своей культуры. Что только множественный субъект может быть вообще субъектом, творцом¹⁵ – это проговаривает как раз своей троичной определенностью христианский идеал.

Таким образом, спецификой религии, которую демонстрирует христианская теология, является разрыв всеобщего и единичного, человека и природы, Творца и положенного Им тварного мира, – и это обстоятельство *не позволяет* имманентно включить в ее состав «мифы», как это делает Э. Дюркгейм, утверждая, что в магии, «как и в религии, есть свои мифы...Существа, к которым взывает колдун, силы, которые он заставляет действовать, не только по своей природе те же самые, что силы и существа, к которым обращается религия; очень часто они буквально тождественны¹⁶. Это «силы и существа» как раз принципиально иной культурной природы, даже если носят то же имя, и оказаться внутри религиозного сознания они могут только на правах разрозненных, до конца не изжитых элементов земледельческих культов, чья жизненность подпитывается рудиментами того мифосознания, которое воспроизводится во всякой земледельческой общине и является источником напряжения для господствующего религиозного – экстерриториального (и

¹⁴Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., CODA, 1997. 343с., с. 17-20.

¹⁵Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., Ис-кусство, 1986. 445с.

¹⁶Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с. С.223.

потому существенно предваряемого мифом, всегда привязанным к почве) – сознания на всем протяжении средневековья.

Тогда, оставляя в силе вывод Э. Дюркгейма, согласно которому конституирующие религию священные вещи и «нравственная общность», разделяющая определенные верования, суть другое выражение общечеловеческой связи, можно уточнить, что все это является конституэнтами *не одной только* религии, религия представляет собой лишь один из способов существования священного и той общности, для которой оно священно. Другими являются, как показывает европейская номотетика, миф (чьи сакральные объекты действительно те же, что и у магии – природные реалии) и наука (со своим сакральным объектом, человеческим индивидом, сакральность которого продемонстрировали преемственные концепции Э. Дюркгейма исследования И. Гоффмана).

К выводу о сакральности человеческого индивида И. Гоффман приходит, анализируя ритуалы межличностного взаимодействия. Его стараниями оказалось, что «идеи Э. Дюркгейма о примитивной религии могут быть переведены в понятия почтительности и умения себя вести и что эти понятия помогают нам уловить» смысл социальных ритуалов межличностного взаимодействия, который усматривается в том, «что Я - это отчасти церемониальная вещь, сакральный объект, к которому нужно относиться с должной ритуальной заботой и который, в свою очередь, должен представляться другим в правильном свете...Практики почтительности и умения вести себя должны быть институционализированы так, чтобы индивид был в состоянии проявить жизнеспособное, сакральное Я...этот светский мир не столь нерелигиозен, как мы могли бы думать. Со многими богами покончено, но сам индивид упорно остается «божеством» значительной важности»¹⁷. Правда, показывая сакральность «Я», Гоффман допускает то же смешение, что и Дюркгейм, отождествляя сакральное с религиозным. На деле эта сакральность индивида не имеет прямого отношения к религии, гораздо более она связана с ренессансным растворением всего потустороннего внутри вышедшего из всех берегов индивида.

¹⁷Гоффман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ.; под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. - М.: Смысл, 2009. 319с., с. 114-118

Для того, что конституируется, выявляясь через сакрализацию определенных образцовых объектов, концентрирующих в себе порядок воспроизводства культурной общности, представляя в Европейском культурном очаге последовательно как миф, религия и наука, у М.К. Петрова есть родовое название: это разные, но внутренне связанные, как показывает номотетика, матрицы кодирования социальности. Миф, религия и наука специфицируют, как показывает европейское культурное развитие, разновидности сакрального, которое присутствует с необходимостью всюду, где есть человек.

С этой точки зрения можно согласиться с Ж. Батаем, который делокализует значимость сакрального в человеческой жизни: сфера сакрального – это «расточительное кипение», требующее вернуть человека из порабощения вещным порядком, из нивелировки по вещи и средству – в его свободную изначальность, посредством ли жертвоприношения, расточения вещного богатства, переступания в трансгрессии за оконечивающие пределы¹⁸. Но все это с поправкой на то, что в человеческом переживании тоски по суверенности в ситуации ее отчуждения (которое у Ж. Батая начинается с возникновением социальности, прерывающей состояние «зверя» – состояния «воды в воде») ничто, вопреки Батаю, не свидетельствует о звериной природе этой суверенности. Сакрализация всякой власти и властителя связана также не столько с тем, что последний наслаждается не трудясь, сколько с тем, что власть и в некоторых случаях властители символически олицетворяют социальность, общительное целое, как практически-истинная абстракция, и притом неполная. Отождествить это особенное воплощение с социальным как таковым, лишь отсветом которого является сакральность представителя – типичная ошибка неполноты абстракции, смешения всеобщего и особенного, которое, несомненно, на руку власти, поскольку выдавать свой партикулярный интерес за всеобщий, культурный произвол за природную необходимость – условия ее самосохранения и воспроизводства, составляющее суть «символического насилия»¹⁹.

Поэтому известное определение К. Маркса из рукописи 1843г: «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или ещё не обрёл себя,

¹⁸Батай Ж. Теория религии. Проклятая часть. Опыт общей экономики //Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

¹⁹Бурдые П. Практический смысл. — СПб.: Алетейя, 2001 г. — 562 с.

или уже снова себя потерял»²⁰, - представляется более точным, но с поправкой: речь здесь идет не о религии, но о более общем феномене – о поиске сакрального. Развести их не просто, поскольку водораздел пролегает по линии отношения к потустороннему: трансцендентность сакрального – признак религии, тогда как какая бы то ни было его достижимость, пусть и обставленная особыми обрядами и жречеством – признак отсутствия религии. Даже если человек ищет свою неотчужденную суверенность (сакральное), которая, следовательно, непосредственно отсутствует, она не обязательно в силу этого отсутствия трансцендентна, как в религии: чаемое «сердце бессердечного мира» может находиться в природе или в переустроенном на других началах обществе.

Из такой перспективы множество сект и так называемых религиозных течений современности видятся как способы поиска форм неотчужденной человеческой связи, образцы которой поэтому должны быть сакрализованы. При этом объединения такого рода – разные по устойчивости и по содержанию найденного (чаще всего просто репродуцирующие большой культурный стиль или матрицу кодирования своей – сегодня вовсе не религиозной – культуры) не обязательно должны быть религией. То, что сегодня обще им, может быть определено как не-наука. Точнее говоря, наука сама не однослойна, но все же инертным каркасом ее институционализации является science, которая в наш технический век оказалась самой овеществляющей формой человеческой связи. Поэтому науковеды, включая М.К. Петрова, не случайно науку интеллектуалов до 19 в (до фазы science) связывают с теологической парадигмой. И хотя это своего рода обман зрения (наука как таковая разрушает трансцендентность, представляет собой иной относительно религии культурный код), наука вида Wissenschaft, конституируя человека-творца, в отличие от человека-функции или человека-технологии, конституирует именно сакральный объект.

Таким образом, со стороны содержания современное (не-религиозное) сакральное в его многовариантности можно определить как не-science, и в смысле отталкивания от science как антагониста, и в смысле неявного следования общему культурному коду науки.

²⁰ Маркс К. К критике гегелевской философии права Введение. // К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986, с. 58

REFERENCES

- Hegel G.W.F. *Glauben und Wissen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984
- Averintsev S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, 1997. (In Russian)
- Bataille G. Teoriya religii. Proklyataya chast'. Opyt obtschey ekonomiki [Theory of Religion]. In: Bataille G. "Proklyataya chast'": *Sakralnaya sociologiya* [Cursed Part]. Moscow, 2006. (In Russian)
- Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of the Verbal Creativity]. Moscow, 1986. (In Russian)
- Bourdieu P. *Praktichesky smysl* [Le Sens Pratique]. Saint-Petersburg, 2001. (In Russian)
- Goffman E. *Ritual vzaimodeystviya: ocherki povedeniaya litsom k litsu* [Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior]. Moscow, 2009. (In Russian)
- Durkheim E. Elementarnye formy religioznoy zhizni [The Elementary Forms of the Religious Life]. In: *Mistika. Religia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya* [Mysticism. Science. Religion. Antology]. Moscow, 1998. (In Russian).
- Levi-Strauss K. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, 2001. (In Russian)
- Marx K. K kritike gegelevskoy filosofii prava. Vvedenie [Critique of Hegel's Philosophy of Right]. In: *K. Marx and F. Engels ob ateizme, religii i tserkvi* [K. Marx and F. Engels on Atheism, Religion and Church]. Moscow, 1986. (In Russian)
- Marx K. Metod politicheskoy ekonomii [The Method of the Political Economy]. In: *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Collected Works]. 2-nd Ed. V. 46. P. 1. Moscow, 1968. (In Russian)
- Neretina S.S. Sotsiokod filosofii (O filosofskih rabotah M.K. Petrova) [Social Code of the Philosophy]. In: *Voprosy filosofii = Problems of Philosophy*. № 10. Moscow, 2008. pp. 91-102. (In Russian)
- Petrov M.K. *Iskusstvo i nauka. Piraty Egeiskogo morya i lichnost'* [The Art and the Science. The Pirates of the Aegen Sea and the Personality]. Moscow, 1995. (In Russian)
- Silvestrov V.V. Mifologia i religiya – predposylki samosoznaniya kul'tury [Mythology and Religion are Preconditions of Self-Consciousness of the Culture]. In:

Silvestrov V.V. Kul'tura. Deyatel'nost'. Obstchenie [Culture. Activity. Communication]. Moscow, 1998. (In Russian)

Silvestrov V.V. *Filosofskoe obosnovanie teorii i istorii kul'tury* [The Philosophical Justification of the Theory and History of Culture]. Moscow, 1990. (In Russian).