



УДК 130.2

САКРАЛЬНОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ И ГРАНИЦЫ ПОНИМАНИЯ

Я.М. ОСЫКА¹
В.Ю. МИШЕНИН²

*Белгородский государственный
национальный исследовательский
университет*

¹e-mail: osyka@bsu.edu.ru

²e-mail: mishenin@bsu.edu.ru

В статье рассматриваются основные подходы к определению сакрального. Сакральное исследуется как феномен культуры, который в настоящее время связан с оппозицией сакральное – секулярное, секулярное – постсекулярное.

Ключевые слова: сакральное, секулярное, постсекулярное, культура постмодерна.

Вне всякого сомнения, феномен сакрального следует относить к фундаментальнейшим проблемам культуры. Различия, через которые культура определяется, находятся в непосредственной связи с данным феноменом или же соотносятся с ним, соседствуют в одном или родственном поле. Так разделение на культуру традиционную и современную во многом связано с оппозицией сакрального и секулярного, а сама традиционная культура осмысливается в категориях противопоставления сакрального и профанного. Само же смысловое пространство, организуемое вокруг сакрального, включает не только приведенные оппозиции, но также религиозное и светское, феномен власти и политики, легитимности, идентичности, затрагивает актуальные проблемы сущности человека и природы социального.

Вместе с тем, несмотря на такое явное присутствие сакрального в целом ряде фундаментальных проблем, определенность его самого не является достаточно однозначной, да и сама дискуссия о нем всегда включена в определенный контекст, который еще необходимо эксплицировать. Тем самым мы предполагаем движение от понятия к феномену, с тем, чтобы в итоге прийти к пониманию не только основных подходов к определению сакрального, но также того дисциплинарного пространства, в котором сакральное rozpoзнается и в котором оно соседствует с другими понятиями, а также попытаемся оценить, насколько предлагаемые определения и их связи соотносятся с непосредственной практикой, феноменами современной культуры.

Причем уже в довольно ранних исследованиях сакрального оно рассматривается сквозь призму бинарных оппозиций, и, прежде всего, противопоставления сакрального профанному, но также противопоставления внутри самого священного. С.Н. Зенкин отмечает этот аспект у Эмиля Бенвениста, который через разделение sacer и sanctus, выражает две полярности священного, несущую благо и гибель. То есть наряду с оппозицией сакрального и профанного внутри самого сакрального выделяется еще sacer – независимая от человека и неподвластная ему губительная, опасная сила, а также sanctus – относящаяся к сфере человеческого установления, санкции, предписания. В итоге такое распределение сакрального у Бенвениста дает основание говорить о концентрической схеме, включающей заключенные друг в друга три области: «1) центральную область амбивалентного и опасного «священного», 2) промежуточную, охватывающую «священное» зону моновалентного и законосообразного «святого», 3) внешнюю сферу профанного, несвященного, которую и следует надежно отделить от контактов со «священным»¹.

Здесь сразу стоит обратить внимание на удвоение оппозиций, которые и в других концепциях сакрального будут определяющими, поскольку центральное противопоставление сакрального профанному дополняется амбивалентностью самого сакрального, разделяемого Бенвенистом на «чистое» и «нечистое», «благое» и «губительное», но также

¹ Зенкин С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М., 2012. – С.23.



хаотичное, неосвоенное человеком и неподконтрольное ему и санкционированное, институционально оформленное. Причем, по мнению С.Н. Зенкина, именно вторая оппозиция будет определять саму структуру сакрального, в зависимости от признания и не признания его амбивалентности. Мы же отметим пока только эту фундаментальную пару оппозиций, которые есть фиксация непосредственного религиозного опыта в отношении второй оппозиции и преимущественно отражение социальной структуры, деления пространства в первом. Причем они не независимы друг от друга, а взаимосвязаны, так как сакральное, в своей губительной версии *sacer*, может посягать и угрожать как институциональному сакральному, так и профанному, точно также как возможен и обратный процесс профанизации сакрального.

Несколько иную топологию сакрального мы находим в концепции М. Элиаде, который преимущественно в пространственных категориях трактует сакральное, противопоставляя ему профанное. В работе «Священное и мирское» (в оригинале названное «Сакральное и профанное») М. Элиаде уже в самом начале определяет сакральное через противопоставление мирскому, за которым кроется противопоставление также двух мировосприятий, человека религиозного и современного, поскольку архаика отождествляется с переживанием сакрального, а современность с неспособностью такого специфического восприятия реальности: «для «примитивных» людей первобытных и древних обществ священное – это могущество, т.е. в конечном итоге самая что ни на есть реальность. Священное насыщено бытием... Следует подчеркнуть, что мирское восприятие действительности мира во всей его полноте, целиком лишенный священных свойств Космос – это совсем недавнее открытие человеческого разума»². Такие онтологические характеристики сакрального как сути бытия, его полноты М. Элиаде только намечает и они раскрываются через оппозицию архаики и современности, где архаическое связано с сакральным, а современность с профанным. Однако упоминая исследование Р. Отто и отмечая значимость его идей он только обращается к феноменологии сакрального, очень осторожно о ней упоминает, но сам определяет сакральное через оппозицию профанному. Для М. Элиаде сакральное: «... это то, что противопоставлено мирскому»³. В современной ситуации профанного мировосприятия, если согласиться с автором, мы лишены возможности соприкосновения с сакральным и его понимания, если находимся вне религиозного переживания и опыта иерофании, явления «совершенно другого», «*ganz andere*». Видимо потому позиция самого Элиаде очевидно внешняя, сакральное эксплицируется на материале преимущественно религиоведческом и антропологическом, но по своей сути отражающем структуры ритуала, пространственных и временных характеристик древних культур. Сакральное здесь есть некие представления, суть которых скрыта от глаз ученого, но внешним образом фиксируется в феноменах социальных.

Действительно другой подход представляет Р. Отто, на которого ссылается Элиаде. Рудольф Отто уже в начале своей работы «Священное» постулирует тезис о священном как феномене зарождающемся в сфере религиозного и только выходя из нее оно приобретает смыслы моральные и нравственные. Именно их Отто критикует, отмечая, что отождествление священного и блага или добра является ложным. Поэтому вводится понятие нуминозного, лишенное указанных смыслов и производное от *nimen*. Оно раскрывается через «моменты», которые представляют собой описание переживаний. Среди них «чувство тварности», описание которого носит феноменологический характер и довольно проблематично передается посредством понятий и вообще языка науки. Отто так пишет об этом: «Ибо речь здесь идет не просто о том, что может выразить только это новое имя, т. е. не просто о моменте собственной ничтожности, в которой утопают перед лицом абсолютного всемогущества вообще, но о том, что это происходит перед лицом такого всемогущества. Причем это «такое», это «Как» подразумеваемого объекта само как раз и неуловимо для рациональных понятий, оно «несказанно». На него можно указать лишь окольным путем – через самоосмысление и указание на своеобразие тона и содер-

² Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. – С.18.

³ Там же. С.17.



жания реакции чувства, которое разряжает то, что оно испытывает в душе, и которое необходимо пережить в себе самому»⁴.

Другие аспекты нуминозного столь же трудноопределимы и сложны для понимания и описания вне религиозного опыта. Например, *mysterium tremendum* как переживание таинственного трепета, страха, волнения, экстаза и ужаса, перечисление можно продолжить, охватывает широкий спектр эмоций. Важно то, что все они иррациональны, разум не только не фиксирует их, но даже не способен к их восприятию. Язык отказывает в описании опыта нуминозного и может лишь приблизительно его передавать. Отто говорит об этом в описании всех моментов своего понятия. Само иррациональное определяется им как то, что находится вне понятийной определенности, то, что сопротивляется понятийному определению.

Уже в сравнении М. Элиаде и Р. Отто мы находим два принципиально разных подхода к определению и пониманию сакрального. Они могут быть обозначены как внешний и внутренний или раскрывающий сакральное через проявления в социальной реальности и онтологизирующий сакральное. Последний подход представлен феноменологией религии и сакральное в нем действительно является, прежде всего, самостоятельным феноменом в том смысле, что оно существует само по себе. Оно есть вне зависимости чего либо. Другой вопрос, что сакральное трудно определимо понятийно. В другом подходе природа сакрального раскрывается в социальном, поскольку выявляется через социальные феномены, в ритуалах, пространственных представлениях, структуре общества и так далее. В наиболее радикальной трактовке можно понимать сакральное через эти проявления, через оппозиции, о чем говорит сам М. Элиаде.

Отметим, что мы не стремимся к хронологическому рассмотрению истории сакрального, а ставим задачу выявления подходов к его определению. В этой связи обращение к работам М. Элиаде и Р. Отто достаточно репрезентативны. Но чтобы подкрепить наши выводы продолжим наш небольшой обзор концепций сакрального. Французский ученый Р. Кайуа почти дословно повторяет слова М. Элиаде о сакральном, отмечая, что почти единственное определение сакрального состоит в противопоставлении его профанному. Со ссылкой на Ж. Дюмезиля, М. Мосса, А. Юбера (у них сакральное связано с другим важным феноменом – насилем⁵) Кайуа определяет сакральное через противопоставление профанному и раскрывается через систему запретов (табу), но также говорит о сакральном как «категории чувствительности». И далее мы находим уже неявное противопоставление в самом сакральном между чувством и поведением, как раз внешним и внутренним, которое мы выявили ранее. Причем внутренне неопределимо, как это показал уже Отто, а внешнее подобно энергии, мистической субстанции способно переходить от объекта к объекту, как описывает это Кайуа: «Сакральность принадлежит как стабильное либо переходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням пасхи и рождества и т.д.). Все что угодно может стать ее носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж. Также все что угодно может лишиться ее. Этим качеством вещи не обладают сами по себе – их наделяет им некая мистическая благодать»⁶.

Позволим заметить, что при всей таинственности и загадочности сакрального, которое само по себе скрыто, внешним образом проявляется через противопоставление профанному. Если же это противопоставление главная характеристика сакрального, то оно, в свою очередь, раскрывается через категорию запрета или табу. Однако с самим понятием табу все далеко не однозначно, поскольку оно сохраняет противоречие свойственное самому сакральному.

Табу как запрет, мотивированный сакральным, есть верование и предписание не совершать некоторый поступок. Дж. Фрезер в «Золотой ветви» дает классификацию раз-

⁴ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. – С.18.

⁵ Борисов С.Н. Насилие – миф – религия: о механизмах локализации насилия в традиционной культуре // Наука Искусство Культура. Выпуск 1., 2012. – С.139-144.

⁶ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. – С.152.

личных табу, среди которых табу на общение с иноплеменниками, связанный с тем, что чужие представляют опасность для аборигенов, а также для самих чужих: «Страх перед чужаками бывает взаимным. Вступая в незнакомую страну, дикарь испытывает чувство, что идет по заколдованной земле, и принимает меры для того, чтобы охранить себя как от демонов, которые на ней обитают, так и от магических способностей ее жителей. Так, отправляясь в чужую страну, маори совершают обряды для того, чтобы сделать ее «мирской» (как будто до этого она была «священной»)»⁷.

Пищевые табу, регламентирующие процесс приема пищи. Табу на обнажение лица, выход из жилища, табу на остатки пищи, распространяющиеся на вождей и правителей, табу носящих траур, женщин в период менструации и родов, табу, налагаемые на воинов, убийц, охотников и рыболовов. В пояснении градации табу на предметы Фрезер указывает следующее: «Итак, правила ритуальной чистоты, соблюдаемые в примитивном обществе божественными царями, вождями и жрецами, во многих отношениях схожи с правилами, которые соблюдают убийцы, плакальщики, роженицы, девушки, достигшие половой зрелости, охотники, рыбаки и т. д. Эти группы лиц представляются нам совершенно различными по характеру и положению в обществе: одних из них мы называем святыми, других объявляем нечистыми и оскверненными. Но первобытный человек не проводит между ними этого морального различия. В его уме понятия святости и оскверненности еще не отделились одно от другого. Общим признаком этих категорий лиц является в его глазах то, что они опасны и сами находятся в опасности. Опасность, которой они подвергаются сами и подвергают других, так сказать, «духовного», то есть воображаемого, порядка. Однако то, что опасность эта воображаемая, не делает ее менее реальной: воображение действует на человека столь же реально, как сила тяжести, и может убить его с таким же успехом, как синильная кислота. Целью табу является изолировать указанные категории лиц от всего остального мира, чтобы их не достигла или от них не исходила внушающая страх духовная опасность. Здесь табу действует, так сказать, на манер электроизоляторов»⁸. Фрезер в этом фрагменте ясно говорит об отсутствии деления морального между двумя полюсами сакрального для архаических культур. Сакральное святое и скверное не делится на плохое и хорошее, а представляет собой только бинарную структуру, такую же как деление на сакральное и профанное. Внешним образом эта структура только система различий. Фрезер также говорит о ней как о воображаемом. Мы вернемся к этой идее несколько позже, чтобы не уйти от явного вывода, состоящего в том, что сакральное объясняемое через табу практически ничего не дает, кроме возврата к исходной дилемме между религиозным чувством и поведением или внутренним и внешним.

Практически о том же пишет Талал Асад: «Теория, согласно которой табу — это исток сакрального, имеет долгую историю в антропологии, откуда она была заимствована не только классиками, пытавшимися понять античную религию, но и христианскими теологами, стремившимися реконструировать истинную сакральность. Антропологическая составляющая данной истории была критически исследована Францом Штайнером, показавшим, что понятие «табу» выстроено на очень шатких этнографических и лингвистических основаниях»⁹.

И если феноменологические определения обращаются к опыту, а антропологические к табу, которое само определяется через санкцию и сакральное, то получается логический круг. Вне его существуют также другие концепции табу и сакрального, также соглашающиеся что сакральное есть запрет, однако толкование запрета несколько иное. Например в известной работе основателя психоанализа «Тотем и табу» Зигмунда Фрейда мы находим такое резюме теорий сакрального и связанного с ним табу: «Итак, дело идет о целом ряде ограничений, которые существуют у этих первобытных народов; то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в голову не приходит задуматься над этим; они подчиняются этому как чему-то само собой разумеющемуся и убеждены, что нарушение табу само собой повлечет жесточайшее наказание... Запрещения большей частью

⁷ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 2001. – С.191.

⁸ Там же. С.216.

⁹ Талал Асад Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос №3 2011. – С.65.



касаются стремления к наслаждению, свободы передвижения и общения; в некоторых случаях они имеют определенный смысл, означая явно воздержание и отказ, в других случаях их смысл непонятен, они касаются не имеющих никакого значения мелочей и являются, по-видимому, особого рода церемониалом. В основе всех этих запретов лежит, как представляется, своего рода теория: будто запрещения необходимы потому, что некоторым лицам и вещам свойственна опасная сила, передающаяся при прикосновении к заряженному ею объекту почти как зараза»¹⁰. Это обобщение различных трактовок табу, само понимание которых приводит в замешательство Фрейда. Однако, он считает, что архаические запреты, при всех заявлениях множества авторов в пользу их мистической природы недоступной для современного светского человека, не так уж непознаваемы. Современный человек сталкивается с множеством запретов, как пишет Фрейд, «категорических императивов», явно подразумевая философию Канта и его обоснование права, и они родственны древним табу. Основатель психоанализа предлагает использовать методологию психоанализа в виду явного сходства табу и такого феномена психической жизни как навязчивые запреты. Среди возникающих параллелей боязнь прикосновения, ритуализация поведения, выражающаяся в «церемониале», отношение к объектам как к «заразе», ограничения, налагаемые на поведение и обращение с объектами»¹¹.

А также возникшая комбинация влечения и запрета формирует амбивалентное отношение к объекту, который одновременно является желаемым и запретным, также как и сакральный объект, обладающий качествами благодати и скверны. Более того, Фрейд предлагает объяснение и другой характерной черты сакрального, которую можно назвать «безразличием» к объекту, способностью «вселяться», переходить с объекта на объект. Тот же самый объект желания и запрета в терминологии психоанализа получает название «частичный объект», так как он не может удовлетворить влечение, но и не может быть «окончательно» запрещен: «Удовлетворение влечения постоянно переносится с одного объекта на другой, чтобы избежать имеющейся изоляции, и старается вместо запрещенного найти суррогаты, заменяющие объекты и действия. Поэтому и запрещение меняет свое положение и распространяется на новые цели запрещенного душевного движения. На каждую новую попытку вытесненного либидо прорваться запрещение отвечает новыми строгостями»¹². Таким образом, для Фрейда табу представляет собой запрет. Проводимые параллели между невротиками и древними людьми возможно не всегда уместны и очевидны, сам автор это признает, но, по сути, содержанием табу является невротическое движение, подавление влечения.

Если же пойти далее, то от феномена табу можно перейти к сакральному, которое также в рамках психоанализа предстает феноменом психической жизни. И теперь мы можем вернуться к ранее обозначенной идее, найденной у Фрезера о воображаемом характере сакрального. Безусловно, сам Фрезер был далек от психоанализа, как и признания сакрального феноменом психической жизни. Но при отрицании мистического, сверхъестественного содержания в нем, оно наполняется иным содержанием, психологическим в том числе.

И не только психологическим, но также символическим. Здесь, как нам представляется, возможен переход как от «внешней» парадигмы в рассмотрении сакрального, так и «внутренней». Говоря иначе от антропологии сакрального, французской школы структурной антропологии, психоанализа, всех тех концепций, которые ничего не говорят о сакральном как сверхъестественном, мы приходим к табу. Табу или система запретов опять-таки внешним образом представляет собой не только действие, но также слово. А в психоанализе слово прежде всего, подтверждением чему служат слова Ж. Лакана о том, что «Святой Дух есть входение означающего в мир»¹³. Возможно еще более очевиден переход от феноменологии религии к пониманию сакрального через концепт символического. Уже у Элиаде сакральное являет себя через иерофанию. Отто обозначает его через понятие нуминозного от *numen* – имя. В итоге концепт символического оказывается точ-

¹⁰ Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2005. – С.43-44.

¹¹ Там же. С.52-54.

¹² Там же. С.57.

¹³ Цитата в работе С. Жижика Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М. 2009.



кой схождения подходов и частично даже местом совпадения содержания в исследовании сакрального.

Список литературы

1. Борисов С.Н. Насилие – миф – религия: о механизмах локализации насилия в традиционной культуре // Наука Искусство Культура. Выпуск 1., 2012. – С.139-144.
2. Зенкин С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М., 2012.
3. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
4. Отто Р. *Священное*. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.
5. Талал Асад Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос №3 2011. – С.56-99.
6. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 2001.
7. Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2005.
8. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

SACRAL IN THE CONTEMPORARY CULTURE: APPROACHES TO THE DEFINITION AND MARGINS OF COMPREHENSION

Y.M. OSYKA¹⁾

V.Y. MISHENIN²⁾

*Belgorod State National Research
University*

¹⁾e-mail: osyka@bsu.edu.ru

²⁾e-mail: mishenin@bsu.edu.ru

The paper discusses the main approaches to the definition of the sacral. the sacral is regarded as a cultural phenomenon actually linked to the opposition "sacral – secular", "secular – postsecular".

Key words: sacral, secular, postsecular, postmodernist culture.