

Осыка Я. М., аспирант,
Мишенин М. Ю., аспирант,

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

САКРАЛЬНОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: ДИЛЕММА ПОНИМАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИДЕИ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА

Osyka@bsu.edu.ru

В статье рассматривается проблема трансформации феномена сакрального в современной культуре через обращение к концепту постсекулярного. Критически осмысливаются идеи С. Жижекa, Т. Асада и С. Кричли о взаимосвязи политического и сакрального.

Ключевые слова: сакральное, профанное, постсекулярное, культура постмодерна, политическое.

В эпоху модерна секулярное представлялось некоторым образом «уходящей натурой». В общем контексте критики религии оно выглядело причудливым атавизмом традиционного общества, отодвинутого на задворки истории прогрессом или периферией, сжимающуюся под напором колониализма. В трудах, пожалуй, наиболее известных исследователей проблемы сакрального, Р. Отто и М. Элиаде, сакральное предстает именно таковым. Но уже сегодня известная фраза В. Беньямина о том, что теология проиграла историческому материализму переворачивается С. Жижеком на противоположное: «выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой «теология». Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет к себе на службу исторический материализм, который в наши дни, как известно, стал маленьким и отвратительным, да и вообще ему лучше никому на глаза не показываться» [1-5,6]. Своеобразный реванш религии и сакрального также обусловлен как раз ее отделенностью от других институтов. Поскольку она в значительной степени автономна, С. Жижек считает возможным говорить о глобализации религии, всеобщности, которая соотносима с универсальными функциями связи вне зависимости от культурной или цивилизационной принадлежности.

Оставляя пока в стороне выделяемые С. Жижеком функции религии, они тоже говорят в пользу последнего тезиса о глобальном характере религии, остановимся на изменении самой религии. Критическая функция религии в современности, в которой она предстает как пространство выражения мнения несогласных, как ересь, приводит к гегелевской схеме трансформации христианства. От «народной религии», которая просто, нерелективно принимается и вплетена в самосознание и идентичность народа к «позитивной религии», религии предписанной властью и далее уже к «религии разума». Собственно последний этап и есть время секуляризма, когда религия критикуется с позиции разума

и в значительной мере вытесняется из институциональной сферы или отделяется от господствующих институтов общества. Однако, противостоянием разума и веры «история» не заканчивается, поскольку следующий этап постсекуляризма предлагает другую оппозицию, уже не веры и разума, а знания и «дезаурированной веры» [1-11]. Поскольку религия утратила роль признаваемого и некоторым образом видимого связующего основания общества, элемента определяющего человека явным образом, она действительно вытесняется и становится социальным бессознательным, не исчезая, но актуально присутствуя за границами знания или даже являясь его основанием, что С. Жижек передает достаточно выразительным выражением, продолжающим П. Слоттердайка: «Я знаю, что я делаю, но тем не менее я это делаю...»... «... потому что я не знаю, во что я верю» [1-11].

Вера существенно изменяется, из публично признаваемой она ускользает в область непроговариваемого, тайного, интимного, того, в чем не признаются и что скрывают. Вера из формального акта внешнего ритуала, подавшегося натиску рационализма, находит путь для сохранения. Его цена как раз потеря явленности и переход в статус «подвешенности веры» (С. Жижек). Здесь вера и есть сакральное в его классических описаниях интенсивных переживаний, которые не просто трудно вокализируемы, но скорее настолько интимны и шокирующи, что приводят к безмолвию. И вне институционализированных практик они именно такими и остаются. Хотя позволим себе здесь добавить, что и традиционные религиозные институты никуда не исчезают, но меняется характер даже не столько религиозного, сколько действительно сакрального. Которое, подобно энергии наполняет не только традиционные формы, но и создает новые. Вопрос также в том, как соотносятся новые и старые формы или формальная религиозность – сакральность и сакральность вне каких-либо институций. Это вопрос о транс-

формации сакрального как интенсивного переживания, лежащего в основе социального, но, как показал С. Жижек, уже не являющемся признаваемым в качестве такового.

С. Жижек дает свой ответ на этот вопрос в концепте Другого, который «истинно верит»: «... сегодня мы верим еще сильнее, чем когда-либо: самый скептический подход, подход деконструктивистский, опирается на фигуру Другого, который «истинно верит»; постмодернистская потребность в постоянном использовании средств иронического дистанцирования (кавычки и т.п.) выдает глубинный страх, что без этих средств вера будет откровенной и непосредственной...» [1-13]. И здесь есть момент страха, отчаянного желая дистанции с интенсивным чувством, что вновь отсылает к определениям сакрального, но средства уже иные, но также можно сказать, что все те же, поскольку функция сохраняется. Как и в арахаике необходим «третий», который будет посредником. Поскольку сообщение напрямую, непосредственное обращение с сакральным опасно, нужен посредник, Другой, который позволяет сохранить дистанцию. Именно он является «истинно верующим» и концентрирует формальные смыслы. В значительной мере он иллюзорен или симулятивен, поскольку содержательно необходим только для того, чтобы сохранять дистанцию. Но также он неотъемлемый элемент коммуникации. И здесь стоит проговорить нам самим, что, прежде всего, сакральное присутствует, оно есть как некоторое актуальное, реально существующее, а также, что оно сохраняет себя в качестве связующего социальность элемента. То есть при изменении режима функционирования, когда сакральное как «подвешенная вера», существует на «нелегальном положении», она не только сохраняет себя, но является определяющим, глобальным в своей растворенности в культуре в целом и являясь «социальным бессознательным» в целом и конкретных институтов в частности. Иначе говоря, С. Жижек подводит нас к идее о том, что если возможна вера вне религии, то как раз это и происходит сейчас. Вера или сакральное вышли за границы религии, что, возможно, и есть ее подлинный смысл. Но открытость этого факта невозможна по той же причине, выражение вне ритуала, репрезентация вне института проблематична, а потому и нужен «истинно верующий» Другой, как проекция собственного переживания сакрального. В этом суть трансформации сакрального в эпоху постсекуляризма, по крайней мере, некоторые ее элементы (и здесь уже мы занимаем необходимую дистанцию), названные С. Жижekom.

Однако альтернативой ритуалу, существованию сакрального в пределах религии, как раз и становится политическое. И если для С. Жижека интересен аспект политического как сопротивления господствующим идеологиям и критическое как его критика, то Талал Асад указывает на тот факт, что эпоха постколониализма связана не только с политической борьбой за освобождение стран третьего мира, но проблематизацией секуляризма как идеологии и мировоззрения. Двойственность секуляризма и его сложные отношения с сакральным включают оба указанных аспекта: «Является ли секуляризм плодом колониализма, целостным мировоззрением, ставящим материальное выше духовного, современной культурой отчуждения и неограниченного удовольствия? Или же секуляризм – необходимое условие универсального гуманизма, рациональный принцип, который способствует подавлению (или ограничению) религиозных страстей, так что опасный источник нетерпимости и иллюзий оказывается под контролем и политическому единству, миру и прогрессу уже больше ничего не угрожает?» [4-56]. Отсюда возникающая двойственность, поскольку секуляризм распознается как политическая доктрина, неразрывно связанная с колониализмом, но также как идеология, способствующая «социальному миру», формирующая коллективную идентичность, в итоге ведущая к прогрессивному развитию и миру. Секуляризм в этом аспекте оказывается не только удобной проблемой для изучения взаимосвязи политики и знания, подобно фуколдианскому подходу в духе власть – дискурс, но также организует единое пространство с весьма разнородными объектами, политической практикой и идеологией с одной стороны и знанием, наукой с другой. Это столкновение не только науки и политики, но как это сформулировал С. Жижек, самого знания и воображаемого, фантазийного или мифологического, бессознательного элемента самой политики и науки.

Именно поэтому Талал Асад говорит о том, что недостаточно «поскрести» современное секулярное общество и государство, чтобы обнаружить его сакральное или квазисакральное основание. Сакральное равно как и секулярное не являются статичными феноменами и взаимодействуют более сложным образом, нежели в режиме сокрытия и замещения друг друга. Упрощением было бы считать, что секулярное приходит на смену сакральному и религиозное исчезает из жизни людей под давлением рационализации. Но также упрощение и противоположное, будто сакральное существовало под маской секулярного и никуда на самом деле не исчеза-

ло. Тала Асад выступает против всякой универсализации как сакрального, так и секулярного, оставляя за ними статус концептов, которые определенным образом отражают существующие практики, но которые нельзя эссенциализировать, наделять самостоятельным значением: «Предлагаемый мной анализ призван стать противовесом триумфалистской истории секулярного. Я полагаю – и тут следую за целым рядом исследователей, – что религиозное и секулярное не являются раз и навсегда фиксированными категориями. Но при этом я не утверждаю, что если сорвать покров видимости, то некий с виду секулярный институт окажется в своей основе религиозным. Напротив, я утверждаю, что нет ничего религиозного по своей природе, нет никакой универсальной сущности, определяющей сакральный язык или сакральный опыт...» [4-60].

Свою позицию Талал Асад обосновывает опираясь на историю концептов сакрального и секулярного. Так секулярное оказывается вовсе не возникает изначально как оппозиция религии, а лишь в качестве обозначения позиции свободомыслия: «Понятия «секуляризм» и «секулярист» вошли в английский язык в середине XIX в. стараниями свободомыслящих, старавшихся избежать обвинений в «атеизме» и «неверии», что во все еще христианском обществе несло на себе отпечаток аморальности» [4-58]. Следовательно секулярное как концепт изначально не нагружено смыслами вытеснения религии и тем более ее исключения, а скорее отталкивалось от необходимости отличия от атеистически ориентированных исследователей и общественных деятелей. В этом смысле секулярное очерчивало пространство не противопоставленное сакральному или религиозному, но скорее параллельное, как место реализации нового, возникающего вместе с индустриализмом и социального (а частично и политического) по своему содержанию.

В своем же начале секулярное, по мысли Талала Асада, становится возможным исходя из идеи трансцендентного Бога в христианстве, поскольку «отдаление» от мира как раз и создает пространство в некотором роде самостоятельное и автономное, то есть секулярное. Открыта для критики также идея о некотором сакральном пространстве или пространстве, организованном сакральным, которое противостоит профанному. Талал Асад обращает внимание, что никогда прежде не существовало некоторого сакрального пространства, в том понимании, которое вкладывают в него классики и современные антропологи: «... не существовало единого пространства социальной жизни и мысли,

которое бы было организовано понятием «сакрального». Вместо этого существовали обособленные места, объекты и времена, причем каждый из них был связан с соответствующими способами поведения и говорения» [4-64]. Иначе говоря, пространства организованного через противопоставление сакрального и профанного никогда не существовало. Довольно спорным представляется обращение для обоснования этой идеи к феномену *homo sacer*, который Асад использует для подтверждения идеи о неоднозначности и спорности идеи сакрального в его традиционном понимании. Вместе с тем, отметим, что обращение к такому примеру происходит вне существующего и актуального контекста рассмотрения проблемы *homo sacer* Дж. Агамбеном. В цикле работ посвященных этой проблеме Агамбен рассматривает ее в достаточно традиционном ключе, то есть не деэссенциализируя само сакральное, оставляя за ним специфическое содержание не только символического порядка.

Критика теории табу и самого сакрального Талалом Асадом разворачивается вокруг содержания этого концепта как имеющего смысл некоторой специфической, особой сущности, сообщающей исключительные качества объектам и пространствам, противоположные другим объектам и пространствам, называемым профанными. Он отмечает, что возникновение такого понимания сакрального возникло сравнительно недавно: «Только в конце XIX в. антропологическая и теологическая мысль превратила множество перекрывающихся использований, коренящихся в меняющихся и гетерогенных формах жизни, в единую неизменную сущность, и объявила ее аспектом универсального человеческого опыта, называемого религиозным» [4-66]. До этого времени сакральное и профанное в источниках не обнаруживаются, поскольку в средневековой мысли актуальным было противопоставление «божественного и сатанинского», а также «духовного и временного». То есть оппозиции выстраивались внутри самого сверхъестественного и внутри естественного, но не между ними. Причем само деление возникает в работах Э. Дюркгейма, который разграничивает эти сферы довольно строго. Ссылаясь на его критиков (Paden W., McDannell C.) Т. Асад отмечает, что в реальности сферы сакрального и профанного не автономны, а смешаны. Даже для обозначения религиозного чувства во Франции времен Средних веков использовался другой термин – *sainte*, означавший исключительные качества объектов, которые были не отделены от повседневности и обычной жизни, а тесно с ней связаны. Однако при этом, все высказанные претензии к

такому пониманию сакрального не отрицают главного, а именно ее эссенциалистского характера, то есть не отвергают реального содержания религиозного переживания, стоящего за концептом сакрального.

На наш взгляд, опровергнуть, также как и найти, такое содержание в критике самого концепта невозможно. Концепт сакрального мог быть сконструирован антропологами, на чем настаивает Талал Асад, и в конкретных условиях развития европейской науки вместили в себя указанные смыслы универсальности и исключительности, но это все же было поименование некоторого реального содержания, религиозного чувства, переживания. С точки зрения же Талала Асада концепт возник на основе рационализированного опыта столкновения с иными верованиями в условиях зарождения идеи универсальности: «Что же позволило осуществить эссенциализацию сакрального, что превратило его во внешнюю трансцендентную силу? Мой предварительный ответ таков: новое теоретизирование о сакральном было связано со встречей Европы с неевропейским миром в условиях просвещенного пространства и времени, которые стали свидетелями конструирования религии и природы как универсальных категорий» [4-69]. Идея универсального как некий гештальт была применена в отношении неевропейских народов и их представлений как иных или других, в результате чего начиная с эпохи Просвещения и далее в течении XIX века формируется представление о сакральном как универсальной трансцендентности.

Для Талала Асада сакральное существует как концепт, стягивающий в единое поле смыслы и практики. И с такой точки зрения смыслы собираются достаточно определенно в XIX веке, а практики также формируются в это время параллельно с формированием аналогичных практик (дисциплинарных в частности) в светских государствах. За границами предлагаемой схемы остается религиозное чувство, феноменология сакрального. На чем настаивает С. Жижек, что выражение чувства через практики изменилось, точно также как и возможность и способность говорить об этом. Своеобразный номинализм Т. Асада возможен, только если оставаться на уровне концептуального анализа и поиска противоречий в понимании сакрального и секулярного в различные исторические периоды. Ключевой остается фраза о том, что на самом деле ничего религиозного нет, а есть лишь нечто, что называется так. И в таком случае ключевой элемент концепции Т. Асада оказывается уязвимым, практики, на которые он опирается, остаются исторически сложившимся способом дей-

ствия, формой деятельности, фиксируемой, верифицируемой, но бессодержательной в своей формальности, без учета живого чувства в них.

Талал Асад в своей статье реализует только часть поставленной задачи, поскольку раскрывает и обосновывает эпистемологию секулярного и сакрального, но не антропологию. Мы же принимаем идею о секулярном как пространстве специфического функционирования сакрального, не отвергаемом или вытесняемом на периферию, а различным способом присутствующим и взаимодействующим с секулярным. Причем если рассматривать последнее как новые отношения и практики, а также смыслы, концепты, то сакральное оказывается не противопоставленным, а параллельным пространством. Но также проникающим, поскольку проницаемость новых практик для чувства сакрального не вызывает сомнения. Примером может служить сакрализация техники и технологий в эпоху раннего модерна и даже позднее [2,3]. Также как и критикуемые Т. Асадом концепции постсекулярного как квазисакрального или внутренне сакрального миропорядка.

Одна из наиболее интересных из них представлена в работах Саймона Кричли, который в книге «Вера неверующих» одним из тезисов выдвигает вопрос, почему политика не может существовать без религии. Отталкиваясь от анализа идей Ж.-Ж. Руссо он показывает необходимость религии для обоснования властью своего суверенитета и практике управления государством. Государство стремится к контролю за умами людей и в этом стремлении не может обойтись без религии, но в то же время ее привлечение обуславливает противоречие, заключающееся в том, что слияние религии и политики ведет к конфликтам в обществе и религиозным войнам. И вновь, подобно С. Жижеку Саймон Кричли ставит вопрос о возможности существования религии отдельно от государства и государства отдельно от религии.

Парадокс суверенности, трактуемый Кричли с опорой на сочинения Руссо, заключается в том, что законодатель, устанавливающий закон, сам находится вне его. Отсюда вопрос, может ли политика найти свое основание без обращения к сакральному. Для Руссо ответ найден в формуле: «необходимы Боги, чтобы давать закон людям». Власть как возможность влияния черпает силу именно в сакрализации. Отсюда изначально религия являлась гражданской религией, то есть существующими внутри страны нормами, догмами, ритуалами и культом. В своем совпадении с законом гражданская религия культивирует как саму религию, так и закон. Они оба друг друга обосновывают и поддержи-

вают. И исходя из этих идей, раскрывается новая перспектива современности как постсекулярного общества.

Считается, что современность связана с уходом от религиозной зависимости вследствие развития науки, техники и экономического прогресса. Религии отведена роль в пределах узкой сферы морального и духовного под контролем государства. Однако, в этих условиях религия и сакральное не угасает, а усиливается в нескольких направлениях:

1) Сионизм – подразумевающий слияние религиозных и государственных институтов;

2) Исламизм или иудаизм – политическое движение, которое обосновывает себя через обращение к религии;

3) Военный неолиберализм – «теология свободного рынка», в сочетании с идеями свободы, демократии, прав человека и чрезмерной военной мощью;

4) Социально-демократический консерватизм – как защита определенных идей (толерантности, интеграции) с исключением иных точек зрения и их крайним неприятием [5].

Иными словами, Саймон Кричли говорит о том, что нет внерелигиозного сознания. Тем более это раскрывается в политике и через политику. Политика осуществляет себя через устранение неверия, но также через навязывание определенной веры. Потому она связана с парадоксом веры неверующих, когда мы рационализируем повседневность, но сфера политики постоянно смещается и выносится за ее пределы в область воображаемого, иллюзии и фантазма. Сакральное же функционирует внутри секуляр-

ного как его скрытая часть или бессознательное власти.

В любом случае, проект отрицания сакрального как некоторой реальности и не только символической остается скорее маргинальным в современной философии. Сакральное как чувство, переживание во всей его интенсивности пусть и не всегда явно отождествляемое с религией все более раскрывается в политике как через обращение к достаточно традиционным концептам политической философии, подобно суверенности, так и через новые повороты философской мысли в концептах «веры неверующих» и «подвешенной веры».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М. «Европа», 2009. 336 с.

2. Борисов С.Н., Римский В.П. Тертуллиан, медиа и трансгуманизм: онтология свободы и антропология насилия в постсекулярном мире // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». 2013. № 2 (145). Вып.23 С. 5-18.

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

4. Талал Асад Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос №3 2011. С.56-99.