

УДК 101

С.Н. Бельков

аспирант

Русская христианская гуманитарная академия

г. Санкт-Петербург, Россия

redaction-el@mail.ru

ГЕНЕАЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО

[Belkov S.N. The genealogy of sacral]

It is discussed the problem of sacral as possible object of scientific knowledge. It is studied the historical implications of the decision of this problem, such as the antinomy's doctrine of R. Otto, theory of religion of G. Bataille. The positive solution of a problem is related with conception of non-divine sacral.

Key words: sacral, religion, power, sacrifice.

Определяя этимологию понятия священного, следует обратиться к «Словарию индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвениста. Более всего примечателен этимологический анализ связей тех слов в греческом и латинском языках, в которых отмечается двойственный характер определения «сакрального». В латинском языке это два слова: sacer и sanctus. «Латинское sacer заключает в себе представление, которое для нас является наиболее точным и специальным выражением «священного». Именно в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным, но в латыни же обнаруживается и двойственный характер «священного» – это и посвященное богам, и отмеченное неустранимой запятнанностью величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно sacer, и оно способствует различению sacer и sanctus, поскольку слово sanctus никоим образом не затронуто этой двойственностью» [2, с. 348]. Sacer имеет однокоренную связь с sacrificare – «убить, заколоть», отсылающую к действию жертвоприношения, цель которого состоит в том, чтобы вернуть приносимую жертву к божественному порядку. Человек, которому предписывается sacer как качество, является тем, кто уже находится за пределами человеческого порядка и его законов, т.е. на него не распространяется предоставляемая социумом защита, и при его убийстве не становятся убийцами.

Sanctus имеет первичным значение «окруженный защитой, запрещенный», т.е. значение наложения ограничения через некую нерушимую границу, при нарушении которой следует наказание, возводимое на уровень кары богов. Изначально являясь лишь стеной, отделяющей от способной запятнать sacer стихии, это пространство затем отождествляется со всей областью, структурированной законами, проистекающими из запретов. «Имплицитная сакральность sacer воспринимается как нечто данное само по себе, независимо от человеческого установления, а эксплицитная сакральность sanctus переживается как результат «санкции», институционального решения или действия» [5, с. 22]. Следует так же отметить, что как только определена область sanctus, она сразу же заняла доминирующее положение в традиционных религиях, вытеснив sacer как нечто не относящееся к «святому» и к религиозной культуре, хотя sanctus и происходит от sacer.

В греческом языке семантику понимания сакрального образуют слова hieros (ἱερός) и hagnos (ἅγιος). Hieros определяется как зависящее от божественного разрешения, вмешательства, от определенных условий, как то, что санкционировано божественным законом в сфере человеческих отношений. Hagnos в свою очередь отсылает к трем однокоренным словам: глаголу «бояться», выражающему почтение к божеству, к слову hagnos как запретной территории, защищенной почтением к божеству и «чистому» человеку, который пригоден для исполнения ритуала, и к слову hagnos – эпитету храма и мистерии. Т.е. hagnos очерчивает смысловую зону того, на что наложен запрет прикосновения.

Обычно подчеркивают близость значений греческого hagnos и латинского sacer, hieros и sanctus. Последние понятия выражают, во-первых, границу, которая очерчивает пространство божественно-дозволенного и божественно-недозволенного, во-вторых, они берут на себя роль первичной манифестации божественного, закрывающей собой свой собственный источник. В этих терминах можно увидеть два контекста: к sacer нельзя прикасаться, т.к оно пачкает, пачкает того, кто к нему прикасается, в то время как к hagnos нельзя прикасаться, т.к запятнанным может оказаться сам hagnos. Hieros и sanctus соответственно ставят запреты как для защиты того, кто хочет прикоснуться, так и для защиты самой области hagnos и sacer от прикосновения. Если же прикосновение остается безнаказанным, то это приводит к исчезновению области hieros и sanctus, а соответственно и области hagnos и sacer, в силу чего из чело-

веческого бытия, как индивидуального, так и коллективного выпадает область «священного» и все становится «профанным». Таковы последствия этого преступления, в основе которого лежит непонимание истоков установления различия и взаимосвязи *hagios* и *sacer* и *hieros* и *sanctus*. Но нужно учитывать и вероятность возможности такого проникновения в *sacer*, которое не уничтожает напряженность между сакральным и профанным, сводя первое ко второму. Такое проникновение осуществляется через область *sanctus*, что предполагает свои правила и условия, нарушение которых сопряжено с большим риском. Одна из возможностей использовать энергию *sacer* открывается при условии, если такое использование обращено к божеству или к царю, если оно освещено их разрешением и лишено личной корысти. Но такая возможность открывается только в рамках определенной религиозной формы.

То, что определяется как сакральное, возникает из противопоставления тому, что включает в себя мир профанного. Данная дихотомия существует не только для тех, кто занимается проблематикой определения сакрального, но и для тех, кто непосредственно практикует религиозную жизнь. Поэтому столь важно прочертить границы, отделяющие миры сакрального и профанного друг от друга.

Одной из наиболее известных в современном религиоведении работ, ставящих вопрос определения сакрального, является книга М. Элиаде «Священное и мирское», где отличие священного от мирского основывается на том, что священное выделяется как «Центр Мира», как место сотворения мира. «Для религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других». «Это – разрыв пространства, позволяющий сотворить мир, т.к. он обнаруживает «точку отсчета», центральную ось всякой последующей ориентации» [12, с. 22]. Место символического центра, воплощаемое в жертвенном столбе, является символом акта творения, победы над первичным Хаосом, и теперь вокруг него может быть упорядочен весь Космос, а человек оказывается способным освоить, сделать «своей» неизвестную, прежде чужую ему территорию. Жертвенный столб сам является «отверстием», своеобразным порталом, вертикаль которого охватывает области от «подземного царства» и до царства «небесного», а в середине этой вертикали располагается человеческий мир. Мирское пространство характеризуется отсутствием «точки отсчета», десакрализованностью и относительностью пространства и, безусловно, оно должно, в ка-

честве периферии подчиняться священному центру. Соответственно, священный центр имеет привилегию безусловной власти, которая организует вокруг себя подчиненное пространство, отделяя его от области хаоса забором, т.е. от территории, которая лежит за границей места обитания.

Восприятие однородности и инородности, как черт священного и мирского, распространяется М. Элиаде так же на восприятие времени. Мирское время однородно своей повседневной длительностью, состоящей из бытовых событий, в то время как священное время – это время возрождения мифов, основным из которых является миф о сотворении мира, возвращающий время к его истоку. «Священное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее. Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, «в начале»» [12, с. 48]. Священное время непосредственно связано с оргиями, с праздниками, воплощающими первичное состояние до сотворения, состояние, из которого произошло само рождение времени как мира: «участвуя путем обрядов в «конце света» и его «воссоздании», человек становился современником *illud tempus*, следовательно, он рождался заново, вновь начинал свое существование с нерастраченным запасом жизненных сил, таким, как в момент рождения» [12, с. 55].

Можно сделать вывод, что священное у М. Элиаде наделяется исключительно положительным содержанием: ««Священное и мирское» Элиаде – настоящий гимн во славу сакрального: сакральное пространство однозначно позитивно (негативные силы соприкасаются с ним лишь извне, из «нижнего мира»), оно содержит самое ценное и самое «реальное» в мире, к нему льнет человек в поисках истинного бытия. Сакральное незапретно и, вообще говоря, неопасно для нас. Напротив, оно составляет нашу обжитую, домашнюю территорию, ту часть мира, которую мы можем называть «наш мир»» [5, с. 27]. Безусловно, Элиаде показывает связь сакрального и власти, как Центра, обретающего свой статус после победы над хтоническими силами, Центра, который существует как орган непосредственной заботы о выживании человеческого коллектива. Но проблема сакрального не ограничивается только определением положительного начала власти, и неизбежно предполагает вопрос и о «негативном сакральном».

Есть основания предположить, что священный центр возникает именно из налагания запрета. В связи с этим можно вспомнить теории Ж. Батая [1] и С. Кьеркегора [7; 8; 9] о том, что по отношению к желанию запрет выступает как нечто первичное, как то, что формирует само желание. Наложение запрета предполагает желание его нарушить, и в теологической терминологии С. Кьеркегора это желание лежит в основе космического события грехопадения. В терминологии Ж. Батая наложение запрета есть трансгрессия по отношению к животному миру, но трансгрессия, вызывающая эротическое желание как стремление совершить обратный ход, обратную трансгрессию преступления запрета. Возможно, поводом для такого действия являлся простое стремление к выживанию, обнаружение и осознание факта смерти (ср. с разработанной темой жизни и живого в богословско-философской классике [3]), причем, в первую очередь, факта смерти другого и испытываемой при этом горечи утраты. Хотя смерти боится и животное, но это рефлексивный страх, не осознающий событие смерти, не предполагающий вопрошания о смысле смерти. Поэтому животное не способно пожертвовать своей жизнью ради другого если это связано не с инстинктом продолжения рода, а с собственным свободным выбором. Осознав смерть, человеческое существо стало стремиться искусственно избегать своей смерти и смерти других, устанавливая запреты, которые можно свести к одному единственному – к запрету на забвение смерти. И власть в своих глубинных основаниях есть именно олицетворение данного запрета.

Власть через данный запрет позволяет появиться области *hagios* как сфере безграничной желанной свободы. Что включает в себе свобода? Как бы забывая о возможности смерти, ослабляя страх перед ней, человек оказывается способным пойти на неоправданный риск, на безрезультатную самоотдачу, и в то же время он оказывается способным без угрызений совести отнимать чужую жизнь, уничтожать накопления. Поэтому к области *hagios* ближе всего располагаются праздник и война.

Но если каждый индивид будет полагать себя вправе воплощать данную свободу, то любая социальная общность окажется невозможной, а это повлечет за собой уничтожение и самой власти. Власть как запрет на забвение смерти, безусловно, ставит целью заботу о жизни и об организации такой социальной общности, которая позволяет сохранить жизнь индивида. Для того чтобы

обеспечить социальное функционирование, необходим порядок, который можно определить как форму иерархии, в которой сохраняются сущностные различия. Иерархия предохраняет общество от «жертвенного кризиса», который, согласно Р. Жирару [4], соответствует такому обществу, в котором стираются все различия, и на одну социальную роль начинают претендовать люди, не соответствующие этой роли в своей сущности. Примером может служить отцеубийство, так как сын, не являясь отцом, покушается на его власть. *Hieros* как сфера безграничной свободы приводит к «жертвенному кризису», и поэтому эта сфера образует опасность для существования социума. В этом отношении *hieros* противостоит *hagios* как той силе, которая разрушает порядок.

Но в то же самое время и власть начинает брать на себя полномочия, которые соединяют, отождествляют ее с *hagios*. Власть становится проявлением свободы и начинает воплощать в себе право на «трату», на праздник и на войну ради собственного осуществления. Такое право демонстрируется через внешний вид, образ жизни, но более всего проявляется в том, что власть необходимо полагает проявление насилия, к которому должны относиться как справедливому, очищающему. Власть обязана пресекать насилие в подчиненном социуме, но способна она сделать это только через проявления собственного насилия. Проявления *hagios* в социуме оказываются «нечистыми», т.к. он имеет способность заражать окружающих, легко распространяться, превращаться в «жертвенный кризис», но *hagios* власти рассматривается как «чистый» и достигает признания своей «чистоты» одновременно с признанием самого права власти.

При более внимательном рассмотрении *hieros* и *hagios* возникает необходимость различать те разновидности обществ, в которых эти модусы сакрального проявляются различным образом. Можно рассмотреть два вида обществ, которые удастся определить в вышеизложенном контексте: архаическое, тотемное общество и христианское.

Архаическое общество связывает сакральное с памятью о животном состоянии, о единстве с природой. Оно само еще достаточно близко животному миру тем, что не мыслит мир целиком как мир вещей, а располагает их в единой взаимосвязи. Природное бытие, противостоящее вещи, изменчиво своей неожиданностью и непредсказуемостью, и существование природы невозможно подвести под телеологические закономерности. Природа оказывается

живой, опасной силой, которая в своих проявлениях действует из собственной непосредственности, и ее нельзя описать с точки зрения рациональности и нравственности как выражение *hagios*. Мир вещей ориентирован на поддержание собственного существования, в том числе и существования человека как вещи, в то время как природа все время подвергает этот мир вещей опасности разрушения. Мир природы – это мир смерти, которая выступает в качестве констатации того факта, что из человека невозможно сделать вещь.

Прямая связь с *hagios* восстанавливается посредством таких социальных феноменов как праздники, война, жертвоприношения. Что касается праздников, то здесь важен такой их аспект, как разрушение установленного порядка, иерархичности [6], они восстанавливают первичное состояние мира, состояние всеобщего смешения. В празднике участниками обретается свобода *hagios*, позволяющая безгранично тратить и истреблять накопленные богатства, впадать в безмерность и беззаботность относительно будущего, позволять воцариться забвению о смерти. Праздники чаще всего сопровождаются жертвоприношениями, которые свидетельствуют о том, что находится за границей мира вещей, и позволяют почувствовать прикосновение смерти. В то же время праздник должен завершаться жертвоприношением, как воплощением «жертвенного кризиса», и после этого должно возвратиться единство социума.

Христианский мир выводит сакральное за границы природного мира, который больше не отличается от мира вещей. Происходит это через разделение в сакральном чистого и нечистого, где нечистое закрепляется за природным бытием, изгоняется в профанную реальность и лишается права на почитание, а чистое связывается с положительным опытом сакрального. Мир природы становится постепенно миром вещей, начинает мыслиться как конечное существование, подчиненное телеологическим закономерностям, установленному порядку. Мир вещей как объект полагает субъекта, который данную вещь создал, и таковым субъектом становится Бог. Бог владеет миром, как вещью, он наделяет этот мир неизменной сущностью, привносит в него цель существования. Бог оказывается вне природного мира, как новая форма *hieros*, как устанавливающая порядок сила, удерживающая сущностные различия. Но и сам Бог в каком то смысле «оказывается» вещью, т.к. он сам является служащим, хотя и не миру вещей, но миру людей, его «породивших». Таковым Бог становится, когда с ним свя-

зывается только *hieros*, как сила, направленная на сохранение, справедливость, сила, оправдываемая этическими и рациональными принципами. Чтобы вывести Бога из такого положения, проявить в нем *hagios*, необходим предельный апофатизм, представленный «внутренним опытом» как полное и безусловное погружение в незнание, в ничто Абсолюта, не участвующего с необходимостью в утешении и спасении человека.

Амбивалентность сакрального отражается в описании нуменозного объекта у Р. Отто [10]. Нуменом он называет явление сакрального, священного, которое соединяет в себе иррациональные и рациональные аспекты. Отто подчеркивает, что нуменозный объект в первичном его переживании представляет собой иррациональный опыт и только затем рационализируется, получая в связи с этим положительное описание. Нуменозный объект содержит в себе такие элементы, как «ужасающее», «таинственное», «заораживающее». «Ужасающее» нуменозного объекта в своей первичной, «сырой» форме выступает чувством «демонического ужаса», «жути», перед которым замирают в трепете и безмолвии. Оно выражает неприступное, недозволительное до прикосновения, связанное с риском проклятия. В Ветхом Завете «ужасающее» предстает в виде «гнева Яхве», который характеризуется произвольностью и непредсказуемостью. Его проявления невозможно свести к нравственным и рациональным причинам. Только рационализация религии предполагает оправдание этого гнева этическими причинами и принципами справедливости. «Ужасающее» включает в себя также переживание «всемогущества» нуменозного объекта и его энергичности, где «всемогущество» заключается в превосходящей полноте бытия и в осознании зависимости собственного существования, а энергичность подразумевает переполненность силой и «живой» волей. По отношению к нуменозному отдельное существо наполняется чувством собственной ничтожности, бытийственной зависимости, которое в христианстве стало называться «чувством тварности», сопровождающим религиозного человека в его обращении к Богу («Ты – все, я – ничто»).

«Таинственное» в первую очередь есть то, что вызывает удивление, как нечто необычное, невозможное, даже чуждое и инаковое по отношению к человеку, к миру и к природе. Постепенно «таинственное» начинает восприниматься как нечто превосходящее природу и мир, как нечто «сверхреальное», «надмировое». Таинственное на более зрелой стадии приобретает

антиномической характер, как совершеннейшее бытие, которое включает в себя все противоречия, объединяет в себе все противоположности и становится всепоглощающим ничто.

Элементы «ужасающего» и «таинственного» передают негативный опыт нуменозного, они скорее отталкивают от себя и ужасают, чем притягивают. Третий элемент, «завораживающее» включает в себя нечто положительное. «Завораживающее» нуменозного выражается в вызывающей трепет притягательности и сопровождается страстным тяготением к нему. Рационализация данного аспекта приобретает вид причисления к «качествам» Бога любви и сострадания и преобразуется в идею искупления грехов, идею всепрощения.

Сам Р. Отто полагает, что положительная трансформация нуменозного объекта является прогрессивной ступенью, но тем не менее он подчеркивает, что источником первичных встреч с нуменозным является иррациональный страх, трепет, не имеющий связи с возможностью оправдать его этическими и рациональными способами. Но в отличие от него Ж. Батай, Р. Кайуа и некоторые другие полагают, что очищение и забвение «темного» иррационализма из опыта нуменозного является искажением и скрывает за собой утрату возможности понимания сакрального в его целостности.

Подводя итог данному этимологическому экскурсу, следует констатировать, что *hagios* относится к иррациональным аспектам нуменозного, а *hieros*, соответственно, к рациональным аспектам. Во-первых, *hagios* «ужасает» своей опасностью для человеческого существования, и в отношении к *hagios* человек оказывается слабым, способным легко утратить собственную сущность и полностью раствориться в нем. Это сила, которая способна подавить человека своей мощью, способна его уничтожить, не обратив ни малейшего внимания на такую утрату. Архаическое общество назовет *hagios* жизнью, природой, христианин назовет *hagios* Богом, преисполненным необъятной полнотой бытия [11]. Во-вторых, *hagios* вызывает изумление, как нечто противостоящее человеку, привычному порядку бытия. Но *hagios* вызывает также и иррациональное безудержное влечение, так как напоминает человеку о состоянии невинности и свободы. В качестве *hieros* нуменозное оформляется как царство справедливости в сфере «ужасающего», как инаковое бытие в «таинственном», как любовь и сострадание в «завораживающем».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997.
2. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
3. *Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.* Жизнь и живое в трактатах XVII в. «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. № 3.
4. *Жиран Р.* Насилие и священное. М., 2000.
5. *Зенкин С.* Небожественное сакральное. М., 2012.
6. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
7. *Кьеркегор С.* Евангелие страданий. М., 2011.
8. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 2009.
9. *Кьеркегор С.* Философские крохи. М., 2009.
10. *Отто Р.* Священное. СПб., 2008.
11. *Шмонин Д.В.* Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 2.
12. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

REFERENCES

1. *Bataille J.* Inner experience. St.Petersburg, 1997.
2. *Benveniste E.* Dictionary of Indo-European social terms. M., 1995.
3. *Vdovin G.V., Shmonin D.V.* Life and living in the treatises of the XVII century. "On the soul" // Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy. 2010. Vol. 11. No 3.
4. *Girard R.* Violence and the sacred. Moscow, 2000.
5. *Zenkin S.* Undivine sacred. M. 2012.
6. *Caillois R.* Myth and person. The man and the sacred. Moscow, 2003.
7. *Kierkegaard S.* Gospel of suffering. Moscow, 2011.
8. *Kierkegaard S.* Fear and Trembling. Moscow, 2009.
9. *Kierkegaard S.* Philosophical crumbs. Moscow, 2009.

10. *Otto R. Holy*. St.Petersburg, 2008.

11. *Shmonin D.V.* Religious education and the educational paradigm // Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy. 2013. Vol. 14. No 2.

12. *Eliade M.* The sacred and the profane. Moscow, 1994.

25 мая 2016 г.
