

УДК 130.122; 167.7

ЗАКОНОМЕРНОСТИ КОРРЕЛЯЦИОННЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ РЕЛИГИОЗНОГО И СОЦИАЛЬНОГО

Е. О. Гаврилов

REGULARITIES OF CORRELATION INTERRELATIONS OF RELIGIOUS AND SOCIAL

E. O. Gavrilov

Выделение сфер священного и мирского, дифференцирование содержания священного есть результат способности сознания устанавливать бинарные оппозиции на уровне смысла и символических действий. Соединение компонентов религиозного опыта в ритуале обусловлено развертыванием двух мотиваций: дистанцирование от священного и стремление к соприкосновению с ним. Переходы на смысловом, символическом и практическом уровнях от одной интенции к другой являются источником саморазвития религии, предпосылкой социогенеза.

Allocation of spheres of sacred and secular, differentiation of the contents of sacred is the result of consciousness's ability to establish binary oppositions at the level of sense and symbolical actions. Connection of components of religious experience in ritual is caused by expansion of two motivations: distancing from sacred and aspiration to contact with it. Transitions at semantic, symbolical and practical levels from one intention to another are a source of self-development of religion, a factor of social development.

Ключевые слова: бинарность, сакральное, ритуал, мимезис, социальность.

Keywords: binarity, sacral, ritual, mimesis, sociality.

Оценка религии в качестве фактора социогенеза является общим местом многих исследований. Тем не менее, проблема определения механизма взаимовлияния религиозных и нерелигиозных факторов сохраняет свою значимость хотя бы потому, что сегодня границы между различными сферами социальных отношений становятся подвижными, теряют четкость своих очертаний. Кроме того, процессы глобализации и локализации, секуляризации и десекуляризации, религиозного эклектизма и усиления фундаментализма как никогда раньше требуют отчетливого понимания места религии в современных социальных процессах. Поэтому основными задачами статьи является уточнение характера взаимодействия религиозной и нерелигиозной сфер, экспликация роли религии как предпосылки социального развития.

Отношение религиозного и нерелигиозного первоначально закладывается в области смысловых значений, и только потом находит воплощение в символах и социальных практиках. Смысловое выражение специфики религии раскрывается в сопоставлении священного, составляющего ее суть, с внешней средой, то есть с мирским. Да и само сакральное имеет внутренне дифференцированный характер, что, в частности, создает предпосылки для саморазвития религии. Заметно, что в основе этих делений – «внешнего» и «внутреннего» – лежит базовая закономерность, свойственная всем процессам духовного освоения мира. Она состоит в разложении бытия на области бинарных оппозиций, в рамках которых только и формируется смысл. По этому поводу П. Бурдьё замечает: «По причине того, что в основе структуры любых символических систем, к примеру религии, всегда заложен принцип деления, они (символические системы – прим. Е. О.) способны упорядочивать природный и социальный мир не иначе как путем их разбиения на антагонистические классы ..., они порожд-

дают смысл и консенсус о смысле с помощью логики включения и исключения» [1, с. 10]. В кибернетической модели образования социальных порядков Н. Лумана эта логика называется – да/нет кодированием [13, с. 224 – 226].

Конкретизация элементов названных оппозиций осуществляется посредством дополнительных смысловых отношений: доброго и злого, чистого и скверного, порядка и хаоса и др. Причем эти пары используются как в качестве содержания религиозного и нерелигиозного, так и в качестве наполнения внутренних элементов сферы сакрального. На наш взгляд, в основании этой смысловой разметки прежде всего лежит противопоставление упорядоченности и того, что этот порядок нарушает. «Когда нечто с уверенностью классифицируется как отклонение – пишет М. Дуглас, – то тем самым очерчивается совокупность, к которой это нечто не может принадлежать» [7, с. 68]. То есть, профанация только подчеркивает наличие сакрального, выделение в сакральном скверного подчеркивает его чистоту. Возможна и обратная последовательность.

Корреляция выделенных элементов, их соотносительная значимость нередко трактуются как доминирование одного из полюсов оппозиции над другим (Э. Дюркгейм, М. Мосс, Т. Парсонс, М. Элиаде и др.). Нам же ближе подход, обосновывающий их равнозначность и взаимобратимость (амбивалентность) (Л. Леви-Брюль, Р. Отто, Р. Кайя, М. Дуглас, К. Вульф, Д. Ю. Куракин и др.). Признание амбивалентности сакрального, по мнению Д. Ю. Куракина, позволяет преодолеть гомеостатическую модель социального порядка [9, с. 57]. Именно такое видение противоречивой связи исходных оппозиций позволяет рассматривать религию как фактор социогенеза. Разделение сакрального и профанного, дифференциация внутри сакрального создает предпосылки для разнообразных

смысловых комбинаций, служащих своеобразными ориентирами в повседневной жизни. Системообразующий характер принципа бинарного разбиения состоит в том, что эти оппозиции задают направления религиозной активности, упорядочивают религиозный опыт и представления, наполняются конкретными переживаниями, порождают различные стандартизированные формы деятельности.

Смысловое содержание религиозного сознания нуждается в символическом и деятельностном выражении. Называя человека «церемониальным животным», Л. Витгенштейн указывает на связь смысла, правила поведения и знака как предпосылку взаимовлияния организованной религиозной и нерелигиозной социальной активности [2, с. 255]. Причем, как отмечают В. А. Ладов и В. А. Суровцев, правило может быть понято как в контексте признающего его сообщества, так и в контексте техники его применения [10, с. 109, 115]. Те или иные религиозные убеждения есть показатель правил, в соответствии с которыми человек готов выстраивать свое поведение. В свою очередь само это поведение, включая языковые формы выражения религиозного смысла, носит символический характер, отсылает к представлениям, относительно которых ритуализированные формы активности становятся понятными и значимыми. Соответственно те социальные практики, которые утверждают определенный образ жизни, обретают свою значимость и постоянство только посредством введения в той или иной области церемониальных форм, имеющих отношение с одной стороны к религиозному смыслу, а с другой к нерелигиозному (экономическому, правовому, политическому и т. д.).

В этом процессе генерирования социальности с помощью символических средств производится дифференциация смысловых паттернов священного и мирского, внутренних компонентов сакрального. Особую роль здесь приобретает сама процедура различения: возведение символических границ и возможность их перехода. Причем механизм установления и пересечения границ в рамках бинарного деления создает возможность их переопределения, что служит основой изменения социального порядка. По замечанию М. Дуглас «беспорядок портит образец, но он также дает для него материал ... он символизирует одновременно и опасность и силу» [7, с. 143]. Переход установленных символических границ только подчеркивает их наличие, переопределение границ позволяет расставлять новые смысловые акценты и тем самым создавать условия для изменения религиозных практик и связанного с ними социального порядка. «Все священные символы – пишет К. Гирц – утверждают, что жить в соответствии с реальностью – благо для человека; различие между ними заключается в том, каков тот образ реальности, который они создают» [5, с. 154].

Координация сакральной и профанной сфер в их смысловом и символическом выражении понимается по-разному. Одни исследователи рассматривают священное как проекцию социального порядка (Э. Дюркгейм, М. Мосс, К. Маркс, Т. Парсонс и др.), другие, что более соответствует нашей позиции и задачам

исследованиям, как область его формирования (М. Вебер, А. Тойнби, К. Гирц, В. Тернер и др.). Возведение границ между оппозициями и их пересечение служит условием возникновения устойчивых ритуализированных (рутинизированных) форм поведения, функционирование которых в значительной степени формирует социальное пространство. По мнению К. Вульфа, ритуал инсценирует символическое знание в деятельности, перформативно наделяет объекты и действия субъектов необходимым (религиозным – прим. Е. О.) смыслом. В них «подтверждается самопредставление и самоинтерпретация институционального или общественного порядка» [3, с. 22].

Перенос религиозных поведенческих схем на нерелигиозную почву осуществляется благодаря мимезису, который в ритуале выступает как механизм формирования и преобразования социального пространства. Мимезис, в трактовке К. Вульфа, символически выражая отсылку к различным предшествующим ситуациям, способен инсценировать новую ситуацию [3, с. 67, 74]. Иными словами «культура – как отмечает В. Н. Сыров – может использовать только тот багаж, который есть в наличии», сталкивая «обычное в необычные сочетания» [14]. Так, использование новых элементов церемонии – жеста, слова; или использование традиционных знаков, но в новом контексте становится демонстрацией изменения символической разметки, связи религиозных и нерелигиозных явлений, перемены сложившегося социального порядка.

Базовые интенции религиозной активности на возведение и пересечение символических границ в своем деятельностном аспекте находят выражение в дистанцировании от священного, с одной стороны, и в стремлении к соприкосновению с ним, с другой. Эта двунаправленность человеческой деятельности приводит к объективации содержания религиозного опыта, служит основой институционализации религии, формирования основных характеристик ее социального поля. Рассмотрим алгоритмы развертывания этих интенций более подробно.

Огораживание сакрального от внешнего воздействия устанавливает отношение исходного образца с возможной девиацией, а также с той областью общественной жизни, которая ориентирована на этот образец. Дистанцирование от сакрального раскрывается в двух основных разновидностях. Первая представляет собой ярко выраженное стремление защититься от его вторжения, избежать даже случайного соприкосновения с ним. Так, Л. Леви-Брюль отмечает, что у зулусов были темные дни повышенной активности враждебных сил, когда нельзя выходить из жилищ, работать, ходить в гости и т. д. Точно также он трактует уничтожение вещей умершего, чтобы он не причинил вреда живому. Эта установка проявляется в ношении оберегов, в оценке предметов, в которые ударила молния, как нечистых. Нечистая вещь вытесняется вплоть до ее уничтожения. Что касается нечистых людей, например, родственников погибшего насильственной смертью, то их изолируют и подвергают процедурам очищения [11, с. 402, 515 – 520].

Другое качество установки на дистанцирование связано со стремлением отгородить объект веры и то,

что с ним связано от посягательства, уберечь его от осквернения, поставить границы между ним и людьми, выделить его из других явлений. Это проявляется в установлении запрета проникать на территории, которые объявлены священными, на определенные действия в священных местах и т. п. В случае его нарушения, то, что относится к священному уже начинает восприниматься как оскверненное, нечистое. Здесь наблюдается процесс обратный тому, который был описан выше. Если там нечистота грозила человеку, соприкоснувшись со священным, то здесь скверна пристаёт уже к самому репрезентанту сверхъестественного. Общий знаменатель этих событий – возможность кары в ответ на ненадлежащий контакт с объектом веры, потеря благоволения высших сил, разрушение освященного порядка.

Обеспечение дистанции со священным, его вытеснение из отдельных сфер жизни, иначе как табуированием не назовешь. Табу независимо от содержания закрепляет определенный порядок поведения, образующий нечто вроде внешнего обрамления сакрального – символическую границу. Табу способствует фиксации ритуальных форм, отклонение от которых как переход символической границы влечет негативные последствия. Но в то же время, табу и вырастает из той или иной интерпретации нарушения границ, разрыва определенного порядка, кризиса. Возникновение запретов и дистанций свидетельствует об оформлении того или иного порядка. Их отмена или забвение заложенного в них смысла свидетельствует о снижении значимости тех или иных убеждений. Например, этнографы Д. В. Новиков, Н. Д. Ултургашева и И. Г. Ултургашева именно так трактуют факт, что культовый объект «сомо» в одной из деревень телеутов при перестройке дома оказался выброшен, а значение правил сохранившегося траурного обычая никто из селян пояснить не смог [16, с. 79].

Рассмотрим интенцию на соприкосновение со священным. Признание факта существования объекта религиозной веры, его значимости закономерно ведет к включению его эманаций в ход повседневной жизни. Направленность на контакт с сакральным становится обязательной составляющей будничных дел. В просьбе об удачной охоте, адресованной «вышшим» силам, проявляется забота о пропитании и осознание того, что без этой апелляции пропитание не будет получено. Вот почему, по мнению Л. Леви-Брюля, охотники вместо того чтобы набраться сил перед охотой устраивали долгие изматывающие ритуалы [11, с. 178–180, 514]. Такая установка на получение вполне земных благ сохраняется на всем протяжении человеческой истории. Но еще большее значение имеет, сообщающее субъекту чувство онтологической уверенности (определенности), осознание причастности к священному, соприкосновения с сакральным. В этих и других подобных случаях просматривается живое влечение к установлению связи с объектом веры, чтобы благодаря этому, наконец, обрести желанное. В своей динамике такая мотивация трансформируется в стремление обрести опыт непосредственного контакта с предметом религиозных представлений и чувств вплоть до полного с ним слияния.

В стремлении человека к сверхъестественному угадываются два сценария поведения: первый включает в себя настроенность на поклонение объекту веры, второй – на манипулирование им. Правда, последний вариант поведения некоторыми исследователями из поля религии исключается. Его олицетворением становится магия, отождествляемая с профанацией сакрального (Дж. Фрезер, Э. Дюркгейм). Напротив, С. А. Токарев отмечает, что в сложных религиозных системах, включая мировые религии, имеют распространение магические обряды: в исцеление от священного источника (христианство), в силу амулетов (буддизм), в чудотворность мазаров (ислам). Автор оговаривается, что «магическое значение обряда здесь затемнено идеей о том, что действующей силой выступает тут собственно не сам человек, а бог, к которому человек (священник) лишь обращается с молитвой», хотя для масс эти нюансы остаются незамеченными [15, с. 404].

Диапазон конкретных вариантов активности, направленной на соприкосновение с сакральным, весьма широк, но всегда связан с получением опыта пересечения невидимой границы и обретения в связи с этим нового качества. Этот опыт, эпизодический или регулярный, потенциально является источником диверсификации религиозных смыслов, но необходим также и для их воспроизведения, усиления их значимости. Его получение может быть связано с применением различных психофизиологических техник. Однако возможность контакта со сверхъестественным может быть детерминирована не только усилиями человека. Нередко он в своих представлениях и ощущениях превращается в реципиента тех сил, которые существуют за чертой его ментальной и физиологической локализации. Речь идет, в частности, об опыте вторжения сверхъестественного в повседневный опыт, внутренний мир индивида, о снах, видениях, прозрениях, внезапных экстатических состояниях и пр. В зависимости от исторического времени сектор присутствия «высших» сил может расширяться или, напротив, становиться более узким. Так, в архаичных культурах человек воспринимает себя в плотном окружении мистических феноменов, составляющих часть его обычной повседневной жизни. В процессе дифференциации духовного мира человека встреча с ними уже оценивается как нечто экстраординарное, труднодостижимое, выходящее за грань обыденного. Соответственно, и средства, с помощью которых обеспечивается соприкосновение со сверхъестественным, также требуются необычные. Ведь они должны выводить человека за границы его бытия, а, следовательно, и за границы нормы. Так, Ч. Ломброзо отмечает, что предвестниками священных видений часто бывают «обмороки, головные боли, полубессознательные состояния и лихорадочные пароксизмы» продолжающиеся сутками и даже месяцами [12, с. 258].

Как уже было отмечено, описанные выше интенции на дистанцирование и сближение с объектом религиозной веры находят свое символическое выражение в ритуализированных формах. Ритуал аккумулирует в себе и контакт со сверхъестественным, но в той мере, которая оказывается допустимой, и дистанциро-

вание от него, но только на то «расстояние», чтобы связь человека и его объекта веры сохранить. Р. Кайя отмечает своеобразный переход от дистанции к приближению: «Роженица должна держаться в стороне от группы, чтобы не заразить ее своей скверной; но в то же время, например, у гереро ей каждое утро приносят молоко от всех коров в деревне, чтобы прикосновение ее уст придало ему более высокое качество» [8, с. 174]. Здесь в содержании одного действия реализуют себя обе интенции. Они не существуют в чистом и обособленном виде даже в развитых религиях. Дистанцирование от проявлений священного все равно предполагает вступление с ним в некоторое символически оформленное отношение. Единство дистанцирования от сакрального и сближения с ним в содержании ритуального действия транслируется и на сферу профанного. Причем, в интенции на соприкосновение с объектом веры в большей степени проявляется творческий аспект религиозного опыта, его спонтанный характер, а в интенции на дистанцирование – его нормативный аспект, как предпосылка шаблонизации религиозного опыта, введения его в определенные рамки. Рассмотрим эти стороны религиозной активности подробнее.

Состояния, в которых сознание религиозного человека находится в ситуации соприкосновения со священным, нарушают привычный ход жизни и могут быть отнесены к измененным состояниям психики. Они часто напоминают душевную патологию [6, с. 17]. Регулярное осуществление подобных практик доступно далеко не всем. Следствием уникальности мистического опыта становится появление своего рода специалистов, «религиозных виртуозов» (М. Вебер), для которых эта своеобразная деятельность превращается в основное занятие, позволяющее найти свою нишу в социуме. Со временем эта среда дифференцируется: часть «мастеров» общения со сверхъестественным так и остается в положении медиумов, пророков, другая – образует бюрократическую структуру и монополизует осуществление религиозных обрядов. Тем не менее, сохраняющаяся потребность в живом соприкосновении с объектом веры вызывает новые иерофании, потребность в пророках, медиумах и т. п.

Так, некое животное, являясь элементом «обычного» мира, в ходе жертвоприношения становится видимым проявлением священного. Храм, построенный из тех же материалов, что и остальные дома, уже не воспринимается как простое жилище. Это – сакральное место, где человек встречается с объектом веры, место, которое в определенном смысле является символическим репрезентантом этого объекта. Эти действия не просто устанавливают контакт со священным или ограждают его от посягательств, но и генерируют относительно самостоятельный, подчиненный собст-

венной логике развития комплекс религиозных коммуникаций и практик, со своим особым языком [4, с. 172]. Вследствие процедур формализации этот комплекс превращается в стиль жизни, приобретает единообразие и структурность, поддерживается «виртуозами» от религии, а в последствии в процессе рутинизации харизмы профессиональными служителями.

Практики сакрализации распространяются в прямой или косвенной форме не только на саму религиозную сферу, но по принципу подобия и на нерелигиозные явления. Прямое влияние мы видим тогда, когда нерелигиозные отношения подчиняются религиозным запретам, как это происходит в освящении института брака, объявлении неприкосновенности священного животного, установлении пищевых правил и т. п. А опосредованное влияние наблюдается в ситуациях, когда освящается явление, лишенное заметной связи с религией, но презентуемое так, как если бы речь шла о религиозной сфере. В качестве примера можно привести церемонии вступления в должность, награждения или наказания, судебный процесс или процесс обучения. При этом в рамках подобной деятельности отсылка к религии может не содержаться и вовсе, но ее субъекты, тем не менее, испытывают мистические переживания, совершают символические ритуально-условные действия, выделяют некоторые предметы в качестве сверхценных.

Таким образом, двуединый процесс религиозной активности обуславливает особенности функционирования религии как предпосылки формирования социального порядка. Готовность дистанцироваться от священного и одновременно сближаться с ним, служит средством объективации и обособления религиозного в социальном. Названные установки составляют те константы в рекурсивной сети коммуникаций и практик, которые позволяют религии выстраивать и воспроизводить себя в качестве необходимой составляющей мышления и поведения индивидов, их взаимодействий, организованных форм коллективной деятельности. Вместе они питают и поддерживают комплекс представлений онтологического характера относительно объекта веры, позволяют очертить границы сакрального как специфической реальности, дают возможность смоделировать, а потом и сгенерировать своего рода мирской прототип полагаемого объекта веры, зримо воспроизводящий его значимые характеристики, отчасти опосредующий его и открывающий возможности взаимодействия с ним. Так, еще в процессе своего оформления религия начинает оказывать свое влияние на общество, выступать в качестве проводника социально значимых процессов и форм социальности.

Литература

1. Бурдые, П. Генезис и структура поля религии / П. Бурдые // Социальное пространство: поля и практики. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.
2. Витгенштейн, Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера / Л. Витгенштейн // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1989.

3. Вульф, К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – 64 с.
4. Гаврилов, О. Ф. Культ карго в контексте критики Э. Эвансом-Притчардом классических религиозно-философских подходов / О. Ф. Гаврилов, Е. О. Гаврилов // Вестник КемГУ. – 2014. – № 1(57). – Т. 1.
5. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
6. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
7. Дуглас, М. Чистота и опасность / М. Дуглас. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 288 с.
8. Кайя, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайя. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
9. Куракин, Д. Ю. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии / Д. Ю. Куракин // Социологическое обозрение. – Режим доступа: http://sociologica.hse.ru/data/2012/01/25/1264324571/10_3_04.pdf (дата обращения: 02.04.2014).
10. Ладов, В. А. Следование правилу и скептический парадокс (критические замечания о теории языкового значения Витгенштейна – Крипке) / В. А. Ладов, В. А. Суровцев // Критика и семиотика. – 2008. – Вып. 12.
11. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
12. Ломброзо, Ч. Гениальность и помешательство / Ч. Ломброзо. – М.: РИПОЛ-классик, 2006. – 400 с.
13. Луман, Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
14. Сыров, В. Н. Новации в культуре: инородное тело или структурный элемент культурной жизни? / В. Н. Сыров // Любомудр. – Режим доступа: <http://любомудр.рф/index.php/stati/119-novatsii-v-kulture-inorodnoe-telo-ili-struktutnyj-element-kulturnoj-zhizni> (дата обращения: 02.04.2014).
15. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
16. Традиционность в повседневной жизнедеятельности современных телеутов / Н. Д. Ултургашева [и др.] // Вестник КемГУКИ. – 2014. – № 1(26).

Информация об авторе:

Гаврилов Евгений Олегович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин Кузбасского института Федеральной службы исполнения наказаний Российской Федерации (г. Новокузнецк), 8-908-959-46-82, Gavrilich@yandex.ru.

Evgeniy O. Gavrilov – Candidate of Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Civil and Legal Disciplines, Kuzbass Institute of the Federal Penitary System of Russia, Novokuznetsk.

Статья поступила в редколлегию 16.04.2014 г.