

## ОБРЕЧЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА НА ПОИСКИ САКРАЛЬНОГО

**С.В. Клапин**

Хакасский государственный университет,  
г. Абакан

Stas41183@mail.ru

Статья посвящена проблеме культурфилософского анализа современного, секулярного общества, испытывающего нехватку консолидирующих, сакральных мест в социальном пространстве. Делается попытка осмысления кризиса сакральных форм в современном обществе, кризиса идеи естественного права. Дана попытка анализа мифологических и идеологических предпосылок поиска обществом консолидирующих сакральных центров.

**Ключевые слова:** сакральное пространство, секуляризация, интеркультурное пространство.

Проблема в том, говорит Энджел, что у нас заканчиваются места, где можно спрятаться.

*Ч. Паланик. Дневник*

Путь, по которому прошло современное общество, путь, на котором определило для себя, что церковь не имеет больше монополии на научные, философские, эстетические и даже духовные категории человеческого бытия, путь, на котором вопросы веры были исключены из общественного диалога и отданы на откуп совести индивида, привел нас к тем проблемам, решение которых и стало одной из важнейших задач современной науки. Политическая апатия избирателей, вызванная разочарованием в современной модели демократии, под давлением все расширяющегося мирового рынка, в политике, поставила под сомнения ценности современной западной цивилизации, конституционного права. Генетические эксперименты

в медицине и биологии разрушили основополагающие представления о ценности человека и природы как творений Божиих, заставили пересмотреть идею гуманности и ценность жизни как таковой. Феномен терроризма накрыл черной тенью утопические идеи о едином правовом, интеркультурном обществе, объединенном позитивистскими законами, где механизмы сакрального должны регулироваться общественными институтами.

Современное общество, названное Ю. Хабермасом «секулярным», предстает, таким образом, пребывающим в кризисе мировоззрения и идей. И если секуляризация в обществе «начинается с отчуждения от церкви того, что ей заведомо чуждо, то кончается она обескураживающим

открытием: в человеческой жизни нет вообще ничего, что по праву принадлежит церкви. Это значит, что и богу также ничто не принадлежит<sup>1</sup>. Размышления же о попытках преодоления этого кризиса, представленные в форме идеи о «пост-секулярном» обществе, где государство должно «...бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основывается осознание гражданами норм и сама солидарность между ними» и где «...складывается признание того обстоятельства, что “модернизация общественного сознания” охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их»<sup>2</sup>, приближают науку к философскому и даже политическому оправданию неизбежности поисков современным обществом сакральных оснований своего существования – поисков, без которых у нашей цивилизации нет будущего.

Вопрос лишь в том, насколько четко будет определен круг проблем, точно ли будут поставлены задачи и удачным ли окажется выбор методологии как инструмента для их решения. Очевидной также представляется необходимость научного дискуссия по вопросам десакрализации современного общества и анализу процессов «индивидуализации» и «расслоения системы ценностей», протекающих в обществе. Вступая на почву культурологии, философии, психологии и социологии, аналитическая наука тем не менее должна оказаться способной на решение тех задач, с которыми она несомненно стол-

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии: пер. с нем. / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) (Серия «Современное богословие»). – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

<sup>2</sup> Там же.

кнется. Представляется, что, исследуя процессы формирования общества, а также механизмы, управляющие жизнью общества, современная наука придет к ответам на поставленные вопросы.

Попробуем ограничить круг проблем тремя основными пунктами: во-первых, достаточно ли нам амбивалентной формы секулярное–религиозное для анализа процессов, происходящих в интеркультурном пространстве?

Во-вторых, нет ли иных, не поддающихся рациональному анализу, оснований у наблюдаемого нами кризиса естественного права в западном секулярном мире, у овладевшего нами сомнения в разумности той самой природы, на которой основываются его постулаты, у настойчиво проповедуемого ныне стремления «позволить естественным процессам идти своим путем, пока параллелограмм сил не приведет к новому равновесию»?

И, наконец, в-третьих, можем ли мы определить кризис современного секулярного общества как кризис сакральных форм? Сакральных оснований существования индивида в обществе, обреченном природой на поиски сакрального? Поисков, осуществляемых на фоне разочарования в светских, секулярных структурах, пытающихся построить такую картину мира, в которой нет места религиозному, магическому и мистическому и нет даже самой загадки смерти или тайны рождения?

Основным критическим замечанием к понятию «секулярное общество» и к религиозному дискусу в рамках такого общества остается реплика Йозефа Ратцингера (Бенедикта XVI) о «интеркультурности», где западные и христианские традиции могут претендовать на то, что бу-

дуг приняты только «некоторой частью человечества». Кроме того, отмечается, что процессы, приписываемые секулярной культуре, могут происходить и в иных культурах, как в Греции, которая «знала свою “эпоху Просвещения”, когда божественное обоснование права потеряло очевидность и люди стали задаваться вопросом, не имеет ли оно более глубокие основания»<sup>3</sup>. Таким образом, процесс секуляризации определяется как присущий западно-христианскому миру процесс, который, однако, может распространяться за пределы своей культурной ойкумены, что выражается в постулировании универсальности своих западных, секулярных ценностей. Однако многие вопросы до сих пор остаются открытыми. Например, должны ли мы в понятие «интеркультурность» включить понятие «этнос» и каким образом, говоря о секулярной культуре, мы должны понимать культуру национальную или каким образом мы можем говорить об «этнической принадлежности» секулярной культуры «западному миру»? И не следует ли нам согласиться в таком случае с Фейерабендом, утверждавшим, что «западная демократия не способна включить в себя культуру хопи в ее подлинном смысле? Она не способна включить в себя иудейскую культуру в ее подлинном смысле. Она не способна включить в себя негритянскую культуру. Она готова терпеть эти культуры только в качестве вторичных образований той фундаментальной структуры, которая образуется в результате злосчастного альянса науки и “рационализма” (и капитализма)»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. – 112 с.

<sup>4</sup> Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. А.Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1986. – 543 с.

Одним словом, проблемы культуры, ставшие вторичными для западной рациональной науки, поскольку проблемы эти требуют анализа символических, феноменологических и мифических структур, становятся одними из важнейших в современном мире. Замечательная реплика Роберта Шпемана о войне НАТО в Югославии, призывающего того, «кто стремится помочь нам при составлении мнения о войне за Косово поле, ... сначала рассказать все те истории, что веками рассказывают сербы и албанцы своим детям»<sup>5</sup> – это намек не только на тупиковость такого понятия, как «защита ценностей», которой пытаются оправдать эту войну, но и на безнадежность попыток межэтнического диалога, понимаемого здесь также как диалог культур, без применения некоего нового инструментария анализа культуры. На безнадежность межкультурного диалога, когда коммуникаторами выступают «естественное право», «западные ценности», т. е. коммуникаторы секулярные. Одним словом, показана недостаточность опоры на секулярные западно-христианские ценности для межэтнического и межкультурного диалога, хотя ценности эти претендуют на общечеловеческое значение. Но в самой сущности этой общечеловечности таится принудительный характер этих ценностей, никем почему-то не замеченный.

Но вопрос, мне кажется, даже выходит за рамки «идеи диалога». Его можно поставить по-детски просто: может ли человек, к какой бы культуре он ни принадлежал, обеспечить свое счастливое существование в обществе, опираясь лишь на законы есте-

<sup>5</sup> Шпеман Р. Ценности против людей. Как война спутывает понятия / пер. с нем. Н. Плотникова. – Первоисточник: Frankfurter Allgemeine Zeitung 4.05.1999. – № 102. – Р. 49.

ственного права, свободы воли, «не делая другим того, чего не желал бы себе? Может ли он положиться на разумность общества, которое будет поступать с ним таким образом? И, что куда интереснее, может ли он положиться на разумность собственную? Одним словом, очень сложно говорить о «интеркультурном диалоге» и о «ценностях секулярного общества», не ответив на старый, но насущный для современности вопрос: «Какая сила правит народами?» Что за сила управляет человеком как членом общества? Загадка заключается в том, что какими ценностями бы ни оперировало общество, религиозными ли, секулярными ли, в конечном итоге в своих действиях оно исходит из совершенно иных предпосылок, зачастую с декларируемыми ценностями совершенно не связанных?

Кризис мировоззренческий, кризис естественного права, связанный с жесткой критикой идеи «Всемирного этоса» Г. Кюнга, как это ни странно, коррелирует с агрессивной политикой западного мира по насаждению этого самого «естественного права» и «демократических ценностей» в «неразвитых государствах», где агрессивная «защита западных ценностей в Югославии может, следовательно, означать лишь навязывание нации нашего образа жизни в перспективе принятого нами за нее решения о ее будущем членстве в Европейском союзе»<sup>6</sup>. Откуда берется эта «агрессия сомневающихся»? И какие основания у распространяющих такую агрессию считать диалог о естественном праве единственно возможным в интеркультурном пространстве?

Объявленная западной культурой универсальная позитивность естественного права ныне приобретает черты универ-

сальной доктрины, навязанной всему миру адептами этого права. Но возникает вопрос, не становятся ли эти навязываемые «общечеловеческие ценности» таким же мифом, как и «дары откровения» (эти демократические ценности, навязываемые «недемократичным странам» Ирану, Ираку, Афганистану, Югославии)? Можем ли мы, например, позволить президенту Сирии Б. Асаду расстреливать людей, участвующих в акции протеста, что может являться преступлением с точки зрения естественного права, но обусловлено ценностными основаниями, военным положением и даже, как это ни страшно для европейца звучит, исторической традицией в его стране? Где население, по сути, никогда и не знало, что за власть можно бороться мирным путем, где с 1949 г. произошло четыре военных переворота, это не считая организованных исламских восстаний в 1976–1982 гг., обуздать которые смогла лишь диктатура Хафез аль-Асада. Или мы должны вмешаться и уничтожить на корню все негуманные и неправомерные, на наш взгляд, проявления такой власти? Рожденный из демократии и демократического выбора Гитлер, на руках революции пришедший к власти Наполеон Бонапарт, наконец тиранический и кровавый правитель России Петр I, вырвавший ее как индустриально, так и культурно из объятий средневековья. Могли ли они, основываясь на постулатах естественного права, достигнуть таких же успехов на политическом, военном и историческом фронтах? Должны ли мы были, скажем, остановить тиранию Петра I, прекратить его «негуманное» правление, лишить даже ничтожных предпосылок для введения в стране демократического режима и конституции? То есть идея естественного права в контексте иной культуры или

<sup>6</sup> Шпеман Р. Указ. соч. – Р. 49.

даже в контексте иной эпохи становится совершенно неестественной и чуждой. Получается, что идея эта уходит корнями в идеологию культуры западного, секулярного общества в современной его форме и не может претендовать на интеркультурное значение. А если это так, то не обнаружим ли мы мифологических и символических оснований у идеи современного позитивного права? Или, может быть, наше агрессивное желание распространить любым путем идею этого самого права – это общеевропейский, прикрытый формой красивых слов страх перед... кровью? Страх, понимаемый как страх мифический. Страх перед Роком, Судьбой, которая правит жизнью людей, не спрашивая их мнения. Не ожидая их понимания. Не защитная ли реакция от всесокрушающих механизмов судьбы после Второй мировой войны привела к формированию идеи позитивного права? Реакция, призванная сковать Волю Истории. Как будто западный мир действительно когда-то поверил, что возможно сковать своеволие и обуздать тщеславие, что возможно построить маленький деревянный мостик над бездной и чувствовать себя защищенным от ее глубин. Эдакая наивная жажда контроля.

Таким образом, основной вопрос о том, умна ли природа, остается открытым, так же как вопрос о том, есть ли у нас инструмент исследования этих мифических и символических предпосылок формирования ценностей общества и процессов, обществом управляющих. Представляя, что религиозные сообщества, с которыми общество секулярное должно вступить в религиозный дискус, имеют систему ценностей, генетически берущую свое начало в мифическом сознании, тем не менее свою собственную систему ценностей, базирующуюся на светском

рационализме, естественном праве, картину мира, закрепленную демократией и конституцией, секулярное общество еще не готово признать, в свою очередь, также мифологической. Не готово обнаружить у себя предпосылки мифического сознания, определившие его культурную модель поведения. Да и сам разговор об этом кажется несостоятельным, поскольку считается, что секулярное общество основано на идее разума и разумной природы. Но так ли это? Уже давно доказано, что нет. Еще А.Ф. Лосевым в «Диалектике мифа» описана «мифологически-догматическая природа материализма» и разумной науки вообще, основывающейся на «сверх-чувственной и притом чисто интеллектуальной интуиции», где критика веры основывается также на «вере» в отсутствии божественного участия в формировании законов вселенной, и диалектически доказано, что «знание не только не возможно без веры, но оно-то и есть подлинная вера»<sup>7</sup>. Интересно также, что современный методолог науки Пол Фейерабенд, проанализировав эту самую «мифологию научного знания», употребил понятие «идеология науки», таким образом намекая, что «наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки»<sup>8</sup>. Таким образом, соотнеся науку с мифологией, а идеологию науки с идеологией общества, он заложил фундамент для анализа самой идеологии западного, секулярного общества, анализа не только социологического, но и культурологического и антропологического. Выйдя за пределы «проблемы идеологии», возникающей там, «где имеется расхождение между убеждениями и тем, что правильно с научной точки

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред.: А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Мысль, 2001. – 561 с.

<sup>8</sup> Фейерабенд П. Указ. соч. – 543 с.

зрения...», поставленной Толкоттом Парсонсом, американский антрополог К. Гирц, в свою очередь, дает толкование идеологии как «системы взаимодействующих символов, как структуры взаимовлияющих смыслов»<sup>9</sup>, замечательное определение процессов, происходящих в обществе, где идеология выступает не только как феномен научного или политического мышления, находящегося в плену своих убеждений, но и является отражением картины мира представителя западного, секулярного общества, отголоском его затаенной на дне души мифологии?

Но что может заставить нас воспринять идеологию западного, христианского мира как любимого ребенка мифического сознания представителя этой самой западной культуры? Говоря о кризисе ценностей секулярного общества, можем ли мы иметь в виду также кризис его идеологии (позитивное, естественное право, свобода воли, права человека, демократия), т. е. кризис «познавательных», «экспрессивных» символов и «символических систем», с помощью которых человек в западном, секулярном обществе «воспринимает, понимает, оценивает и изменяет мир»? Согласно одному из главных подходов к изучению социальных факторов идеологии, а именно теории напряжений, большинство людей в современном мире живут в состоянии «организованного отчаяния», поскольку у «вызванных социальным взаимодействием тревог есть собственные форма и упорядоченность», поэтому «идеологическое мышление рассматривается как один из ответов на эти тревоги, на это отчаяние»<sup>10</sup>. То есть согласно этой теории «идеология – это струк-

турированная реакция на структурные напряжения социальной роли»<sup>11</sup>. Одним словом, кризис идеологии может быть обусловлен несоответствием такой реакции с силой тех «социально-психологических напряжений» или недостаточностью такой реакции.

Но о какой точно «нехватке» идет речь? Если согласиться с тем, что идеология – это «система взаимодействующих символов» и «структура взаимовлияющих смыслов», а у этих символических систем, по мнению К. Гирца, есть «по крайней мере, одна общая черта: они суть внешние источники информации, в свете которых возможно моделирование человеческой жизни, внеличностные механизмы для восприятия, понимания, оценки и изменения мира. Культурные модели – религиозные, философские, эстетические – это «программы», они снабжают нас шаблонами или чертежами для организации социальных и психических процессов, так же как генетические системы предоставляют шаблон для организации процессов органических»<sup>12</sup>.

То есть те «программы», которые мы создаем для интерпретации и познания мира (модель секулярной культуры), не могут больше справляться с возникшими несоответствиями получаемых нами символическим и эмпирическим путем данных, которые нуждаются в новом осмыслении и новом истолковании. Отсюда возникает потребность в новых символических моделях (в смысле формы поведения), осуществляя которые человек осмысливает процессы, которые до этого не мог опознать, и воспринимает информацию, которую до этого не мог обработать, испытывая при этом особое переживание, отличное от того, что он пере-

<sup>9</sup> Гирц К. Интерпретация культур: пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с. (Серия «Культурология. XX век».)

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

живал в повседневной, профанной жизни, это можно назвать переживанием сакрального. Одним словом, западная, секулярная цивилизация ощущает серьезную нехватку сакрального переживания, что приводит к социальному напряжению, вызывающему либо вспышки насилия, как в Лондоне в 2011 году, либо террористические акции, направленные на подрыв основ существующей картины мира у европейцев, как террористический акт Андерса Брейвика, призвавшего европейцев к добровольному изоляционизму. Так нет ли здесь попытки иррационально найти выход из кризиса сакральных форм, таящихся под гнетом индустриализации и рынка, подсознательно оправданной необходимости установить во главе жизни человека, диктата этих самых сакральных форм, которые я попытаюсь описать и охарактеризовать ниже.

Термин «сакральное» в социологию был введен в середине XX в. Коллежем социологии, кружком интеллектуалов, экспертным сообществом ученых, куда входили такие мыслители, философы, социологи и антропологи, как Ж. Батай, М. Лейрис, Р. Кайуа. Сакральное было представлено ими как консолидирующее ядро социума, как то, что вызывает, по словам М. Лейриса, «специфическое влечение (влечение к тому, что было обособлено от текущего мира, как, например, заколоченный дом, пустой с затхлым запахом, такой далекий от фривольного и нарядного мира улицы, от которого его отделял всего лишь один порог, материализация табу, поразившего это затерянное место)»<sup>13</sup>. Это консолидирующее ядро, однако, «оказывается в первона-

чальных условиях ни персональной, ни локальной реальностью... Речь идет о совокупности объектов, мест, верований, личностей и практик, обладающих сакральным характером»<sup>14</sup>. Таким образом, символические культурные модели, в смысле форм поведения, создаваемые человеком для того, чтобы осмыслить и интерпретировать процессы, происходящие в окружающем мире (возьмем, например, похороны в церкви), требуют консолидации вокруг определенного индивидуального ядра, обладающего сакральным характером (та же церковь).

Однако, это самое индивидуальное ядро обладает не только притяжением положительного, священного характера, но и притяжением отрицательного, отвратительного. Интересен пример Ж. Батая с той же церковью в среднестатистической французской деревне, где «Церковь образует в центре деревни сакральное ядро», и «совокупность усопших данной агломерации», похороненных «в непосредственной близости от церкви...», сообщает сакральному центру определенную силу отвращения, которая гарантирует внутреннюю тишину, которая удерживает шум и суету жизни на расстоянии. Этот центр обладает также силой влечения, являясь объектом бесспорной аффективной и более или менее постоянной концентрации жителей, концентрации, отчасти не зависящей от чувств, которые могли бы быть классифицированы как типично христианские»<sup>15</sup>.

Таким образом, тот путь, который выбрало для себя современное западное, секулярное общество, путь, на котором оно рационализовало мир вокруг себя, определил сегодняшний кризис идеологии,

<sup>13</sup> Декларация Коллежа социологии о международном кризисе / под ред. В.Ю. Быстрова; пер. с фр. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина; Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

мышления и веры. Нехватка консолидирующих мест именно сакрального содержания, обособленных мест, притягивающих к себе группы людей для совершения определенных символических действий, назовем их проще – ритуалов, мест заключающих в себе как силу ужаса, так и силу священного, вызвала сбой в «программе» культурно-символической модели поведения представителей западно-христианского мира. Появилась тяга к сакральному, к осмыслению того, чего мы не могли осмыслить, опираясь на ранее существовавшие рационализированные модели поведения, «программы». Поэтому можно понимать современный кризис секулярного общества как кризис отчужденного, обособленного, скрытого, а не как кризис какой-то вообще мифологии символизации или «идеи диалога», кризис не только священного, но и ужасного. Внутренняя потребность в ужасном, отвратительном, смертельном становится навязчивой идеей террористов-одиночек, заново открывающих миру трагическую тишину пред лицом смерти, ибо теперь для них лишь сама смерть может быть подлинно сакральной в своей ужасающей и одновременно привлекающей тишине.

И, не вернувшись к идее постсекулярного общества, где важным становится не только диалог с церковью, но и сама церковь как мощнейшее сакральное консолидирующее ядро, общество будет все чаще сталкиваться с социальным напряжением, вырывающимся из самых недр социума, готового создать для себя нечто новое, отчужденное, но тем не менее ужасное – идеологию террора, идеологию корпораций. Корпоративная идеология, лишенная возможности столь ярко пользоваться символическим языком, в отличие от церкви,

порождает утомленность человека, а десакрализуясь, теряя свое значение как консолидирующее ядро, порождает сильнейшее социальное напряжение, вырывающееся наружу в акциях протеста антиглобалистов и движения «Захвати Уолл-Стрит», протестов против невозможности вырваться из профанного пространства, скованного секулярным рационализмом и волей рынка.

Таким образом, стоит понимать эту обреченность современного общества на поиски сакрального в трех ипостасях. Во-первых, как трагедию, замкнутый круг, который не могут разорвать ни время, ни пространство, обреченность – это трагедия. Во-вторых, как безальтернативность, т. е. какие бы куклы-обманки ни создавало себе общество, недостаточно будет назвать их богами и приписать им сакральные функции, интуицию крови и блаженства обмануть невозможно. И в-третьих, как самовозобновляющуюся потребность, потому что сакральное ядро хоть и имеет тенденцию к смещению от церкви к светским институтам, раствориться полностью оно не может, да и не собирается этого делать. Из века в век нам стоит лишь определить угол этого смещения в обществе.

Несомненно, обреченность современного общества на поиски сакрального может стать еще одним пунктом в диалоге о постсекулярном обществе.

#### Литература

*Лосев А.Ф.* Дialeктика мифа / А.Ф. Лосев: сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Мысль, 2001. – 561 с.

*Дeкларация Коллежа социологии о международном кризисе / под ред. В.Ю. Быстрова; пер. с фр. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина; Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.*



*Гирц К.* Интерпретация культур: пер. с англ. / К. Гирц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с. (Серия «Культурология. XX век».)

*Хабермас Ю.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии: пер. с нем. / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). (Серия «Современное богословие»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

*Шпеман Р.* Ценности против людей. Как война спутывает понятия / Р. Шпеман; пер с нем. Н. Плотникова. – Первоисточник: Frankfurter Allgemeine Zeitung 4.05.1999. – № 102. – Р. 49.

*Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд; пер. с англ. А.Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1986. – 543 с.