

УДК (1:3)(1:93)

АНТРОПОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПРЕДМЕТА ИССЛЕДОВАНИЯ

Г.В. Мелихов

Аннотация

В статье рассматриваются разные способы тематизации сакрального, дается характеристика предмета антропологии сакрального, раскрываются особенности путешествия как специфической формы жизни.

Ключевые слова: сакральное, антропология сакрального, целостность, формы жизни, путешествие.

Сакральное в качестве особого объекта мышления несет в себе неустранимую двойственность: будучи выделенным на материале анализа *архаических религий*, это понятие используется сегодня для характеристики *светских* по своей природе феноменов.

Каждый представитель архаического общества верил в то, что боги или некие сверхъестественные силы пребывают везде, это естественное для архаического человека состояние и позволяло *нам* называть *их* мир сакральным. Сам же архаический человек этим понятием никогда не воспользовался бы, потому как не изучал он ни социологии, ни антропологии и не ведал различия между обыденным языком и языком науки. А мы ведаем, но почему-то для характеристики некоторых чисто *светских* сторон своей жизни вводим термин, с помощью которого удобнее всего было бы обсуждать те или иные явления *религиозного* порядка. Зачем в таком случае мы вводим понятие сакрального? Нам представляется, что ответ на этот вопрос возможен с двух точек зрения, назовем их условно *социоцентристской* и *теоцентристской*. Рассмотрим социоцентристскую точку зрения.

Социолог Эмиль Дюркгейм был в числе тех первых исследователей, кто ввел понятие сакрального в научный обиход. Опираясь на идею эволюционистов о единстве человеческого рода и на свое понимание социологии как науки о специфических *социальных фактах*, знаменитый французский исследователь пришел к выводу о том, что в *любой* религии можно обнаружить две эмпирически наблюдаемые *вещи*¹: во-первых, религиозные верования и действия *отделены* от всех других социальных институций особым к ним отношением: они

¹ Широко известно высказывание Э. Дюркгейма, характеризующее его в качестве социолога-позитивиста, о том, что социальные факты нужно воспринимать как объективно сущие вещи, а не как представления о них.

«запретны» и не должны быть осквернены (отсюда значимость ритуалов и аскетических практик, направленных на очищение); во-вторых, религиозные верования и действия являются объектом столь же особого *почитания* и любви людей. Вот эти две *вещи*, неотделимые друг от друга в любой религии, Э. Дюркгейм и назвал *сакральным*.

Нетрудно заметить, что понятие сакрального в данном случае описывает религию с точки зрения религиозной практики, а это как раз то в религии, что легче всего наблюдать извне (как *вещь*), и самое главное: обряды и ритуалы – это то, благодаря чему люди объединяются, образуя солидарные группы. Э. Дюркгейм лишил религию *веры*, собственно метафизического содержания (в иудео-христианском его понимании). Однако не в этом состояла новизна дюркгеймовского подхода. В равной мере ничего нового не сказал Э. Дюркгейм и тогда, когда с помощью понятия сакрального он выделял в религии *общее*, характерное для многих верований (до него это сделали эволюционисты, правда, они не использовали для этого понятие сакрального). Нетривиальность его подхода состояла в том, что он это *общее* редуцировал до *социальной функции*. Конечной инстанцией, к которой обращается религия, является общество. В религии, писал Э. Дюркгейм, общество обожествляет самоё себя, то есть устанавливает и воспроизводит крепкие связи между людьми на основе своих базовых ценностей. Понятие сакрального говорит не о Боге и не о богах или духах, а о людях, идентифицирующих себя (посредством культа) с определенной социальной группой и разделяющих с нею коллективные ценности. Лишив религию веры, Э. Дюркгейм вложил в руки исследователей инструмент, позволяющий им выделять во *всех* религиях *общее*, которое стало рассматриваться как *социально значимое (культурное) действие*. Однако, что важно помнить, Э. Дюркгейм еще не рассматривал *сакральные действия* вне их религиозного контекста.

Марсель Мосс, талантливый племянник Э. Дюркгейма, конкретизировал и развил учение о сакральном своего старшего наставника. В знаменитом «Очерке о даре» (1925) он раскрыл один из механизмов функционирования сакрального в архаическом обществе. Отношения обмена – основа социальной жизни, а самую их суть составляют *сакральные действия* – жертвенный обмен дарами. Фактически М. Мосс утверждал, что сакральным может быть все, *любой* объект, если он выступает в форме дара и включается в жертвенный обмен. Как писал несколько позже другой французский исследователь сакрального Роже Кайуа, «Все что угодно может стать ее [сакральности. – Г.М.] носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж» [1, с. 152]. Только в отличие от представителей архаических обществ, считавших, что вещи наделяет свойством сакральности некая мистическая сила, М. Мосс, отталкиваясь от своей онтологии «тотального человека»¹, полагал, что этим «наделением» занимается *человек* и никто другой. М. Мосс окончательно освобождает сакральное от религиозного контекста. Сакральные действия – не религиозные действия. Это просто *особые* действия человека, которым

¹ А по сути «тройственного» рассмотрения человека в единстве социологического, психологического и биологического подходов.

общество приписывает свойство *необычности* (мы совершаем дары не всегда, а по конкретному случаю, например в соответствии с той или иной датой, обозначенной в календаре), дабы подчеркнуть их позитивный, возвышенно-праздничный настрой. Сакральными отныне могут считаться *все* необычные, выходящие за пределы повседневной жизни человека (например, ритуально-праздничные) действия. Цель этих действий одна: образование солидарных групп, сплочение общества. При этом *любые* объекты, включенные в контекст выполнения этих действий, обретают статус сакральных.

Иной взгляд на проблему сакрального предложили Мишель Лейрис и Жорж Батай – признанные лидеры (наряду с уже упомянутым Роже Кайуя) кружка французских интеллектуалов, получившего название «Коллеж социологии» (он просуществовал всего два года, но оставил заметный след в интеллектуальной жизни Европы, в том числе и своими изысканиями в области сакрального). Названные исследователи исходили из допущения, что понятие сакрального обращено к осмыслению не общества, а *отдельного человека* и его опыта. Сакральное в современных обществах существует в сфере индивидуального и бессознательного, поэтому инструментом его познания становится не социология, а феноменология и психоанализ. Если Э. Дюркгейм и М. Мосс свели сакральное к необычному, но *социально значимому действию*, то М. Лейрис и Ж. Батай редуцировали его к столь же необычному, но теперь уже *индивидуально значимому переживанию*. Сакральное – особые, необычные переживания человека, которые обладают общей для всех людей структурой: они амбивалентны по своей природе, являются одновременно притягательными и отталкивающими, вызывающими любопытство и вместе с тем страх. Для того чтобы назвать какие-то переживания *сакральными*, достаточно того, чтобы они, вне зависимости от их содержания, обладали амбивалентной структурой. Однако то, что обладает значимостью для одного человека, может быть лишено этого признака для другого. Мы вновь вынуждены констатировать: объектом сакральных переживаний потенциально может быть все, что угодно, что и показал М. Лейрис [2, с. 75–84].

Итак, сакральное в соответствии с французской интеллектуальной традицией – *квазирелигиозное* понятие, которое используется для описания необычных *действий* или *переживаний*, выходящих за границы повседневной жизни человека, но не имеющих отношения к религии. Следует отметить, что важнейшим свойством *необычных* действий и переживаний является их *абсолютность*: они должны приниматься большинством людей в качестве безоговорочно подлежащих к исполнению действий («Праздник... это праздник, и все тут») или иметь статус неоспоримо ценных для личной истории переживаний («Вот *это* до сих пор вызывает у меня странные, смешанные чувства. Ничего подобного я никогда не испытывал (-а)...»).

Тогда ответ на вопрос «Для чего в рамках социоцентристского подхода вводится понятие сакрального?» может быть таковым: например, чтобы выявить то, что считается в данном обществе *абсолютно* приемлемым и социально значимым, какие ценности мобилизуют людей, чего больше всего опасаются люди и куда они устремлены в своих сокровенных желаниях. Или для того чтобы придать тем или иным смыслам общественный вес, акцентировать их

абсолютную значимость в настоящий момент. Понятие сакрального в социологической его интерпретации – *модальное* понятие, и как таковое оно безразлично к содержанию объекта. Сакральным может быть все, что угодно: действия, чувства, мысли, вещи, отношения, запреты, разрешения... Главное – все это должно иметь в глазах большинства *абсолютную и неоспоримую ценность*. В таком случае «сакральное» – хороший инструмент для проведения «в общество» тех или иных «полезных» идей...

Совершенно иным способом вводится понятие сакрального в рамках *теоцентристского* подхода. Рассмотрим его на примере творчества известного историка религий и писателя Мирча Элиаде. Хотя суть этого подхода лучше всего выразить словами другого влиятельного религиоведа и теолога – Рудольфа Отто: «Осознание и признание чего-либо «священным» является в первую очередь своеобразной оценкой, которая осуществляется *так* только в религиозной области» [3, с. 11]. М. Элиаде разделяет позицию Р. Отто, которая диаметрально противоположна точке зрения французских интеллектуалов: не все *необычное* обладает абсолютной ценностью. *Необычное* в собственном смысле слова (по-настоящему Иное) раскрывает себя только в религиозной сфере и должно достигаться адекватными ему средствами самой же религии.

М. Элиаде – не только религиовед, но и философ. Сакральное – категория философская, она обозначает *реальность*, подлинную жизнь, «нечто бесспорно *настоящее*... Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что проявляется как настоящее, мощное, обильное и имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств, то есть существует в виде хаотического и зловещего потока явлений, возникающих и исчезающих случайно и бессмысленно... Коротко говоря, “священное” входит в самую структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории...» [4, с. 5]. Человек воспринимает сакральное как универсальную структуру сознания, проявляющую себя в разное время по-разному, но всегда как подлинную, мощную, обильную и осмысленную жизнь. Абсолютной ценностью обладает *такая* жизнь. И эта жизнь *необычна* в своей основе. Нет ничего более необычного, чем жизнь, *проживаемая* со смыслом. Однако не только человек является «носителем» сакрального. Сакральное манифестирует себя повсюду. Вот эти неисчислимы и всегда конкретные, доступные эмпирическому наблюдению *проявления* сакрального – иерофании – и интересуют религиоведа [5, с. 28]. Рассмотренные в целом (в ряде ключевых историко-религиоведческих работ автора подхода) они, согласно замыслу М. Элиаде, должны представить нашему сознанию величественный образ *единой культурной традиции*.

Религиоведческие изыскания М. Элиаде интересны тем, что, выделив в религии *общее*, румынский исследователь отождествил его с *культурной традицией*, а в основании этой последней он усмотрел структуры архаического сознания – таинства плодородия и космического повторения (непрерывного круговорота рождения, смерти и воскрешения), то есть земледельческий культ – специфически растительный цикл, составляющий, по мнению М. Элиаде, в то же время и модель духовной жизни. Каждая конкретная религия предстает в концепции М. Элиаде как своеобразная манифестация единой культурной традиции, сакральной по своему существу.

Таким образом, в рамках теоцентристского подхода понятие сакрального может использоваться, во-первых, для того чтобы обозначить базисный уровень истинной реальности, подлинного бытия (сакральное как категория онтологии); во-вторых, понятие сакрального позволяет ввести представление о единой культурной традиции как манифестации истинного бытия в человеческом мире, делая возможным сравнительный анализ различных религиозных систем (сакральное как категория сравнительного религиоведения).

* * *

Антропология сакрального формирует свою предметную область в рамках теоцентристского подхода. Предполагается, что исследовательские усилия в ней будут сосредоточены в двух взаимосвязанных фокусах. Во-первых, поскольку речь идет о *сакральном*, то объектом антропологии сакрального будет священное – невыразимая Целостность¹. Однако, во-вторых, эта Целостность неизбежно будет рассматриваться нами как *проявленная* в конкретной человеческой жизни. В этом последнем, собственно *антропологическом* фокусе нас будут интересовать *конкретные люди* – «искатели истины» – и определенные, всегда предельно индивидуализированные, «настроенные» под конкретных людей *формы жизни*, через которые и манифестирует себя священное. Другими словами, предметом исследования в антропологии сакрального будет выступать довольно специфический вид иерофаний – *необычные* люди, рассматриваемые в фокусе преобразующих их *форм жизни*, свидетельствующих о встрече с невыразимой Целостностью.

Священное интересует нас не в качестве «интеллектуальной истины», воспринимаемой исключительно «головой», но как истина, *переживаемая* человеком, захватывающая его целиком. Так, понята истина оказывается не только *частью* интеллектуальной биографии, но и важнейшей, а то и ведущей составляющей *всей жизни* человека. Отсюда важность понятия *формы жизни*, которое раскрывает человека в его целостности в тот момент, когда все его существо *настроено* на восприятие священного.

Однако это не означает, что форма жизни тождественна *типу* личности, как полагал немецкий философ, психолог и педагог Э. Шпрангер. Он разработал типологию личностей, в основание которой были положены отношения человека к объективно сущим ценностям. Формы жизни характеризуют определенный тип личности, «настроенной» на те или иные ценности, поэтому можно говорить о формах жизни теоретического человека, обращенного к познанию как высшей ценности, экономического, эстетического, общественного, религиозного человека и т. д. Казалось бы, в соответствии с типологией Э. Шпрангера мы говорим о религиозном типе личности. Отчасти это верно.

¹ В определении невыразимой Целостности мы опираемся на опыт непосредственного ее переживания и символического описания, характерные для различных мистических традиций. Так, широко известно метафорическое понимание Бога, которое, как говорят, восходит к легендарному Гермесу Трисмегисту: Бог есть непостижимая для ума бесконечная Сфера, центр которой находится в каждой точке, а периферия отсутствует. Целостность – самостийная, непостижимая для человеческого ума Сфера, в которой собраны и одновременно отражены абсолютно все грани сущего. Все содержится в Одном, а Одно, будучи неделимым и пребывая во всем, в тоже время не совпадает окончательно ни с чем. В этом определении Целостности можно узнать и платиновское Единое, и экхартовское Божество, а также ряд других концепций Абсолюта.

Вместе с тем мы вводим понятие *индивидуальной* формы жизни для того, чтобы показать, что отношение человека к невыразимой Целостности не может быть типологизировано. Для того чтобы реализовать священное в своей жизни, человек должен перевоссоздать, переструктурировать имеющиеся средства духовной жизни и изобрести такую форму (своих действий), которая бы позволила ему *в настоящий момент* достичь своей цели. Локальная религиозная традиция, из которой мы заимствуем формы жизни, настраивающие нас на священное, *в нашем отношении* к ней всегда неким образом перевоссоздается. Не то чтобы традиция адаптируется к нам или мы «прилаживаемся» к ней, просто в любом случае сакральное вводит человека в ситуацию, когда ему поневоле приходится придумывать что-то самому... Формы жизни в религиозной традиции индивидуализированы более, чем где бы то ни было. Сакральное, делая человека *необычным*, лишает его типических черт.

Необычность не характеристика человека, а свойство той или иной степени проявленности *священного* в нем. Стоит индивиду *серьезно* отождествить себя со священным, утратив чувство юмора и способность размышлять, он тут же превращается в *тип* человека, нам совсем неинтересный, – он может быть предметом анализа, скажем, в (пато)психологии или где-то еще, но в не антропологии сакрального...

Итак, назовем индивидуальной формой (духовной) жизни *осознанные* конкретным человеком *традиционные* представления о невыразимой Целостности и путях ее реализации, принявшие характер ценностей и практических принципов, которыми этот человек руководствуется в своей жизни в течение какого-то времени. Целостность манифестирует себя через вполне определенные формы жизни, которыми нужно уметь овладевать, а если необходимо, то и освобождаться от них.

Форма жизни – это не то, что *делает* человека необычным, но то, без чего, тем не менее, необычность была бы невозможна. Формы жизни представляют собой в том числе и инструмент тонкой настройки, калибровки человеческого существа, его очищения и подгонки. Однако разве не выражаем мы то же самое с помощью понятия духовных практик? Духовные практики в любой религиозной традиции – это как раз то, что позволяет индивиду осознанно относиться к собственному духовному росту под руководством опытного наставника. С помощью понятия форм (духовной) жизни мы описываем те или иные модусы духовного делания, *ставшие* на какой-то период времени образом жизни человека. Вот почему можно сказать, что формой жизни является та или иная духовная практика на той стадии духовного развития индивида, когда он вплотную подходит к реализации священного в своей жизни, а именно когда индивид *живет* своей настроенностью на священное. Духовная практика, ставшая формой жизни, перестает быть инструментом достижения некой цели. Мы исходим из допущения, что Целостность манифестирует себя в тот момент, когда человек оставляет желание видеть в своей жизни *средство* достижения Целостности.

Понятие форм жизни, с нашей точки зрения, позволяет также осуществлять сравнительный анализ духовных практик, но без стремления выделять в них нечто *общее*. Действительно, не имеет никакого смысла обобщение образов

жизни мусульманина или буддиста, православного или иудея. Однако вполне допустимо в перспективе сравнительного исследования рассматривать *сходство* духовного делания представителей разных религиозных традиций, поскольку сходство объектов не делает их едиными и не стирает различий, которые, впрочем, разумно было бы также не абсолютизировать. Какие-то конкретные техники достижения определенных состояний в разных традициях могут повторяться, содержать *общие* черты, но практики, ставшие формой жизни, нельзя обобщить без утраты их существа. Формы жизни могут быть лишь *похожими* друг на друга.

Рассмотрение духовных практик как форм жизни позволяет также избежать чисто инструментальной трактовки духовного делания в отрыве от конфессиональных и психологических контекстов его использования. Слишком часто встречаемся мы сегодня с убеждением: главное – это состояние, поэтому любые техники его достижения приемлемы вне зависимости от того, кто и как их осуществляет.

Привилегированной формой манифестации священного является для нас преображенная жизнь *единичного* человека. А раз так, то понятие «единая культурная традиция» имеет смысл употреблять только в одном случае: когда оно характеризует живой *континуум* «точечных» человеческих усилий, направленных на реализацию сакрального в своей жизни, то есть Традиция представляет *различные* модусы духовного делания, лишь *похожие* друг на друга. Это означает, что «единой культурной традиции» как некоего реально сущего объекта нет. Зато есть соответствующее понятие, которое вводится для описания определенного исследовательского усилия (в рамках сравнительного религиоведения). Тогда континуальность Традиции – продукт рефлексии исследователя. Можно рассматривать эту рефлексиию в качестве духовного упражнения, а ее «продукты» – как *образы* сакрального, но в любом случае Традиция не существует как естественно данный объект. Именно этой натурализации Традиции, с нашей точки зрения, не удалось избежать М. Элиаде в силу структуралистских истоков его религиоведческой мысли. А там, где священное рассматривается натуралистически, мы обязательно столкнемся с нормативизирующим его пониманием: сакральное якобы лишает человека воли, *вынуждая* его поступать определенным образом. Мы не разделяем подобной точки зрения. Сакральное, действительно, может «вынуждать» человека действовать не так, как он привык поступать в повседневной своей жизни, но эта вынужденность – свойство человека, а не сакрального, проявление его сомнения и нерешительности в необходимости сделать последний шаг. *Единичный* человек всегда имеет возможность выбора, которой никто его лишить не может.

Необычность человека, живущего настроенностью на священное, состоит и в том, что формы его духовной жизни могут граничить с экстремальными или пограничными состояниями. В этих состояниях человек, оказываясь в ситуации встречи с радикально *Иным* (по отношению к своей повседневной жизни), обнаруживает предел того, что вообще для него возможно. В свою очередь «пограничные состояния» сами обладают признаком целостности – они холистичны, обнимают собой все стороны человеческой организации, *все* его существо.

Осмысленное проживание собственного «пограничного опыта» (при соблюдении определенных условий) дает человеку реальный шанс в его развитии.

Тем не менее мы не можем сказать, что предметом антропологии сакрального является религиозный опыт в психологическом его истолковании. Под религиозным опытом мы вслед за Е. Торчиновым понимаем «те переживания и состояния, которые обычно относятся религиоведением к области мистики...» [6, с. 12]. Переживание нуминозного – пограничный опыт, развивающий человека. Это переживание – пиковая, результирующая составляющая всего предшествующего образа жизни человека. Эти переживания действительно имеют место быть и являются важными вехами в религиозной биографии индивида. Однако нам представляется, что еще большей ценностью обладают те изменения, которые вызывают в нас религиозные переживания. Главное – то, *чем* мы становимся в результате долгого пути. Религиозный опыт приходит и уходит, но гораздо сложнее выстраивать жизнь в соответствии с данными этого опыта, создавая адекватные ему формы *своей* жизни.

Своеобразие исследовательского фокуса задает критерий отбора материала исследований. Предметом исследования в антропологии сакрального становится только то, что тем или иным образом может быть *осуществлено* самим исследователем в собственной жизни, то, что связано с опытом *реализации* предельной истины индивидом. В соответствии с этим критерием «единства познания и жизни» (тождества бытия и знания о бытии) и будет отбираться интересующий нас материал, поскольку именно этот критерий индивидуально-биографической целостности и задает собственно антропологический фокус в проблематике сакрального.

Специфику предмета антропологии сакрального можно рассмотреть на примере используемой в ней методологии. Существенная черта этой последней – то, что можно было бы назвать «плавающим», или «мерцающим», методом. Фактически это означает, что в антропологии сакрального нет единого, проходящего «сквозь» любой исследуемый материал метода. Другими словами, нет в антропологии сакрального совокупности таких правил, которые бы раз и навсегда задавали предметную область и специфику познавательной деятельности при ее освоении. Когда мы говорим «нет», то имеем в виду только то, что «правила метода» в антропологии сакрального носят не сущностно-нормативный, навязываемый извне, а ситуативно-регулятивный характер, то есть эти правила сами имеют антропологическое измерение – они как бы «погружены» в формы жизни и в экзистенцию исследователя, который пытается удержать специфику своего предмета исследования не с помощью неких внешних универсальных правил, а в *личностной своей ориентации* на сакральное, которое манифестирует себя в каждом конкретном случае самым неповторимым образом. Таким образом, «плавающий метод» – это регулятивно-ориентирующий метод, позволяющий исследователю включить себя в познаваемую ситуацию и благодаря этому найти ту ситуативно-специфическую форму познания Целостности, которая наиболее соответствует данному месту, времени и «материалу». Невыражаемая Целостность никогда не может быть объектом. Это обстоятельство определяет то, что познаваемое в антропологии сакрального совпадает с познающим, то есть описание «объекта» антропологии сакрального нередко выступает

в форме *самоописания* «субъекта исследования». Соответственно, в антропологии сакрального найдут применение те подходы, которые ориентированы на преодоление границы между субъектом и объектом познания. Мы пока затрудняемся сказать о «методе» антропологии сакрального что-либо еще, кроме самой общей его *ориентирующей* характеристики. Отметим только, что в настоящий момент мы прибегаем к помощи феноменологии как *совокупности* самых разных «техник мысли», объединенных общей установкой на познание объектов, неотделимых от самоописания их субъектом.

* * *

Очевидно, среди нас найдутся люди, которые хотят мыслить и действовать, осознавая, как они мыслят и что они делают. Среди тех, кто желает этого, вероятно, найдутся и те, кто захочет понять то, что находится «выше их понимания»: экзотические, совершенно невысказанные для нас формы существования, например какой-нибудь обряд вызывания дождя, который вдруг, конечно же, абсолютно случайно, совпадает с началом дождя, привычка думать не «головой», как обычно, а «сердцем» или чудесное исцеление молитвой; в общем, все то, что выступает как *Иное*, пока запредельное для нашего понимания.

Ради этого можно отправиться и в *путешествие*.

В свою очередь, среди множества самых разных путешествий (из любопытства, в поисках приключений и острых ощущений, ради исцеления и обретения благодати, помощи другим людям, решения материальных проблем и т. д.), на которые иногда все же решается человек, можно выделить одно, которое и будет нас интересовать – путешествие ради *понимания Иного*.

Социальная антропология в XX столетии, по-своему (в рамках социоцентристского подхода) тематизировав проблематику сакрального, выразила, наверное, с не меньшей силой, чем аналитическая психология К.Г. Юнга, интерес современного человека к нуминозному. Далее мы постараемся продемонстрировать некоторые возможности антропологии сакрального, рассмотрев только одну из форм жизни – путешествие – на материале анализа проблематики социальной антропологии. Однако это не означает, что мы возвращаемся к социоцентристской трактовке сакрального. В своих рассуждениях мы опираемся на идею крипторелигиозности (скрытой религиозности) М. Элиаде¹. Наша цель – показать, что всякое путешествие, совершаемое *необычным* человеком, является в истоках своих сакральным. Важно только иметь в виду, что *необычным* человеком может быть каждый из нас.

Для того чтобы провести эту идею, нам понадобится осуществить ряд редуций. Понятие феноменологической редуции использовал немецкий философ Эдмунд Гуссерль для характеристики своего метода, благодаря которому он формировал тематическое поле своих исследований. Сначала он различил (отделил) в сущем объективную реальность и сознание этой реальности, а потом свел (редуцировал) первое ко второму, сказав, что его будет интересовать не реальность как таковая, а ее данность нашему сознанию. Затем в сознании он отделил субъективные, преходящие образования (психические содержания)

¹ Эту же идею отстаивали в своих исследованиях представители Коллежа социологии.

и сущностные данности, утверждая, что его будут интересовать содержания (данности), в которых являет себя сущность. В более поздний период своего творчества Э. Гуссерль пытался выделить сущность сущности – трансцендентальное Я. Таким образом, редукция в основе своей представляет собой формально-логическую процедуру различения в мыслимом объекте ряда свойств с последующим сведением одного признака объекта к другому, имеющему для исследователя большую значимость¹.

Редукция первая: социальная антропология как форма жизни. Прежде всего нам предстоит дать несколько определений предмета социальной антропологии. Выделив ряд свойств объекта «предмет социальной антропологии», мы затем редуцируем их к одной его (объекта) характеристике, более других соответствующей цели нашего рассуждения. Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что наша позиция неприемлема для специалистов-антропологов, но мы и не претендуем на *познание* в этой области, а лишь используем социально-антропологическое знание для проведения своих идей. Одна из задач редукции – сдвинуть человека с привычного места, открыв для него возможность другой точки зрения, единственная ценность которой может состоять в том, что она *иная, а не правильная*.

Определение первое и, пожалуй, самое простое принадлежит отечественному этнологу А. Садохину: «Социальная антропология – самостоятельное научное направление, объектом изучения которого являются примитивные и традиционные общественные системы» [7, с. 15].

Данное определение предельно ясно очерчивает предметную область социальной антропологии: она изучает *примитивные, или архаические, общества*. Самой общей характеристикой этих обществ является то, что они не похожи на те, в которых живем мы.

Определение второе принадлежит известному отечественному теоретику культуры Л. Ионину: «Можно сказать, что этнология, этнография, культурная антропология и социальная антропология – это систематические сравнительные науки о культурах разных обществ и разных эпох, основывающиеся прежде всего на сборе и анализе эмпирического материала. Различия между ними в той мере, в какой они вообще существуют (это, скорее, различия между школами и отдельными исследователями в рамках каждой из дисциплин), состоят в уровне абстракции при анализе явлений культуры» [8, с. 15].

Для Л. Ионина ключевым в определении предмета социальной антропологии является понятие *культуры*, позволяющее ему выделить *общее* в этнографии, этнологии, социальной и культурной антропологии. Для нас же важным является то, что социальная антропология – наука *сравнительная*, опирающаяся на методы сбора эмпирического материала. Немаловажным в данном определении является также и то, что социальная антропология, согласно точке зрения Л. Ионина, может изучать разные общества (примитивные, традицион-

¹ Следует помнить, однако, что суть феноменологической редукции не сводится исключительно к формально-логической ее стороне, она открывает тематическое поле содержаний, *образуя* их. Таким образом, любой метод философствования включает в себя то, что позволяет с самого начала захватывать содержание (и это не логическая форма). Можно предположить, что это *целостное* представление о том, чем должна заниматься философия (картезианский, гуссерлианский, гегельянский и т. д. замыслы философии), частью чего *уже* является какой-то метод.

ные или современные) разных эпох, прошлых или настоящих, а не только общества архаические. Возникает вопрос: чем тогда отличается социальная антропология от социологии? Если попытаться обобщить первое и второе определения, можно сформулировать следующее предположение: *социальная антропология изучает глубинные, архаические культурные напластования в любом обществе (в том числе и современном)*. При этом важным инструментом социально-антропологического исследования является сравнительный метод. Если мы вспомним, что многие социологи и религиоведы говорили об архаической культуре как сакральной в своей основе, это допущение позволит нам использовать понятия «архаическое» и «сакральное» как взаимозаменяемые. Нетрудно заметить, что в этом (втором) определении предмета социальной антропологии мы вплотную подходим к социологии сакрального М. Лейриса, Ж. Батая и Р. Кайуя, которые ставили перед собой задачу исследовать сакральное в современных обществах.

Третье определение предмета социальной антропологии принадлежит социальному теоретику Н. Козловой: «Экономика, социология, демография, теория права или, например, лингвистика не претендуют на то, чтобы знание, получаемое ими, учитывало опыт человека как *живого телесного существа*. В своих построениях они, как правило, оторваны от конкретного человека. Антропология *всегда* производит поиск знания на уровне, представленном *конкретными формами человеческого существования*. Так происходит даже тогда, когда обсуждаются универсальные структуры человеческой деятельности. В антропологии можно говорить о пространстве и времени, о деньгах и науке, но только в контексте человеческого существования, *в рамках опыта, переживаемого субъектом*. Этот опыт оказывается представленным как нерасторжимое целое. Подобно жизни человека, его нельзя разъять на части» [9, с. 3].

В данном определении важными для нас являются термины *конкретные формы человеческого существования* и *опыт, переживаемый субъектом*. Утверждается, что архаическое или сакральное может быть осмыслено как некая конкретная форма человеческого существования и как определенный опыт, переживаемый человеком. Вот мы и приблизились к цели нашей первой редукции: конкретной формой существования сакрального и одновременно опытом, переживаемым субъектом, является *путешествие*. Социальная антропология предстает перед нами в фокусе специализированных форм жизни исследователя, обнаруживая себя также и на уровне *экзистенции*. Особенности социальной антропологии в этом случае могут быть раскрыты не только через описание ее предметного содержания; они могут быть рассмотрены и с точки зрения *реализации* антропологом самого себя, своей жизненной задачи через определенные и весьма специфичные формы жизни. И одной из таких форм является путешествие.

Редукция вторая: путешествие как включенное наблюдение. Однако почему именно путешествие является столь значимой формой существования для антрополога? Американский антрополог Ф. Боас и британец польского происхождения Б. Малиновский выступили родоначальниками метода, который Б. Малиновский назвал *методом включенного наблюдения*. Вплоть до сегодняшнего дня проведение полевых исследований является важной составной

частью социально-антропологических исследований. Что представляют собой полевые исследования или метод включенного наблюдения? Как явствует из самого названия, речь идет о непосредственном, включенном наблюдении ученым-антропологом жизни того или иного этноса. Только то, что «увидено собственными глазами», проверено на своем опыте, имеет право быть вынесенным на суд академической общественности. Полевые исследования придают достоверность и объективность социально-антропологическому знанию; антрополога они превращают в *ученого*, а его деятельность – в процесс *познания*.

Тем не менее не стоит думать, что антрополог при проведении полевых исследований выступает всего лишь незаинтересованным, «сторонним» наблюдателем всего происходящего, пришлым собирателем экзотических фактов. «Включенное наблюдение» предполагает «вживание» исследователя в наблюдаемые события и процессы. Вот почему синонимом «включенного наблюдения» в социальной антропологии является «участвующее наблюдение», оно подчеркивает активную роль в полевых исследованиях ученого как полноправного участника тех или иных событий (антрополог может участвовать в тех или иных доступных для него ритуалах, общаться с туземцами, совершая вместе с ними те или иные виды работ). Путешествие – важнейшая форма жизни антрополога, и смысл ей придает включенное, или участвующее, наблюдение, которое осуществляется в соответствии с конкретными целями научного исследования.

Однако реализация метода включенного наблюдения на определенном этапе может привести к трудностям этического порядка. Наблюдение бывает «открытым» или «скрытым». В последнем случае объект наблюдения – информант – не знает о том, что за ним наблюдают. Может быть, поэтому иногда работа социального антрополога ассоциировалась с деятельностью шпиона¹. Например, тот же Мишель Лейрис критиковал антропологов за то, что многие из них фактически выполняют свою работу в качестве шпионов, судей и бюрократов. Мы не берем на себя смелость делать подобные заключения (хотя в них содержится известная доля правды: социально-антропологические изыскания осуществлялись в XIX – начале XX века при финансовой поддержке метрополий и, соответственно, в их интересах), но, с нашей точки зрения, не вызывает сомнений тот факт, что работа антрополога «в поле» *изначально* предполагает ситуацию, связанную с осуществлением этического выбора.

Разумеется, антропологи не были бы учеными, если бы они не попытались *теоретически* нейтрализовать саму возможность *своего* этического выбора (по-человечески это так понятно!). И многим из них это неплохо удалось сделать. Так, Бронислав Малиновский утверждал, что все существующие социальные институты могут быть рассмотрены с точки зрения их функций в настоящее время. Это значит, что каждое общество, каждый ритуал или обряд имеет свой смысл. Абориген имеет право на существование вместе со своим образом жизни, но точно такое же право имеет и ученый, выполняющий *свою* функцию. Антрополог может совершенно спокойно, без всяких угрызений совести «подглядывать» за жизнью туземцев, потому что сама этика релятивна – каждый

¹ Эта ситуация обыграна в последнем фильме Джеймса Кэмерона «Аватар».

делает свою работу... Однако не все антропологи разделяют положения функциональной теории, поэтому для *некоторых* из них – самых необычных – путешествие оказывается формой жизни, вовлекающей их в опыт, который не всегда имеет смысл описывать посредством терминов известных им теорий.

Редукция третья: путешествие как предельный опыт. Итак, мы установили, что антрополог – исследователь «иных культур» – находится в специфической ситуации: достоверность его знания определяется непосредственно-личностным отношением к своему предмету – чужой культуре. Метод включенного наблюдения предполагает глубокое погружение антрополога в исследуемую культуру, «вживание» в нее. Антрополог оказывается в ситуации экстремальной – он вынужден не только решать сугубо исследовательские задачи, но и принимать решения (в том числе и этического порядка), вовлекая в них целостность своего существа, свою экзистенцию.

Таким образом, антропологу, как и любому другому человеку, приходится сталкиваться с двумя типами ситуаций. В одном случае ему известны цели его деятельности, он знает также и то, какими средствами он будет достигать их; все «шаги» его деятельности могут быть рационально обоснованы и проконтролированы. В ситуации второго типа, напротив, привычные схемы действий не срабатывают, алгоритм поступков не задан, не всегда возможна деятельность, удовлетворяющая стандартам рациональности, большое значение имеет фактор неопределенности и случайности – это ситуации, связанные с опасностью и риском.

Для того чтобы совершать правильные действия в ситуациях первого типа, нужно обладать знаниями и умением применять их в конкретной обстановке. Поэтому в любом обществе большое внимание всегда уделялось институтам сохранения и передачи накопленных знаний, то есть институтам образования¹. Для того чтобы действовать в ситуациях второго типа, имеющихся знаний недостаточно. В этих ситуациях мы должны *творчески* реагировать на происходящее, самостоятельно придумывая решение проблемы, с которой мы столкнулись. Знания и умения здесь нужно еще приобрести, чтобы потом успешно их реализовать применительно к тем или иным конкретным обстоятельствам. Назовем ситуации второго типа, требующие от нас творческих усилий, *предельным опытом* – в этих ситуациях мы находимся на границе имеющихся знаний и на пределе возможных для нас сил. Это – *экстремальные* ситуации, связанные

¹ Давайте скажем прямо: институт образования – это не то место, где возможно *развитие* человека (и это хорошо понимает любой педагог-практик). Всем нам известно, что суть учебного процесса сводится вовсе не к «развитию ученика», даже если мы очень хотим этого, а к передаче некоего духовного клише – матрицы знания в той или иной сфере. А развитие... Развитие оказывается каким-то *случайным*, побочным эффектом процесса трансляции духовных ценностей и определяется то ли своеобразием и способностями ученика, то ли особыми состояниями психики самого учителя в момент диалога с учеником, то ли всем этим вместе взятым в сочетании с чем-то неуловимым, например с расположением звезд над головами... Научить человека мыслить и жить свободно нельзя, да и не это является целью образования. Развитие ученика (когда учащийся действительно становится немного другим человеком и начинает видеть то, чего прежде не замечал) происходит в особых ситуациях, о которых мы будем говорить далее в основном тексте статьи. Особенность их состоит в том, что они не могут быть определены *извне* другим человеком: каждый их проживает сам (если захочет). Теоретически возможность организации этих ситуаций в рамках традиционного учебного процесса можно допустить, но практически это всегда будет разрушением привычной формы трансляции знаний, поскольку знание в этих ситуациях не рассматривается в качестве *информации*, а социальные позиции обучаемого и обучающего оказываются в них под вопросом.

с преодолением разнообразных препятствий. Приятие проблемных (экстремальных) ситуаций как *рабочих* для себя и их осмысленное проживание являются условием нашего развития.

Если антрополог, оказавшись в предельной для себя ситуации, не нейтрализует ее средствами известных ему теорий (стремясь мыслить и действовать по известному шаблону) или игнорированием, а примет ее как возможность своего развития, его путешествие приобретет новое качество: оно само станет предельным опытом, условием его *превращения*¹.

Редукция четвертая: путешественник как необычный человек. Предельный опыт – это опыт прохождения отдельным человеком испытаний, в ходе которых он подвергается превращению или изменению, становясь (хотя бы немного) другим человеком. В этом смысле можно сказать, что прохождение испытаний является *путешествием*, если под последним понимать переход из одной реальности в другую, из одного состояния сознания в другое. Если же этот переход *действительно* осуществляется, то путешествие непременно будет *приключением*, отрывающим человека от привычного, механистического существования. «Форма приключения, – писал Г. Зиммель, – в самом общем смысле состоит в том, что оно выражает выпадение из общей связи жизни» [11, с. 212].

О различии между общей, механистической, обычной связью жизни и неким подлинным существованием писал не только Г. Зиммель, но и многие другие философы. Заслуживает внимания мысль М. Хайдеггера, также проводившего различие между безличным повседневным и осознанным существованием. Осознанное существование – это осознание нашей конечности, понимание того, что мы обречены на смерть. Субъектом предельного опыта, существом, способным пройти через испытания, преодолев механистичность своего существования и реализовав *подлинное*, может быть только *необычный человек*.

Необычный человек имеет много общего с *героем*. Странники аналитической психологии К.Г. Юнга считают, что основное назначение героического мифа «состоит в развитии индивидуального самосознания, то есть в осознании своих сильных и слабых сторон с тем, чтобы подготовиться к преодолению нелегких жизненных коллизий. Как только вы справляетесь с первыми серьезными испытаниями и вступаете в фазу зрелой жизни, героический миф теряет для вас свое значение. Символическая смерть героя знаменует таким образом достижение зрелости» [12, с. 110]. Действительно, человек, превративший свои трудности в развивающее его индивидуальное путешествие, является героем: он стоически принимает сложности жизни и преодолевает их, видя в себе (а не в других) собственного врага².

Однако необычный человек имеет одно свойство, которого лишен герой в силу своего онтологического статуса (между богами и людьми), – он привнесит подлинное в свою жизнь, удерживая себя (время от времени) в сознании своей

¹ См. любопытную статью немецкоязычного писателя и философа Э. Каннети «Превращение» [10].

² Попытку реконструкции единой модели мифической биографии героя и его путешествий можно найти также и в книге Дж. Кэмпбелла «Герой с тысячами лицами».

конечности¹. Именно это сознание придает *всей* человеческой жизни особую тональность сосредоточенного и бдительного существования, вплотную приближая человека к сакральному.

Редукция пятая, и последняя: путешествие как путь. Итак, путешествие как форма (духовной) жизни накладывает на нас определенные обязательства. Путешествуя, мы действуем, но одновременно с этим и осознаем наши действия (включенное наблюдение). Если мы заинтересованы в том, что делаем, обстоятельства в какой-то момент *обязательно* сложатся так, что мы окажемся в затруднительном положении. И вот здесь возможны разные траектории движения. Нас интересовали люди, способные поступать *нетипично*, то есть способные превратить проблему, с которой они столкнулись, в развивающую их ситуацию. Что для этого нужно сделать? Любую серьезную трудность увидеть как *предельную* для себя. *Предельное* высвечивает *подлинное* в нашем существовании, когда немощь наших знаний, способностей, сил, *всего* сопрягается с осознанием конечности нашего эго. Стоит только по-настоящему «забыть себя», как у нас появляется возможность почувствовать то, что лежит за пределами нашей самости, – сакральное, которое, как оказывается, совсем не навеивает страх, не вселяет в нас ужас, а воспринимается как нечто простое и, казалось бы, совершенно «незначительное» (прошел бы мимо и не заметил) – как забываемое ощущение свободы². Необычным делает человека присутствие изначальной свободы в нем.

Всякое путешествие, которое совершает необычный человек, в истоках своих является сакральным, потому что для необычного человека *любое* путешествие – путь, *внутреннее* странствие в поисках изначальной свободы. Жизненная форма индивидуального пути, о которой мы говорили, конечно же, имеет отношение не *только* к социальной антропологии. Однако что-то нам подсказывает: иногда для того, чтобы обычному человеку *встать на путь*, ему непременно нужно отправиться в путешествие...

Summary

G.V. Melikhov. Anthropology of the Sacred: Characterization of the Research Subject.

The article takes a critical look at the various approaches to representing the sacred. The subject of the anthropology of sacred is defined. An anthropological journey is considered as a specific lifestyle.

Key words: the sacred, anthropology of sacred, wholeness, lifestyles, journey.

Литература

1. *Кайуа Р.* Человек и сакральное // Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. – С. 141–291.

¹ Герои в силу своего сверхчеловеческого статуса лишены острого сознания своей смертности. Хотя герои и смертны, но их смерть – всего лишь «уязвимое место», известное разве что богам и господину Случаю. Встреча со смертью может быть отложена на неопределенный срок. Даже после своей смерти герои (и они это хорошо понимают, *полностью* осознавая свою судьбу) продолжают действовать (культ героев), этим они отличаются от людей.

² Безусловно, за пределами нашей самости найти можно много чего, но мы ведь говорим о человеке, который в своих поисках сакрального дошел до *предела*, за которым только и простирается *подлинное*.

2. *Лейрис М.* Сакральное в повседневной жизни // Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – С. 70–85.
3. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
4. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 3 т. – М.: Критерион, 2001. – Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. – 464 с.
5. *Элиаде М.* Трактат по истории религий: в 2 т. – СПб.: Алетейя, 1999. – Т. 1. – 394 с.
6. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Петерб. востоковедение, 2000. – 384 с.
7. *Садохин А.П.* Этнология. Учебный словарь. – М.: Гардарики, 2002. – 208 с.
8. *Ионин Л.* Социология культуры. – М.: Логос, 1998. – 280 с.
9. *Козлова Н.* Социально-историческая антропология. – М.: Ключ-С, 1998. – 192 с.
10. *Каннети Э.* Превращение // Проблема человека в современной западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 483–503.
11. *Зиммель Г.* Приключение // Избранное: в 2 т. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. Созерцание жизни. – 607 с.
12. *Хендерсон Дж.Л.* Древние мифы и современный человек // Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. – М.: Серебряные нити, 1997. – С. 103–154.

Поступила в редакцию
22.10.09

Мелихов Герман Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского государственного университета.
E-mail: german.melikhov@ksu.ru