

Алексей Юрьевич Рахманин

**СВЯЩЕННОЕ И РЕЛИГИЯ: ОПРЕДЕЛЕНИЯ,
КАТЕГОРИИ, КОНЦЕПТЫ**

Alexey Rakhmanin

**RELIGION AND THE SACRED: DEFINITIONS,
CATEGORIES, AND CONCEPTS**

This article discusses three questions: what are the most significant ways of using the category “sacred,” what is the status of this category in the study of religion, and to what extent is it necessary in defining religion. It is shown that despite the differences between two meanings of “sacred” in two distinct types of discourse, i.e. sociological and phenomenological, the term is used in two senses in both traditions, that is, descriptively and analytically. The intent to divide the descriptive and the analytical sense of the “sacred” characterized later projects in which “religion” and “the sacred” described the phenomena of two different types. It is significant that, within this trend, N.J. Demerath III and D. Hervieu-Leger used two classical types of the definition of religion, i.e. substantive and functional. This brings me back to how the “sacred” is used in definitions of religion. It is shown that difficulties in interpreting the “sacred” are fueled by a) the obscurity of how this term is used – as a concept, or as a category, and b) whether one considers it a meronym or a holonym to “religion.”

В настоящей работе мы намерены рассмотреть три круга вопросов. В известном смысле они имеют друг с другом немало общего, и искусственное их разделение не столько преследует концептуальные цели, сколько определяется удобством анализа. Первый и второй вопросы нам представляются достаточно очевидными, тогда как третий – как формулировка, так и решение – в некоторой степени

нетривиален. Несмотря на то, что в процессе развития академических исследований XX в. эти вопросы были связаны отнюдь не поверхностно, а разрешение одного неизбежно влекло за собой решение других, мы сознательно отказываемся от исключительно историографического анализа в пользу определенной фрагментарности — это позволит более рельефно выявить самые существенные, на наш взгляд, особенности религиозоведческого дискурса о священном. Вопросы, о которых идет речь, можно свести к следующим: каковы наиболее типичные способы высказывания о священном, каков статус понятия «священное» и в какой мере понятие «священное» необходимо для определения религии.

Священное социологии и феноменологии

В исследовательской литературе, посвященной проблеме священного, стало общим местом выявление двух векторов в академической традиции. С одной стороны, это программа, восходящая к Дюркгейму и Моссу, в рамках которой понятие «священное», вероятно, и приобрело отчетливо терминологический характер. «Священное», трактуемое в широком смысле, стало базовым элементом социологического тезауруса, и исключительно социологическими коннотациями определялось его использование в антропологии (или прямо восходящей к французской школе, или теоретически к ней тяготевшей). С другой стороны, имела место традиция, которую условно можно назвать феноменологической. Условность здесь имеет исторический характер, коль скоро представители данной традиции — от Р.Отто до М. Элиаде — в большей или меньшей степени противопоставляли этот подход социологическому, настаивая на необходимости автономного исследования религии¹.

¹ См., напр.: Smith J.Z. The Topography of the Sacred / Relating Religion:

Подчеркнем, что различие двух дискурсов о священном осознавалось исследователями первой половины XX в. Наиболее ярко оно проявило себя в концепциях, по отношению к которым эталоном — если не методологическим, то уж точно мировоззренческим — была работа Р. Отто «Священное». Несмотря на различия в понимании конкретных исследовательских процедур, исследования религии у ван дер Леу, Элиаде, отчасти Кристенсена реализовывали пафос противопоставления имманентного подхода редукционистскому. Речь идет о том, что сформировавшаяся в первой четверти XX века программа сравнительно-исторического религиоведения (*Religionswissenschaft*) обосновывалась представлением о религии как о феномене исключительно *sui generis*. Только в этом случае было возможно *понимание* религии, некоторым интуитивным или полуинтуитивным образом воспроизводящее ее сущность, тогда как социологическому подходу и, шире, социальному взгляду на религию приписывалось сведение религии к чему-то нерелигиозному. При этом стоит заметить, что если социологический полюс определяется достаточно очевидно, то распознать, к какому «дисциплинарному ведомству» относится феноменологический — философскому, богословскому, психологическому и т.п., — не представляется возможным.

В такой интерпретации, пусть и схематичной, между социологическим и феноменологическим дискурсами о священном — непреодолимое различие. Подчеркнем, что речь идет не просто о различном понимании Essays in the Study of Religion. Chicago-London, 2004. P. 102-103; Paden W.E. Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion. Boston, 1992. P. 71-72; Strenski I. Thinking about Religion: An Historical Introduction to theories of Religion. Blackwell Publishing, 2006. P. 283-336; Stirrat R. L. Sacred Models // Man, New Series, 1984, 19(2), pp. 199-215; Segal R.A. Introduction to the Symposium on the Sacred // Method & Theory in the Study of Religion, 1991, 3(1), P. 1.

исследовательских процедур, а о мировоззренческих – или идеологических – противоречиях между ними. В конечном счете сторонники феноменологического подхода в первой половине XX в. воспринимали его как единственно адекватную форму познания религии, в отличие от социологии, для которой религия всегда производна. Именно в этом контексте понятие «священное» приобрело особую значимость. Для наших целей не имеет существенного значения этиология дискурса *sui generis*. Определение, какая именно составляющая имела решающее значение – экзистенциальный поворот в умонастроениях, стремление к академической автономии или актуализация теологических интуиций в истории религии, требует самостоятельного и пространного исследования¹. Однако существенно, что именно этот дискурс, с одной стороны, во многом определял контуры религиоведения на классическом его этапе, а с другой – обосновывался категоризацией религии посредством «священного», определявшего ее содержательную реальность. Главным героем истории религии становится *Homo Religiosus*, взаимодействующий со священным непосредственно, тогда как социальная или любая другая категоризация оказывалась в лучшем случае неизбежно вторичной, а в худшем – вводящей в заблуждение.

Справедливости ради следует вспомнить и о третьей возможности, представленной в трудах Н. Зёдерблома, который разработал специфический проект истории религии. В его концепции понятие «священное»² восходило одновременно к традиции XIX в. и Дюркгейму (хотя и опосредованно); при этом модель истории религии

¹ См., напр.: McCutcheon R.D. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford, 2003.

² Sharpe E.J. *Nathan Soderblom and the Study of Religion*. Press Chapel Hill-London: The University of North Carolina, 1990. P. 196-197.

Зёдерблома была отчетливо феноменологической, на что, например, указывал и ван дер Леу. Впрочем, уникальным этот проект предстает лишь в перспективе XX в. и более чем объясним практикой использования понятия «священное» в XIX столетии.

В религиоведении XIX века понятие «священное» используется исключительно в качестве дескриптивного термина. По крайней мере, в трудах Тиле и Шантепи де ла Соссе¹ это понятие характеризует явления, безусловно относящиеся к религиозным, и чаще всего служит в качестве эпитета, противопоставляющего их обыденным (священное животное, книга, игра и т.п.). Отсутствие дискурсивно строгого понятия «священное» косвенно подтверждается и обстоятельной историографией Джордана². Любопытно, что в ранней работе, посвященной обзору истории религий, К. Тиле говорит о некоей науке иерографии (*hierography*), «описывающей *отдельные* (курсив мой — А.Р.) религии», противопоставляя ее науке о религии и науке о религиях³. Джордан, в свою очередь, также говорит об иерологии, в том числе ссылаясь на современные ему словари, хотя и ограничивает эту область знания исследованием письменных источников⁴.

Вероятно, понятие «священное» впервые утрачивает исключительно дескриптивный характер в трудах У. Робертсона-Смита. В «Лекциях о религии семитов», наряду с обычным для XIX века употреблением понятия

¹ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion. Edinburgh-London, 1897. Vol.1; Chantepie de la Saussaye P.D. Manual of the Science of Religion. London, 1891.

² Jordan L.H. Comparative Religion: Its Adjuncts and Allies. London-Edinburgh, 1915.

³ Tiele C.P. Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions. London, 1877. P. 1-2.

⁴ Jordan L.H. Comparative Religion: Its Genesis and Growth. Edinburgh, 1905. P. 25.

«священное» в значении необыденного, заслуживающего особого внимания и тем самым составляющего предметность религии, понятие приобретает и несколько более теоретически нагруженное содержание¹. В частности, поскольку священный характер фрагментов религиозной системы, прежде всего ритуала, определяется через их отношение к институтам власти, то сама по себе социальная структура может рассматриваться как носитель священного. «Древние народы считали царскую власть священной, но ее святость не происходила из ритуала или жреческих привилегий, как не усиливалась она и исполнением священных обязанностей (functions). Хотя обязанности жречества исполнять жертвоприношения могли первоначально исполняться любым представителем племени (representative of the people), и особенно его естественным представителем, гражданским главой (head), делегирование обязанностей жертвоприношения собственно жреческому классу участилось естественным образом, как только общество стало очень сложным, а ритуал разработанным»². У Смита отчетливо просматривается не только отделение священного от обыденного, но и стремление объяснить его природу — программа, ассоциирующаяся с французской школой. Кроме того, одной из услуг, оказанных Смитом науке о религии, по словам Дюркгейма, было указание на двусмысленность «священного», антагонизм двух его типов — прежде всего чистого и нечистого³.

Следует отметить, что терминологическая двойственность понятия «священное» имела место и во французской

¹ Robertson Smith W. Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series. Sheffield, 1995. P.46-47.

² Фрагмент 1890 года: *ibid.* P. 118. См. также: Jordan L.H. Comparative Religion: Its Genesis and Growth. P. 302.

³ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. London, 1915. P. 409.

традиции. Дюркгейм, а прежде Мосс и Юбер, использовали его в дескриптивном ключе¹, как характеристику, позволяющую отличать неповседневное от обыденного. «Священное» в этом качестве чаще всего было эпитетом фрагментов наблюдаемой реальности (слов, вещей, объектов и, конечно, действий), отделенной от обыденного. Как известно, впоследствии такая характеристика священных объектов войдет в определение религии, сформулированное в «Элементарных формах религиозной жизни», однако заметим, что это словоупотребление было не только в традиции французской школы (например, в очерке Мосса и Юбера, написанном за пятнадцать лет до «Элементарных форм»²), но также в духе «феноменологического» похода, как мы показали выше³. Это нетерминологическое использование понятия не столько соответствовало практике обыденного языка, сколько воспроизводило логику самих религиозных традиций: «все известные религиозные верования, будь они простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают классификацию реальных или идеальных явлений, которые представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обозначаемых — обычно двумя различными терминами и достаточно хорошо выражаемых словами: светское и священное»⁴. Обращает

¹ Paden W.E. Before the “Sacred” Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy // *Method & Theory in the Study of Religion*, 1991, 3(1). P. 11; 14, прим. 10.

² Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения / Социальные функции священного: Избранные произведения. СПб, 2000. С. 9-106.

³ См. также: Paden W.E. Op. cit. P. 16; впрочем, Паден говорит о подходе Зёдерблома как о господствующем, что справедливо для его работ к.19-н.20 вв., но не вполне корректно для исследований, после 1914 года.

⁴ Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. London, 1915. P. 37, цит. по: Дюркгейм Э. *Элементарные формы религиозной жизни* //

на себя внимание то, что Дюркгейм считает «святость» чем-то само собой разумеющимся: «эта навязчивость священного — слишком хорошо известное явление, чтобы требовалось доказывать его многочисленными примерами»¹. Вероятно, в немалой степени эта самоочевидность может объясняться естественным языком, в котором за понятием «священное» (*le sacre*, в отличие от *le saint*) в XX веке — как считает Деспланд, под влиянием французской революции — закрепляются отчетливые социальные коннотации².

Однако наряду с описательным в концепции Дюркгейма очевидно и объяснительное значение «священного». Более того, судя по всему, логика введения такого значения сопоставима с оформившимся несколько позднее дискурсом *sui generis*. Действительно, коль скоро религиозные представления (и действия) ориентированы на отделенные и запретные предметы, вопрос о факторе их единства отнюдь не факультативен. Критерий *священного в отличие от профанного* естественным образом пробуждает объяснительную логику³. В свою очередь, пафос объяснения у Дюркгейма, который нередко рассматривается как предпосылка «редукционизма», может быть рассмотрен в связи с «феноменологически» ориентированным исследованием религии прежде всего на основании общего для них требования автономности религии⁴. Иными словами, священное — не просто характеристика явлений особого рода, не элемент языка описания — сам этот язык

Классики мирового религиоведения Т.2. С. 217.

¹ Durkheim E. Op. cit. P. 319-320.

² Despland M. The Sacred: The French Evidence // Method & Theory in the Study of Religion, 1991, 3(1), P. 43; см. также: Bremmer J.N. "Religion", "Ritual" and the Opposition "Sacred vs. Profane": Notes Towards a Terminological "Genealogy" // Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Stuttgart-Leipzig, 1998. S. 9-32.

³ Paden W.E. Op. cit. P. 15-17.

⁴ См.: Ibid. P. 20, 23.

определяется более глубокой реальностью, благодаря реализации которой распределение *священного в отличие от профанного* закономерно. Представление о такой структурности очевидно близко теологическому подходу.

Одной из побудительных причин формулировки теологической концепции священного в немалой степени была интеллектуальная эмансипация от рационализма. Понимание религии как формы преимущественно познавательной деятельности, тем самым сводящее ее к гносеологическим перипетиям, к началу XX в. стало некоторым анахронизмом. Если Отто, говоря о священном как о нуминозном, настаивал на необходимости исключения рациональных предпосылок религиозности ради ее корректного изучения, при котором метод адекватен сущности, то Дюркгейм призывал к рассмотрению религии как реального явления, а не результата познавательных ошибок¹. «Реальность» религии, понимаемая как социальность, обосновывается логикой священного². Знаменательно, что Дж. Леуба, выступая от лица психологии, возражал Дюркгейму, указывая на то, что подлинной реальностью священного является переживание — в этом он близок Отто настолько, насколько это вообще возможно³.

На наш взгляд, эта коллизия позволяет говорить о конфликте двух интерпретаций священного как о конфликте мировоззренческом или идеологическом. Интеллектуальный климат первых десятилетий XX в.

¹ Translator's Introduction: Religion as an Eminently Social Thing // Durkheim E. The Elementary forms of religious life (translated and with an introduction by Karen E. Fields. New York-London, 1995. P. xvii-xviii.

² Paden W.E. Op. cit. P. 20.

³ Evans M.T. The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts // Review of Religious Research, 2003, 45(1), P. 33-34.

неслучайно характеризуется идеологией поиска сокрытого¹ – в различных областях научного знания осуществляется уход от феноменализма в пользу структурных исследований, предполагающих разработку объяснительных моделей (Фрейд, Дюркгейм, отчасти Соссюр). Проект Отто также может рассматриваться как провозглашение логики особого типа, динамика которой определяет феноменальное разнообразие религий, с одной стороны, и его внутреннее единство – с другой. Причем инаковость священного у Отто есть его фундаментальное свойство как категории *a priori*, того, благодаря чему в принципе возможно восприятие. Налет трансцендентализма в кантовском духе здесь исключительно иллюзорен – априорность священного не удостоверяется иными средствами, нежели иррациональными². Несмотря на то что эту концепцию можно рассматривать как форму трансцендентализма, речь идет скорее о тотально противоположном Канту понимании априорного священного: как принципиально независимого от субъекта.

Независимость священного от субъекта, а следовательно, от субъективного произвола делает идеологию поиска сокрытого эффективной. Действительно, коль скоро священное автономно, его логика закономерна и не может быть трансформирована в угоду индивиду, а это, в свою очередь, означает, что на предельно глубоком уровне – священного/нуминозного – законы религиозной жизни можно уподобить законам, составляющим предмет

¹ См. отчасти об этом: Segal R.A. *Categorising Religion // Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995* (eds. Geertz A, McCutcheon R). Leiden-Boston-Koln, 2000. P. 190-191.

² Ryba T. *The Philosophical Loadings of Rudolf Otto's Idea of the Sacred // Method & Theory in the Study of Religion, 1991, 3(1)*. P. 24-40, особенно P. 33-38.

естественных наук. В этом смысле схема Отто редуционна в той же степени, что и концепция Дюркгейма¹: если во втором случае имеет место сведение к социальным законам, трансцендентным индивиду, но не группе, то в первом — к инаковости трансцендентного в переживании. Однако онтологически, в перспективе индивида, священное Дюркгейма и Отто совпадают в том, что референтом этих понятий является нечто неэмпирическое: не вещь или переживание, а смысл и ценность вещи или объект переживания.

Примечательно, что в концепции ван дер Леу актуальна сопоставимая логика. Говоря о том, что содержательное ядро всех религий, и в особенности примитивных, составляет почитание силы (манифестацией которой является «мана»), именно ее ван дер Леу считает референтом священного². Вероятно, реализация в трудах Элиаде описанной идеологии объясняет некоторые противоречия в интерпретации его наследия. Так, если одни исследователи возводят его идею священного к Отто и ван дер Леу, то для других источником является социология священного Дюркгейма³. Однако эти традиции не исключают вовсе друг друга.

Итак, подведем предварительные итоги. Во-первых, понятие «священное» претерпело на раннем этапе исследований религии важные изменения. На первом этапе (Тиле, Шантепи де ла Соссе, отчасти работы Зёдерблома, начиная с 1914 года), который можно условно назвать феноменологическим, его использование определялось исключительно демаркационными задачами, позволяло отличать религиозные и тем самым подлежащие анализу

¹ Paden W.E. Op. cit. P. 20.

² Leeuw van der G. Einführung in die Phanomenologie der Religion. Darmstadt, 1961. S. 13-25.

³ Dadosky J.D. The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan. New York Press, 2004. P. 21-23.

явления от периферийных. На втором этапе (Робертсон-Смит, Дюркгейм, Отто, ван дер Леу) содержание понятия «священное» образует не столько набор необыденных явлений, сколько критерий, в соответствии с которым они отличаются от обыденных. Иными словами, прагматика употребления понятия «священное» определяется природой «священного», а не только комплексом феноменальных, доступных для наблюдения объектов. Этот сдвиг содержания от дескриптивного к аналитическому может рассматриваться как результат усложнения исследовательских практик. Необходимость объяснительных моделей, с помощью которых возможен анализ феноменального, неизбежно формирует специфический тезаурус, элементы которого хоть и связаны с эмпирическим, не столько это эмпирическое называют, сколько задают его содержание. В этом смысле книга или предмет оказываются священными не потому, что являются конкретными экземплярами класса священных объектов, но потому, что воспроизводят логику священного *в отличие от профанного* (Дюркгейм); или же явление оказывается подлинно религиозным в зависимости от того, в какой мере воспроизводит нуминозное (Отто). Таким образом, священное выступало и в качестве номинации (дескриптивное понятие — далее *Sd*), и в качестве предикации (аналитическое понятие — далее *Sa*).

Во-вторых, в переходе от дескриптивного к аналитическому реализуется специфическая интеллектуальная идеология, что не следует рассматривать как заведомый его недостаток. В соответствии с принципами этой идеологии, феноменальное определяется или может быть объяснено скрытыми в нем закономерностями, однако фиксируемыми не напрямую, но косвенно. В частности,

коль скоро явление относится к классу священных, будучи отделенным от повседневных (на уровне обыденного языка), оно от них отличается самыми своими свойствами. Это отличие от неповседневного, в свою очередь, на уровне исследовательской модели задает критерии священного как такового. В «Священном» Отто происходит аналогичный сдвиг: священный характер переживаний определяется не эмпирически, а в соответствии с той логикой, которая свойственна нуминозному. Выявление скрытого, с тем чтобы впоследствии объяснить с его помощью наблюдаемое, можно рассматривать как смену исследовательских программ, однако небезынтересно рассмотреть и как специфическую проблему языка.

Автономность священного и религии

Вышеописанная коллизия по большей части общеизвестна. Хотя схематичность перехода от дескриптивного к аналитическому и может рассматриваться как некоторое упрощение, неизбежное в историографии, нам важно, что он имел место в реальной исследовательской практике (например, у Робертсона-Смита, Дюркгейма, Отто). Обратимся к нескольким возможным интерпретациям статуса «священного» в этой практике, с тем, чтобы позднее рассмотреть проекты, в которых понятие «священное» играет принципиально иную роль.

Прежде всего, отметим, что «священное» может употребляться двумя различными способами. С одной стороны, возможна номинация, обозначение конкретного предмета (например, эта священная книга). С другой — возможна предикация, а именно приписывание предмету значения (эта книга священна). Однако

примеры конца XIX в. показывают, насколько непросто подчас это различие последовательно воспроизвести. Несмотря на то что проблема может рассматриваться как исключительно логическая или скорее эпистемологическая (например, «священное» является только и исключительно дескрипцией, а не именем), мы обратим внимание на следующее обстоятельство: референт высказываний о священном не является строго определенным и устанавливается исходя из контекста употребления.

Отчасти это самоочевидно. Даже в тех случаях, которые соответствуют логике *Sd*, предметы именуются священными, поскольку они очевидно не обыденны. Однако если речь идет о *священных явлениях как классе*, то содержание этих явлений определяется принадлежностью к классу или содержанием понятия, которым они именуются? Действительно, когда Дюркгейм говорит о вещах, отделенных от повседневных и обыденных, сложно понять, идет ли речь о конкретных объектах или о содержании понятия «священное», которое оказывается общим всем им.

Эта сложность может быть отчасти проинтерпретирована в отношении «категория/концепт». Однако, нам представляется, что терминологическая путаница в лингвистике, связанная с различением этих понятий, сама по себе настолько сложна, что обращение к лингвистическим методам в данном случае нецелесообразно. Тем не менее, укажем, что если лексема может выступать и в качестве инструмента категоризации (распределения явлений по языковой картине мира), и в качестве концепта (некоей смысловой универсалии), то язык естественным образом порождает интеллектуальные двусмысленности. В нашем случае эта двусмысленность может быть подытожена в вопросе: священное — то, что отделяется от обыденного,

или то, благодаря чему некоторые вещи отделены от обыденного?

Гораздо эффективнее свести двойственность «священного» к отношениям «интенционал-экстенционал». Весьма приблизительно эту двойственность можно охарактеризовать следующим образом. Понятие «священное» именуется явлениями некоего порядка, с одной стороны, и определяет эти явления — с другой; священные предметы (вещи, состояния, события) могут образовывать множество и придавать этому множеству (и его элементам) смысл. Один из наиболее интересных вопросов касается линейности отношений между двумя типами понятий: всегда ли референтом Sd является конкретный экземпляр (священный предмет), а референтом Sa является Sd ? Забегая вперед, скажем, что эти отношения не линейны и могут описываться как доопределение (см. далее). В реальной практике это приводит к тому, что референтом Sd может быть конкретный экземпляр класса, но также и Sa , и наоборот. Более того, эпистемические возможности понятий порядка вроде $Sd(Sa)$ или $Sa(Sd)$ совершенно различны. Они различным образом реализуются не только в определениях религии, но и в специфических исследованиях священного. Очевидная проблема, разрешение которой необходимо в исследовании того, каковы общие элементы классов религиозных и священных явлений, сводится к определению, является ли понятие «священное» холонимом или меронимом по отношению к «религии» (иными словами, соотносятся ли «религия» и «священное» как часть и целое).

Как мы покажем далее, ответ на этот вопрос существен в анализе определений религии, в которых используется понятие «священное». Более того, определение Дюркгейма можно проинтерпретировать в двух различных

стратегиях. Отчасти эта двойственность реализуется в логике взаимодействия понятий *Sa* и *Sd*, которое задает контуры особой предметной области — неслучайно в XX в. происходит своего рода эмансипация понятия священного. Конечно, попытки рассмотреть феномены священного изолированно от религии были реакцией на неизбежное привнесение в исследование религии теологических (или паратеологических) интуиций. Причиной такого положения дел стала реификация «священного», стремление проинтерпретировать его референциально, причем этот референт имел очевидно неэмпирическую природу. В этом смысле показательно превращение понятия «священное» из прилагательного в существительное¹. Но в данных опытах можно также усмотреть попытку закрепления за понятием «священное» терминологически строгого значения, а именно *Sa* или *Sd*.

Если в начале XX века сложилась традиция изучения религии как области священного в отличие от обыденного, то в конце XX в. стало возможным изучение священного в отличие от религии. Условием такого исследования было распределение «религиозных» и «священных» явлений по разным классам культурного универсума. Одним из первых опытов такого рода стала концепция Ричарда Комстока. Он настаивал на том, что причиной часто описывающегося противоречия между социальным и психологическим содержанием понятия «священное», которое делает его едва ли не избыточным, является то, что оно связывается с эмоциональными состояниями особого порядка. В то же время, если рассматривать священное как категорию, описывающую поведение, а поведение, в свою очередь, понимать холистически (тем самым не противопоставляя его верованиям), то «священное» может быть эффективным инструментом

¹ Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. N.-Y.-Oxford, 2000. P. 49.

исследования религии¹ без какой бы то ни было метафизики. Так, характеристика действия как священного отражает его специфическую модальность; опираясь, в частности, на философию сознания Г. Райла, Комсток предлагает определение «мана» (которая, как правило, соотносилась со «священным») как «экстраординарного поведения, требуемого в определенных обстоятельствах»².

Комсток указывает, что понятие «священное» адекватнее всего используется не в реальном, а семантическом определении религии. В соответствии с логикой перехода от священного как эмоции к священному как категории деятельности, религия может быть определена как «священное поведение»³. В данном случае «священное» – элемент языка описания и тем самым используется дескриптивно, а не аналитически: Комсток подчеркивает, что Отто справедливо полагал священное ключевой характеристикой религии, однако некорректно считал его категорией *sui generis*⁴, тогда как Дюркгейм оправданно считал «священное» нормой поведения, но для этого дуализм священного и мирского был вовсе не обязательным.

Сходным образом понятие «священное» интерпретируется в работах когнитивистов, прежде всего антропологов. Как отмечает В. Анттонен, «в этнографическом исследовании религии священное – не столько метафизическая загадка, сколько вопрос эпистемологии»⁵. Вероятно, отправным пунктом можно

¹ Comstock R.W. A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies // Journal of the American Academy of Religion, 1981, 49(4). P. 625-643.

² Ibid. P. 631.

³ Ibid. P. 637.

⁴ Ibid. P. 538-639.

⁵ Anttonen V. Toward a cognitive theory of the sacred: an ethnographic approach // Folklore: Electronic Journal of Folklore 14, 41-48. 2000. P. 43.

считать работы Роя Раппапорта, подытоженные в посмертно изданной книге «Ритуал и религия в становлении человечества»¹, который полагал священное не категорией, объясняющей религию (и не наоборот), а продуктом религиозных процессов, категорией, определяющей различия. В свою очередь, Анттонен рассматривает священное как маркер, знаменующий пограничные ситуации в самом широком смысле (культурные, когнитивные, социальные), а потому заслуживающие внимания².

Одна из наиболее последовательных концепций, в которых священное и религия выступают в качестве независимых, однако взаимосвязанных категорий, разработана Н. Дж. Демератом³. Он сосредотачивается на явлениях, которые привлекают внимание социологов начиная с 1960-х гг., таких как «невидимая» религия (Т. Лукман), «приватизация» религии (Бергер), «имплицитная религия» (Бэйли), «квази-религии» и «парарелигии» (Грейл). Все эти явления Демерат рассматривает как предметную область «социологии священного», отмечая, что их рассмотрение в свете религии имеет серьезные недостатки. Анализ явлений священного в соответствии с «религиозной» моделью редуцирует их, тем самым деформируя. Религия для Демерата — лишь одна из возможных моделей⁴.

¹ Rappaport R.A. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge, 1999.

² Anttonen V. Op.cit.

³ См.: Demerath N.J. III, Schmitt T. Transcending Sacred and Secular: Mutual Benefits in Analyzing Religious and Nonreligious Organizations // Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations (edited by N.J. Demerath III). Oxford University Press, 1998. P. 381-400; Demerath N.J. Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, London, 2001.

⁴ Demerath N. J., III. The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred

Более того, в континууме, границы которого задаются понятиями «священное» и «мирское», в понятие «религия» и вовсе может не быть необходимости: «очевидно, что существуют религиозные феномены, утратившие свою силу и более не являющиеся священными. Также очевидно и то, что существуют священные сущности и символы, которые обладают побудительной й силой, не будучи религиозными»¹.

Замечательно, что Демерат проясняет природу отношения между «религией» и «священным», обращаясь к классической типологии определений². Закрепление за содержательными определениями области религии, а за функциональными — священного (коль скоро последние определяют религию в понятиях последствий) позволяет зафиксировать различие этих классов феноменов и рассматривать их в свете автономных по отношению друг к другу моделей. Тот факт, что средствами содержательных определений фиксируется вещественная составляющая, которая может не совпадать с функциональной их природой, примечателен; в этом случае становится возможным изучать священное независимо от религии. Более того, между ними срабатывает своего рода закон обратного отношения — расширение области священного приводит к сужению области религии³ и позволяет не приписывать секуляризацию и сакрализацию тем явлениям, которые

in a Secular Grove // Journal for the Scientific Study of Religion, 2000, 39(1). P. 2-3.

¹ Ibid. P. 3.

² О содержательных и функциональных определениях религии см.: Рахманин А.Ю. О дихотомических классификациях определений религии (подходы П. Бергера и М. Спиро) // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX — первой половине XX века. Сборник материалов научной конференции с международным участием. М., 2015. С. 68-73.

³ Ibid. P. 3-4

независимы от них. Этот подход позволяет высвободить целый класс явлений из-под тирании «религиозной» модели и рассмотреть их в собственном свете — более того, Демерат задает классификацию, позволяющую рельефно отразить неоднородность внутри этого класса. Так, различая подтверждающий и компенсаторный, а также институциональный и маргинальный типы опыта (experiences) священного, Демерат выделяет четыре типа «священного», которые являются комбинациями этих категорий: интегративный (например, программы 12 ступеней, в т.ч. АА), «поиск» (феномены «духовности»), коллективный (примеры «гражданской религии», институционализированные идеологии), контр-культура (движения, альтернативные мейнстриму, в т.ч. ККК, тиффози)¹.

Эта концепция интересна в связи с обсуждаемой темой двумя обстоятельствами. Во-первых, исследование религии и священного перестает требовать их взаимной дополнительности, тем более что принцип такой дополнительности неочевиден. Анализ явлений, определяемых как священные, возможен не только вне поля явлений, традиционно понимаемых как «религия», но также и вопреки ей. Во-вторых, что особенно важно, эта концепция предполагает формулировку принципов соотношения *Sa* и *Sd*, а также объяснительных моделей, структурирующих эти явления, независимо от того, как соотносятся (и соотносились ли) «религия» и «священное». Более того, независимость священного от религии делает отношения между фрагментами *Sa* и *Sd* прямыми (см., например, призыв использовать переменные, а не абсолюты²). Наконец, в-третьих, разработанная типология опытов священного может послужить основой для исследования

¹ Ibid. P. 5-8.

² Ibid. P. 9.

языка, в котором то или иное общество категоризирует и/или концептуализирует соответствующие явления. Последняя задача особенно нетривиальна, коль скоро реальные речевые практики до сих пор не стали предметом самостоятельного изучения, при всей сложности соотношения понятий «священное» и «религия»¹.

¹ Один из замечательных — пусть и несколько экзотических — примеров соотношения понятий «священное» и «религиозное» предоставляет биологическая систематика. Так, растение *Ficus religiosa* чаще всего именуется в русском языке «священной фигой» или «священным фикусом»; выражение «фикус религиозный» встречается, насколько мы можем судить, значительно реже. Растение, пусть играющее заметную роль в религиозных традициях Индии, все-таки в сложившейся практике русского языка не может быть религиозным; по крайней мере, такое словоупотребление контринтуитивно. Что подтверждается другим примером из биологической систематики: *Gracula religiosa*, птица, известная любителям сериала «Твин Пикс», в русском языке именуется священной майной (но не религиозной). Лингвистическое объяснение могло бы предполагать решение вопроса о семантической несочетаемости лексем, коль скоро растение не может быть религиозным, однако контр-примеры довольно многочисленны (религиозная книга, здание и пр.). В связи с этим особый интерес представляет исследование прагматики использования соответствующих лексем на предмет выявления предпочтений коммуникантов (например, каковы прагматические различия в зависимости от речевых ситуаций словосочетаний «священное здание» и «религиозное здание»?). Кстати, особенно любопытно словосочетание «священная религия». В «Национальном корпусе русского языка» имеют место два его примера, при этом прагматически и семантически понятия «священное» различаются. В поэтическом корпусе эпиграмма А.И. Тургенева: «О, как священная религия страдает! / Вольтер ее бранит, Кутузов защищает» (1797) (Тургенев А.И. Эпиграммы. 3. «О, как священная религия страдает!..» // Поэты 1790-1810-х годов. Л.: Советский писатель, 1971. С. 234). В основном корпусе эта фраза фиксируется в пассаже из работы В.С. Соловьева «Еврейство и христианский вопрос» (1885): «Насколько самосущий и самоопределяющийся Бог, царящий над миром, превосходит безличную сущность мировых явлений, настолько священная религия иудеев выше всех натуралистических и пантеистических религий

Еще одно интересное соотношение понятий (и явлений) «священное» и «религия» предоставляет концепция Д. Эрвье-Леже¹, в которой также основное внимание уделено явлениям религиозной современности. Разнообразии форм, в которых религия предстала в последней трети XX в., а также констатация секуляризации при парадоксальном воспроизводстве религиозности побуждают современных социологов – в отличие от социологов предыдущего поколения – давать определения. Если прежде было достаточно осмысления акторами явлений как религиозных, то современная религиозность (диффузные, метафорические, секулярные и т.п. религии) требует строгой категоризации. Ее цель не «ухватить сущность», но классифицировать явления, подлежащие анализу. В этом смысле, например, определение Дюркгейма, если не по содержанию, то по интенции, более чем оправдано². Однако одни определения оказываются излишне расширительными (как, например, определение Лукмана), а другие излишне узкими.

Эрвье-Леже, как и Демерат, обращает внимание на то, что неэффективность использования категорий «священное» и «религия» является следствием древнего мира» (Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос / Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Том IV. СПб, 1914. С. 145).

¹ Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. Rutgers University Press, 2001; см. также обзор концепции Эрвье-Леже в связи со взглядами Фитцджеральда и Смарта: Cox J.L. Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies. The Hibbert Lecture 13 April 2003 Herriot-Watt University. P. 1-11. Режим доступа: [<http://s3-eu-west-1.amazonaws.com/img.thehibberttrust.org.uk/Hibbert-Lecture-2003-Dr-James-L-Cox.pdf?mtime=20161116150000>].

² Hervieu-Leger D. Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies // The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests (Platvoet J.G., Molendijk A.L., eds.). Leiden-Boston-Koln, 1999. P. 77-78.

специфических дефиниций. Если функциональные определения теряют эвристическую значимость в силу того, что включают в область религии едва ли не все возможные классы явлений, то содержательные воспроизводят в качестве модели религии «исторические» ее формы¹. Здесь необходимо отметить два обстоятельства. Во-первых, с ее точки зрения, содержательные определения неизбежно концептуализируют религию в понятиях веры в сверхъестественное, а функциональные — в понятиях ритуальной деятельности, связанной с верой. Но если это так, то определения не противоречат, а дополняют друг друга². Во-вторых, данный подход действительно ведет или к эксклюзивизму, или инклюдизму, на что обращал внимание еще М. Спиро в конце 1960-х гг³.

Эрвье-Леже радикально разрывает связь между священным и религией. Если религия представляет собой комплекс «всех форм веры, которые подтверждают себя прежде всего и по преимуществу утверждением того, что они вдохновлены *наследием веры*»⁴, то священное просто концептуализирует специфический опыт — групповой или индивидуальный, — который с религией может быть не связан. В описании этого опыта исследовательница прибегает к языку Отто (*mysterium, fascinans et tremendum*), но сам он не содержит в себе критериев, позволяющих отнести его к религии. При этом он может быть инкорпорирован в корпус памяти и быть освящен авторитетом веры⁵. Примеры священного в современной

¹ Ibid. P. 83.

² Ibid. P. 80.

³ Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation // Anthropological Approaches to the Study of Religion (ed. M. Banton). London, 1966. P. 89.

⁴ Ibid. P. 88 (курсив автора).

⁵ Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. P. 104.

жизни Эрвье-Леже находит в частности в сообществах, связанных с состязательным спортом (ср. с примерами Демерата).

В этой концепции мы видим подход к священному в некоторой степени альтернативный подходу Демерата. Для американского исследователя возможна социология священного вопреки религии, более того, эвристическая ценность этой концепции заключается в освобождении сакрального от теоретического «давления» религии. Эрвье-Леже, напротив, стремится освободить религию от священного и только в таком качестве исследовать ее в качестве предмета социологии.

Итак, «священное» в конце XX в. становится значительно более сложной категорией, по сравнению с эпохой Мосса, Дюркгейма, Отто и Элиаде. Такое усложнение можно рассматривать как следствие того, что отношения между понятиями «священное» и «религия» становятся непрямыми, а соответствующие предметные области начинают рассматриваться как независимые друг от друга. Вместе с приобретением некоторой автономии от «религии» понятие «священное» приобретает больший аналитический потенциал, становится значительно более чувствительным к эмпирическому разнообразию (типология священного Демерата). При этом использование понятия «священное» вне метафизически ориентированных контекстов и без отчетливых теологических коннотаций в религиоведении оказывается эффективным, реализуя специфический способ референции религиозных феноменов (Комсток, Анттонен), которые иначе оставались бы вне поля, подлежащего анализу. Однако священное является не только техническим термином, но и позволяет значительно строже, нежели ранее,

очертить границы религии. Демерат и Эрвье-Леже предлагают различные модели соотношения священного и религии, однако общим является то, что область первого может быть ограничена расширением второй. Наконец, одним из способов прояснения этих отношений является анализ содержательных и функциональных определений. Примечательно, что преимущества и недостатки соответствующих дефиниций авторы как будто склонны считать не столько следствием интеллектуальных ограничений, в системе которых формулируются определения, сколько следствием природы явлений.

Священное в определениях религии

Одно из частных интуитивных возражений против использования понятия «священное» в определении религии состоит в том, что оно само нуждается в определении. В этом возражении содержится два обстоятельства, одно из которых представляется нам неважным, а второе заслуживает внимания. Действительно, нельзя определить все элементы определения, поскольку такие определения предполагали бы другие и т.д., а их совокупность задает универсум. При этом важно то, что даже если определение элементов дефиниции и является нерациональным требованием, то с *возможностью* их определения дело обстоит иначе. Вероятно, именно так на этот предмет смотрел Фр. Рамсей, подчеркивая, что мы не можем дать определения всем элементам дефиниции, однако способ их определения должен быть очевидным: «Мы можем сделать некоторые вещи ясными, но мы не можем прояснить их все»¹.

Мы рассмотрели несколько исторических примеров соотношения священного и религии и теперь можем

¹ Рамсей Ф.П. Философские работы. Томск, 2003. С. 211.

сформулировать несколько тезисов. Во-первых, поскольку понятие «священное» очевидно используется двумя различными способами, можно говорить о двух категориях, реализующих различные теоретические ожидания: священное в дескриптивном смысле (*Sd*) концептуализирует явления, которые с большой вероятностью образуют универсум религии, тогда как священное, реализующееся в аналитическом ключе (*Sa*), не столько называет, сколько объясняет. Логика обыденного языка побуждает смешивать две категории и принимать именование за объяснение, тем не менее, как показывают исследования конца XX в., наиболее эффективным образом понятие священное используется при взаимодействии *Sa* и *Sd*, однако не *Sd* и «религии». Быть может, несколько поспешным, но оправданным будет заключение, в соответствии с которым в концепции Демерата имеет место отношение *Sd(Sa)*, а в теории Эрвье-Леже *Sa(Sd)*.

Во-вторых, вопрос референции «священного» может быть сведен, в том числе, к отношениям *Sa* и *Sd*. В классической традиции референтом понятия «священное» были как принцип социальной интеграции, так и онтологически независимая от субъекта сущность, придающая соответствующим переживаниям абсолютный характер. Однако даже отказ от метафизики или псевдо-метафизики (в случае Дюркгейма) не решает проблему референции, так как, строго говоря, вместо некоего абсолютного принципа понятие отсылает к непроясненному познавательному принципу. Тем не менее анализ понятия «священное» в терминах семантики куда более эффективен, поскольку позволяет продемонстрировать, что причиной концептуальной путаницы является смешение конкурирующих по существу моделей, которые именуются понятиями «религия» и «священное».

Самое же существенное преимущество такого подхода состоит в том, что он позволяет рассматривать в качестве референта понятия «священного», которое употребляется терминологически строго, не объекты, но отношения. Об этом, в частности, свидетельствуют новые опыты категоризации в конце XX в. Концепции Демерата и Эрвье-Леже демонстрируют использование понятий для категоризации явлений разного порядка, которые могут взаимодействовать, однако не определяются друг другом.

Что же принципиально нового в определении религии привносит священное? Наличие этого понятия/категории среди значимых в религиоведении — не только в исторической ретроспективе, но и сегодня — делает вопрос непраздным¹. В то же время, вероятно, не следует переоценивать его значимость; например, в рамках симпозиума, посвященного определению религии, материалы которого были опубликованы в марте 1927 года, лишь один автор из шести прибежал к этому понятию, несмотря на то что исследователи, очевидно, тяготели если не к конфессиональному подходу, то к философии точно².

Определение религии Дюркгейма не просто стало на долгое время образцовым для социологии религии и не только рассматривается как средоточие его теории, оно также представляет собой классический пример функционального определения. На наш взгляд, «священное» у Дюркгейма можно понимать как категорию,

¹ Наиболее значимой работой нам представляется статья М.Т. Эванса: Evans M.T. The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts // Review of Religious Research, 2003, 45(1). P. 32-47.

² Brightman E.S., Drake D., Haydon A.E. The Definition of Religion: A Symposium // The Journal of Religion, 1927, 7(2). P. 113-135; Hume R.E., Ames E.S., Wieman H.N. The Definition of Religion: A Symposium (Concluded) // The Journal of Religion, 1927, 7(3). P. 284-314.

позволяющую не только содержательно, но и формально определить тот фрагмент универсума, который именуется религией; при этом понятие «священное» не является самостоятельным, не имеет дискурсивно строгого значения вне контекста религии и может рассматриваться как элемент в цикле определения¹.

Прежде всего напомним, что классическое определение из «Элементарных форм» самим Дюркгеймом рассматривалось как усовершенствованная версия более ранней формулировки². В целом, призыв отнестись к религиозным явлениям без предубеждения побуждает искать те из них, которые *безусловно* могут быть квалифицированы в качестве религиозных. Ни сверхъестественное, ни идея божества таковыми, очевидно, признаны быть не могут, тогда как разделение мира на области священного и светского безусловно, элементарно и необходимо по природе. Речь идет о категориальном статусе этой дихотомии — не случайно первые страницы труда посвящены проблемам категорий, трансцендентализму и эмпиризму. Противопоставление священного и мирского, с одной стороны, соответствует тому осмыслению религиозных явлений, которое фиксируется акторами, с другой — позволяет отличать религиозное от нерелигиозного в сравнительной

¹ Концепция идеальных объектов как фрагментов, складывающихся в циклах теоретической деятельности была изложена С.Г. Кордонским (Кордонский С.Г. Циклы деятельности и идеальные объекты. М.: Пантори, 2001) и в настоящей работе принимается без существенных возражений.

² Smith J.Z. Op. cit. P. 103. Определение в переводе А.Б. Гофмана: «Религия — это единая система верований и действий, относящихся к священным, то есть отделенным, запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен» (Дюркгейм Э. Цит. соч. С. 230-231).

перспективе. Важно отметить, что на этом этапе у Дюркгейма не провозглашается существование «священного» вне религии, напротив, это именно то ядро, которое характеризует религиозные явления в отличие от других (от других верований и ритуалов, которые могут и не быть религиозными). Таким образом, категория «священное» содержательно дополняет формальную часть определения (система верований и практик).

Тем не менее, дальнейшие рассуждения Дюркгейма можно прочитать так, что существует священное и вне религии. Речь идет о тех явлениях, которые отчетливо противопоставляются субъектами традиций мирским, однако не интегрированы в системы, т.е. не координируют и субординируют верования и практики, т.н. «остаточные» традиции (фольклор и т.п., то, что впоследствии стали называть *folk-religion* и *vernacular religion*). Более того, священное может структурировать и магию, тогда как единственным фактором, отличающим ее от религии, является дезинтегрирующий характер. Функциональным образом определение религии (в отличие от магии) дополняет категория «церковь». Таким образом, здесь также можно увидеть типологию священного, более того, эта типология оказывается работающей, например, при рассмотрении вариантов тотемизма или двойственности священного («Элементарные формы религиозной жизни», Кн. II, гл. III; Кн. III, гл. V).

Наличие в структуре определения трех категориально различных фрагментов (формального — верования и ритуалы, содержательного — священные объекты, функционального — сообщество «церковь») дает возможность рассмотреть понятие священного в трех различных смыслах. Во-первых, священное, формально отличающее религиозные верования и ритуалы от других, *Sd(r)*, во-вторых, священное, содержательно определяющее

религию, $Sa(r)$, наконец, «религиозное» священное, отличающее ее от магии, $r(Sa)$. Несколько тавтологичным было бы сказать, что религия предполагает взаимоотношения только со специфически *религиозным* священным, однако это парадоксально верно. Собственно говоря, итоговую формулировку можно рассмотреть как последовательное уточнение значения понятия «религия»¹, в ходе которого «священные вещи» *терминологически* не тождественны «вещам отделенным и запрещенным».

Примечательны уточнения, впоследствии внесенные в формулировку Дюркгейма Криппеном. Определение Криппена звучит следующим образом: «религии суть единые системы верований и ритуалов, относящихся

¹ Один из примеров взаимодействия двух различных типов формулировок можно найти в не менее классической, нежели «Элементарные формы», работе Дж. Милтона Йингера, не прибегающего к категории «священное». Йингер определяет религию следующим образом: «Религию можно определить как систему верований и практик, посредством которых группа людей противостоит предельным проблемам человеческой жизни. Она выражает их отказ примириться со смертью, смиряться с крушением надежд, позволять враждебным силам разрушать их сообщества. Быть религиозным, с индивидуальной точки зрения, предполагает два условия: во-первых, наличие веры в то, что зло, боль, страдание и несправедливость суть фундаментальные факты существования, и, во-вторых, наличие практик и связанных с ними освященных (sanctified) верований, которые выражают убежденность в том, что человек может быть абсолютным образом спасен от этих фактов» (Yinger M. *The Scientific Study of Religion*. New York – London, 1970. P. 7).

Однако в ситуации эмпирического исследования возможно иное – операциональное – определение, позволяющее использовать «более аналитические категории»: «Там, где имеют место осмысление постоянных, повторяющихся проблем человеческого существования <...>; ритуалы и связанные с ними верования, относящиеся к этому осмыслению, которые определяют стратегию окончательной победы над такими проблемами; группы, организованные для придания веса этому осмыслению и обучения этим ритуалам и верованиям, – в этом случае мы имеем дело с религией» (Ibid., P. 33).

к концепциям священного (тому, что отделено и запрещено), верований и ритуалов, которые побуждают индивидов подчинять свои интересы коллективно выраженным интересам»¹. Логика, побудившая исследователя трансформировать классическое определение, очевидна: стремление исключить неоправданные коннотации, связывающие «священное» с чем-то онтологически безусловным. В то же время, если разорвать связь между священным и религией, от определения религии Дюркгейма, как справедливо подчеркивает Эванс, следует отказаться², более того, такой разрыв позволяет Эвансу построить содержательную типологию священного (как отделенного), в отличие от функционального подхода Демерата³.

Эта связь разрывается в концепциях Демерата, Эрвье-Леже или Эванса именно потому, что за священным закрепляется одно из возможных значений (*Sa* и *Sd*). В этом случае возможно рассматривать «священное» и «религия» в отношении мероним/холоним. Как мы постарались показать, в определении Дюркгейма отношения этих понятий не могут быть описаны линейно, оказываясь более сложными. Приведем близкий пример: разрыв «священного» и «религии» в случае Дюркгейма был бы аналогичен разрыву между категориями «миф» и «ритуал» — он осмыслен только тогда, когда первый рассматривается как обоснование второго (или наоборот). «Священное» и «религия» представляют собой фрагменты одного универсума, а их отношения могут быть описаны как «доопределение», причем священное оказывается категориально различным на разных этапах цикла определения религии.

¹ Crippen T. Old and New Gods in the Modern World: Toward a Theory of Religious Transformation // *Social Forces*, 1988, 67(2), P. 328.

² Evans M.T. Op. cit. P. 35.

³ Crippen T. Op. cit., P. 40.

В той познавательной ситуации, в которой формулируется определение Дюркгейма, можно усмотреть пример реализации проективного характера значения¹. Действительно, священное не является «определенным» до того, как определена религия, условием чего, в свою очередь, становится определенность «священного». Схематично эту ситуацию можно описать так: «священное» в своем дескриптивном значении — экстенционально — является неопределенным именно потому, что аналитическое значение «священного» (интенционально) задается значением понятия «религия». Важно, что *Sa* и *Sd* всегда остаются неопределенными, конкретизируясь во взаимодействии. Однако условием этого взаимодействия является «религия» в качестве «конвенционально утвержденного образца»². В этом смысле «священное» *Sd* естественным образом доопределяет «религию», поскольку она сама доопределяется *Sa*. Таким образом, «священное» в определении Дюркгейма не строго референтно, а является категорией, осуществляющей взаимодействие понятий.

Как раз разрыв между понятиями «религия» и «священное», осуществленный современными исследователями (хотя при ближайшем рассмотрении попытки такого рода можно обнаружить в работах Беллы, Лукмана, Уилсона, как на это указывает Эрвье-Леже), делает строго определенным понятие «священное» при наличии

иных, нежели подпадающих под понятие «религия»,

¹ Борисов Е.В. Проективность значения: взаимодействие интенционала и экстенционала имени // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 321. С. 49.

² Там же. См. также: Борисов Е.В. Референциальное употребление определенных дескрипций: семантический и прагматический подходы // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология, 2014, 4(28). С. 18-25.

«прототипических образцов». Обратим внимание, что это происходит в результате закрепления посредством определений соответствующих областей значений, но определения эти также прототипичны — и содержательные, и функциональные дефиниции рассматривались как более или менее эффективные инструменты определения религии. Эта строгая концептуализация, очевидно, предпочтительна, однако ее результат — утрата важного фрагмента реальности, парадоксальной, но настойчивой взаимной определяемости «священного» и «религии» вне зависимости от того, соответствует она чему-то в реальности или является артефактом специфического употребления понятий. Справедливости ради следует отметить, что эта двусмысленность и являлась источником затруднений, в том числе неизменной реификации «священного». Тем не менее, подход Дюркгейма может быть модифицирован таким образом, что эта реификация оказывается исключительно феноменом языка и как таковая может быть исключена.