

РАЗДЕЛ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» / SECTION «RELIGION STUDIES»



Серия «Политология. Религиоведение»
2013. № 1 (10). С. 196–202
Онлайн-доступ к журналу:
<http://isu.ru/izvestia>

ИЗВЕСТИЯ
Иркутского
государственного
университета

УДК 130.3

Диалектика пассионарности и субпассионарности в контексте феномена связи религиозного опыта и этнического самосознания

А. И. Бобков

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Рассматривается феномен этнической субъективации и десубъективации как формы актуализации и деконструкции связи религиозного опыта и этнического самосознания. Опираясь на теорию этногенеза Л. Н. Гумилева, автор анализирует механизм этнического самоотчуждения.

Ключевые слова: религиозный опыт, этническое самосознание, пассионарий, ксенократия, субпассионарий, священное, жертва.

В человеческом континууме социального бытия есть формы деятельности, смысл которых обнаруживается только с изменением научных и философских подходов. Чаще всего такие формы деятельности являются выражением внутреннего опыта, ибо причин внешних для такого поведения нет. Игнорирование данного опыта хорошо до поры до времени, пока нормы общезжития еще имеют принудительное значение по отношению к индивидуальным сознаниям. Когда же наблюдается кризис, который Жан Бодрийар обозначил как «смерть социального», кроме этого интимного опыта никакой другой опыт не создает воображаемого сообщества, способного к преодолению этого кризиса.

Что же это за опыт, который стремятся игнорировать и без которого в итоге не обойтись, когда социокультурная реальность разрушается прямо на глазах? Мы хотим показать, что данным видом опыта является религиозный опыт.

Обращаясь к религиозному опыту, мы сразу должны оговориться, что его трактовки многообразны. Единого подхода нет, и, наверное, быть не может, поэтому мы ограничимся только изложением понимания религиозного опыта признанными авторитетами. Например, Уильям Джеймс в своем видении многообразия религиозного опыта определял последний как «субъективные религиозные феномены в различных формах – мистические видения, экстатические состояния, экзальтированные созерцания, галлюцинации и проч.» [5, с. 161]. Как видим, здесь под религиозным опытом понимается ре-

альное поведение индивида, обусловленное присутствием божества. Однако формы этого поведения представлены уже результатом, следствием, а не причиной. Иначе говоря, это «одинокое сумасбродство», нарушающее привычные формы человеческого поведения.

Хотя справедливости ради надо отметить, что указание на исток религиозного опыта все же есть и его выделяет И. Н. Яблоков, приводя следующее высказывание У. Джеймса: «Религия – полагает Джеймс, – делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости» [5, с. 162]. Осмелимся предположить, что одной из таких составляющих ига суровой необходимости является историческая ситуация поиска смысла бытия конкретного этнического сообщества. Это предположение легко доказывается тем, что Библия наполнена ситуациями самого бедственного положения этноса и его преодолением через пророческий религиозный опыт. Опыт пророка – это причастность к сотворению этноса в его прорыве из исторической ситуации исчезновения к ситуации наличия.

Примечательно, что то же состояние обозначает и П. Бергер в своей работе «Религиозный опыт и традиция». Религиозный опыт у П. Бергера состоит из двух типов опыта – опыта сверхъестественного, или опыта религиозных виртуозов (М. Вебер), и опыта священного. Опыт сверхъестественного, по мнению П. Бергера, преобразует «восприятие как нас самих, так и других людей» [4, с. 347]. Это восприятие открывает наше подлинное Я и подлинное Я других, но не на основании ненависти, а любви. То есть П. Бергер указывает на интегративную функцию религиозного опыта. Иное бытие уже не ставит задачу восприятия бытия этноса целиком.

Опыт священного тоже говорит об ином бытии, но отправной точкой в нем является преодоление периферийного положения индивида и его этноса. «С точки зрения индивида – отмечает П. Бергер, – священное есть нечто подчеркнуто иное, чем он сам, и в то же время именно оно укрепляет его в самом центре его бытия, соединяет его с космическим порядком» [4, с. 349]. Утрата состояния исторического хаоса, вытесняющего конкретного субъекта из его собственного дома, преодолевается постижением священного как первоосновы социотворения и дает возможность выявления обусловленных социальными закономерностями границ внутри этнического космоса. Это ломка ображаемой структуры этноса, ведущей его к десубъективации.

В итоге мы предлагаем следующее определение религиозного опыта: религиозный опыт – это непосредственное осознание присутствия этноса в центре исторического бытия в его субъектной целостности и самобытности, обусловленной этой целостностью. Иначе говоря, это практика предотвращения процессов этнического исключения из истории. Религиозный опыт утверждает наличие своего Бога у этноса или состояния народа в силе, если использовать метафоры Ф. Ницше и Ф. М. Достоевского.

Теперь необходимо выделить три способа определения понятия этнического самосознания. Они тесно связаны с тремя подходами в понимании этнического феномена – примордиалистским, инструменталистским и конструктивистским. Почему необходимо учитывать эту связь? Это необходимо учитывать по причине того, что понимание этнического феномена с точки

зрения науки выступает смыслообразующей интенцией позволяющей отследить эволюцию феномена этнического самосознания. Следует говорить о трех дискурсах анализа этнического самосознания.

В примордиалистском дискурсе мы наблюдаем два направления: социобиологическое и эволюционно-историческое. Несмотря на их различие, они рассматривают этническое самосознание как глубокую аффективную привязанность людей. Иначе говоря, мы можем говорить о «схваченности» этническим. Такое состояние схваченности религиовед Р. Отто отмечал при прорыве нуминозного, т. е. священного, в бытие конкретного субъекта носителя религиозного опыта. В примордиалистском дискурсе социобиологического направления такую аффектацию вызывают различные феномены, связанные с пассионарностью. В свою очередь историко-эволюционное направление акцентирует внимание на аффективности самоназвания этноса.

Историко-эволюционное направление, на наш взгляд, справедливо считало выражением этнического самосознания закрепленное самоназвание этноса, которое противостоит тем названиям, которые даются ему соседями, часто находящимися с ним в конфликте. В этом замечании есть прямое указание на связь этнического самосознания с историей. Этническое самосознание отражает историческую драму бытия этноса. Взятое в широком историческом масштабе этническое самосознание представляет собой путь освобождения от власти социальных групп, делающих из несамостоятельного этноса варваров, к исторической самостоятельности, самобытности и самодостаточности. Этническое самосознание в данном контексте есть уход от заниженной исторической самооценки, выражающей кризис этнической идентичности. Это попытка преодолеть, с одной стороны, социальное бедствие самоуничтожения, а, с другой стороны, недопущение господства ксенократии. Этноним часто возникает из противостояния рабскому дискурсу другого этнонима, предлагаемого чужаками с целью «остывания» исторической субъектности этноса. Этноним, данный чужаками, постоянно подчеркивает вещное состояние некоего этнического сообщества и его использование либо в качестве жертвы, либо в качестве примера культурной отсталости.

В связи с этим определение смысла собственного этнонима вызывает аффект перехода из состояния несвободной безмолвной жертвы в состояние свободного исторического субъекта. Это состояние закрепляется путем символических жертвоприношений и постоянно напоминает о том, что этнос может вновь лишиться исторической субъектности, если перестанет следовать этническим стереотипам восприятия себя и чужих. Символическое жертвоприношение в данном случае следует понимать как жертву роскошью иноплеменного происхождения, а роскошь, как правило, является подарком ксенократически настроенной группы. Именно через роскошь производится разрушение этнического единства и стереотипа самовосприятия.

Жорж Батай замечал, что «особенно явственно смысл жертвоприношения проглядывает в том, что в жертву приносят то, что служит, ведь предметы роскоши в жертву не приносятся» [1, с. 51]. Это замечание он аргументировал тем, что предмет роскоши демонстрирует бесполезность труда, потраченного на его изготовление, в силу того, что данный труд служит не возрас-

танию духовности человека, а его деградации. Роскошь позволяет паразитировать, а значит унижать труд. Это унижение труда ведет к расколу этнического сообщества, тем самым приближая последнее к самоубийству. А как мы уже проследили, данное социальное бедствие ведет к господству ксенократии. Но парадокс роскоши заключается в том, что она демонстрирует мощь власти, с одной стороны и уход от исторических задач этноса, с другой. Между тем интуитивно ксенократическое меньшинство понимает, что принесение роскоши в жертву способно дать иное субъектное положение этноса. Это положение обозначает его эмансипацию от гипнотического состояния массы. Поэтому в жертву приносится предмет, создающий этнический космос. В символической форме предмет роскоши как убийца сообщества неоднократно фигурирует в мифах, например, в мифе о троянском коне, где жрец Лаокоон стремится принести его в жертву, сжечь.

Восприятие предмета жертвоприношения зависит от его цели, он должен восстановить интимное. Роскошь уничтожает интимное тем, что она публична. Принесенная в жертву, она четко обозначает то интимное, что так мощно разрушала. В этнической истории, если смотреть на социальные жертвы, как правило, жертвуют событиями, демонстрирующими величие труда, а охраняют события, ведущие к обретению излишка или роскоши. Этнос гордится героями, а не подвижниками, занятыми рутинным, едва заметным трудом.

И еще одна историческая жертва как основа этногенеза скрывается тщательно, но на нее указывает примордиалистское определение этноса, данное в контексте социобиологического направления. Это жертва природой. Если в контексте труда природа воспринимается как союзник формирования этнического самосознания, то в контексте его разрушения природа воспринимается как противник, безрассудно подвергаемый насилию.

Хотелось бы выдвинуть предположение о том, что деэтнизация – это война между ксенократическим квазирелигиозным учением города и примордиалистским учением деревни. Социальный миф города консолидирует городские массы путем назначения козла отпущения, коим выступает деревенский житель. Вполне возможно говорить о том, что наиболее тесно религия и этническое самосознание связаны с религией села и совсем не связаны с квазирелигией города. Депривация деревенского жителя не является депривацией городского маргинала (вчерашнего крестьянина), от религии они требуют разного. Для подтверждения нашего предположения обратимся к мнению С. Валянского, который, анализируя реформу П. А. Столыпина, утверждает: «В деревнях, в силу самой идеологии проводимой Столыпинным аграрной реформы, разорались и покидали ее, прежде всего самые бедные и, как правило, безграмотные и не приспособленные к городской жизни люди. Не имея какой-либо специальности и надежды ее получить, крестьяне страшились чуждой им городской жизни и панически боялись оторваться от земли. В результате в городах стал интенсивно аккумулироваться взрывоопасный контингент нищих, голодных и никому не нужных людей, представляющих идеальную базу для социальных потрясений и революций» [2, с. 30]. Как видим, среда для квазирелигиозности самая подходящая.

Примечательно, что согласно схеме Л. Н. Гумилева, этнос губят городские субпассионарии. Покажем это, обратившись к анализу его высказываний. Л. Н. Гумилев считал субпассионариями тех, кто пользуется этнической культурой, но не способен к демонстрации субъективации этноса. Они легче приносят в жертву связь религиозного опыта и этнического самосознания, нежели жертвуют ксенократическим субъектом. «Люди этого склада – крайне важный элемент в теле этноса. Они воспроизводят его, умеряют вспышки пассионарности, умножают материальные ценности по уже созданным образцам. Они вполне могут обходиться без пассионариев до тех пор, пока не появится внешний враг» [3, с. 289].

Главными феноменами этнического самоубийства, указывающими на отрицательные последствия разрыва связи этнического самосознания и религиозного опыта, являются, по нашему мнению, описанные Л. Н. Гумилевым «субэтнические образования в урбанистических агломерациях» или квазирелигиозные массы. Исключение этноса из истории начинается тогда, когда эти массы признаются социальной объективацией религиозного опыта. Исключение из истории связано с тем, что главной отличительной чертой квазирелигиозного опыта является игнорирование понимания смысла религиозного опыта пророка и господство апокалипсического сознания. Религиозное мировоззрение субпассионария заимствовано, иначе говоря, оно создано ксенократом (С. С. Аверинцев), и в нем содержится мощное табу на обнаружение социосозидающего потенциала связи религиозного опыта и этнического самосознания. «Субпассионарий полагает, по собственной несокрушимой логике, что будущего никто предвидеть не может, так как он, получатель пайка и зритель цирковых представлений, не умеет делать прогнозы на основании вероятности. Поэтому он делит получаемую информацию на два сорта: приятную и неприятную. Носителей второй он считает своими личными врагами и расправляется с ними при каждом удобном случае» – отмечал Л. Н. Гумилев [3, с. 291].

Эту тенденцию устранения пророка можно проследить во всех религиях начиная с зороастризма, при этом под пророком следует понимать носителя связи религиозного опыта и этнического самосознания. Механизм этносозидания коррелирован с механизмом жертвоприношения, ибо и тот и другой все-таки детерминированы эпохой социального бедствия, связанной с властью ксенократа по духу. Пророк говорит об утрате подлинной социальной консолидации, он же говорит о том, что данная ситуация основана на забвении акта этносотворения и предлагает его возобновление путем различения своего и чужого и принесения последнего в жертву.

Ксенократ же в свою очередь настаивает на устранении пророка и принесении в жертву этнического социокультурного порядка, убеждая в том, что его возрождение нереально и «новый» человек его превзошел. Любые попытки этого возрождения, по его мнению, есть опасный синдром этноархаики, который этническое самоубийство сделает определяющим.

Чтобы еще более четко выяснить значение социобиологического подхода к связи религиозного опыта и этнического самосознания, нам следует рассмотреть крушение этнического космоса в ракурсе разрыва этнического самосознания и религиозного опыта. По мнению Л. Н. Гумилева, этнос как ис-

торический субъект начинает погибать от утраты носителей сверхэнергии пассионариев, способствующих появлению этнического самосознания. Иначе говоря, пассионарий – это субъект, способный заменить внеисторический хаос на исторический космос и вызвать у людей экстатическое состояние от этой замены. Хаос не позволяет говорить об этническом субъекте, он не позволяет говорить об истории, а пассионарный толчок, по мнению Гумилева, выступает как раз тем самым первым актом процесса субъективации этноса.

Следует отметить, что чаще всего пассионарием, по мнению Гумилева, выступает некий воин, который в силу избытка энергии начинает жертвовать собой во имя зарождающегося этноса. Его почему-то не устраивает домашнее окружение, и он стремится вынести насилие за пределы социокультурного пространства, при этом механизмы социального признания крутятся в его пользу, но данная фаза уступает место усталости от его присутствия, и после этого его энергия внезапно начинает исчезать, а значит, общество просто начинает избавляться от этносоздателя-пассионария. Однако возникает закономерный вопрос: «Кто и когда заставил сначала крутиться механизмы социального признания в пользу пассионариев, а потом вознес до небес субпассионария?»

Нам следует предположить, что пассионарный взрыв, а также утрата пассионарности являются управляемыми социальными процессами, тесно связанными с религиозным опытом. Л. Н. Гумилев пишет о том, что пассионарии поодиночке истребляются, но, интегрированные, они имеют реальную силу [3, с. 287–288]. Закономерен вопрос: «Благодаря чему, с одной стороны, пассионарии создают консорции и тем самым вырабатывают этническое самосознание, а с другой стороны, они не могут сопротивляться и позволяют себя истребить или заняться самоистреблением?». С точки зрения Л. Н. Гумилева, и возникновение феномена активной этнической субъектности в истории, и его прекращение вызваны естественным процессом утраты энергии, т. е. объективным неуправляемым процессом. Но все было бы так, если не одно сомнение. Этнос у Л. Н. Гумилева постоянно действует через взаимодействие со своими частями или с другими этносами. Пассионарии и субпассионарии находятся внутри системы, но одни направлены на интеграцию системы в стратегическом аспекте, а другие на дезинтеграцию системы в тактическом смысле. Однако сначала стратегическая доминанта этнического характера господствует, т. е. этнос не только живет, он процветает, а затем этнос начинает прозябать и выживать.

Причина перемены Гумилевым объяснена как смена авантюры на мирное стабильное существование. Однако смена ценностных акцентов этнического, да и любого социального развития происходит не просто так, а на фоне интеллектуальной борьбы. Всякая смена ценностей субъективна, т. е. происходит в результате духовной эволюции конкретных субъектов. Значит, она зависит от трансляции некоего опыта конкретных личностей. В нашем случае опыт этнического самосознания пассионария связан с религиозным опытом, но им не осознается, а опыт субпассионария, скорее всего, с ним не связан. Субпассионарий безрелигиозен в силу легкости подражания и боязни исторического риска. Однако он побеждает и превращается в результат исторического развития этноса.

Возникает вопрос: «Почему это происходит?» По нашему мнению, это происходит в результате невозвращения пассионария в лоно коллективного представления после совершения исторического действия. Механизм его невозвращения заключается в том, что он отвергает коллективные представления в качестве первоначала своего пассионарного бытия. Он отвергает религиозный опыт как борьбу с ксенократической квазирелигиозностью и сам становится ее выразителем.

Технология изменения акцентов в мировоззрении пассионария чужаком состоит в понимании религиозного опыта как осуществленного спасения этноса пассионарием. Это вполне устраивает субпассионариев в силу того, что теперь герой, стоя особняком, находится дома и ждет почестей. Отсюда и есть первоначало социального бедствия и этнического упадка. Материальная история победила историю духовную. Религиозный опыт как средство этнического роста сменился квазирелигиозным опытом этнического угнетения.

1. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Жорж Батай ; пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск : Совр. литератор, 2000 – 352 с.
2. *Валянский С. И.* За какие идеи мы умираем / С. И. Валянский. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2005. – 512 с.
3. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М. : АСТ, 2001. – 560 с.
4. Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996.-775 с.
5. *Яблоков И. Н.* Религиоведение / И. Н. Яблоков. – М. : Гардарики, 2000. – 536 с.

Dialectics of Passionarities and Subpassionarities in the Interaction of Religious Experience and Ethnic Conscious

A. I. Bobkov

Irkutsk state university, Irkutsk

The article considers the phenomenon of ethnic subjectification and desubjectification as a form of actualization and deconstruction of religious experience and ethnic consciousness interaction. Founding on L. N. Gumilev's theory of ethnogenesis, the author analyses the mechanism of ethnic self-alienation.

Key words: religious experience, ethnic consciousness, passionary, ksenokratiya, subpassionariya, sacred, victim.

Бобков Александр Иванович – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и социологии Иркутского государственного университета, 664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1–302, тел. 8(3952)243748, e-mail: iab71@inbox.ru

Bobkov Alexander Ivanovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Social Philosophy and Sociology, the Irkutsk State University, 664003, Irkutsk, Karl Marx St., 1–302, phone 8(3952)243748, e-mail: iab71@inbox.ru