

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ И КОММУНИКАЦИИ

Петровские чтения

В апреле 2016 г. исполнилось 93 года со дня рождения Михаила Константиновича Петрова (1923–1987 гг.) – фронтовика, замечательного писателя и переводчика, выдающегося ученого и философа, заложившего основания отечественной культурологии, социологии науки и образования, инноватики, системного подхода в регионалистике и науковедении, создавшего оригинальную историко-философскую концепцию и философию творчества. 21 апреля 2016 г. в г. Ростове-на-Дону в Институте философии и социально-политических наук Южного федерального университета открылась, а 25-26 апреля в г. Белгороде на базе Белгородского государственного института искусств и культуры завершилась Международная научная конференция «XXIX Петровские чтения. Наследие М.К. Петрова: история философии, культурология, науковедение и регионалистика».

Журнал «Научные ведомости БелГУ» серия «Философия. Социология. Право» начинает публикацию наиболее интересных расширенных статей, подготовленных на основе докладов, прочитанных участниками на пленарных и секционных заседаниях конференции.

Конференция проводилась в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-13-31502.

УДК 16; 303.1; 130.2

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ КОНЦЕПТА НОМОТЕТИКИ В ВЫЯВЛЕНИИ СПЕЦИФИКИ КУЛЬТУРНЫХ ЕДИНСТВ

METHODOLOGICAL IMPLICATIONS OF THE CONCEPT NOMOTETIKI THE REVEALING OF SPECIFICITY OF CULTURAL UNITY

О.Ф. Иващук
O.F. Ivashchuk

*Институт общественных наук РАНХиГС,
Россия, 119571 г. Москва, просп. Вернадского, 82
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
82 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119571, Russia*

E-mail: ofi@list.ru

Аннотация. В статье предпринята попытка показать, что предложенный М.К. Петровым концепт номотетики не только, вопреки критике, не ведет к нивелированию культурной специфики античности и христианства по универсально-понятийному культурному коду европейской науки, но является условием возможности раскрытия этой культурной специфики, если актуализировать марксистскую методологему практически-истинной абстракции. Тогда, если религию полагать в выведенном отношении в качестве матрицы кодирования социальности, уточнение специфики религии, согласующееся с фактами, установленными социальной антропологией, можно рассматривать как независимую проверку этой методологической гипотезы

Resume. There is an attempt to answer the critique in address of M.K.Petrov. The critical argument is that his concept of “nomothetics” levels all European cultures as variaties of universally-conceptual coding of sociality, and a loss of their own specificity takes place.

An argument of this article is: such a simplification take place, nevertheless a reducing of a diversity to some simple principles is an advantage of every theory, provided that this principles will be founded correctly and this diversity will be deduced from this principles again. In order to fulfill the first condition it is necessary to actualize a marxсист methodological instrument of practically-true abstraction.

This approach allows to use a philosophy arising within reflexive cultures of European region as a manifestation of the configuration of communicative relation, which constitutes a historical ground of a given culture. Thereby we achieve a theoretical determination of the cultures by non-violent method, guiding by the culture itself. And the nomothetics herewith plays a key role, because only universally-conceptual culture can elucidate their ground.

Hence we can specialize a religion as a such matrix of social code which characterizes by non-coincidence of General and Singular. This determination does not allows mix a religion with mythos (where they are coincident), as it does E.Durkgeim. Our results prescribe to agree with Durkgeim's division of the world into spheres of profane and sacral, but to relate this division to social code matrix, to science in particular. Then a corresponding sacral object will a human individual (E.Goffman).

Ключевые слова: номотетика, матрица кодирования социальности, миф, религия, наука, теория, сакральный объект.

Keywords: Nomothetics, social code matrix, mythos, religion, science, theory, sacral object.

В одной из публикаций, посвященных М.К. Петрову, С.С. Неретина, отмечая, что «открытие в 60-70 годы XX века в Советской России средневековой теологии, чего до него не замечали, -- заслуга Петрова», в то же время продолжает: «но эта заслуга Петрова не должна заслонять странного понимания им средневековой мысли» [1; с. 100]. Странность эта видна в работах, посвященных роли средневековья в становлении науки [2, с. 290-343]. В самом общем виде С.С. Неретина обрисовывает ее так: «Бог оказался не Богом Живым, а безличным исполнителем закона-номоса. Это подтягивание великой христианской идеи Троицы к античному закону-номосу, исполняющему знаковую функцию, лишает своеобразие и христианскую философию, которая становится лишь подтверждением античной» [1, с.100].

В определении средневекового мышления через номотетику можно увидеть и другие несообразности. Так, с одной стороны, М.К. Петров подводит содержание догмата о Троице под тип «эллинской мудрости», так, что средневековое религиозное сознание оказывается модификацией универсально-понятийно организованного европейского. С этого момента мы вправе ожидать обнаружить в нем так же, как и в эллинской мудрости, санкцию на творчество. Вместо этого оказывается, с другой стороны, что перестроение божественных ипостасей из порядка последовательного иерархического развертывания, зафиксированного метафорой Платона -- Плотина о магнесийском камне [2; с.295], который «не только притягивает железные кольца, но и сообщает им такую силу, что они, в свою очередь, могут делать то же самое, что и камень, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из... колец, висящих одно за другим: у них у всех сила зависит от того камня» [3, с.138], в христианскую равноипостасность фиксирует своего рода деградацию мыслительной культуры, по смыслу так прямо выпадение ее из европейского типа мышления. Бога превратили в Троицу ради институциональных интересов «пневматиков» (лиц духовной профессии), чтобы они, присоединяясь к высшей инстанции Отца напрямую, а не через два звена, могли говорить от его имени, так что христианский Бог оказался освящением ритуала, богом-покровителем профессии, богом скорее олимпийского типа, санкцией репродукции [2; с.337-338].

С обеих сторон налицо не только пренебрежение логикой собственной концепции, но и столь явная, вопреки намерениям, потеря специфики христианской культуры, что даже обоснование ее преемственности античной по основанию универсальной понятийности начинает казаться злом, кажется способным дискредитировать саму идею: «сама по себе такая уравниловка и отождествление кажутся подозрительными. Невольно возникает мысль, что анализ проводится под одним-единственным ракурсом: свести разные логические и теологические системы к одной универсально-понятийной, невзирая на то, что и универсум другой, и универсалии разные» [1; с.101].

И не разделяя этих выводов, приходится признать, Петров дает для них почву.

Тем не менее, сведение сложности наблюдаемого многообразия к простым универсальным принципам -- достоинство всякой теории, которое оправдывает само ее существование. Другое дело, что успешность такого сведения должна быть проверена объяснительной и предсказательной силой теории -- возможностью вывести из ее простых принципов не только то, что послужило ее непосредственным базисом, но и то, что непосредственно ею не учитывалось.

И есть все основания думать, что обоснованная М.К.Петровым номотетика может обернуться именно такими результатами: 1) не стиранием, а выявлением специфики изучаемых культур, если правильно ею воспользоваться; 2) независимым выведением полезных следствий в той области, которую сам Петров даже не брал в рассмотрение.

Чтобы этот потенциал реализовать, требуется актуализировать марксистский контекст культурно-исторической концепции Петрова (который, правда, сам Петров, даже стремясь действовать так, как «естественно, а для марксиста и обязательно» [2; с.204], недооценил и не использовал).

К этому контексту отсылает понятие социокода, согласно которому недостаточность биологического кодирования природы человека (каковая природа является социальной, принципиально межиндивидуальной и поэтому может быть воспроизведена в индивиде только через незаданность, недоопределенность, универсальную гибкость физической составляющей его природы) требует знакового опосредствования жизнедеятельности в виде совокупности предметных посредников общения. Телесно-предметно существующие знаки выступают поэтому чем-то вроде металлических опилок, которые своим расположением способны зримо проявить непосредственно невидимые конфигурации магнитных силовых линий. Таким же образом невидимые силовые линии, организующие воспроизводство общительной связи индивидов в каждой культуре, проявляются в знаковых кодах коммуникации, трансляции и трансмутации -- зримых институциях, устройстве которых является специфическим в каждой культуре и может быть эмпирически зафиксировано. Петрову внимание к этим институциям позволяет выделить три типа различающихся по коду культур: 1) именной, 2) естественно вырастающий из него по мере фрагментирования необходимого культуре знания сообразно вместимости человеческой головы профессионально-именной (олимпийский) и 3) аномальный по отношению к первым двум универсально-понятийный (европейский), требующий особой

гипотезы для объяснения своей возможности, так как только в этом коде, содержащем заданную недостоенность, обнаруживается явный запрос на «творческую вставку».

Поскольку в любой культуре описанная трансформация невидимого в видимое происходит, но при этом нельзя упустить различия между собственно силовыми линиями и знаковыми «опилками», то нужен метод опосредствования, движения в этом различии, который позволил бы сделать законным теоретический переход от видимого – к достоверности определения невидимого.

С этой точки зрения существование особого культурного региона – Европейского культурного очага, как его обозначает М.К. Петров, - дает в руки теоретика шанс искомым переход совершить. Шанс связан с тем, что в Европейском культурном очаге мы имеем дело с культурными единствами особого рода – рефлексивными, то есть рефлектирующими собственные основания совершенно независимо от того, интересуется ли ими какой-нибудь историк или теоретик культуры: эта рефлексия, как показывает М.К. Петров, является для них, начиная с греческой античности, конститутивной, т.е. жизненно необходимой, и занимается ею возникающая только здесь философия – знание теоретического (не рецептурного) типа, т.е. развертывающееся дедуктивным способом во всеобщих определениях. Таким образом, всякая культура, возникающая в европейском культурном очаге, т.е. всякая рефлексивная культура, свои всеобщие основания превращает в свою положенность, проговаривая их в виде философской теории [4; 5]; называется ли последняя философией или теологией, или как-нибудь еще – она развертывается всегда универсально-понятийным способом [6, с.11 и др.], само рождение которого предполагает радикальное изменение способности субъектов культуры обобщать – появление «европейского способа мышления».

Если принять во внимание это замыкание культуры на собственное основание, то перед нами – развивающаяся целостность, демонстрирующая оборачивание предпосылки в результат, и это открывает возможность применить в исследовании метод выявления «чтойности», т.е. простейшего определения качественной специфики изучаемого предмета, с помощью «практически истинной абстракции». По К.Марксу, который вслед за Гегелем использует это понятие, всякая целостная развивающаяся система выносит свое основание в наличное бытие как свое следствие на стадии «максимально богатого конкретного развития» [7, с.41], облекая свое невидимое основание, исходное отношение, в зримую плоть. Тем самым исследователь получает эмпирический доступ к определению всеобщего основания системы, четко отличая ее от всего, что ею не является, -- благодаря ее самовыявлению.

В таком случае именно номотетика должна сыграть ключевую роль в обосновании возможности исследовать культуру методом практически истинной абстракции. Замеченная М.К. Петровым рефлексивность как особенность всех европейских культур не только не обяывает «нивелировать все культурные лики и универсумы» по одному из них, открытому в античности, а как раз наоборот, является условием самой возможности грамотно подступиться к их специфике, раскрыть ее, а не измыслить. Для этого достаточно выявить то, что говорит культура самой себе о себе, о своих основаниях – говорит в философской теории, в вопрошании о всеобщем, в самом способе такого вопрошания.

Тогда мы получаем ключ не только к специфике рассматриваемой культуры (например, античной греческой или европейского средневековья), но ко всем дорефлексивным вариантам соответствующих матриц. Так, благодаря рефлексивности античной культуры мы узнаем, что представляет собой миф как таковой, не только тот, что породил в своем составе античную философию. То же с религией и наукой, поскольку их определенность отчеканилась в теориях соответствующих культур Европейского культурного очага.

Сказанное позволяет не только решить возникшую в связи с критикой С.С. Неретиной задачу определения «в выведенном отношении» (Гегель) специфики христианской культуры, но и внести ясность в туманную с дюркгеймовских времен проблему отношения мифа и религии (что можно рассматривать как независимую проверку предсказательной силы теории).

Э. Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни» определяет религию через два признака: 1) «разделение мира на две области» -- «светское и священное» [8, с. 216] и 2) наличие «нравственной общины» последователей, образованной всеми верующими – церкви [8, с. 227]. Первый признак позволяет видеть в религии феномен общечеловеческий, родовой, второй же отграничивает ее от магии, у которой есть клиентура, но не церковь, «объединения никоим образом не обязательны для функционирования магии» [8, с.226].

На первый взгляд это определение убедительно, но при ближайшем рассмотрении видно, что оно имеет индуктивный характер, т.е. построено не на целостном подходе к религии как системе, а на обобщении отдельных явлений (обрядов, церемоний и т.д.), которые «предшествуют возникновению системы» [8, с.215], и которые поэтому незаметно для Э. Дюркгейма оказываются признаны религиозными еще до того, как получено понятие о религиозном. Т.е. здесь имеет место круг или *petitio principii* (предвосхищение основания). Может оказаться, что так называемые земледельческие культы вовсе не являются культурами религиозными. С другой стороны, очень точное наблюдение со ссылкой на Юбера и Мосса, что «в приемах, применяемых колдунами, есть нечто глубоко антирелигиозное» [8, с.225], сопровождается неосторожным выводом, будто магия не предполагает встроения в свой общекультурный контекст, в целом, образующее «нравственное единство», в которое вовлечены все.

Существенность такого контекста как раз для функционирования магии показывает на ярких примерах К. Леви-Стросс, приводя их анализ к выводу: «действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах... вера колдуна в действенность своих приемов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, ...и, наконец, доверие общества и его требования, создающее нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает» [9, с.172-173]. Вне такой встроенности она как культурное явление была бы невозможна, просто этим органическим для магии единством не является религия, им выступает миф, что и позволяет установить номотетику.

Номотетика (т.е. универсально-понятийное кодирование социальности, порождающее теоретическую рефлексию античной культуры на свое основание) своим способом постановки вопроса о всеобщем и его единстве с единичным дает возможность увидеть, что спецификой мифа, порождающего в себе теоретический уровень, а значит, и любого мифа вообще, является нерасчлененность и взаимопереход всеобщего и единичного, вещного и личного, единого бытия и его развертки в сущее, человеческого и космического процессов воспроизводства – и на этом основании позволяет включить в миф и земледельческие культы, и магию как органические моменты.

Даже рефлексивный миф, т.е. античная философская теория, еще не знает того различия, на которое обратил внимание М.К. Петров в работе «Самосознание и научное творчество» [10]: различия между органическим порождением, дальше артикуляции которого не может пойти античная мифологическая культура, и собственно творчеством, конституирующим науку, различия природного и сверхприродного. Это станет задачей, актуальной как раз для преемственной рефлексивной культуры, христианской. Открытие европейского средневековья как раз и состояло в осознании несводимости человека к космическому единству, сущего – к бытию, каковое осознание было производным от осознания несводимости человеческой индивидуальности к своей (космическо-политической) всеобщности, открытием проблематичности их связи, исключавшей как непосредственное подведение единичного под всеобщее, так и встроенность единичного в целое всеобщего на правах части [11, с. 17-20]. Новый, сверхкосмический порядок устройства человеческого мира, человеческой общительности в средние века и выразили доступными им средствами догматы христианского сознания, определившие проблемное поле и рефлексивные усилия теологии, и прежде всего догмат о Троице. Решающий момент, который в них уловлен и который должен остановить исследовательское внимание, – это момент внешности (трансцендентности), который существен как определенность самой человеческой сущности – ансамбля, в котором должна быть принципиальная внешность, множественность субъектов, связанных в единство своей культуры. Что только множественный субъект может быть вообще субъектом, творцом [12] – это проговаривает как раз своей троичной определенностью христианский идеал.

Новизну этого шага можно по достоинству оценить, если сравнить рефлексивные, номотетические построения двух европейских эпох, взяв формально очень схожие и даже хронологически почти не разведенные теоретические системы, но по смыслу, по воплощенному в них духу эпохи резко контрастирующие. М.К. Петров был поэтому абсолютно прав, когда сопоставлял платоническую «магнесийскую цепь» и догмат о троичности. Но к этой задаче надо отнестись всерьез, а не выявлять смысл того и другого, обратившись к институциональным (корпоративным) интересам их авторов, каковые интересы не могут задавать категориальный каркас мира культуры, потому что сами в своей конфигурации производны от последнего. И чтобы избежать случившегося у Петрова «короткого замыкания» на репродуктивность, надо попробовать вдуматься в то, что проговаривает философия по обе стороны культурного водораздела.

Платонизм с его магнесийской цепью даже в неоплатоническом варианте находится целиком в пределах неразличимости бытия и сущего, в пределах установки «ex nihilo nihil fit». У Плотина Божественное Единое в процессе эманации сплошно истекает в мир от своей предельной светоносной бытийной полноты (to on) через градацию степеней совершенств до абсолютного рассеяния в темноте небытия (me on).

Все иначе, когда связью Бога и мира является не эманация, но творение: мир возникает через ничто, через разрыв в бытии, которое не является уже перетеканием в сущее. За этим различием стоит различие Бога–творца и бога-космической стихии. Бог-творец не является пружинкой мирового круговорота, и вообще ни частью, ни Пределом, по отношению к которому мир бы выступал как развертка или эманация.

Это значит, что мир, который теперь выступает не частью Бога, но творением, отпущен Им на свободу, в трансцендентность, что фиксирует самоценность и устойчивость единичного: последнее не исчезает в своем всеобщем, как в античности, где сущее остается со своим всеобщим (бытием) лишь в отношении формального различия, в игре «онтологической дифференции». Теперь отношение всеобщего к единичному находит другое категориальное оформление: «Существование, -- замечает Гегель, -- в отличие от бытия, есть выхождение из отрицательности и внутреннего» [13, 111], а не исчезание в нем. На этом выходеждении и фокусируются осмысливающие усилия средневекового сознания.

Как Бог творит? В Писании сказано: Словом. Почему именно словом? Потому, что есть у него особенность, которую хорошо артикулировал А.Ф.Лосев: слово тогда только слово, когда оно значит нечто для всех, а не только для меня, иначе это не слово, а аутический лепет. Но тогда оно за предельно моему одинокому произволу, произнесенное, оно значит то, что в нем слышат, и не все-

гда то, что я, сказавший, имел в виду, оно начинает жить своей собственной жизнью. Даже на обычном уровне наиболее массовидным проявлением творческой способности является именно словесная общительность: в самом деле, и в ней то, что значит слово для других, не обязательно совпадает с тем, что имел в виду говоривший.

Это еще зачаточная ипостась бытования творчества, а в высших его образцах мы сталкиваемся с ситуацией, которую выразил А.С.Пушкин в одном из разговоров о своей героине: «Представь, какую штуку удрала со мной Татьяна! Она – замуж вышла» [14, 70]. Сотворенное обретает собственную логику движения и эмансипируется от своего создателя, заставляя с собой считаться, если художник не хочет, чтобы в его произведении появился «нерастворенный прозаизм» (Бахтин) [11]. Тайна этой суверенности заключена в том, что ее носитель полагается многоголосым способом, который в слове проступает нагляднее всего.

Слово, если это не слово искусственного языка, искусственно приведенное к гомофонности, всегда многогласно, поэтому Творцом Бог не может быть как одинокий, вроде эмануирующего Единого неоплатоников, Единое не может быть творцом. К этому приходит Августин, задавшийся целью теоретически артикулировать догмат о Троице: «...Ни Отец, ни Сын не будет меньшим, чем оба вместе взятые... они всегда неразделимы, не потому что оба Отец или оба Сын, а потому что всегда соотносены и никогда ни один, ни другой не одинок» [15, col. 930]. И вот у Августина описание Духа, в котором проступает Его множественность: «Почему Святой Дух не есть тоже Сын, ведь Он тоже исходит от Отца, как мы читаем в Евангелии? Потому что Святой Дух происходит не как рожденный, но как данный...Он не рожден, как Единородный, не сотворен так, чтобы родиться через благодать для усыновления, подобно нам. Ибо то, что рождено Отцом, относится только к Отцу, когда зовется Сыном, и Сын есть Сын Отца, но не есть также наш сын; но то, что дано – относится и к тому, Кто дал, и к тем, кому Он дал, таким образом, Святой Дух есть не только Дух Отца и Сына, Кто дают Его, но Он также зовется нашим, которые Его получили» [15 col.920].

Христианский Бог не только источник говорения (полагания Другого) – Отец, но и полагающий Себя для Другого, для изначального же Собеседника (связанного воедино вовлеченностью в диалог многоголосого Духа) – Слово. Оно двуприродно: с одной стороны, ничего нет в Сыне, чего бы не было от Отца, но, с другой стороны, через него полагается вся совокупность бытийных градаций мира (референта) в их трансцендентности. Благодаря нацеленности на Собеседника (Дух) произнесенная предметность, несмотря на то, что она положена субъективно, не растворяется в активности Отца (источника говорения), а «оттягивается» Другим (Другими), значимостью для Другого (Других), так что она во-первых, оказывается несводимой к слепку деятельности источника ее полагания, но, во-вторых, не имеет свободы существовать вне описанного межличностного пространства. Так – буквально из ничего – создается целая интерсубъективная вселенная осмысленных предметностей, которые суверенны, составляя один и тот же мир для всех связанных Словом.

Если принять во внимание принципиальную полифоничность Слова творящего субъекта, становится явной собственно логическая оправданность каждого момента Троицы, как она была осмыслена после многочисленных тринитарных споров. Следовательно, именно логика творения, по образу и подобию которой должен формировать себя каждый человек, чтобы спастись, чтобы быть человеком (быть субъективностью, бесконечным и суверенным, а не частью космоса), и есть логика, которую силится артикулировать средневековая мысль.

Эта логика и не была уловлена излишне социологизирующей исследовательской установкой М.К.Петрова. Конечно, как и всякая логика, она лишь выражение или приведение к некоему спекулятивному общему знаменателю действительных человеческих отношений, как говаривал молодой Маркс, «спекулятивная, мысленная стоимость человека и природы». Как таковая, она не должна быть фетишизирована, должна быть произведена из действительных человеческих отношений и действий, в этом Петров абсолютно прав. Но соразмерных ей реалий, из которых ее можно вывести, чей общий знаменатель она реконструирует, не следует искать «под фонарем» очевидных, на поверхности наличного бытия находящихся институтов: они сами – только частичное и одностороннее выражение тех же основ. Необходимый масштаб исторического контекстного анализа, задающий тот горизонт, общий эфир, в котором институциональные подробности могут занять надлежащее место и проявить (через практически-истинную абстракцию) логику и смысл своего возникновения – это всегда анализ, касающийся трансформаций способов интеграции индивидов в общность, т.е. способов присвоения индивидов общностью, или отношений собственности в смысле К. Маркса (согласно которому в первоначальном смысле «собственность означает принадлежность индивида к какому-либо племени (коллективу)» [7, с.481]). Вне такого анализа любая теоретическая реконструкция сколько-нибудь сложного предмета будет напоминать попытку понять устройство велосипеда начиная со спицы в колесе, и тогда «уже на уровне вилки описание захлебнется с таких сложностях, что волей-неволей придется признать непознаваемость как велосипеда, так колеса и спицы» [10, с. 19], кольми же паче логичность христианского догмата.

Таким образом, спецификой религии, которую демонстрирует христианская теология с характерной для нее формой вопрошания о всеобщем – проблемой универсалий, в которой при любом понимании всеобщего оно никогда не должно коснуться и тем более исчерпать единичное, -- является разрыв всеобщего и единичного, человека и природы, Творца и положенного Им тварного мира. И это обстоятельство не позволяет имманентно включить в ее состав «мифы», как это делает

Э.Дюркгейм, утверждая, что в магии, «как и в религии, есть свои мифы... Существа, к которым взывает колдун, силы, которые он заставляет действовать, не только по своей природе те же самые, что силы и существа, к которым обращается религия; очень часто они буквально тождественны [8, с.223]. Это «силы и существа» как раз принципиально иной культурной природы, и оказываются внутри религиозного сознания они могут только на правах разрозненных, до конца не изжитых элементов земледельческих культов, чья жизненность подпитывается рудиментами того мифосознания, которое воспроизводится во всякой земледельческой общине и является источником напряжения для господствующего религиозного – экстерриториального (и потому существенно предваряемого мифом, всегда привязанным к почве) -- сознания на всем протяжении средневековья.

Тогда, оставляя в силе вывод Э.Дюркгейма, согласно которому конституирующие религию священные вещи и «нравственная общность», разделяющая определенные верования, суть другое выражение общечеловеческой связи, можно уточнить, что все это является конституэнтами не одной только религии, религия представляет собой лишь один из способов существования священного и той общности, для которой оно священо. Другими являются, как показывает европейская номотетика, миф (чьи сакральные объекты действительно те же, что и у магии – природные реалии) и наука (со своим сакральным объектом, человеческим индивидом, сакральность которого продемонстрировали преемственные концепции Э.Дюркгейма исследования И.Гоффмана).

К выводу о сакральности человеческого индивида И.Гоффман приходит, анализируя ритуалы межличностного взаимодействия. Его стараниями оказалось, что «идеи Э. Дюркгейма о примитивной религии могут быть переведены в понятия почтительности и умения себя вести и что эти понятия помогают нам уловить» смысл социальных ритуалов межличностного взаимодействия, который усматривается в том, «что Я - это отчасти церемониальная вещь, сакральный объект, к которому нужно относиться с должной ритуальной заботой и который, в свою очередь, должен представляться другим в правильном свете...Практики почтительности и умения вести себя должны быть институционализированы так, чтобы индивид был в состоянии проявить жизнеспособное, сакральное Я...этот светский мир не столь нерелигиозен, как мы могли бы думать. Со многими богами покончено, но сам индивид упорно остается «божеством» значительной важности» [16, с. 114-118]. Правда, показывая сакральность «Я», Гоффман делает ту же ошибку, что и Дюркгейм, отождествляя сакральное с религиозным. На деле эта сакральность не имеет прямого отношения к религии.

Для того, что конституируется таким образом, выявляясь в том числе через сакрализацию определенных образцовых объектов, концентрирующих в себе порядок воспроизводства культурной общности, представая в Европейском культурном очаге последовательно как миф, религия и наука, у М.К. Петрова есть родовое название: это разные, но внутренне связанные, как показывает номотетика, матрицы кодирования социальности.

Список литературы References

1. Неретина С.С. Социокод философии (О философских работах М.К. Петрова) // Вопросы философии. – 2008. – №10. – С. 91-102.
Neretina S.S. Sociocode philosophy (about philosophical works M.K.Petrova) // Problems of Philosophy. - 2008. - №10. - S.91-102. (in Russian)
2. Петров М.К. Историко-философские исследования. М.: РОССПЭН, 1996. – 512с.
Petrov M.K. Historical and philosophical studies. M.: ROSSPEN, 1996. - 512s. (in Russian)
3. Платон. Ион.// Платон. Соч.: В 3-х т. М.: «Мысль», 1968. Т. 1. – 624с.
Plato. Ion. // Plato. . Vol.: The 3-ton M.: "Thought", 1968. T. 1. - 624s. (in Russian)
4. Сильвестров В.В. Мифология и религия – предпосылки самосознания культуры.// Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., РОССПЭН, 1998. 478с.
Silvestrov V.V. Mythology and religion - culture consciousness preconditions. // Silvestrov V.V. Culture. Activities. Communication. M. ROSSPEN, 1998. 478s (in Russian)
5. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М.: Издательство Всесоюзного Заочного Политехнического института, 1990. 330с. 6. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. 140 с. -- С. 3-176.
Silvestrov V.V. The philosophical foundation of the theory and history of culture. M.: Publishing house of the All-Union Correspondence Polytechnic Institute, 1990. 330s. 6. Petrov MK The Art and Science. Pirates of the Aegean Sea and personality. M.: ROSSPEN, 1995. 140 p. - S. 3-176. (in Russian)
6. Маркс К. Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. М., 1968. Т. 46. Ч.1 – 560 с.
K. Marx and F. Engels, Soch.: 2nd ed. M., 1968. T. 46. Part 1 - 560. (in Russian)
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.
E. Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life // Mystic. Religion. The science. Classics of world religion. Anthology. / Transl. with Eng., Ger., fr. Comp. and Society. Ed. AN Krasnikov. - M.: Canon +, 1998. - 432 p. (in Russian)
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-пресс, 2001. – 512 с.
Levi-Strauss C. Structural Anthropology. M.: Eksmo-Press, 2001. - 512 p. (in Russian)
9. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов-на-Дону, ИРУ, 1992. -- 272с.
Petrov M.K. Self-awareness and scientific creativity. Rostov-on-Don, EDM, 1992. - 272s. (in Russian)



10. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., CODA, 1997. 343с.
Averincev S.S. Poetics early Byzantine literature. M., CODA, 1997. 343s. (in Russian)
11. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1986. 445с.
Bakhtin M.M. Aesthetics of verbal creativity. MA, Art, 1986. 445s. (in Russian)
12. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. 1971. Т.2. – 248 с.
Hegel G.W.F. Science of Logic. M. 1971. V.2. – 248 p. (in Russian)
13. Эйдельман Н.Я. Сопроводительный текст главы «15-18 сентяб-ря»././ Болдинская осень. Стихотворения, поэмы, маленькие трагедии, по-вести, критические статьи, написанные А.С.Пушкиным в селе Болдино Лукояновского уезда Нижегородской губернии осенью 1830 года. М.,1974. – 448 р.
14. Adelman NY Accompanying text chapters "15-18 Septem convent" ././ Boldin Autumn. Poems, poems, small tragedies, in conduct, critical articles written by AS Pushkin in the village Boldino Lukoyanovskoye county of Nizhny Novgorod province in the autumn of 1830. Moscow, 1974. – 448 p.
15. Aurelii S. Augustini hipponensis episcopi De Trinitate libri quindecim // Patrologia Latina / Migne JP. Vol.42. -- Col. 0819 – 1098
16. Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ.; под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. - М.: Смысл, 2009. 319с.
Hoffmann E. interaction ritual: Essays conduct face-to-face / Trans. with English .; ed. NN Bogomolov DA Leontief. - M .: Meaning, 2009. 319 s. (in Russian)