

УДК 32:2

*Д.М. Шевчук***ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ «САКРАЛЬНОГО» И «ПРОФАННОГО»
В ГОРИЗОНТЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИРА**

Статья посвящена проблеме соотношения сакрального и профанного в горизонте политики. Автор исследует проявления сакрального в политическом мире, которые связаны с процессами формирования и конфигурации публичного пространства. Кроме того внимание обращено на концепцию двух тел короля, амбивалентность сакрального и ее влияние на политику, проблему рационального и иррационального измерений политической жизни.

Социокультурное развитие человечества демонстрирует связь между эволюцией форм репрезентации политического и функционированием религиозного сознания. Обращение внимания на соотношение между сакральным и профанным вписывается прежде всего в концепцию политического как воображаемого и символического. В частности, это дает возможность раскрыть связь между политическим действием и символами, а также представлениями, которые наполнены глубоким смыслом, не поддаются сомнению и тем самым имеют большое значение для утверждения основ политического мира. Таким образом, можем утверждать о зависимости отдельных способов легитимации от религиозных представлений, когда политический порядок поддерживается отсылкой к трансцендентному началу, а идея трансцендентной власти служит моделью для осуществления светской власти. В современной социальной философии наиболее выразительно это представлено в работах Ю. Габермаса (в частности, раннего периода его творчества). Он утверждает, что религия выполняет функцию легитимации политической власти, а также интегрирует индивидов в сообщество. При этом в современном мире, который имеет тенденцию к инструментализации жизненного мира, религиозное мировоззрение поддерживает внеинструментализированные отношения между людьми. Последнее можем понимать как указание на политическую роль сакрального, направленную на освобождение индивида от власти анонимных институций. Кроме того следует добавить, что профанное как сфера осуществления светской власти опирается на общий опыт членов политического сообщества. Эта сфера создает контекст для деятельности, наполненной смыслом, который узнается и разделяется другими членами сообщества. Вместе с этим профанная сфера и все, что здесь происходит, проявляют свою зависимость от сил, которые принадлежат сфере сакрального. Эти силы довольно часто воспринимаются как неподдающиеся власти человека, при этом сами являются источником и предпосылкой власти и возможности действовать в мире.

Однако мы не можем исключать причастность сакрального к политическому антагонизму и агонизму. Сама дихотомия «сакральное – профанное» воспринимается как глубоко антагонистичная. Как отметил Э. Дюркгейм, разница между сферой сакрального и профанного превращается в настоящий антагонизм: «Оба мира воспринимаются не только как разделенные, но как враждебные и ревниво соперничающие друг с другом. Поскольку принадлежать целиком к одному из них можно только при условии полного ухода из другого, человека призывают полностью удалиться из светского, чтобы вести исключительно религиозную жизнь» [1, с. 221]. Такой обостренный антагонизм между сакральным и профанным характерен крайним формам аскетической жизни. Чаще всего отношения сакрального и профанного демонстрируют перманентный конфликт, который выражается в напряжении, но вместе с этим и во взаимодействии, проявляющемся в публичном пространстве и, таким образом, осуществляющем влияние на политику. Эти две сферы никогда не могут быть отделены друг от друга: профанное (мирское,

публичное, политическое) насыщено сакральными элементами. «Мирское существование, – утверждает М. Элиаде, – никогда не встречается в чистом виде. Какой бы не была степень десакрализации Мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения. Мы увидим, что даже самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок Мира» [6, с. 23]. Таким образом, концентрация внимания на соотношении между сакральным и профанным как онтологических измерениях политического мира имеет смысл с точки зрения процесса секуляризации, который, однако, не уменьшает значение религии для человека. (Например, Ю. Габермас утверждает, что религия является источником социально значимого смысла, который проверен традицией и является предпосылкой автентической солидарности, которая избегает влияния партикулярных интересов). При этом целенаправленное ограничение роли религии в публичных делах обуславливает разрушение четких границ между *sacrum* и *profanum*. В целом же, как это ни парадоксально, следствием секуляризации можно считать сакрализацию политического, что в современных демократиях проявляется как ритуализация и символизация политической жизни, использование квазирелигиозных способов легитимации социальных институций и действий власти. В постсоветских странах это способствует своеобразный «религиозный ренессанс», который является следствием удаления из смыслового поля политической жизни системы коммунистических идеалов, официально пропагандирующих атеизм.

Связь между политикой и религией демонстрируют нам первые цивилизации. Одним из наиболее выразительных примеров, к которым обращаются в социологической, философской литературе, является период Эхнатона в Древнем Египте, когда была осуществлена религиозная реформа, одним следствием которой стало отождествление божественной власти и власти фараона. Среди других исторических примеров связи религии и политики можем назвать период Древней Греции, когда проведение сакральных действий было направлено на выявление сопричастности членов полиса, по сути поддержку их политической идентичности (в работе «Истина и метод» Х.-Г. Гадамера встречаем понятие «сакральной сопричастности»). Если говорить о европейской традиции, то религиозные аспекты политической жизни чрезвычайно четко проявляются в христианстве, которое, утверждая идею божественного происхождения власти, порождает политическую теологию (следует вспомнить известные слова апостола Павла: «Пусть каждый человек подчиняется высшей власти, поскольку нет власти, которая не от Бога, а власти, которые существуют, установлены Богом»).

В горизонте проявления сакрального одной из первых появляется проблема рационального и иррационального аспектов политики. Иррациональность сакрального связывают с сверхъестественным, а следование естественным состояниям вещей воспринимается как рациональное действие. Однако чрезмерная рационализация сама порождает иррациональность (М. Хоркхаймер и Т. Адорно: «Просвещение, борясь с мифами, само превращается в миф»). Не все однозначно с восприятием естественного порядка как рационального. Скажем, Э. Дюркгейм обращает внимание на то, что с большой долей вероятности можно утверждать, что понятие сил природы создается на основании понятия религиозных сил, а это подвергает сомнению убеждение о противопоставлении «естественное – сверхъестественное» и его полной соизмеримости с противопоставлением «рациональное – иррациональное».

Очевидным является факт, что политика не всегда рациональна: актуальный политический порядок никогда не может быть полностью тождественным себе в разные периоды исторического развития, поскольку каждый социокультурный порядок в отдельные моменты развития имеет исключения; он всего лишь приближается к идеализированным формам, которые созданы для его рационального объяснения. Особенно это проявляется в ситуациях чрезвычайности, когда имеет место доминирование воли

Суверена, не поддающееся детальному описанию с помощью рационального объяснения (в частности, мы не можем здесь выяснить каузальную обусловленность). Можно утверждать, что политический мир насыщен, кроме рациональных структур, также безудержной волей к власти (которая, если вспомнить Ф. Ницше, является выражением принципа, к которому сводится все, что происходит в мире). Знаковым в этом контексте можно считать анализ состояния социальных наук, который был произведен Э. Дюркгеймом. В частности, он указывает на то, что ряд социальных теоретиков не очень благосклонно принимают идею закономерной необходимости и формирования естественной сферы действительности, обуславливающей характер социального порядка. Вполне закономерным является вывод: «Отсюда следует, что в них (социальных науках – Д.Ш.) считают возможными подлинные чудеса. Допускают, например, что законодатель может создать институт из ничего простым приказанием, выражающим его волю, что он может превратить одну социальную систему в другую, точно так же, как верующие многих религий допускают, что божественная воля извлекла мир из небытия или может произвольно превращать одни существа в другие» [1, с. 205]. В методологическом плане соотношение между рациональным и иррациональным объяснением политических феноменов составляет предпосылку преодоления детерминизма (социального, экономического) и дает возможность осознать сверхестественность манифестации политического как такового.

Осмысление отношения сакрального и профанного, а также выявления их политического смысла требует более детального анализа сущности этих двух смысловых регистров. Сакральное и профанное указывают на фундаментальные измерения бытия человека в мире (М. Элиаде, например, определяет сакральное и профанное как «два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории» [6, с. 19]). Вместе с этим хотим обратить внимание на некоторую асимметрию отношения сакрального и профанного. Прежде всего она вытекает из того, что сакральное раскрывает свою сущность двумя аспектами: позитивным (сакральное как чистое) и негативным (сакральное как нечистое, проклятое). Другими словами, асимметричность данной дихотомии вызвана амбивалентностью сакрального. В современной социологии и философии религии проблема осмысления амбивалентности сакрального – одна из наиболее значимых (к ней обращались У. Смит, Э. Дюркгейм, Р. Каюа и др.).

Амбивалентность сакрального, его двузначность проявляется в том, что категории «чистого» и «нечистого» («проклятого») превращаются в своеобразный принцип каждой оппозиционности, дополняя критерии социально значимых классификаций и систематизаций, осуществляемых на основании соотношения между сакральным и профанным. При этом некоторые исследователи утверждают, что «чистое» и «проклятое» не являются элементами реальности, а скорее результатом сохранения или нарушения порядка между сакральным и профанным. Добавим к сказанному, что в данном случае имеет место своеобразная диалектика сакрального, социальный и политический смысл которой отображается в том, что оно может как поддерживать, так и уничтожать порядок мира. Другими словами, сакральное может стать конститутивным элементом, поддерживающим актуальную политику, либо же превратиться в основание модели, ориентированной на социальные и политические изменения (и даже революции).

Соотношение между сакральным и профанным дает возможность более детально понять политический мир в проявлениях чрезвычайности и нормальности. Можно сказать, что через призму категорий «сакрального» и «профанного» проявляется два состояния политического мира. Первое основывается на идеи политического как стихийного, нестабильного, экстраординарного, поскольку социальное бытие создается на основании непосредственных отношений между людьми; второе, в свою очередь, базируется на политическом как структурированном, четко установленном, отображающем

основные дихотомии и иерархии. Такое понимание политического через призму сакрального и профанного мы выводим прежде всего из осмысления социальных аспектов сакрального в работах Э. Дюркгейма, а также анализа ритуального процесса В. Тернером. В. Тернер в своих работах выделяет две основные модели взаимосвязи между людьми: первая модель презентует общество, которое является структурированной и дифференцированной системой политических, юридических и экономических институций; вторая модель общества предусматривает, что оно является неструктурированным либо же рудиментарно структурированным. Для обозначения этой второй модели В. Тернер использует термин «*communitas*», чтобы подчеркнуть выпадание этой модальности общественной жизни из сферы повседневности [5, с. 170]. Выделение двух состояний политического бытия, которые связаны с соотношением сакрального и профанного, имеет более глубокие философские источники. Оно целиком вписывается в выделение двух основополагающих начал культуры Ф. Ницше: дионисийского и аполлонического. Вместе с тем эти состояния (начала и модели) не являются целиком отдельными друг от друга. Онтология нормальности через невозможность предвидеть случайности включает элемент чрезвычайности, и, наоборот, состояние чрезвычайности тяготеет к дифференциации. В этом контексте можем снова обратиться к анализу В. Тернером сферы *communitas*. Он отмечает, что постепенно *communitas* порождает структуру, происходит нормализация отношений между людьми. Таким образом, он выделяет три разновидности *communitas*, поддающейся структурированию: 1) экзистенциальная *communitas* (отождествляется с явлениями, которые называются «хепеннингами»); 2) нормативная *communitas* (связана с возникновением потребности осуществлять социальный и политический контроль над членам сообщества); 3) идеологическая *communitas* (связана с утопическими моделями общества, которые основываются на экзистенциальной *communitas*) [5, с. 202]. Соотношение сакрального и профанного в их связи с нормальным и чрезвычайным состояниями раскрывает формирование и переструктурирование политического смысла. Это, в свою очередь, демонстрирует процессы, связанные с расширением онтологии политического.

Проявления сакрального в политическом мире связано также с формированием и конфигурацией публичного пространства. Рассматривая этот аспект соотношения сакрального и профанного, нельзя упустить из поля зрения тот момент, что вопрос проявления сакрального в публичной сфере не является однозначным. Мы можем это соотносить с более широкой проблемой – соотношением веры и разума: идеальный тип публичности предусматривает господство в этой сфере разума, а религия, в свою очередь, воспринимается как то, что основывается на вере и не нуждается в рациональном обосновании. Ряд современных социальных и политических философов категорически исключают религию из сферы публичного, ограничивая ее приватной сферой либо уменьшая ее социальное и политическое значение в современном мире. Первым, кого можем вспомнить в этом контексте, – это Джон Роулз. В рамках его либеральной теории справедливости, политика формируется на принципах здравого смысла и рациональности; религиозным представлениям не отводится места в публичном дискурсе. Более того, религия теряет в этой теории возможность апеллировать к моральным принципам, что становится прерогативой политического акта; очень четко это видно на анализе роли гражданского неповиновения [4, с. 525]. Под влиянием критики концепция Дж. Роулза была изменена (это видно по его работам «Политический либерализм» и «Право народов»). В частности, появился тезис о влиянии неполитических ценностей (например, религиозных) не только на частную жизнь, но и на публичную.

Другим современным философом, который постулирует уменьшение роли религии в политической жизни, является Ричард Рорти. Он утверждает, что религия как набор убеждений, которые могут быть полезными для человека, имеет право на сущест-

ование в частной сфере. Религиозные убеждения могут быть вредными, если приобретают публичный характер; этот вред касается, в частности, утверждения либеральной демократии. Бесспорно, некоторая предвзятость Р. Рорти по отношению к религии связана с антирелигиозной и антиклерикальной позицией (философ не берет во внимание роль христианства в утверждении политического порядка либеральной демократии в Европе и Северной Америке). Но обоснованием такого отношения к религиозным представлениям и их места в социальной и политической жизни является утверждение философской позиции ироника, а не метафизика, которую он провозглашает в своих философских трудах. Либеральная традиция требует не метафизического словаря, включающего ценностные, неоспоримые абсолюты, но словаря, который концентрируется на метафоре и созерцании. Поэтому понятно, что ориентация на религиозные идеалы – это устаревшая форма организации публичной жизни.

Философская интерпретация идей Р. Рорти указывает на то, что его критика религии относится не столько к онтологическим, сколько к гносеологическим и эпистемологическим основаниям публичного дискурса (создание нового, более соответствующего современному состоянию культуры словаря, с помощью которого мы сможем описывать то, что происходит в публичном пространстве). Вместе с этим история развития политического порядка демонстрирует тесную связь между публичным и сакральным (религиозным). Очевидным для нас является то, что дихотомия сакральное/профанное проектирует особенное обустройство публичной топографии. В частности, выразительно просматривается выделение смыслового центра, концентрирующего в себе сакральное значение, и периферийных объектов, получающих свою значимость через отсылание к центру и отделяющих это пространство от остальной территории, которая является неразличимой, часто не подпадает под власть центра и поэтому воспринимается как «нечистая». Влияние сакральной топографии на обустройство городов заметил Р. Каюа: «Конфигурация современных городов в некотором понимании подчеркивает значение (отчасти мифическое, отчасти целесообразное) такого (согласно с полюсами сакрального и профанного, чистого и нечистого – Д.Ш.) расположения: в центре церковь или собор (центр божественного), ратуша, официальные строения, дворец правосудия (символы и храмы власти), театры, музеи, памятник погибшим, статуи великих людей (разные аспекты сакрального достояния города). ...Вокруг его успокаивающего, теплого, официального центра большие районы разворачивают зону темноты и бедности» [2, с. 73]. Сакральное пространство имеет особенную топографию: оно четко разделяет мир на центр и периферию. Центр всегда концентрирует в себе максимально интенсивную энергетику божественного. Периферия, напротив, проявляет сакральное в его негативной форме «проклятого» и «нечистого». Таким образом, согласно с религиозным опытом, пространство не является однообразным, оно имеет разрывы и разломы. Его смысловыми полюсами, которые могут проявляться в каждой точке этой топографии, являются «хаос» и «космос». Такие представления о пространстве получают универсальное значение и переносятся также на политический мир. Как следствие, мы не можем его воспринимать однообразным пространством. Следует принять утверждение М. Элиаде, что для светского восприятия пространство является нейтральным, не имея разрывов и качественных отличий между частями. Представление об антагоничности политического, обуславливающее его дефиницию благодаря отношению «друг – враг» (К. Шмитт), имеет связь с представлениями о разделении сакрального пространства на основании противопоставления «хаос – космос», которое является архетипическим для политической сферы. Не зря сакральное и профанное – это два смысловых полюса, влияющих на утверждение бытийственных основ порядка в целом. Это следует, в частности, из того, что сакральное отсылает к началам мира. Другими словами, эпифания сакрального – это намек на космогинические мотивы и необходимость вспом-

нить об утверждении первоначального порядка. Это воспоминание проектируется на деятельность человека («сотворение Мира становится архетипом каждой созидательной деятельностью человека, в каком бы плане она ни разворачивалась») [6, с. 36].

Формирование политического мира благодаря обращению к сакральному четко демонстрирует идея «двух тел короля». Эта идея получила распространение в рамках средневекового христианского мировоззрения и имеет политический, юридический и теологический характер. Политическим аспектом этой идеи является утверждение принципа двойственного явления личности, что становится предпосылкой дихотомической концепции власти. Речь идет о создании политической теории двух натур монарха: земной, которая является смертной, и сверхприродной, которая бессмертная и духовная. Исследование внедрения в политическую жизнь идеи «двух тел короля» осуществлено в известной работе Э. Канторовича [8]. Генезис представления о том, что Суверен (в частности, монарх) имеет два тела, достигает времен античности. Э. Канторович ищет источник этой идеи в «Политике» Аристотеля (когда тот в III книге разделяет друзей государя и друзей государства), а также в трактатах Плутарха, неопифагорейцев. Соответственно, идея «двух тел короля» не ограничивается только контекстом средневековой политической теологии и теории, а проявляет универсальный феномен, который касается соотношения между сакральным и профанным как онтологическими измерениями политического мира. Следует, однако, принять во внимание одно условие, а именно: языческие представления о двух телах Суверена были проинтерпретированы через призму политической теологии святого апостола Павла, в результате чего они получили характер христианского философствования и теологических рефлексий.

Основной тезис, выдвигаемый Э. Канторовичем, провозглашает формирование в эпоху средних веков важных аксиом политической теологии, которые в современной политике не исчезают, а трансформируются и превращаются в основу для идиологов политических религий, которые, словно «призрачные догматы», преследуют нации и отбрасывают возможность пользоваться рацией и осуществлять рациональную политику. Идея «двух тел короля» имеет непосредственное отношение к проблеме статуса монарха и его полномочий, а также демонстрирует феномен сакрализации Суверена и легитимизацию его действий через отсылание к трансцендентному Абсолюту. Политический аспект проявляется благодаря влиянию этой идеи на представления о монархии как институте политического мира. При осуществлении этого влияния не последнюю роль играет отсылание к религии и даже мистике. Если обратить внимание на исторические факты, то особо актуальной проблема статуса короля стала в Англии в XVI в., когда Эдвард VI, не достигший еще дееспособности, согласно с законами того времени решил продать земельные владения в Ланкастерском герцогстве. Таким образом, появилась проблема, может ли несовершеннолетний монарх осуществлять законные операции. Юридическое решение, которое приняли тогда британские юристы, было представлено в комментариях Эдмунда Плаудена: любое действие короля, которое он совершает как король, не может быть подвергнуто сомнению через его несовершеннолетие, поскольку он имеет два тела: природное (естественное тело) и общественное (политическое тело). Политическое тело характеризуется вечностью, его нельзя увидеть, к нему нельзя притронуться; оно целиком состоит из политики и правления, а его призвание в том, чтобы управлять народом и распоряжаться общим благом.

На основании этого комментария Э. Канторович указывает роль, которую средневековые представления о сакральном и теологические рефлексии играли по отношению к существованию политического порядка: «Юридические спекуляции были связаны с теологической мыслью, или, точнее говоря, со средневековым понятием королевского *character angelicus*. Общественное тело короля формировалось подобно «святым духам и ангелам», поскольку оно репрезентирует Неизменность во Времени» [8, с. 8].

Вечность и неизменность политического тела короля обуславливает восприятие в нем присутствия «спрятанного Бога», действующего через тело.

Исследование Э. Канторовича демонстрирует перенесение теологических понятий и религиозных представлений на почву политической жизни. Это выразительно просматривается в аналогии между сообществом христиан во главе с Христом (Церковь, которая является мистическим телом, *corpus mysticum*) и сообществом подданных во главе с королем (королевство, которое связано с мистическим телом короля). Более того, начальную форму сакральности монарха, по Э. Канторовичу, можно определить как литургическую, поскольку благодаря ей проявляется «реализм» таинства, которое концентрируется в объекте. Другими словами, «мистическое тело короля» является подданным таинство схождения священного на мирское и преобразование последнего. Российский философ М. Ямпольский, обращая внимание на идею литургической сакральности короля («реализма» таинства, которое концентрируется на объекте), расширяет ее значение. Например, он утверждает, что любое тело, которое вовлечено в отношения власти, является маркированным особым образом: «Одна из важнейших особенностей такой литургически-магической системы – это особое значение телесных мет (в том числе мистически невидимых), маркирующих тела, отмеченные властью и силой. Метки отмечают индивидуальность тел и выражают связь с трансцендентальным, с той телесной трансформацией, которой тело подвергается при взаимодействии с высшими силами» [7, с. 36]. Идея такой телесной маркировки целиком вписывается в контекст общих представлений о сакральном, которое, если к чему притронется, превращает его в непригодное. Аналогичные представления проецируются на власть, которая начинает восприниматься как то, что преобразует. В этом смысле целесообразно вспомнить идеи дисциплинарной власти М. Фуко, генеалогию которой можно в некоторой степени вывести из «реализма» таинства, которое концентрируется на объекте». Дисциплинарная власть ориентирована на преобразование телесности (что проявляется в форме дисциплинирования) – придания телу покорности-полезности. Это, собственно, и можем считать телесной маркировкой, предусматривающей вовлечение индивидуального тела в систему актуальных стратегий власти, а также наделение его особыми способностями.

Проведение аналогии между сообществом христиан и сообществом подданных поднимает проблему отношения между Церковью и светской властью. Ключевым периодом, который четко проявляет отношения между ними, можно считать XIII в. В это время создаются своеобразные гибриды между Церковью (сакральным) и государством (профанным): «Постоянные взаимоотношения между Церковью и Государством, существующие на протяжении всего Средневековья, создали гибриды в обеих институциях. Между светскими и духовными лидерами христианского сообщества происходили постоянные взаимные заимствования и обмен отличиями, политическими символами, привилегиями и правами на взаимоуважение» [8, с. 193]. При этом государство проявляет неимоверно интенсивное желание быть квазицерковью. Связь между сакральным и политическим в этом контексте проявляется в идее божественного происхождения власти, которая ритуально представлена в церковном освящении получения власти Сувереном, т.е. в процессе деификации (от лат. *Dei* – Бог) власти. При этом важной категорией является «милость». Суверен наделен властью «по милости Божьей», что обуславливает его «достоинство» как реализацию политического суверенитета. Хотя нельзя упускать из внимания дискуссии вокруг вопроса: Суверен получает божественную силу благодаря мимезису (уподоблению Богу) или преображению (например, если монарх преображается Божьей милостью)? Согласно Э. Канторовичу, мимезис и преображение не исключают друг друга: мимезис демонстрирует нам способ, благодаря которому Суверен уподобляется «образу Бога»; с помощью преображения он получает силу действовать как Бог.

Подводя итоги, можем утверждать, что соотношение между сакральным и профанным имеет значение прежде всего для поддержания онтологии политического, поскольку оно характеризуется абсолютностью (и даже радикальностью), которая следует из свойств сакрального; объективируется в социальных и политических практиках; определяет отношение индивида к политике, а также закладывает перспективу восприятия политической жизни в рамках отдельных методологических подходов (например, тех, которые стараются осмысливать тоталитаризм как специфическую религию).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1998. – С. 174–231.
2. Каюа, Р. Людина та сакральне / Р. Каюа. – Київ : Ваклер, 2003. – 256 с.
3. Куракин, Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. – 2011. – Т. 10. – № 3. – С. 41–70.
4. Ролз, Д. Теорія справедливості / Д. Ролз. – Київ : Основи, 2001. – 822 с.
5. Тэрнер, В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура / В. Тэрнер // Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М. : Наука, 1983. – С. 104–264.
6. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
7. Ямпольский, М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.
8. Kantorowicz, E.H. The king's two bodies. A study in medieval political theology / E.H. Kantorowicz. – Princeton : Princeton University Press, 1997. – 568 p.
9. Rorty, R. Anticlericalism and atheism / R. Rorty, G. Vattimo // Rorty R., Vattimo G. The future of religion / R. Rorty, G. Vattimo. – New York : Columbia University Press, 2005. – P. 29–41.

Shevchuk D.M. The Specific of «sacrum» and «profanum» Manifestations in Horizon of the Political World

The article is devoted to the problem of correlation between sacrum and profanum in horizon of politics. Author investigates the manifestations of sacrum in political world that are connected to the processes of formation and configuration of public space. More over, the author pays attention to the conception of king's two bodies, ambivalence of sacrum and its influence on the politics, the problem of rational and irrational aspects of political life.

Рукапіс паступіў у редакцыю 29.11.2013