

## Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии

Дмитрий Куракин\*

**Аннотация.** Объяснительные возможности «сильной программы» культурсоциологии в значительной степени проистекают из дюркгеймовской теории сакрального. Вместе с тем анализируя то, как культурсоциология распоряжается этим ресурсом, мы фиксируем существенное отклонение от теории Э. Дюркгейма, равно как и от большинства других теорий сакрального. Это связано с понятием амбивалентности сакрального, которое в рамках «сильной программы» либо игнорируется, либо трактуется ошибочно. Решая эту историко-социологическую задачу, мы приходим к выводу, что причина отклонения лежит в теории Дюркгейма. Дюркгейм не игнорировал понятие амбивалентности сакрального и верно трактовал сам феномен, однако он дал ему не вполне корректное объяснение, которое к тому же противоречило его теории в целом. Объяснение Дюркгейма позволяет описывать часть феноменов первобытной жизни, но неприменимо к анализу современных обществ. Мы предполагаем, что именно поэтому свойство амбивалентности сакрального оказывается практически не востребуемым в культурсоциологии. Вскрывая это противоречие, мы предлагаем альтернативное решение проблемы амбивалентности сакрального, позволяющее, как мы надеемся, преодолеть теоретическое противоречие и существенно усилить объяснительные возможности культурсоциологии.

**Ключевые слова.** Амбивалентность сакрального, трансгрессия, чистое/скверное, сакральное/профанное, «сильная программа» культурсоциологии, Эмиль Дюркгейм, Джеффри Александер.

### Введение

В данной работе мы представляем краткий фрагмент весьма непростой и запутанной истории одного понятия: амбивалентности сакрального. К концу XIX века первобытный мир, увлечение которым не выходило из интеллектуальной моды и все больше влияло на развитие западной науки, преподнес исследователям новый сюрприз. Из накопленных этнографических материалов стало ясно, что сакральное — сфера объектов, событий и процессов особой значимости — парадоксальным образом соединяет в себе две противоположные стороны. С одной стороны, сакральные объекты являются источником благодати и вызывают ни с чем не сопоставимое почтение, восхищение и благоговение. С другой стороны, они внушают страх, ужас и

---

\* **Куракин Дмитрий Юрьевич** — старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, руководитель исследовательской группы по культурсоциологии ЦФС, faculty fellow Йельского центра культурсоциологии, [kourakine@gmail.com](mailto:kourakine@gmail.com)

© Куракин Д. Ю., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

даже отвращение. Что еще более странно, эти полярные качества часто объединяют в себе одни и те же объекты, являя наблюдателям то одну, то другую свою сторону. Это свойство получило название амбивалентности сакрального.

В первые десятилетия XX в. наиболее выдающиеся представители сразу нескольких дисциплин заворуженно пытались разгадать загадки сакрального, как минимум найдя для него рациональное объяснение, а как максимум — попытавшись использовать данные о нем как ключ к новому знанию об основах человеческой жизни. Среди прочих исследователей, Эмиль Дюркгейм повысил ставки наиболее радикальным образом, разработав теорию о фундаментальной связи феномена сакрального с самими основами социальной жизни. В силу целого ряда причин этот ресурс на протяжении XX в. иногда оказывался надолго в тени, а порой разрабатывался не вполне корректным и продуктивным образом. Что же касается амбивалентности сакрального, она в еще большей степени оказалась на периферии социологических рассуждений. В данной работе мы попытаемся показать, что и то и другое во многом обусловлено изъясном дюркгеймовского решения проблемы амбивалентности сакрального, имеющим более существенные последствия, чем можно было предположить.

«Сильная программа» культурсоциологии — одна из немногих социологических теорий, которая оказалась способна распознать масштаб дюркгеймовского открытия, положенного в основу теории сакрального. Опираясь на свою социологическую программу и несколько эвристических утверждений, Дюркгейм предложил набор социологических механизмов, раскрывающих связь между социальными взаимодействиями, с одной стороны, и идеями, символами и представлениями — с другой. Если говорить более конкретно, он показал, как формируются идеи и символы, обладающие особой убедительностью, и в чем состоит источник этой убедительности. Успех «сильной программы» культурсоциологии в огромной степени обусловлен тем, что ее основателям удалось не просто воспринять теоретический посыл Дюркгейма, но и довести его до конкретных методологических решений.

Объем теоретических и методологических следствий дюркгеймовской теории сакрального таков, что ее можно либо игнорировать, принимая к рассмотрению лишь отдельные элементы и следствия, либо произвести коренные изменения в социологическом рассуждении. Большая часть современных теорий пошла по первому пути. При этом одним из наиболее влиятельных элементов теории сакрального оказался тезис об усилении культа индивидуализма в современной жизни, подхваченный целым рядом исследователей<sup>1</sup>. «Сильная программа» культурсоциологии, вслед за несколькими аналогичными попытками, уверенно следует второй перспективе и выстраивает свой методологический базис на основе эксплицированных Дюркгеймом свойств сакрального. В методологическом отношении наиболее значимую роль играют следующие из них: абсолютный характер оппозиции «сакральное/профанное»; принципы «контагиозности» и «мимесиса», задающие логику смыслового переноса по подобию и смежности; и принцип объективации сакрального, в соответствии с которым оно принимает принципиально наблюдаемые формы<sup>2</sup>.

1. В особенности, это характерно для американской социологии и таких исследователей, как Э. Хьюз, И. Гофман, Г. Беккер и др.

2. Более подробно об этом см.: Куракин, 2010: 163–167.

Дюркгеймовская теория позволяет понять, как в социальной жизни образуются устойчивые эмоциональные аттракторы, своего рода центры притяжения, определяющие восприятие социальной жизни. Таковы, к примеру, религиозные символы, пронизывающие все сферы жизни первобытных обществ и определяющие приверженность, пристрастия, предпочтения и в целом мировосприятие населяющих их людей. Дж. Александеру, Ф. Смиту и их коллегам по культурсоциологической исследовательской программе удалось радикально расширить диапазон действия этого принципа на всю современную социальную жизнь: от политики до искусства, от истории до повседневности, от экономики до интеллектуальных движений и т. д. Однако во всех этих сюжетах в фокусе анализа оказываются лишь стабильные структуры «позитивного» (т. е. благого или «чистого») сакрального. То, как происходит разрушение этих эмоциональных аттракторов, как возникают новые идеи и символы, обладающие экстраординарным воздействием на восприятие, остается нераскрытым. Притом что именно эти процессы все больше выходят на первый план в современной жизни. Мы предполагаем, что это «слепое пятно» связано с неудачей в объяснении свойства амбивалентности сакрального, и преодоление этих затруднений ведет к существенному усилению культурсоциологической теории, а возможно, и дюркгеймианства в целом.

Социальный порядок, формы, которые принимает сакральное, и границы между сакральным и профанным в основном стабильны и самоочевидны в тех первобытных сообществах, которые анализировал Дюркгейм. В современных обществах они зачастую скрыты, а главное — принципиально изменчивы. То, что вчера было свято, сегодня оказывается объектом шуток, а завтра будет вызывать безразличие. Более того, то, что священо сегодня, зачастую познается только при попытке осквернения (к примеру, когда наше возмущение от осмеивания святынь и попираания ценностей только и позволяет распознать их значимость). «Позитивное» сакральное в современном виде часто ускользает от непосредственного наблюдения. Оно скрыто и в качестве возможного источника легитимации, и как объект научного наблюдения. Сложности идентификации сакрального в современном мире часто приводят к одной из двух крайностей: либо к отрицанию дюркгеймовского тезиса извечности сакрального, либо к уподоблению современного общества первобытному клану. Задача, которая стоит перед нами в данном контексте, — выработать такую теоретико-методологическую позицию, которая позволит избежать обеих указанных крайностей и усилит продуктивность дюркгеймовской теории сакрального применительно к анализу современной социальной жизни.

## **Амбивалентность сакрального**

Открытие свойства амбивалентности сакрального, как правило, приписывается Уильяму Робертсону Смиту. В своей работе «Лекции о религии семитов» (Robertson Smith, 2002) он показал, что существуют два типа объектов, которые отделены от профанной жизни, т. е. табуированы. Это святые вещи, принадлежащие богам, и нечистые вещи и состояния, такие как человек, прикоснувшийся к трупу, женщина после родов и т. д. Дюркгейм, опираясь на рассуждения и свидетельства Робертсона Смита,

характеризует проявления позитивной стороны сакрального как благие силы, «защитников физического и морального порядка, а также источники жизни, здоровья и всех ценимых людьми добродетелей» (Durkheim, 1995: 412). Негативная сторона, в свою очередь, представлена как «зло и нечистые силы, источники беспорядка, причины смертей и болезней, зачинщики кощунства. Единственное чувство, которое люди к ним испытывают, это страх, который обычно сопровождается отвращением» (Durkheim, 1995: 412). Эти два типа объектов отделены не только от профанной жизни, но и друг от друга, а отношения между ними характеризуются острым контрастом.

При всей противоположности, позитивная и негативная стороны сакрального — чистое и скверное — не являются независимыми друг от друга, а, напротив, крепко связаны. В дополнительных примечаниях к «Лекциям о религии семитов» Робертсон Смит описывает не только такие проявления амбивалентности сакрального, как контраст между двумя модусами сакрального, но и разнообразные случаи их взаимного обращения, т.е. такие случаи, когда сакральное чистое превращается в сакральное скверное (нечистое)<sup>3</sup> и наоборот (Robertson Smith, 2002: 446–451). Такие явления, как, к примеру, спасительный амулет, изготовленный из вещи, считающейся нечистой, как показывает Робертсон Смит, весьма распространены в изучаемых им обществах. Примеры из религиозной жизни и этнографические подтверждения взаимного превращения скверного в чистое и наоборот — поистине неисчислимы. Более того, эта возможность превращения лежит в основе могущественных и чрезвычайно распространенных магических техник, в которых мощь сакрального, используемая во благо, извлекается за счет осквернения. В этих случаях наиболее важные и священные правила, такие как запрет инцеста, убийство или контакт с нечистыми вещами, оказываются преднамеренно нарушены с тем, чтобы вызванная мощь нечистого сакрального впоследствии была бы обращена в спасительное сакральное с помощью специальных ритуалов.

Любое жертвоприношение имеет в своей основе именно этот механизм. Дюркгейм, проанализировавший большое количество примеров такого рода в доступных этнографических источниках, заключает, что «нечистая вещь или злая сила часто становится святой вещью или спасительной силой — и наоборот — *не изменяя своей природы*, но просто посредством изменений внешних условий» (Durkheim, 1995: 413–414) (курсив мой. — Д. К.). Сама возможность этого превращения, подчеркивает он, и конституирует свойство амбивалентности сакрального (Durkheim, 1995: 415).

Помимо этого, связь чистого и скверного сакрального проявляется в том, что обе стороны в равной степени противоположны миру профанного. Как отмечает Роже Кайуа, которому принадлежит, вероятно, наиболее значительная социологическая работа об амбивалентности сакрального, «божественность и проклятие, освящение и осквернение производят в точности одно и то же действие на профанные вещи — делают их неприкосновенными, выводят их из обращения, сообщая им грозную чудесную силу. Поэтому не приходится удивляться, что имущество, необходимое для существования группы, и рабочую силу, потребную для общих трудов, защищают одинаковыми преградами как от чрезмерной чести, так и от бесчестия, равно способных изъять их из повседневного обихода» (Кайуа, 2003: 170).

3. У. Робертсон Смит использует термины «uncleanness» и «impurity».

Итак, чистое и скверное связаны особыми отношениями, полностью отличными от отношений между сакральным и профанным. Прежде всего чистое и скверное — начала одной природы (и то и другое — сакральное), тогда как сакральное и профанное, напротив, представляют фундаментально противоположные сферы реальности. Кроме того, будучи взаимно-обратимыми, чистое и скверное образуют своего рода «диалектику», суть которой должна быть прояснена в социологическом объяснении, но само ее существование является установленным фактом и не подлежит сомнению. В свою очередь, отношения между сакральным и профанным не характеризуются такого рода диалектикой взаимного обращения: чтобы обратить профанное в сакральное и наоборот — требуются особые усилия, это изменение представляет собой радикальный символический переход. И, наконец, разница между двумя оппозициями отчетлива даже на уровне ритуального поведения, что особо подчеркивает Дюркгейм: «Все религиозные запреты делятся на два класса: запреты между сакральным и профанным и запреты между сакральным чистым и сакральным нечистым» (Durkheim, 1995: 306).

Идея Робертсона Смита об амбивалентности как фундаментальном свойстве сакрального оказалась чрезвычайно влиятельной. Джорджо Агамбен, анализируя ее распространение, показывает, что она стремительно охватывает философию, антропологию, социологию и психологию (Агамбен, 2011), включая такие важные работы и целые традиции, как дюркгеймовские «Элементарные формы» и Французскую социологическую школу, «Психологию народов» Вильгельма Вундта, «Словарь индоевропейских социальных терминов» Эмиля Бенвениста, «Тотем и табу» Зигмунда Фрейда, и др. Именно это решающее влияние на серию взаимосвязанных традиций позволяет атрибутировать авторство концепции амбивалентности сакрального Робертсону Смиту.

Необходимо заметить, однако, что существуют и другие источники, оказавшие влияние на понятие амбивалентности сакрального. Часть из них — более ранние, чем работа Робертсона Смита. В целом эти источники связаны с традицией романтизма в литературе и философии. Прежде всего это касается концепции «возвышенного». Наиболее важные разработки принадлежат Иммануилу Канту в работе 1790 г. «Критика способности суждения» и еще более ранней работе Эдмунда Бёрка «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного», опубликованной в 1757 г.<sup>4</sup> В литературе концепция амбивалентности благого и губительного стала одним из центральных приемов жанра готического романа. Еще один важный источник — дихотомия аполлонического и дионисийского начал, введенная Фридрихом Ницше в работе 1872 года «Рождение трагедии из духа музыки»<sup>5</sup>. Сер-

---

4. Более подробно об этом см. в работе С. Н. Зенкина: Зенкин, 2011: 205.

5. Эти факты, связывающие понятие сакрального с упомянутыми нами концепциями и культурными движениями, нашли отражение в нескольких культурсоциологических текстах. Тиа ДеНора, анализируя формирование нового типа агентности в музыке, связанного с творчеством Бетховена, проследила его связь с кантовской концепцией «возвышенного», усвоенной романтизмом (DeNora, 2006; Волик, 2010). Филипп Смит продемонстрировал, что как минимум в конце XVIII в. социальная имаджинерия находилась под определяющим влиянием концепции амбивалентности благого и губительного, через посредство романтизма и его «икон», таких как Франкенштейн (Смит, 2008), а



гей Зенкин подробно проанализировал эти линии влияния и показал, что наиболее сильное воздействие в контексте теории сакрального они оказали на классическую работу Рудольфа Отто «Священное» (Отто, 2008), опубликованную через пять лет после выхода в свет «Элементарных форм религиозной жизни» (Зенкин, 2011). Для Отто амбивалентность была ключевым свойством сакрального. Он раскрывал его с помощью понятий «фасцинирующего» (*fascinans*) и ужасающего (*tremendum*) начал (Отто, 2008). Таким образом, с точки зрения объяснения свойства амбивалентности сакрального Дюркгейм и Отто в основном наследуют разным традициям. Хотя некоторое влияние Робертсона Смита на Отто возможно и вероятно — Отто не ссылается в своем труде ни на Робертсона Смита, ни на Дюркгейма. В свою очередь, работа Отто, будучи наиболее влиятельной философской работой о сакральном, оказала некоторое воздействие на исследователей «Коллежа социологии», представляющих крыло «радикального дюркгеймианства», в терминологии Дж. Александера и Ф. Смита (Smith & Alexander, 2005). Что же касается других ветвей дюркгеймианства, это влияние существенно меньше или вовсе отсутствует. Такое различие в восприятии обусловлено, по-видимому, тем, что «Коллеж социологии» является одной из немногих школ, связанных с дюркгеймианской традицией и одновременно чувствительных к феноменологии. Аналогичным образом дело обстоит с психологической линией в анализе сакрального. С. Зенкин показал, что работа Фрейда «Тотем и табу» и его концепция жуткого («*unheimlich*»)<sup>6</sup> оказала существенное влияние на дальнейшее развитие понятия амбивалентности сакрального в гуманитарных науках. Однако психоаналитические «аранжировки» амбивалентности сакрального остаются мало востребованными в дюркгеймианской традиции<sup>7</sup>.

### **Амбивалентность сакрального в «сильной программе» культурсоциологии: мнимая эквивалентность профанного и «зла»**

Задача объяснения амбивалентности сакрального решается по-разному Р. Отто и в феноменологической, и в экзистенциальной философии, на которую он повлиял, З. Фрейдом и в рамках направлений, испытавших влияние психоанализа, Э. Дюркгеймом и его последователями. Но антропологов, этнографов, социологов и религио-

---

Дж. Александер обнаруживает свидетельства влияния готических образов и нарративов на современное восприятие (Alexander, 1992). Наконец, Стив Шервуд, разрабатывая дюркгеймианскую теорию художника, проанализировал влияние античных жанров повествования мифа и трагедии на восприятие творчества (Sherwood, 2006; Грибова, 2010). Тем не менее эти рассуждения остаются на периферии объяснительных схем культурсоциологии, поскольку связаны с реконструкцией истории конкретных идей (музыкальных, эстетических, литературных, технических и т. д.), а не с концепцией сакрального как таковой.

6. Зенкин подробно анализирует параллель между работами Фрейда и Отто и обращает внимание на тот факт, что обосновывая и иллюстрируя свои концепции, оба обращаются к одному и тому же английскому термину «*uncanny*» (Зенкин, 2011: 212).

7. Параллели с теорией Фрейда и прямые заимствования объяснительных схем характерны для работ, в которых производится попытка психологизировать теорию Дюркгейма, таких как работы Сержа Московичи (Московичи, 1998). Однако такого рода подходы остаются маргинальными для дюркгеймианской социологии в целом и культурсоциологии в частности.

ведов объединяет то, что они признают само это свойство одним из неотъемлемых атрибутов теории сакрального. Единственным исключением, в целом релевантным для социологии, является концепция сакрального Джорджо Агамбена. Он отстаивает позицию, что все существующие в философии и гуманитарных науках концепции в этом отношении находятся под влиянием введшего их в заблуждение Робертсона Смита (Агамбен, 2011: 97–104). Однако в контексте задач настоящей работы возражения Агамбена не могут быть приняты к рассмотрению из-за существенных расхождений в самих основах теоретизирования. Позиция Агамбена вырастает из его отказа считать сакральное до-религиозной, до-политической и до-правовой реальностью<sup>8</sup>. Последнее же является не только базовым постулатом Дюркгейма (что имеет определяющее значение для наших рассуждений), но и своего рода «общим знаменателем» для наиболее влиятельных теорий сакрального. Помимо первичного характера сакрального к этому «общему знаменателю» необходимо отнести радикальный характер оппозиции сакральное/профанное и постулат об амбивалентности сакрального. Последнее означает, что в теориях сакрального фигурируют две наиболее важные оппозиции: сакральное/профанное и чистое/скверное.

Именно с этим связан важнейший разрыв в преемственности с классическими и современными источниками, обнаруживающийся в рамках «сильной программы» культурсоциологии. Речь идет об ошибочном приравнивании оппозиции чистое-скверное к оппозиции сакральное—профанное<sup>9</sup>. Прежде всего это приравнивание выходит на первый план в программных текстах. Так, Дж. Александер использует термины «грязное» (или «нечистое») и «профанное» как эквивалентные. Примеры такого употребления терминов многочисленны. В раннем тексте 1990 г., предшествующем манифесту «сильной программы», Александер отмечает, что «скверные объекты ассоциируются с темными силами, с профанным» (Александер, 2007: 31). Далее, в принципиальной работе, посвященной исследованию восприятия процесса компьютеризации и его влияния на социальную жизнь, Александер пишет, что акторы «пытаются защитить себя от контакта со *скверными* (Douglas, 1966) или *профанными* (Caillois, 1959 [1939]) объектами» (Alexander, 1998b: 31–32) (курсив мой. — Д. К.). В другой ранней работе Александер повествует о «мире профанного, имеющем высокоинтенсивный негативный заряд» (Alexander, 1987: 308), с дальнейшей отсылкой к Роже Кайуа, который, напротив, недвусмысленно проводит различие между оппозициями сакральное-профанное и чистое-скверное<sup>10</sup>.

В свою очередь, Энн Кейн в работе, сфокусированной на ключевой для культурсоциологии проблеме автономии культуры, приравнивает «Дюркгеймово разделение

8. Более подробно об этом см.: Chow, 2006: 134–135; Fox, 2007: 571–573; Агамбен, 2011.

9. Мы уже упоминали об этой проблеме в ряде работ: Куракин, 2005, 2010, 2011а, 2011б.

10. См., к примеру: «Профанное — это мир довольства и безопасности. С обеих сторон его ограничивают две бездны. Человек испытывает к ним два головокружительных влечения, когда ему становится мало довольства и безопасности и начинает тяготить надежное и осмотнительное подчинение правилу. Тогда он понимает, что правило — лишь преграда, что священо не оно само, а то, к чему оно не даст доступа и что познает и заполучит сумевший преодолеть или сломать преграду. Если перейти границу, то обратной дороги уже нет. Нужно идти дальше и дальше по пути святости или по пути проклятия, которые порой неожиданно соединяются поперечными» (Кайуа, 2003: 184–185).

мира на сакральное и профанное» и его «более поздние толкования, такие как чистое/скверное» (Kane, 1998: 75). Филипп Смит следует этому тренду в своей во многих отношениях прорывной и потому часто цитируемой работе об элементарных формах места<sup>11</sup> (Smith, 1999). Выстраивая социологическую типологию места, он исходит из того же видения профанного как негативной стороны сакрального: «Профанные места связаны со злом и осквернением и призывают к глубинам греха» (Smith, 1999: 16). Эти примеры можно продолжать: такое видение воспроизводится во многих культурсоциологических работах. Таким образом, мы имеем дело с парадоксальной ситуацией искаженного толкования двух отчетливо отличных друг от друга оппозиций — сакрального/профанного и чистого/скверного — в рамках «сильной программы» культурсоциологии, традиции, которая в высшей степени чувствительна к дюркгеймовской теории сакрального и в критической степени зависима от ее концептуальных ресурсов.

Как это возможно? Может ли это быть проинтерпретировано как ошибочное толкование в чистом виде, или искажение в толковании имеет содержательные причины? Мы попытаемся показать, что верно второе предположение. Теоретики «сильной программы» культурсоциологии не находятся в заблуждении относительно содержания теории сакрального в целом и понятия амбивалентности сакрального в частности. Причины столь существенного расхождения в толковании с теоретиками сакрального пролегают в области теоретической логики. Парадоксальным образом ошибочная идентификация двух оппозиций — сакрального/профанного и чистого/скверного во многом обусловлена внутренней логикой дюркгеймовской теории. Дюркгейм, в отличие от культурсоциологов, проводит отчетливое различие между этими двумя оппозициями. Однако то объяснение, которое он дает амбивалентности, противоречит логике его теории сакрального. Это противоречие сглажено на материале первобытных сообществ, с которым имеет дело Дюркгейм. Но оно очень существенно в приложении к современным обществам. В этом смысле отрицание или игнорирование амбивалентности сакрального со стороны культурсоциологов может быть рассмотрено как радикальный способ нейтрализовать отмеченное выше противоречие, отбросив аналитическое средство, непригодное для изучения современной жизни. В данной работе мы осуществляем попытку решить эту проблему менее радикальным способом, сохранив свойство амбивалентности сакрального, но предложив его альтернативное объяснение, консистентное теории Дюркгейма.

Мы усматриваем основную причину зафиксированного толкования в сфере теоретической логики. Но помимо нее существует и другой фактор, влияющий на формирование представлений об амбивалентности сакрального и восприятие понятия «профанное». Этот фактор связан не с теоретической логикой, а скорее, с «наивной картиной мира», формирующейся через языковые практики и отражающей особенности языка. В своей работе «Человек и сакральное» Роже Кайуа предпринимает терминологический анализ понятия «сакральное» в ряде языков. Он показывает, что оно сохраняет двойственное значение во многих языках, даже в некоторых высокораз-

---

11. При этом в другом важном исследовании (Смит, 2008) он все же принимает более конвенциональную интерпретацию оппозиции чистое—скверное, что позитивно сказывается на результатах его анализа.



витых цивилизациях. «Греческое слово ἅγιος, „скверна“, значит также „жертвоприношение, которым смывается скверна“. Термином ἅγιος, „святое“, в старину также обозначалось (если верить лексикографам) „оскверненное“. Различие было проведено лишь позднее, с помощью двух симметричных слов ἀγῆς „чистое“, и ἐναγῆς „проклятое“, прозрачная конструкция которых ярко показывает двусмысленность исходного слова» (Кайуа, 2003: 165). Что касается «менее утонченных» цивилизаций, заключает Кайуа, они не различают «запрет, вызванный почтением к святости, и запрет, обусловленный страхом скверны» (Кайуа, 2003: 165).

Примечательный факт состоит в том, что современные европейские языки в этом отношении отличаются друг от друга, а древнегреческий язык — от латыни. В русском языке, так же как в английском и немецком, двум модусам сакрального соответствуют разные слова, тогда как французский сохраняет исходную двойственность смыслов в одном слове. Несомненно, это накладывает отпечаток на восприятие в рамках «наивной картины мира» и формирование первичных интуиций, вследствие чего возможно влияние на восприятие двойственности сакрального уже в языке теории. В этом состоит одна из причин, по которым важно исчерпывающим образом прояснить термины на уровне научных понятий. Александр Райли выдвигает похожее предположение, отталкиваясь от упомянутого выше языкового различия. Хотя, следуя Кайуа в части интереса к лингвистическим аспектам проблемы, он переворачивает связанные с ними оценочные суждения: там, где Кайуа видит примитивность и отсутствие утонченности, Райли усматривает богатство. Говоря о понятии сакрального, он замечает: «...социологическое богатство этого понятия можно оценить, если возвести термин к его латинскому оригиналу sacer, которое объединяет оба кажущихся противоречивыми значения. Французское *sacré* сходным образом может означать и то и другое, и часто используется в обоих смыслах (*la musique sacré*, святая или священная музыка, и *un sacré menteur*, проклятый или «чертов» лжец), тогда как английское *sacred* утратило второе значение: факт, который сам по себе неплохо объясняет англоязычное искажение дюркгеймианской трактовки этой проблемы» (Riley, 2005: 275). Лингвистический аспект проблемы и предположение Александра Райли вносят вклад в экспликацию проблемы амбивалентности сакрального, раскрывая запутанную картину сети ошибок в интерпретации. Однако хотя языковая картина мира формирует до-теоретическую основу научных теорий и понятий, в дальнейшем мы постараемся показать, что еще более значимые причины, приводящие к обсуждаемому недоразумению, лежат в области теории.

В следующем разделе мы попытаемся показать, что идентифицированная нами ложная интерпретация амбивалентности сакрального в «сильной программе» культурсоциологии проистекает из способа усвоения дюркгеймовской теории сакрального и ее более поздних интерпретаций. Дюркгеймовское понятие амбивалентности сакрального не вполне консистентно его же теории сакрального, рассмотренной в совокупности с другими элементами, такими как гипотеза о коллективных эмоциях, социологическая теория познания и др. Иными словами, амбивалентность сакрального является «неудобным фактом» для Дюркгейма. Поэтому то, что амбивалентность сакрального как его фундаментальная характеристика не принимается во внимание в «сильной программе» культурсоциологии, следует отнести к попытке нейтрализо-

вать исходное противоречие, своего рода выбору меньшего из двух зол. Обратная сторона медали такого решения — эпистемический пробел, возникающий из-за того, что теория сакрального используется как фрагментированный инструмент анализа, исключенный из всей полноты контекста аргументации.

### **Дюркгеймовское решение проблемы амбивалентности сакрального**

Амбивалентность сакрального — «неудобный факт» в теории Дюркгейма. Для ее объяснения ученый выбрал способ рассуждений, не укладывающийся в логику его теории. Позднее это решение было не только усвоено, но во многом и усилено его последователями. Дюркгейм не мог проигнорировать свойство амбивалентности сакрального. И потому, что оно было ясно описано У. Робертсоном Смитом в работе, на которую Дюркгейм во многом опирается в «Элементарных формах», и из-за своей методологической установки, предписывающей уделять внимание эмпирическому материалу. Однако проблеме амбивалентности сакрального посвящено всего несколько страниц в самом конце книги (Durkheim, 1995: 412–417). В «Элементарных формах» встречается всего несколько упоминаний скверного, не считая последнего параграфа, и во всех случаях речь идет не о том, чтобы всерьез принять в расчет свойство амбивалентности сакрального. В целом в фокусе анализа Дюркгейма оказывается именно позитивное сакральное, тогда как процессам осквернения уделено несопоставимо меньше внимания.

Другой заслуживающий внимания факт состоит в том, что для того, чтобы объяснить амбивалентность сакрального и поместить это объяснение в свою теорию сакрального, Дюркгейму пришлось ввести особый тип ритуального действия — «искупительные ритуалы», что является новшеством в изучении религии<sup>12</sup>. Но этому типу ритуала уделяется несопоставимо мало внимания.

Одна из возможных причин этого связана с эмпирическим материалом, с которым имел дело Дюркгейм. В этнографических данных о социальной жизни первобытных племен в контексте традиционной культуры категории и символические границы в основном не являются подвижными. Как следствие, важность оппозиции чистое/скверное для теории сакрального ниже, а сам феномен амбивалентности сакрального играет существенно менее заметную роль в социальной жизни в сравнении с современными обществами, в которых категории подвижны, устоявшиеся правила испытывают многочисленные вызовы, а символические границы постоянно оспариваются и изменяются.

Чтобы решить исследовательскую задачу и интегрировать свойство амбивалентности сакрального в культурсоциологию (вне зависимости от того, в какой степени эта причина в действительности объясняет зафиксированный нами факт), необходимо проблематизировать выбранный Дюркгеймом способ интегрирования этого свойства в теорию сакрального. Для этого необходимо обратиться к оппозиции сакральное/профанное и к источнику стоящей за ней объяснительной силы в контексте

---

12. Карен Филдз, переводчик и исследователь Дюркгейма, фиксирует этот факт со ссылкой на «Антропологическую энциклопедию» МакМиллана (London, 1986).

теории Дюркгейма. Это позволит проблематизировать связь дюркгеймовского объяснения амбивалентности сакрального с его концепцией в целом.

**Оппозиция сакральное/профанное и ее объяснительная сила.** Оппозиция сакральное/профанное имеет мало общего с такими укорененными в культуре и традиции оппозициями, как добро и зло, истина и ложь, черное и белое и подобными им. Действительно, и добро, и зло — это сферы сакрального, и оба они отделены от обычной профанной жизни. Оппозиция сакральное/профанное не сводится к и не следует из моральных, эстетических или когнитивных установлений. Напротив, в соответствии с дюркгеймовской концепцией она первична по отношению к этим сферам человеческой жизни. Поэтому, в принципе, сакральное может быть нейтральным или даже негативным как в сфере этики, так и в эстетическом или когнитивном измерении. В свою очередь, это подтверждается данными этнографии и исследований в области религии. Известны многочисленные описания фривольного и неуважительного отношения к сакральным объектам, даже в первобытных культурах. В некоторых культурах человек может испытывать гнев и раздражение в адрес божеств или демонов, «наказывать» сакральный амулет и т. д. Суть здесь в том, что принципиально сакральное не имеет никаких устойчивых поведенческих атрибутов, таких как образцы служения или нормы уважения. Несмотря на то, что многие культуры демонстрируют сходства и параллели в этом отношении, их невозможно отнести к числу антропологических или культурных универсалий. Сакральное, согласно мысли Дюркгейма, не проистекает из великого символического закона, предписанного человечеству. Также оно не имеет своей основой некое первичное чувство, подобное чувству нуминозного в рассуждениях Рудольфа Отто<sup>13</sup> (Отто, 2008). Скорее, оно проистекает из простой констатации, что в любом человеческом обществе существуют два класса вещей и феноменов, которые принципиально разнородны и разделены<sup>14</sup>.

Отделенность сакрального от профанного тем не менее далеко не исчерпывает теорию сакрального. Подлинное значение дюркгеймовского озарения состоит в соединении понятия сакрального с другими компонентами его теории. Наиболее важные из них: концепция общества как реальности *sui generis* и несводимость коллективных представлений к индивидуальным, социологическая теория познания и гипотеза о коллективных эмоциях. Теория сакрального обретает объяснительную силу, только будучи включенной в этот концептуальный комплекс. Фундаментальный статус оппозиции сакральное/профанное проистекает из двойственной природы человеческой жизни, известной из дюркгеймовской концепции «*homo duplex*» (Durkheim, 1973). Отношения между сакральным и профанным репрезентируют специфические отношения между коллективной и индивидуальной жизнью и одновременно воплощают их во всей их взаимной обусловленности. Коллективные представления (как

---

13. Хотя даже Отто описывает сакральное как целиком и полностью независимое от идей добра и зла.

14. См. фрагмент из «Элементарных форм»: «Традиционная оппозиция добра и зла ничего не значит по сравнению с этой; ибо добро и зло суть два противоположных вида одного и того же рода, а именно морали, так же как здоровье и болезнь суть лишь два различных аспекта одной и той же категории фактов — жизни, тогда как священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего» (Дюркгейм, 1998: 219).

показывает Дюркгейм в более ранней работе) происходят из индивидуальных представлений посредством синтеза особого рода, причем последние выступают в этом синтезе в качестве субстрата (Дюркгейм, 1995).

Эта ключевая взаимосвязь элементов теории сакрального тем не менее очень часто оказывается недооцененной, как в случаях приравнивания оппозиции сакральное/профанное к упомянутым выше бинарным оппозициям. Очевидно, некоторые дихотомии с большей вероятностью предрасположены к этой путанице. Прежде всего это этически, эстетически или логически нагруженные дихотомии. Слишком часто исследователи поддаются искушению структурировать собранные данные посредством ясной и удобной бинарной оппозиции, такой как эпическая диада добра и зла. И влияние, которое структурализм и семиотика оказали на методологию социологического исследования, еще больше усиливает эту тенденцию. Однако между сакральным/профанным и другими оппозициями существует критически важное для исследователя различие, поскольку последние не выражают социальных оснований, обладающих каузальной силой. Действительно, дихотомия сакральное/профанное сама по себе не обладает какой бы то ни было объяснительной силой, если она не связана со всем корпусом дюркгеймовской теории. Если в теории не установлена последовательная связь этой дихотомии с двойственной природой человека, сформированной социальным и индивидуальным как автономными сферами, не существует никаких причин, по которым сакральное/профанное было бы способно структурировать восприятие и смыслы социальной жизни. Коллективный и индивидуальный модусы человеческого существования стоят за оппозицией сакральное/профанное, но никоим образом не за такими дихотомиями, как добро и зло, истина и ложь, чистое и скверное и т. д.

Именно эти социальные основания, стоящие за оппозицией сакрального и профанного, определяют их основные свойства. Поскольку профанное происходит из сферы индивидуального опыта, характеризуемого низкой интенсивностью, обыденностью, подчиненным положением по отношению к коллективным формам жизни, именно эти свойства оно воспроизводит в наблюдаемой реальности. Для реконструкции рассуждений Дюркгейма в этом отношении целесообразно выделить три наиболее важных аргумента. Первые два — это повседневность, или обыденность, профанного и его эмоциональная умеренность. Будучи сферой «полной бесцветности» (Durkheim, 1995: 221), профанное репрезентирует ту часть жизни любого человека, в которой он «вяло ведет свою повседневную жизнь» (Durkheim, 1995: 220). Любые объекты или действия, обнаруживающие утилитарный характер, связанные с физическими нуждами или как-то по-другому отмеченные принадлежностью к обыденному существованию, определенно должны быть квалифицированы как профанное. Ежедневные дела, еда и работа служат «преимущественными формами профанной активности», поскольку принадлежат к миру обыденных вещей (Durkheim, 1995: 311). Таким образом, мир профанного — это мир рутины, он «религиозно индифферентен» (Durkheim, 1995: 416) и никоим образом не отмечен «негативным зарядом».

Если первые два аргумента описывают сакральное в терминах индивидуального и коллективного поведения, третий апеллирует к ментальным ощущениям. Таким образом, один из аргументов Дюркгейма, позволяющих обосновать несопостави-

мость сакрального и профанного, связан с состояниями индивидуального сознания. «Отношения, охватывающие сакральный мир и профанный мир, характеризуются антагонизмом. Эти два мира соответствуют двум формам жизни, которые являются взаимоисключающими или как минимум не могут одновременно сосуществовать в одинаково отчетливой форме. Мы не можем полностью посвятить себя идеалам, к которым взывает культ, и в то же самое время — к нам самим и нашим чувственным интересам; полностью к коллективу и полностью к нашему эгоизму. Здесь мы имеем дело с двумя состояниями сознания, ориентированным и ориентирующим наше поведение в полярно противоположных направлениях. То состояние, которое окажется сильнее, неизбежно должно исторгнуть другое из нашего сознания. Когда мы думаем о сакральных вещах, идея профанного объекта не может присутствовать в сознании без того, чтобы встретить сопротивление, что-то внутри нас, что противостоит этому присутствию. Идея сакрального не терпит такого соседства. Но этот психический антагонизм, это взаимное исключение идей, с необходимостью должны привести к исключению вещей, соответствующих каждой из них. Если идеи не сосуществуют, то и соответствующие им вещи не должны соприкасаться. Таков принцип этого запрета» (Durkheim, 1995: 321–322).

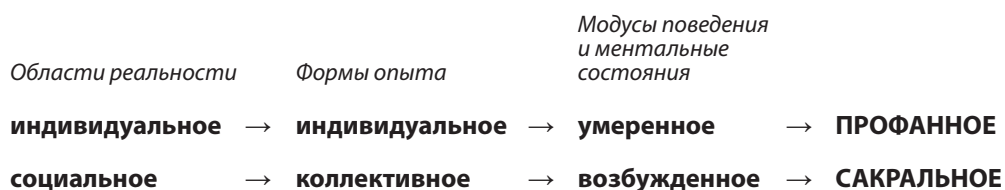
Рассуждение об оппозиции сакральное/профанное, таким образом, связано с рассуждением об эмоциях сразу несколькими путями. Низкая эмоциональная вовлеченность мира профанного, противопоставленная эмоциональной гиперинтенсивности сакрального, — это не просто эмпирическое обобщение. Это рассуждение гармонично связано с дюркгеймовской теорией в целом, поскольку проистекает из концепции двойственной природы человека. Однако эта двойственность, свойственная человеку, должна быть репрезентирована в наблюдаемой реальности посредством «различителя», который не только достаточно отчетлив, чтобы обусловить несмешиваемость столь противоположных субстанций, как сакральное и профанное, но, в свою очередь, не опирается на любые другие различения, в качестве предварительного условия. Иными словами, существование культуры как системы значимых различий требует существования до-культурного различителя. Согласно дюркгеймовской эвристической гипотезе о коллективных эмоциях, роль такого различителя играют эмоции. Весьма показательно, что в нескольких других важных теориях сакрального, например, Рене Жирара и Мери Дуглас, авторы также связывают сакральное с существованием особых сверхинтенсивных эмоций. Так, в соответствии с теорией Жирара сакральное возникает из разрушения социального и культурного порядка. Неопределенность, порождаемая этим разрушением, вызывает сильнейшие эмоции страха, гнева и отвращения. Эти сверхинтенсивные эмоции, неведомые опыту обыденной жизни, ведут к возникновению нового сакрального порядка.

В дюркгеймовской теории соответствующий механизм порождения сверхинтенсивных эмоций в ходе социальных взаимодействий особого рода называется «бурление». Двойственная природа человека проявляет себя в двух противоположных состояниях сознания: возбужденном и обыденном. Острота этой оппозиции навязывает наблюдению участников взаимодействия восприятие сакрального и профанного как несводимых друг к другу реальностей. Именно способность к такого рода восприятию отличает человека от животного. Для нашего рассуждения здесь важно то,



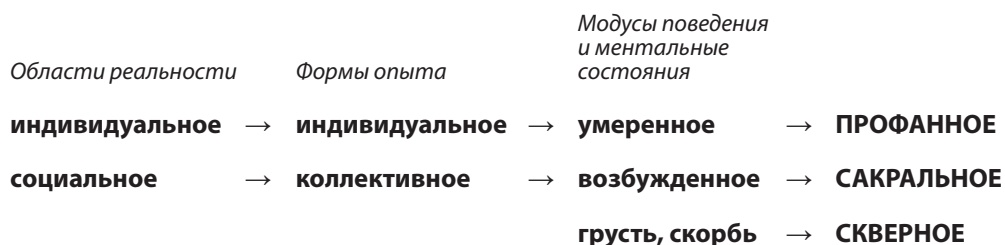
что социальное и индивидуальное как области реальности, коллективное и индивидуальное как формы опыта, умеренное и возбужденное как модусы поведения и ментальные состояния, и, наконец, сакральное и профанное как полюса осмысленной жизни — связаны друг с другом отношениями соответствия и взаимно обуславливают друг друга. Именно консистентность этого соответствия оказывается нарушена в дюркгеймовском решении проблемы амбивалентности сакрального (см. схему 1).

**Схема 1. Объяснительная сила оппозиции сакральное/профанное**



**Дюркгеймовское объяснение амбивалентности сакрального.** Вынужденное появление понятия «скверное» в дюркгеймовской объяснительной схеме как начала, отличного и от сакрального, и от профанного, нарушает цельность и ясность цепочки оппозиций, представленной на схеме 1. Действительно, чему может соответствовать скверное, если существуют только две области реальности, соответствующие социальной жизни, — социальное и индивидуальное? Как мы упоминали выше, для решения этой проблемы Дюркгейму пришлось вводить новый тип ритуалов — «искупительные ритуалы». Описывая их, Дюркгейм настаивает на существовании особого рода эмоций, отличных от тех, которые связаны с возникновением чистого сакрального, но отмечены тем же самым сверхинтенсивным уровнем коллективных эмоций. По аналогии с механизмом «бурления» эти эмоции обязаны своим возникновением особому типу социальных взаимодействий, а именно «скорби»<sup>15</sup> (см. схему 2). «Хотя скорбь отличается от других форм позитивного культа, она также происходит из коллективных ритуалов, вызывающих у участников состояние, сходное с состоянием бурления. Эти интенсивные чувства различны, но сама дикая интенсивность — та же самая» (Durkheim, 1995: 402–403).

**Схема 2. Дюркгеймовское решение проблемы амбивалентности сакрального**



15. Строго говоря, Дюркгейм утверждает, что скорбь является не единственным модусом «искупительных ритуалов», но лишь основным из них, модельным (так же как «бурление» является модельным типом для других форм возникновения позитивного сакрального). Другие модусы сводимы к скорби во всех имеющих значение отношениях (Durkheim, 1995: 409).

Острая оппозиция между чистым и скверным, таким образом, сводится к различию в эмоциональной реакции людей на определенные стимулы, такие как боль, потери, радость и т. д. «Когда общество сталкивается с событиями, которые несут грусть, бедствие или гнев, оно принуждает своих членов засвидетельствовать эту грусть, бедствие или гнев в экспрессивном действии» (Durkheim, 1995: 415). Такой способ рассуждения близок к психологическому редукционизму, строго противоположному теоретическим и методологическим установкам Дюркгейма<sup>16</sup>.

Вдобавок ко всему такая позиция ведет к парадоксу. Действительно, если существуют особые модусы сакрального, соответствующие радости и грусти, невозможно аргументированно утверждать, почему этих модусов только два. И почему не могут существовать, к примеру, модусы, связанные с другими базовыми эмоциями, такими как удивление, раздражение, презрение, страх и т. д.?

Не менее важно и то, что такое объяснение амбивалентности сакрального уязвимо с эмпирической точки зрения. Существует множество описаний взаимодействий со скверным в ритуальных практиках, включающих в себя экстатическое эмоциональное возбуждение, далекое от скорби. Именно таковы, к примеру, шабаши, сатурналии и карнавалы. Скверное не связано со скорбью и искуплением. Осквернение и загрязнение, характерные для такого рода ритуалов, вызывают удовольствие, радость, благодарность и даже уважение. Иными словами, *эмоциональные очертания, отделяющие радость от скорби, не совпадают с границами между чистым и скверным.*

В практическом плане некорректное решение проблемы амбивалентности сакрального привело к недостаточной чувствительности дюркгеймианской традиции к такому феномену европейской жизни первой половины XX в., как фашизм, пришествие которого не было ни предсказано, ни в должной мере объяснено последователями Дюркгейма. Мощь скверного сакрального должна была стать ключом к социологическому объяснению интенсивных разрушений, драматических изменений социального и культурного порядка, ре-сакрализации, ре-социализации и других колоссальных по своему масштабу и стремительных метаморфоз. Однако этого не произошло. К примеру, Тиина Арппе продемонстрировала это на материале переписки 1936 г. между Марселем Моссом и одним из его учеников, отмечая, как это контрастирует с особым вниманием дюркгеймианцев к рискам современности: «Хотя Дюркгейм и Мосс оба были глубоко взволнованы катастрофическими последствиями капитализма в сфере традиционных символических отношений, ни один из них не усмотрел аффективной энергии, которая кроется в этих отношениях, помимо той, что проявляется положительным образом в укреплении социальной сплоченности» (Арппе, 2009: 120).

То, что коллективное бурление, этот исконный механизм коллективной жизни, способен приводить к «темной стороне» сакрального и разрушению порядка, долгое время казалось немыслимым не только Дюркгейму и Моссу, но даже Жоржу Батаю, Роже Кайуа и другим мыслителям «Коллежа социологии». Это тем более показательно,

---

16. Это один из тех фрагментов дюркгеймовского теоретизирования, которые в наибольшей степени уязвимы для критических аргументов Сержа Московичи и его попыток психологизировать теорию Дюркгейма (Московичи, 1998).

что все они признавали существование скверного. Будучи замороженными энергией бурления и его способностью вдохнуть жизнь в находящиеся в кризисе общества, они не смогли увидеть возможности и сценарии, ведущие к темной стороне сакрального. Это подтверждает тезис, что дюркгеймовское объяснение амбивалентности сакрального не оставляет места реальной амбивалентности. Напротив, оно конструирует сакральное как исключительно сакральное чистое, а скверное фигурирует как декоративное дополнение, не затрагивающее сути.

Александр Райли указывает на схожее проявление тяготения Дюркгейма к позитивной стороне сакрального. «Дюркгейм делает акцент на чистом сакральном, сакральном как позитивном ритуале и негативном запрете, т. е. сакральном, понятным как *моральное*. Хотя он признает сакральное скверное и амбивалентность его отношений с сакральным чистым, и в его *chef-d'oeuvre*, посвященном религии, и в практических дискуссиях о роли сакрального в современной секулярной Франции он очевидно тяготеет к последнему» (Riley, 2005: 276).

Обобщая сказанное выше, дюркгеймовское объяснение амбивалентности сакрального оказывается неудачным и в контексте его собственной теории, и как объяснительное средство применительно к широкому кругу феноменов. В свою очередь, это обусловило существенные затруднения уже у последователей Дюркгейма.

Среди последователей Дюркгейма, в наибольшей степени интересовавшихся проблемой амбивалентности сакрального, прежде всего необходимо назвать теоретиков «Коллежа социологии». Следует упомянуть и Роберта Герца, чья широко цитируемая работа, посвященная оппозиции правой и левой руки (Hertz, 2009), существенным образом повлияла на более поздние рассуждения представителей «Коллежа» (Ramp, 2008). Однако эти попытки не привели к формированию исследовательского тренда. Ренессанс Дюркгейма и «Элементарных форм» в большей степени связан с деятельностью Т. Парсонса, в результате чего понятие амбивалентности сакрального практически исчезло из рассмотрения. В целом внимание к проблеме амбивалентности сакрального у дюркгеймианцев в существенной определяется тем, склонен ли тот или иной автор к анализу социальных конфликтов, или, напротив, фокусирует внимание на социальном консенсусе. В последнем случае амбивалентность сакрального остается за скобками. «Сильная программа» культурсоциологии, в рамках которой удалось решить многие проблемы парсонсианского подхода к интерпретации Дюркгейма, тем не менее в значительной степени унаследовала эту «родовую травму».

## Альтернативное объяснение амбивалентности сакрального

Опираясь на ряд теорий сакрального, в этом разделе мы продемонстрируем, что сакральное скверное представляет собой результат трансгрессии<sup>17</sup> между сакральным

---

17. Трансгрессия — важнейший термин теории сакрального, также востребованный в ряде пост-модернистских теорий, означает *запрещенное* пересечение символической границы между сакральным и профанным, выход за пределы дозволенного. Примерами трансгрессии являются осквернение, кощунство, святотатство. Жоржу Батаю принадлежит важная идея, что символические границы нуждаются в трансгрессии, т. к. без их противозаконного пересечения и вызываемого этим пересечением последствий они находились бы в неопределенном состоянии (Батай, 2006).

(чистым) и профанным. Это означает, что скверное не является ни самостоятельным устойчивым состоянием, ни эпифеноменом каких бы то ни было антропологических сущностей или эмоциональных состояний. Мы предлагаем следующее объяснение амбивалентности сакрального, которое, во-первых, более консистентно дюркгеймовской теории сакрального, чем его собственная модель амбивалентности, а во-вторых, более продуктивно с точки зрения объяснительных возможностей. Чтобы выполнить первое условие, модель амбивалентности сакрального должна быть интегрирована с дюркгеймовской гипотезой о коллективных эмоциях. Чтобы выполнить второе условие, предлагаемое объяснение должно охватывать не только взаимодействия в рамках социального консенсуса, но и практики, связанные с нарушением, разрушением или дискретным изменением социального порядка. Построение этой объяснительной модели включает в себя четыре шага: принятие всерьез «темной стороны» сакрального, преодоление гомеостатической модели социального порядка, утверждение роли темпоральности и прояснение логического статуса двух оппозиций — сакральное/профанное и чистое/скверное.

*Четыре шага по направлению к альтернативному объяснению амбивалентности сакрального*

**Принятие всерьез «темной стороны» сакрального.** Для того чтобы принять всерьез понятие скверного, необходимо прежде всего распознать неопределенность и хаос в качестве источников сверхинтенсивных эмоций социального происхождения. Эти эмоции гомогенны тем, которые связаны с «бурлением», производимым в позитивных ритуалах. Любое социальное разрушение, публичный беспорядок, вызов общественным нравам или революция содержат мощный потенциал для возникновения новой солидарности и являются важнейшей предпосылкой к формированию нового порядка. Мери Дуглас в своих ранних работах описала продуктивную дюркгеймианскую модель, применимую к понятию скверного (Douglas, 1966). Скверное, или загрязненное — это непосредственный результат трансгрессии, табуированного пересечения границы между сакральным и профанным, или других нарушений значимого порядка, которые могут быть сведены к трансгрессии.

Трансгрессия может быть вызвана различными, логически не тождественными друг другу условиями: семантической амбивалентностью, отклонением, неопределенностью, неоднозначностью, аномалией, девиацией и т. д. Мы рассматриваем их как принципиально эквивалентные, поскольку с точки зрения теории сакрального за каждым из них стоит одна и та же операция: нарушение границы между сакральным и профанным<sup>18</sup>. Следовательно, нечистое, загрязненное или скверное — это нечто, из-

---

18. В работе «Чистота и опасность» Мери Дуглас делает похожее допущение: «Приношу извинения за использование понятий отклонения и неоднозначности как синонимичных. Строго говоря, они такими не являются: отклонение — это то, что выпадает из данной совокупности или последовательности; неоднозначность — это свойство утверждений, поддающихся двум интерпретациям одновременно. Но если рассмотреть конкретные примеры, станет ясно, что на практике разведение этих двух терминов мало что дает. Патока не является ни жидкой, ни твердой; можно сказать, что она производит неоднозначное чувственное впечатление. Мы можем также сказать, что патока представляет собой отклонение в классификации на жидкости и твердые вещества, не попадая ни в один из этих классов» (Дуглас, 2000: 68).

бегающее и/или противостоящее существующим символическим классификациям, то, что находится не на своем месте (Дуглас, 2000: 65), маргиналия символической системы. Подкрепив теорию широким спектром подходящих иллюстраций, М. Дуглас показала, что отношения между чистым и загрязненным и исходящее от них напряжение — это фундаментальный и инвариантный механизм человеческого смыслообразования и восприятия. Ужас первобытных людей перед рождением близнецов, отвращение в отношении мяса тотемического животного и дискомфорт, испытываемый многими нашими современниками перед перспективой человеческого клонирования, — имеют общие символические основания. Поскольку нечистое или скверное это результат табуированного смешения между сакральным и профанным, становится ясно, из какого источника оно черпает присущую ему эмоциональную энергию. Это не третий полюс дихотомии сакральное/профанное и не репрезентация особого эмоционального состояния: энергия происходит из того же источника, что и в случае с чистым сакральным, но посредством логически альтернативной конструкции. А именно: разрушение символического порядка как альтернатива его воспроизводству. Чистое сакральное противостоит скверному, как осмысленный (и следовательно, обеспеченный эмоциональной энергией) порядок противостоит хаосу.

Примеры, которые приводит Дуглас, весьма показательны. «Мы, безусловно, в состоянии заставить себя замечать вещи, которые мы пропускаем в результате схематизирующих тенденций. Это всегда шокирующий момент — когда обнаруживается, что наше первое ясное впечатление ошибочно. Само осознание механизма искажения приводит к тому, что некоторые начинают физически чувствовать дурноту, как будто их самих вывели из равновесия... Но столкновение с неоднозначностью — это не всегда неприятный момент... Богатство поэтического языка зависит от использования смысловой неоднозначности, как это показал Эмпсон. Скульптура, в которой одновременно можно увидеть и ландшафт, и склонившуюся натурщицу, привлекает к себе внимание. Эренцвайг даже утверждал, что произведения искусства нравятся нам потому, что дают возможность выйти за пределы эксплицитных структур нашего обыденного опыта. Эстетическое наслаждение возникает при восприятии неартикулированных форм» (Дуглас, 2000: 67–68).

Скверное как сфера неартикулированного — очень продуктивная идея. Анализируя социальную структуру, Виктор Тёрнер пришел к аналогичным рассуждениям, посредством введения термина «антиструктура» (Turner, 1969). Антиструктура — это принцип нарушения предписаний, сфера осквернения и трансгрессии, противостоящая социальному и культурному порядку. Согласно Тёрнеру, она идет рука об руку со структурой, наполняет ее жизнью и обеспечивает способностью к изменению. Замечательной иллюстрацией теории Тёрнера является анализ индийской религиозной поэзии, проведенный А. К. Рамануяном. Он показал, что экспрессивный эффект спонтанности в верлибре происходит из взаимодействия структуры и антиструктуры, или, как мы могли бы сформулировать вслед за Дуглас, из власти неартикулированных форм. «Строгость традиционной рифмометрической композиции, формальность литературных жанров, граница между прозой и поэзией представляют собой необходимые условия для инноваций и спонтанности свободного стиха» (Ramanujan, 1973: 12). И далее: «Ни один свободный стих, по сути, не свободен. Без репертуара структур, на



которые можно положиться, невозможна никакая спонтанность» (Ramanujan, 1973: 38). Выражаясь метафорически, дисгармония и гармония черпают силу из одного источника. Или, возвращаясь к нашим терминам, эмоциональная власть скверного происходит из того же источника, что и позитивная сакральность. Что их отличает — так это логическая конструкция символического механизма.

Прежде чем продолжить это рассуждение, необходимо сделать важное замечание. М. Дуглас рассматривает культуру как систему различий (равно как и В. Тёрнер). Ее парадигмальные объяснения культурно-ориентированы и имеют дело с верованиями, табу и смысловыми структурами. Действительно, наиболее известный пример — это критика «тупика медицинского материализма», осуществленная Дуглас на примере диетарных табу в иудаизме и исламе. Дуглас показала, что эти табу не могут быть объяснены гигиеническими правилами, якобы выработанными эволюционным путем (как, например: свинина опасна в жарком климате). Напротив, они проистекают из маргинальности позиции, занимаемой табуированным объектом в культурной системе (в отличие от обычных, не табуированных животных, свинья — парнокопытное, но не жвачное животное, следовательно, она несет опасность неоднозначности и неопределенности) (Дуглас, 2000: 73–93). Весьма показательно также и то, что выстраивая это рассуждение, Дуглас открыто противостоит Дюркгейму, чья оппозиция магии и религии и принцип единства природы привели его к утверждению, что магия происходит из первобытной гигиены. Такое решение, настаивает Дуглас, свидетельствует о том, что Дюркгейму не удастся корректно интегрировать скверное в свою теорию: «Правила, связанные с нечистым, лежат вне его основных интересов» (Douglas, 1966: 21).

Однако критически важно не упустить, что культура не должна рассматриваться как простая система различий, поскольку неполнота этого определения оставляет невыраженной ее специфику. Любая кибернетическая система, любой объект физической природы может быть рассмотрен как система различий, но это не означает, что мы имеем дело с культурой. Для того чтобы охарактеризовать специфическую особенность культуры, необходимо дополнить определение тем, что она способна побуждать к осмысленному действию. Продуктивность дюркгеймовской концепции связана с этим утверждением с самого начала его социологического проекта, хотя он и выразил ее совсем в иной форме, а именно: он затронул проблему морального принуждения, которая является исходной для понятия социального факта, краеугольного камня социологии Дюркгейма.

Выражая это в терминах культурсоциологии, от прочих систем различий культуру отличает то, что *различения, образующие культуру, эмоционально маркированы*. Модель Дюркгейма связывает это эмоциональное маркирование осмысленной жизни с основными формами социального взаимодействия. Таким образом, воздействие на культурный порядок приводит к воздействию на его социальное ядро, которое и является источником высвобождаемой при этом эмоциональной энергии. Утрата или игнорирование этой каузальной связи между культурными различиями и связанными с ними социальными взаимодействиями приводит к тупикам социологически необусловленных версий семиотики и структурализма. Эта связь — одна из трех отличительных характеристик «сильной программы»: «Вместо сомнительных и нере-

шительных выяснений того, каким образом культура порождает различия, вместо рассуждений в духе абстрактных системных логик как причиняющих процессов (в духе Леви-Строса) *сильная программа* пытается *укоренить причинность в непосредственных действующих и агентностях*, детально устанавливая, как *культура влияет на то, что реально происходит*» (Александр, Смит, 2010: 14).

Примечательно, что Энн Роулз приходит к тому же заключению, исходя из эпистемологических соображений. Она показывает, что «категория классификации должна выводиться из моральных различий, закрепляемых в социальных практиках, которые переживаются как моральная сила, а не как естественное различие, выводимое из частных наблюдений. Для Дюркгейма первое закрепляемое моральное различие становится первым бинарным социальным различием, из которого следуют все прочие классификации» (Rawls, 1996: 455). Леви-Строс упустил эту связь бинарных оппозиций с социальными практиками, в которых они закрепляются, и это «позволило ему основать аргументацию на вселенной структур верований, т. е. прийти к позиции, которая до сих пор дезориентирует социальных ученых в теоретическом отношении» (Rawls, 1996: 455). Наконец, к тому же выводу приходит и М. Годелье, подробно анализируя критику московской теории обмена и развитую в дальнейших работах Леви-Строса подмену оснований дюркгеймианского теоретизирования, результатом которой «стал практически полный отказ от теории священного, развитой Дюркгеймом и Моссом на рубеже XX в.» (Годелье, 2007: 28).

Возвращаясь к основному аргументу, еще более важный вклад в развитие альтернативного объяснения амбивалентности сакрального вносит Рене Жирар. Он переворачивает гоббсовскую схему, в которой социальный порядок возникает из своего рода консенсуса или позитивно-ориентированной ассоциации индивидов. Вместо этого он предлагает гипотезу, что любое общество происходит от события насилия. Это событие «нужно рассматривать и как абсолютное начало — переход от нечеловеческого к человеческому, и как начало относительное — начало конкретных обществ» (Жирар, 2000: 377). Для этого он заменяет дюркгеймовский механизм бурления механизмом «учредительного насилия». Сущность насилия — в «обезразличивании»: разрушении различий, утрате различий и их насильственном упразднении. Таким образом, перед нами не что иное, как трансгрессия или осквернение. Иными словами, насилие порождает «скверное». В этом смысле насилие противостоит порядку различий точно так же, как скверное противостоит чистому. По словам Кристофера Фокса, Жирар делает амбивалентность сакрального «становым хребтом своей теории» (Fox, 2007: 951).

Важнейшая часть рассуждений Жирара связана с тем, что насилие не просто уничтожает старый социальный и культурный порядок, но и порождает новый. Это происходит потому, что насилие в отношении порядка высвобождает мощную эмоциональную энергию осквернения, которая, в свою очередь, порождает сакральное в полном соответствии с дюркгеймовской схемой бурления. Таким образом, возникает сакральное скверное. Существует множество примеров такого рода процессов. Среди наиболее изученных — ресоциализация личности под воздействием тотальных институтов, подобная той, что происходила в нацистских концлагерях, или стокгольмский синдром. Новый порядок происходит из ужаса перед отсутствием различий

и, как следствие, обесмысленности и неопределенности. Само по себе насилие еще не содержит интерпретации, легитимирующей перспективы. Но интерпретация не может не последовать в силу фундаментальной различительной способности, присущей сверхинтенсивным эмоциям (аргумент, также соответствующий дюркгеймовской концепции бурления). Для обозначения такого рода индуцированной интерпретации Жиран использует термин «мифологическая обработка». Отличие жираровской концепции от дюркгеймовской состоит в том, что сакральное скверное играет в ней первичную роль, тогда как в теории Дюркгейма баланс, как мы могли убедиться, смещен в сторону сакрального чистого. Может показаться, что тут мы имеем дело с задачей о курице и яйце, но на самом деле это методологическая проблема. Дюркгейм, как и Гоббс, в своем рассуждении продвигается от воображаемого, искусственно сконструированного состояния разобщенности до-человеческого состояния — к умозрительному состоянию ассоциации. В конце этого пути — социальная жизнь, которую мы уже можем засвидетельствовать. Жиран, напротив, отправляется от того, что мы можем наблюдать в практиках насилия (например, возникновение сакральных символов в результате масштабного насилия, такого как Холокост или мировые войны). В конце этой цепочки рассуждений — предполагаемое начало коллективной жизни (учредительное насилие).

Наиболее важное следствие этой разницы — то, что двум способам рассуждения соответствуют разные теории изменения. Если, следуя Жирану, сакральное скверное первично в коллективной жизни, то новое сакральное, произошедшее из учредительного события контингентно, в силу контингентности «мифологической обработки». Напротив, следуя позитивно-ориентированной модели возникновения сакрального, изменение — это воспроизводство порядка, «новое сакральное» или «новый порядок» невозможны, а трансгрессия не ведет к какой бы то ни было эмерджентной инновации (см. табл. 1). Это подводит нас ко второму шагу: преодолению гомеостатической модели.

**Преодоление гомеостатической<sup>19</sup> модели.** В «Элементарных формах» Дюркгейм выстраивает типологию ритуалов, представляющих собой механизмы воспроизводства социального порядка. Ритуалы повторяются с периодичностью, в соответствии со сменой сезонов года, времени дня и ночи и т. д. В этой системе не предусмотрено каких-либо непредзаданных, выходящих за рамки обычного порядка вещей, событий. Единственным исключением являются искупительные ритуалы, маргиналия дюркгеймовской типологии. Как было показано выше, этот элемент типологии — вынужденное решение, принятое под влиянием другого «неудобного факта» — амбивалентности сакрального. В соответствии с гомеостатической моделью, искупительные ритуалы могут быть рассмотрены как системный ответ на неожиданные и случайные события (такие как болезнь или смерть), ответ, который возвращает систему в исходное состояние. В теории систем это соответствует механизму отрицательной обратной связи. Это свидетельствует о том, что свойство амбивалентности сакрального, в том виде,

---

19. Тезис о том, что дюркгеймовское понятие общества, по сути, представляет собой гомеостатическую систему, принадлежит Т. Парсонсу (Parsons, 1975: 107). Он указал на тесное сходство между дюркгеймовским понятием «социальная среда» (*milieu social*) и понятием Клода Бернара «внутренняя среда», непосредственно предшествующим понятию «гомеостазис» Уолтера Кеннона.

Таблица 1. Амбивалентность сакрального

Модус сакрального:	Чистое	Скверное
<i>Модель, связывающая смысл с коллективным действием</i>	Воспроизводство социального и культурного порядка (положительная модель сакрального)	Нарушение порядка, обезличивание, насилие (трансгрессия)
<i>Свойства сакрального</i>	Абсолютный характер оппозиции сакральное/профанное; мимесис (подобие); контагиозность (заражение); принцип объективации сакрального	Амбивалентность сакрального
<i>Порядок и границы</i>	Стабильный порядок и устойчивые и ясные границы	Нестабильный порядок и изменчивые и неясные границы
<i>Основные объяснительные схемы</i>	Реконструкция границы между сакральным и профанным, репрезентированной в кодах, социальных отношениях, материальных и иконических объектах, перформансах, нарративах и т. д.	Сбои в течении событий, прерывание рутинности, нарушение и разрушение социального порядка и т. д.

как оно было эксплицировано выше, и гомеостатическая модель социального порядка — это взаимно исключаящие решения. Модель Жирара позволяет преодолеть гомеостатическое видение социального порядка, поскольку она помещает контингентное событие в основание теории сакрального<sup>20</sup>. Осмысленный порядок в теории Жирара происходит из недетерминированной внешними факторами мифологической обработки, таким образом, утверждается контингентный характер культуры. Сакральные события поэтому являются моделью социального изменения, а не просто участвуют в воспроизводстве социального порядка. Воспроизводство при таком видении тоже возможно, и должно рассматриваться как вырожденный случай изменения. Таков результат обращения логического отношения первичности<sup>21</sup> между чистым и скверным.

Виктор Тёрнер сформулировал примечательный комментарий относительно философского смысла сакрального скверного и связанной с ним модели изменения, или, в его собственных терминах, роли антиструктуры. Он задается вопросом: почему человек занимается разрушением? И отвечает: «Возможно потому, что человек все еще *развивающийся* вид; его будущее находится в его настоящем, но в еще неарти-

20. Теории Дуглас и Тёрнера играют схожую роль. Дуглас, по крайней мере в работе «Чистота и опасность», существенно более ориентирована на «темную сторону» сакрального, разрушение порядка и способность ритуалов порождать новые смыслы, в противоположность простому воспроизводству существующего порядка. Для Тёрнера центральная модель ритуала — ритуал перехода, который представляет собой базовую модель любого изменения.

21. Что касается вопроса о генетической первичности, он лежит за пределами социологического знания.

кулированном виде, поскольку артикуляция — это настоящее прошедшего» (Turner, 1975b: 298). И далее: «Непрерывный аспект социальной реальности... ускользает от дискретного характера большинства коммуникативных кодов, включая лингвистические» (Turner, 1975b: 298). Недостаточность синхронного уровня анализа символических процессов и необходимость достичь диахронного объяснения является еще одной веской причиной внимания к амбивалентности сакрального. Это ведет нас к третьему шагу нашей программы: утверждению роли темпоральности.

**Темпоральность.** Рассуждение о темпоральности неизбежно, если мы принимаем всерьез сакральное скверное. Даже ошибки иллюстративны в этом отношении. К примеру, что стоит за заблуждением, связанным с уравниванием профанного и скверного? Во многих случаях это следует из синхронического видения явлений, которые должны быть рассмотрены диахронически, как длящиеся во времени процессы. Так, запрещенный контакт между сакральным и профанным приводит к профанации, или осквернению. Результат этой профанации часто ошибочно рассматривается как профанное (в этом случае сам язык ведет нас неверной дорогой), тогда как на самом деле этот результат должен быть квалифицирован как скверное<sup>22</sup>. Следствием этого заблуждения является ошибочная идентификация профанного и скверного, представления о «негативной заряженности» профанного и его ассоциации со «злом». Еще одна показательная ошибка представлена в тезаурусе второго полного английского перевода «Элементарных форм», выполненного Карен Филдз. В тезаурусе есть пункт: «Дихотомия сакральное/профанное: инвертирование» (Durkheim, 1995: 460). Соответствующая ссылка ведет к упомянутому выше параграфу, посвященному амбивалентности сакрального, в котором, разумеется, нет примеров такого рода инверсий. Иллюстрации, которые там представлены, относятся к инверсии двух модусов сакрального: чистого и скверного, как, например, в следующем случае: «Мы видели, что душа усопшего, которая сперва рассматривалась как губительное начало, после окончания оплакивания трансформируется в ангела-хранителя. Подобно тому, как тело, которое вначале внушает только ужас и сдержанность, позднее становится почитаемой реликвией» (Durkheim, 1995: 414).

Подобным образом работа Роберта Герца служит примером того, как легко перепутать профанное и скверное, рассуждая об опасности осквернения святыни. Так, профанное, как объект *потенциально* табуированного контакта, и скверное, как результат *актуального* контакта такого рода, могут быть легко спутаны (Hertz, 2009: 94–95). Чтобы избежать такого рода путаницы, необходимо прояснить логический статус двух оппозиций. Это приводит нас к последнему шагу.

**Прояснение логического статуса двух оппозиций.** Две оппозиции, сакральное/профанное и чистое/скверное, различаются не только содержательно, но и в логическом отношении. Это означает, что они приложимы к разным классам объектов. Дихотомия сакральное/профанное атрибутируется объектам и явлениям осмысленной реальности, тогда как чистое/скверное характеризует статус этой атрибуции и отражает то, нарушена ли эта «разметка» или нет. Сакральное и профанное — это две

---

22. Когда мы имеем дело с осквернением святыни, к примеру, в случае ненадлежащего обращения с ней, сам процесс будет являться профанацией, но то, что получится в результате, будет оскверненным, но никак не профанным.



сферы, которые могут быть отображены в вещах, существах, территориях, феноменах или отрезках времени. Они сохраняют стабильность в отсутствие внешнего воздействия. Эти сферы целиком и полностью отделены друг от друга: они несмешиваемы и не допускают неопределенности в отношении того, что относится к сакральному, а что — к профанному. Любое смешение или неопределенность порождают скверное.

Роже Кайуа предложил интересное рассуждение, иллюстрирующее взаимную обратимость чистого и скверного, исходя из метафорического представления природы сакрального и профанного. Он утверждает, что сакральное и профанное соотносятся как энергия (или сила) и субстанция (или вещь). Вещь равна самой себе, тогда как энергия может легко изменить свой вектор. «Между тем мир сакрального, помимо прочего, отличается от мира профанного как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны — силы, с другой стороны — вещи. Отсюда прямо вытекает важное следствие для категорий чистого и нечистого: они оказываются в высшей степени подвижными, взаимозаменяемыми, двусмысленными. В самом деле, если вещь по определению обладает устойчивой природой, то сила, напротив, может приносить добро или зло в зависимости от конкретных обстоятельств, в которых она проявляется в тот или иной момент. Она бывает и благой и злой — не по природе, а по ориентации, которую она приобретает или которую ей придают. Поэтому не следует ожидать, чтобы определения «чистого» и «нечистого» постоянно и исключительно прилагались к некоторому человеку, предмету, состоянию, за которым признают религиозную действенность. Ему приписывается то одно, то другое определение, в зависимости от того, на благо или во зло станет развиваться эта действенность; а до тех пор подходят сразу оба определения» (Кайуа, 2003: 164).

Скверное — это результат запрещенного взаимопроникновения между сакральным и профанным. Оно происходит из самого нарушения порядка, основанного на этом различии. Чистое — это ненарушенное сакральное. Таким образом, скверное и чистое не являются сферами реальности в том смысле, в каком ими являются сакральное и профанное. Скорее, эта оппозиция характеризует состояние другой оппозиции — сакрального и профанного. Если границы не пересечены, состояние сакрального — чистое. В противном случае возникает скверное (см. табл. 1). Сакральное скверное не является стабильным состоянием, которое можно описать в терминах синхронных символических кодов. Оно не может существовать само по себе. Оно происходит из того, что до сих пор было сакральным или профанным, но утратило чистоту. Скверное должно разрешиться в чистое сакральное или в профанное, как музыкальный диссонанс разрешается в консонанс.

### *Значение и перспективы альтернативного объяснения амбивалентности сакрального*

Теория сакрального Э. Дюркейма и продуктивность этого понятия в качестве ресурса социологического объяснения сталкиваются с существенными затруднениями в современных обществах. Предлагаемый в данной работе корректный способ разрешения этих затруднений состоит в том, чтобы принять свойства амбивалентности сакрального всерьез. Современная социальная жизнь в своих основных проявлениях настолько комплексна, нестабильна, изменчива и фрагментарна, что весьма пробле-

матично зафиксировать даже идеи, в отношении которых существует полный консенсус, не говоря уже о почитаемых сакральных объектах. Когда Дюркгейм и Мосс разработали модель анализа символических классификаций (Дюркгейм, Мосс, 1996), оказавшую столь существенное влияние на социологию и антропологию, они опирались на модель первобытного клана, морфология и социальная организация которого стабильны, символические границы ясны, а формы почтения установлены и очевидны. В таких условиях синхронический анализ бинарных оппозиций, структурированных дихотомией сакрального и профанного, позволяет исчерпывающим образом решить основные исследовательские задачи. Что касается приложения этих аналитических инструментов к многообразию современной жизни, хотя это и возможно в отдельных случаях, но во многих других сталкивается с непреодолимыми затруднениями<sup>23</sup>.

Так как же найти ускользающее сакральное? Это неблагоприятная задача — пытаться обнаружить среди современных явлений позитивные, ориентированные на консенсус ритуалы, охватывающие общество целиком, и при этом характеризующиеся высокой эмоциональной вовлеченностью. Такого рода вовлеченностью отмечены, напротив, виды деятельности, ограниченные узкими границами небольших групп, или неожиданные явления, такие как публичные преступления, насилие и осквернение святынь, значение которых оставалось бы скрытым, если бы не само осквернение.

Сакральное проявляет себя во многих драматических событиях социальной жизни. Будучи подвижными и нестабильными, символические границы, отделяющие сакральное от профанного, чаще всего проявляют себя в случае их нарушения. *Базовой моделью для теории сакрального в современности становится трансгрессия, а не поклонение.* С методологической точки зрения существует важная параллель между наблюдением гнева, отвращения или протеста как маркерами ускользающего сакрального и знаменитым фрейдовским анализом парафазий, раскрывающим ненаблюдаемые процессы подсознания (Фрейд, 1997).

**Иллюстрации.** Чтобы кратко проиллюстрировать наши утверждения, обратимся к сфере, которой мы обязаны возникновением самого понятия сакрального. Влияние религии на социальную жизнь в западных обществах трудно оценить напрямую, как если бы мы имели дело с чем-то вроде «коллективного бессознательного». В противоположность временам больших религиозных нарративов, когда религиозные предписания непосредственно проявлялись в коллективных и индивидуальных действиях — культовых, политических и даже экономических, реальное влияние религии в современности представляет собой настоящую загадку. Свидетельства этого замешательства проявляются даже в международной политической жизни. Показательным примером являются пресловутые дискуссии о конституции Евросоюза. Должна ли объединенная Европа упоминать Бога и христианское наследие в качестве конституирующего элемента своей идентичности? Актуальна ли в настоящий момент, хотя бы в минимальной степени, историческая идея Европы как христианского мира? И как, в принципе, могут быть получены ответы на эти вопросы?

---

23. Эти затруднения, в частности, обобщены в работе У. Пикеринга «Вечное сакральное: ошибка Дюркгейма?» (Pickering, 2001). Тезис Пикеринга состоит в том, что реальность современных западных обществ не позволяет атрибутировать сакральный статус хотя бы одному из глобальных феноменов современности.

Традиционный способ оценки религиозного влияния на жизнь общества — это опросы общественного мнения, в ходе которых людям задают вопросы, верят ли они в Бога, или выполняют ли они какие-либо религиозные предписания. Помимо этого осуществляются подсчеты доли прихожан в населении той или иной страны или региона. Однако результаты этих исследований не много могут поведать о культурных смыслах социальной жизни. Неудивительно, что количественные оценки «доли верующих» существенно разнятся от одного исследования к другому. Граница между ответами типа «я верю в нечто сверхъестественное», «я верю в Бога» и «я верю в судьбу» — нестабильна и не прояснена, и даже опытный исследователь затруднится проинтерпретировать разницу между ними. И, наконец, ведь верно и то, что религиозное мировоззрение влияет даже на убежденных атеистов.

Культурные смыслы и значимость религиозных символов в современной жизни проявляются с гораздо большей ясностью в случаях публичных оскорблений и осквернения религиозных чувств. Как и во многих других случаях, сфера искусства особенно чувствительна к такого рода эффектам, поскольку она исходно ориентирована на особые эмоциональные состояния. Искусство, которое во времена больших религиозных нарративов черпало вдохновение из символов религии, сегодня во все возрастающей степени обращается к процессам трансгрессии и осквернения. Чтобы проиллюстрировать сказанное, обратимся к примеру, представляющему картину в наиболее контрастном виде. В 1998 г. в Москве состоялся знаменитый скандал на выставке «Юный безбожник». Участник выставки, директор школы современного искусства в Москве, представил перформанс, в ходе которого рубил православные иконы топором. Показательно, что это вызвало большое возмущение не только в среде верующих, для которых перформанс, разумеется, представлял собой осквернение святынь, но и со стороны многих людей, считающих себя нерелигиозными. Публичная реакция была столь существенной, что перформанс был прерван и против исполнителя возбуждено уголовное дело, что в конечном счете привело к его эмиграции. Эта реакция более информативна в отношении коллективных чувств и реального влияния религии на социальную жизнь, чем данные многих опросов.

Представленная в нашей работе модель амбивалентности сакрального позволяет исчерпывающим образом объяснить и гнев публики, и логику и смысл самого перформанса, а также получить представления о реальном влиянии религиозных смыслов на жизнь секуляризованного общества. Трансгрессия наполняет эмоциональной энергией перформанс и придает ему способность оказывать сильное эмоциональное воздействие на публику (причем не только негативное, но и позитивное), по той причине, что она порождает сакральное скверное. Целенаправленное осквернение, имеющее своей целью этот эмоциональный эффект, ставит перформанс в один ряд с ритуальными осквернениями, распространенными в первобытных обществах<sup>24</sup>. Исполнитель высвободил мощь сакрального, однако, как мы знаем благодаря

---

24. См., к примеру, иллюстрации, приведенные Роже Кайуа, такие как ритуальный инцест, принимаемый охотником племени тонга, чтобы приобрести качества неуязвимого «убийцы» гиппопотамов перед опасной охотой. Или неуязвимость для пуль, предположительно приобретаемая обитателями берегов озера Ньяса в результате инцеста (Кайуа, 2003: 175). «Нарушив самый святой закон, человек получает опасную поддержку сверхъестественных сил, примерно так же как в других тради-

теории Жирара, мифологическая обработка, которая следует за осквернением, т. е. коллективно-разделяемая интерпретация, трудно контролируема в сферах, не регламентированных строгими ритуальными правилами. Что касается «религиозной музыкальности» секулярного общества, она раскрывается в публичном резонансе и в ходе рассмотрения уголовного дела, которое в условиях неопределенности неизбежно начинает определяться не столько формальными требованиями законодательства, сколько публичным консенсусом.

Возможно, однако, социологическое объяснение этого же случая в отсутствие понятия амбивалентности сакрального. Действительно, происходящее может быть объяснено с опорой на понятия религиозного дискурса и противостоящего ему контрдискурса искусства. Такая интерпретация исходит из автономии сферы искусства и отрицает сакральный статус религиозных объектов. В этой связи характерно, что в интерпретациях большинства сторонников исполнителя подчеркивается тот факт, что оскверняемые иконы представляли собой не оригиналы, а *дешевые* репродукции. Эти интерпретации стремятся переопределить оскверняемые иконы, рассматривая их как принадлежащие к профанной сфере и настаивая на их низкой ценности и в качестве товара, и в качестве объекта искусства. Такое объяснение исходит из реципрокного отношения между двумя сферами: религией и искусством.

Продуктивность этого объяснения, однако, весьма ограничена. Хотя оно предлагает аналитические категории для первичного описания случая, оно тем не менее несостоятельно и теоретически, и эмпирически. На концептуальном уровне невозможно предполагать реципрокность в отношениях между сакральным и профанным, т.к. за этой оппозицией стоят асимметричные отношения: общество/индивид, эмоциональное возбуждение/умеренность и т. д. (см. схему 1). Эмпирически «симметричный» взгляд на проблему не объясняет логику эстетического выбора, совершенного автором перформанса. Точно так же подобная логика не позволяет объяснить множество подобных случаев: смысл знака «рыбы-Дарвина» (Darwin fish), в котором не было бы ничего иронического, если бы не религиозное почтение, испытываемое (другими людьми!) перед символом «Ихтис»; экстраординарное эмоциональное возбуждение, которое участники Французской революции испытывали при гильотинировании королевских персон (божественное происхождение власти которых они вроде бы отрицали), и т. д.

Конечно, религия — это не единственный объект, в котором искусство черпает эмоциональную энергию через посредство символического механизма трансгрессии. Вероятно, наиболее устойчивым локусом сакрального в современном мире является человеческое тело. Тело вовлечено в трансгрессивные практики искусства в значительно большей степени, нежели что-либо другое. Искусство раскрывает широкий арсенал скрытых правил и потаенных границ в отношении к телу, посредством их

---

циях, чтобы стать колдуном, надо заключить договор с дьяволом. Собственно, посредством инцеста дерзкий человек именно и превратился в колдуна — но на ограниченный срок, ради успеха в определенном деле. Чтобы уберечься от профанной опасности, ему пришлось пойти на риск ритуального кощунства» (Кайуа, 2003: 175). Подобным образом в анализируемом нами случае осквернение в первую очередь помещает исполнителя за пределы профанной, обыденной жизни, соприкосновение с которой нежелательно не только для религии, но и для искусства.

нарушения. Исследование этих моделей тела позволяют изучить скрытую телеологию различных его частей, неявные сексуальные предписания и табу, пороги патологии, правила обращения, конституирующие область «нормального», такие как целостность тела, правила неприкосновенности, плотность, пропорции и многое другое<sup>25</sup>. В целом же области применения представленной модели амбивалентности сакрального выходят далеко за пределы религии и телесности и охватывают широчайший круг явлений социальной жизни.

Перспективы, открывающиеся благодаря представленной в работе модели амбивалентности сакрального, связаны с тем, что она позволяет существенно глубже, чем традиционный анализ символических классификаций, проникнуть в скрытую логику современной культурной жизни. Не отказываясь от анализа ритуалов поклонения, уже продемонстрировавшего убедительные результаты, эта модель позволяет включить в сферу культурсоциологического анализа множество таких процессов, как сбои в течении событий, разрушение социального порядка, символическое насилие, осквернение, профанация и ирония, плотно вплетенных в ткань современной культуры. Эти процессы во все возрастающей степени играют роль эмоциональных источников в структуре смыслов социальной жизни. Таким образом, культурсоциология становится чувствительной к разнообразным символическим механизмам, во многом определяющим облик современности: от грубых трансгрессий, вызывающих спонтанную солидарность между индивидами, до тонкой сети деликатных иронических комментариев, насыщающих социальную жизнь микроструктурой эмоциональных аттракторов.

## Литература

- Агамбен Д. (2011). *Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь* / пер. с ит. М. Велижева и др. под ред. Д. Новикова. М: Европа.
- Александр Дж. (2007). [Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры](#) / пер. с англ. М. Шуровой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 6. № 1. С. 17–37.
- Александр Дж., Смит Ф. (2010). [Сильная программа в культурсоциологии: элементы структурной герменевтики](#) / пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 11–30.
- Батай Ж. (2006). *Проклятая часть. Опыт общей экономики* / пер. с фр. А. В. Соловьева // Батай Ж. *Проклятая часть: сакральная социология* / под общ. ред. С. Н. Зенкина. М: Ладомир. С. 109–236.
- Волик А. (2010). [Тия ДеНора. «Музыка как агентность в Вене эпохи Бетховена»](#) // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 99–105.
- Годелье М. (2007). *Загадка дара* / пер. с франц. А. Б. Щербаковой. М: Восточная литература.
- Грибова Е. (2010). [Стив Шервуд. «В поисках сакрального: позднейдюркгеймианская теория художника»](#) // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 92–98.
- Дуглас М. (2000). *Чистота и опасность* / пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. П. Баньковской. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.

25. Предварительные концептуальные и методологические разработки такой программы исследований сформулированы нами в работе: Куракин, 2011b.



- Дюркгейм Э. (1995). Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М: Канон.
- Дюркгейм Э. (1998). Элементарные формы религиозной жизни / пер. с франц. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / под общ. ред. А. Н. Красникова. М: Канон+.
- Дюркгейм Э., Мосс М. (1996). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М: Восточная литература. С. 6–73.
- Жиран Р. (2000). Насилие и священное / пер. с франц. Г. Данишевского. М: Новое литературное обозрение.
- Зенкин С. (2011). [Явленное сакральное \(numen\)](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 197–222.
- Кайуа Р. (2003). Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с франц. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ.
- Куракин Д. Ю. (2005). [Символические классификации и «железная клетка»: две перспективы теоретической социологии](#) // Социологическое обозрение. Т. 4. № 1. С. 63–81.
- Куракин Д. Ю. (2010). [«Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска](#) // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 155–178.
- Куракин Д. Ю. (2011а). Культурсоциология и продуктивность понятия сакрального в классической и современной социологии // Пути России. Т. XVII: Будущее как культура: прогнозы, репрезентации, сценарии. М.: Новое литературное обозрение. С. 577–585.
- Куракин Д. Ю. (2011б). [Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. С. 56–74.
- Московичи С. (1998). Машина, творящая богов / пер. с франц. Т. Емельяновой и Г. Дилигенского. М: Центр психологии и психотерапии.
- Отто Р. (2008). Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ.
- Смит Ф. (2008). [Рассуждения о гильотине: карательная техника как миф и символ](#) / пер. с англ. И. Тартаковской под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 7. № 2. С. 3–23.
- Фрейд З. (1997). Психопатология обыденной жизни / пер. с нем. О. Медем. СПб.: Алетейя.
- Alexander J. C. (1987). Action and its environments // Macro-micro link / ed. by J. C. Alexander et al. Berkeley: University of California Press. P. 289–318.
- Alexander J. C. (1992). The promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine // Theory of culture / ed. by R. Münch and N. J. Smelser. Berkeley: University of California Press. P. 293–323.
- Alexander J. C. (1998). The computer as sacred and profane // The new American cultural sociology / ed. by P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 29–48.
- Arppe T. (2009). Sorcerer's apprentices and the «will to figuration»: the ambiguous heritage of the College de Sociologie // Theory, Culture & Society. Vol. 26. № 4. P. 117–145.
- Caillois R. (1959). Man and the sacred / trans. by M. Barash. Glencoe: Free Press.

- Chow R.* (2006). Sacrifice, mimesis, and the theorizing of victimhood // *Representations*. Vol. 94. № 1. P. 131–149.
- DeNora T.* (2006). Music as agency in Beethoven's Vienna // *Myth, meaning and performance: toward a new cultural sociology of the arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm. P. 103–121.
- Douglas M.* (1966). *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim E.* (1973). The dualism of human nature and its social conditions // *Durkheim E. Emile Durkheim on morality and society: selected writings* / ed. by R. N. Bellah. Chicago, London: University of Chicago Press. P. 149–163.
- Durkheim E.* (1995). *The elementary forms of religious life* / transl. by K. E. Fields. New York: Free Press.
- Fox C. A.* (2007). Sacrificial pasts and messianic futures: religion as a political prospect in Rene Girard and Giorgio Agamben // *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 33. № 5. P. 563–595.
- Hertz R.* (2009). The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity // *Hertz R. Death and the right hand* / transl. by R. Needham and Cl. Needham. London, New York: Routledge. P. 89–113.
- Kane A.* (1998). Analytic and concrete forms of the autonomy of culture // *The new American cultural sociology* / ed. by P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 73–87.
- Parsons T.* (1975). Comment on «Parsons' interpretation of Durkheim» and on «Moral freedom through understanding in Durkheim» // *American Sociological Review*. Vol. 40. № 1. P. 106–111.
- Pickering W. S. F.* (2001). The eternality of the sacred: Durkheim's error? // *Emile Durkheim. Critical assessment of leading sociologists. Third series* / ed. by W. S. F. Pickering. London: Routledge. P. 103–122.
- Ramanujan A. K.* (1973). *Speaking of Siva*. London: Penguin Classics.
- Ramp W.* (2008). Transcendence, liminality and excess: Durkheim and Bataille on the margins of «Sociologie Religieuse» // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 8. № 2. P. 208–232.
- Rawls A. W.* (1996). Durkheim's epistemology: the neglected argument // *American Journal of Sociology*. Vol. 102. № 2. P. 430–482.
- Riley A. T.* (2005). «Renegade Durkheimianism» and the transgressive left sacred // *The Cambridge companion to Durkheim* / ed. by J. C. Alexander and P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 274–301.
- Robertson Smith W.* (2002). *Religion of Semites*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sherwood S.* (2006). Seeker of the sacred: a late Durkheimian theory of the artist // *Myth, meaning and performance: toward a new cultural sociology of the arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm. P. 81–101.
- Smith P.* (1999). The elementary forms of place and their transformations: a Durkheimian model // *Qualitative Sociology*. Vol. 22. № 1. P. 13–36.
- Smith P., Alexander J. C.* (2005). The new Durkheim // *The Cambridge companion to Durkheim* / ed. by J. C. Alexander and P. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–40.
- Turner V.* (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner V.* (1975). Metaphors of anti-structure in religious culture // *Turner V. Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, London: Cornell University Press. P. 272–299.