

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ САКРАЛЬНОГО: КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЗАБВЕНИЯ КОНЦЕПТА

Алексей Игоревич Зыгмонт

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Мне хотелось бы начать, оттолкнувшись от одного историографического примера. Итальянский философ Джорджо Агамбен в своей “*Homo sacer*” посвящает интересующему нас концепту амбивалентности сакрального несколько страниц и определяет его как “мифологему”, направившую по ложному пути едва ли не всю гуманитарную науку XX в. [1, с. 97]. Однако в 1995 г., когда эта книга увидела свет, его критика этого концепта кажется сражением с ветряными мельницами, поскольку к тому времени от него вот уже около сорока лет отказались даже те мыслители, которые разрабатывали его в 30-е – 40-е гг. Примечательно, что практически повсеместный отказ от него до сих пор остается практически незамеченным, так что в некоторых историографических текстах этот концепт все еще фигурирует как основной предикат сакрального. Настоящий доклад представляет собой краткий экскурс в историю забвения этого понятия и организован вокруг примеров трех деятелей французской “теории” – Жоржа Батая, Роже Кайуа и Мирче Элиаде, – диахроническое рассмотрение текстов которых, как мы полагаем, позволяет говорить об их постепенном отказе от концепта амбивалентности сакрального. Их пример призван при этом проиллюстрировать намного более общие научные и философские тенденции середины столетия.

Говоря об амбивалентности сакрального, следует принимать во внимание наличие у этого концепта двух формулировок. Классическое определение было предложено в “Лекциях о религии семитов” Робертсона-Смита (1889) и предполагает как параллельное существование двух форм исключенного из повседневной жизни индивида и коллектива – святого и нечистого, – так и возможность взаимоперехода одного в другое. При этом и то, и другое состояние мыслится как “дополнительное” качество тех или иных вещей, нейтральных сами по себе. Именно эта формулировка была воспринята французской социологией в лице Дюркгейма, Мосса, Дюмезиля, Герца и других. Другая формулировка содержится в опубликованных с промежутком в четыре года “Тотеме и табу” З. Фрейда (1913) и “Сакральном” Р. Отто (1917), хотя большей частью своей популярности она обязана второй из них. Ее можно назвать психологической, поскольку она утверждает двойственность не сакрального, а человеческого к нему отношения (*tremendum* и *fascinans*); приблизительно ту же схему под влиянием Отто предлагает и К.-Г. Юнг. Добавим, что две эти формулировки не были взаимоисключающими и могли сочетаться в творчестве отдельных авторов – например, у Батая и Кайуа. Разница между первой и второй версией концепта довольно тонка и заключается в том, что если согласно первой нечто сакральное может в момент

времени быть либо чистым, либо нечистым, то согласно второй, аффективная реакция на любое из них неизменно включает и ужас, и восхищение. Говоря об “амбивалентности сакрального”, мы отныне будем говорить только о классической формулировке.

Положение о том, что в первой половине XX в. этот концепт пронизывал почти всю западную науку, философию и теологию, также является, в сущности, некорректным. Он действительно был популярен во французской “теории”, но и только: если не учитывать особый случай Мирчи Элиаде, он не прижился ни в феноменологии религии (ее топография концентрируется вокруг Германии и Нидерландов, позже – США), ни в немецкой хайдеггер-ианской “философской герменевтике сакрального”, ни в дискурсе традиционалистов, хотя в их текстах и можно встретить влияние Отто. Обобщая, можно сказать, что его влияние в социологии религии редко выходило за пределы Франции.

После Второй Мировой войны концепт сакрального в том виде, в каком он существовал во французской социологии и феноменологии религии, начал подвергаться систематической критике. Во Франции и в Великобритании набирает влияние структурная антропология: скажем, Клод Леви-Стросс отказывается от понятия сакрального в пользу моделей на основе лингвистики. Историки религии оспаривают право феноменологов на создание общей теории религии, превращая сакральное из социальной реальности в совокупность смыслов, значимых для тех или иных индивидов или сообществ. Постепенно от этого концепта отказывается большая часть ученых, философов и теологов.

Этот тезис я попробую продемонстрировать на примере трех непохожих друг на друга мыслителей, объединенных личным знакомством, взаимовлиянием и, наконец, французским языком. Они представляют три позиции условного спектра от “научной философии” до “философской науки” с учетом наличия центра; это Батай, Кайуа и Элиаде.

Именно Батаю и Кайуа в конце 30-х гг. принадлежала идея организации Коллежа социологии – научного кружка с амбициями тайного общества и наоборот. В их докладах была представлена классическая формулировка амбивалентности сакрального в том виде, в каком она была разработана во французской социологии: сакральное делится на правое и левое и представляет собой социальное ядро, находящееся при этом за границами социума. Своеобразие их подхода я пока вынесу за скобки. Батай при этом несколько уклоняется в сторону первичности негативного сакрального: например, в докладе из двух частей под названием “Влечение и отторжение” он говорит, что оно изначально возникает как левое и движется слева направо [7, pp. 162-164]. Немногим позже он совершенно отказывается от этого концепта, представляя сакральное как саму по себе кипучую жизнь природы, из которой выпал “падший” человек, обретя сознание / самосознание и перестав быть животным, погруженным в имманентность, непосредственность сакральной жизни. Природа при этом представляется также как царство насилия и смерти, от которого человек пытается спастись за оградой созданного им мира вещей. Эта концепция была представлена Батаем уже в лекции 1948 г.,

легшей в основу его посмертно опубликованной “Теории религии” (1974), и развивалась им во всех последующих сочинениях, пока не достигла своего логического предела: “Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием”, – пишет Батай в своей книге “Эротизм” (1957), одном из последних своих больших сочинений [8, р. 43]. Очевидно, что здесь не осталось ни намёка на былую амбивалентность.

Этот путь прошел и Кайуа. В 1939 г. выходит его “Человек и сакральное”, в которой он артикулирует концепт амбивалентности сакрального настолько ясно, что на него с удовольствием ссылается ранний Элиаде: то же можно сказать о его статьях предвоенных и военных лет, не говоря уже о докладах для Коллежа. Однако, когда в конце 50-х гг. он пишет к этой книге ряд дополнений, то, все еще говоря о скверне, уже не выделяет ее в особую сферу и пишет о сакральном в общем и целом. Одно из этих дополнений посвящено войне, однако даже это “время эксцесса, насилия, нарушения запретов” не определяется им как пароксизм сакрального позитивного или негативного – хотя, разумеется, он осуждает войну столь же определенно, сколь двусмысленно заигрывал с ней в конце 30-х гг. [10, pp. 219-242]. Наконец, в одной из последних и самых известных своих работ, “Игры и люди” (1958), Кайуа пишет о сакральном опять-таки без указания на его амбивалентность.

Что касается Мирчи Элиаде, то я обращусь к двум различным его работам: это “Трактат по истории религий” (1948) и “Сакральное и профанное” (1965). В первом тексте автор посвящает этому концепту отдельный параграф, осознанно привлекая при этом обе его формулировки: “Сакральное амбивалентно не только в психологическом смысле (поскольку оно привлекает и отталкивает), но и в плане аксиологии, ведь ‘сакральное, в то же самое время есть и ‘оскверненное, или ‘несущее скверну,” [5]. Примечательно, что уже здесь Элиаде постулирует эту амбивалентность скорее как дань традиции и реально очень мало привлекает ее к своему изложению. Поэтому кажется естественным, что спустя менее чем двадцать лет в своем “Сакральном и профанном” он ее даже не упоминает, представляя сакральное как истинное бытие и ценность, противостоящее своего рода небытию профанного: “Священное насыщено бытием... оппозиция ‘сакральное, – ‘профанное, часто представляется как противоположность реального и нереального, или псевдореального” [4, с. 18]. Этот сдвиг мог быть связан с постепенной конкретизацией автором того, что он хотел сказать на самом деле, поскольку весь проект Элиаде можно рассматривать как перевод на язык западной науки его убеждений как румынского националиста и идеолога Легиона Архангела Михаила. В этом же абзаце он отождествляет сакральное с властью, а чуть ниже – сетует на десакрализацию “падшего” современного мира [2, с. 167-237; 3, с. 184-199; 11]. Поскольку влияние этого автора на западное религиоведение было и остается огромным, его теория зачастую более или менее осознанно воспроизводится и современными авторами от Питера Бергера до Карен Армстронг.

Эти три примера наглядно демонстрируют “забывание” этого концепта, так что во второй половине XX в. им пользуются уже очень редко. Я упомяну лишь два значимых исключения, причем оба объясняются обращением к бо-

лее ранним источникам: это антрополог Мэри Дуглас и философ Юлия Кристева. Соответственно, первая в своей “Чистоте и опасности” (1966) переосмысляет Робертсона-Смита и Дюркгейма, в то время как вторая во “Властях ужаса” (1980) – раннего Батая и раннюю же Дуглас.

Интересующий нас концепт можно было бы назвать забытым лишь отчасти – потому, что в последние лет пятнадцать он начинает снова вызывать интерес и в ряде случаев реанимируется – правда, иногда с принципиальными изменениями и чаще в психологической, чем в классической формулировке.

В первую очередь это касается исследователей, которые занимаются теоретическим или историографическим материалом и мало интересуются эмпирическими исследованиями. Однако бывают и исключения, и здесь я приведу два примера. В 2000 г. формула “Амбивалентность сакрального” стала названием книги американского исследователя Р. Скотта Эпплби, посвященная религиозному насилию и религиозному же пацифизму: сакральное для автора амбивалентно в смысле “ответа” на него религиозного человека, вынужденного в ситуации конфликта выбирать между тем и другим [6, р. 28]. Очевидно, что это достаточно радикальное переосмысление концепта, приспособляющее его к современной социологии религии, хотя и отмеченное влиянием Отто. Еще один пример – сборник “Двусмысленность сакрального”, изданный в 2012 г. университетом Сёдерторна, авторы которого обращаются к обеим формулировкам амбивалентности сакрального для решения тех или иных задач, относящихся в первую очередь к политической философии [9].

Подводя итоги, я хотел бы еще раз обозначить свои несколько тезисов относительно концепта амбивалентности сакрального, которые изложил выше и содержание которых представляется мне неочевидным:

1. Существует две различные его формулировки;
2. Его влияние на западную науку и философию сильно преувеличено и ограничивается в первую очередь французской мыслью, хотя в ряде случаев, несомненно, выходит за ее пределы;
3. Во второй половине XX в. он постепенно “выветривается” из текстов ученых и философов как элемент исследовательской программы, однако в настоящее время вновь привлекает к себе интерес.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. – М.: Европа, 2011.
2. Ленель-Лавастин А. *Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран*. – М.: Университетская книга, 2012.
3. Сэдзвик М. *Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX в.* – М.: Новое литературное обозрение, 2014.
4. Элиаде М. *Священное и мирское*. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994.

5. Элиаде М. Трактаг по истории религий. – СПб.: Академический проект, 2015.
6. Appleby, Scott R. (2000) *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Carnegie Corporation of New York.
7. Bataille G. *Attraction et répulsion. II. La structure sociale*, Le Collège de Sociologie 1937-1939 / D. Hollier, éd. Folio, 1995.
8. Bataille G. *L'Érotisme, Œuvres complètes, t. X*, pp. 7-270.
9. Bornemark, J. and Ruin, H. (eds) (2012) *Ambiguity of the Sacred. Phenomenology, Politics, Aesthetics*. Södertörn University Press.
10. Caillois R. *L'homme et le sacré*, Folio, 1988.
11. Grottanelli, C. "Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945", *Numen*, 52(1): 116-145.