

САКРАЛЬНОЕ КАК НЕСТРУКТУРИРУЕМОЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Аннотация. По мнению автора статьи, существует две основные стратегии в рефлексии о сакральном. Согласно первой стратегии, сакральное понимается как антропологическая структура, согласно второй – как противостоящее структуре неструктурируемое. В статье анализируется наиболее распространенная в европейской традиции топография антропологического пространства, которая отводит сакральному роль первичной бесформенной данности, удерживаемой структурой. Причисляя к такому подходу З. Фрейда, Ж. Батая, К. Пенью, Р. Кайуа, В. Тернера, М. Дуглас, Р. Жирара, автор критически анализирует их теории. Рефлексия теорий сакрального позволяет автору найти инвариант и выявить основные теоретические проблемы, связанные с ним.

Общим для такого подхода является представления о табу как о том, что создается для того, чтобы быть нарушенным; о празднике как сакральном времени преступлений, о жертве – как трате, не дозволенной в обычное время, и ритме как том, что с необходимостью позволяет во времени проявиться сакральному. Среди наиболее серьезных теоретических проблем подхода автор выделяет следующие: невозможность отличить человека и животного и, как следствие, обосновать потребность неструктурируемого в форме; сочетание хаоса антиструктуры и понятий сознания и социальности.

Ключевые слова: сакральное, антропологический хаос, неструктурируемое, сознание, философская антропология, табу, праздник, насилие, преступление, трата.

Все теории сакрального вращаются вокруг темы структуры. Можно выделить две основные стратегии понимания сакрального в отношении структуры. Либо само сакральное объявляется структурным по своему смыслу, либо сакральное оказывается противостоящим структуре неструктурируемым. Но основная интуиция едина – человек – это существо, которое выстраивает себя в отношении формы и бесформенности, структуры и хаоса.

Наиболее распространенная топография антропологического пространства в европейской традиции отводит сакральному роль первичной бесформенной данности, удерживаемой структурой. К такому подходу можно отнести З. Фрейда, Ж. Батая, К. Пенью, по большей части – Р. Кайуа, В. Тернера, М. Дуглас, Р. Жирара, Л. Макариус¹.

Фрейд и Роллан: «океаническое чувство»

Первая рефлексия о чувстве тотального слияния как источника религии, которая позже найдет отголосок в теории Батая, встречается в переписке Р. Роллана и З. Фрейда. Ромен Роллан, видимо, очарованный индуизмом и глубоко впечатленный фигурами Рамакришны и Вивекананды, придумывает понятие «океанического чувства» и предлагает видеть в нем начало всякой религиозности. Под «океаническим чувством» Роллан понимает ощущение безграничного, вечного, бескрайнего, «океанического». Чувство слияния всего со всем. Фрейд, несмотря на свой скептицизм, принимает этот термин, но заставляет его работать на свою теорию, едко и справедливо заметив при этом, что подобное чувство ближе к умозрению, нежели к ощущениям. Фрейд пишет: «Наше нынешнее чувство «Я» есть лишь жалкий остаток первоначально гораздо более широкого, больше того, всеобъемлющего чувства, которое и соответствовало внутреннему ощущению связности «Я» с окру-

¹ Так, например, Макариус пишет: ««ману» создает не табу, а нарушение табу» (Laura Levi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, 1974, p. 311).

жающим миром»². В основании генезиса зрелого «Я», то есть самостоятельного, отличного от внешнего мира, лежит, по мнению Фрейда, именно это чувство неразрывной связи человека с мировым целым. Изначально «Я» включает в себя весь мир, и, лишь структурируя ощущения посредством «сознательного управления деятельностью органов чувств и соответствующих мускульных движений»³, человек отделяет себя от мира. «Океаническое чувство» есть не что иное как ранняя стадия чувства «Я», которую скрыто хранит психика взрослого человека. Выставляя на первый план инфантилизм и чувство беспомощности как источник религии, «океаническое чувство» Фрейд объясняет одной из попыток человека ответить на эту беспомощность. Неструктурируемое самоощущение человека, религиозное «чувство океанического», он противопоставляет состоянию атомарности повзрослевшего «Я».

Батай и Пеньо: табу и преступление – от дискретности к непрерывному

И Батай, и Пеньо будут говорить о сакральном как о том, что должно быть высвобождено от форм⁴. Батай уточнит – от Бога, ибо Бог полагает мир границ, он есть результат субстантивирования сакрального христианством, от которого нужно отказаться⁵, то есть объявить о смерти Бога.

Батай в основном использует топографию, согласно которой человеческое общество делится на профанный мир запретов и сакральный мир трансгрессии. С одной стороны – разум, труд, порядок, опосредованность влечений и дискретное существование, с другой стороны – ярость, хаос и непрерывность. Батай пишет: «Человеческое общество – это не только общество труда. Его составляют – одновременно или последовательно – профанный и сакральный миры, две его взаимодополняющие формы. Профанный мир – это мир запретов. Сакральный мир открыт для ограниченной трансгрессии. Это мир праздника, воспоминаний

и богов»⁶. Речь идет именно о взаимодополнении, ибо трансгрессия невозможна вне предварения и сосуществования с запретами, запрет же рассматривается как сакральный.

Запрет для Батая фундаментален. «Истина запретов – ключ к нашему существованию как людей»⁷, – говорит Батай. Что дает запрет? Запрет рождает мир труда. Мир труда противостоит миру ярости как мир, конституируемый будущим, миру настоящего. Труд сдерживает непосредственные импульсы, жаждущие немедленного удовлетворения, и работает с импульсами, имеющими удовлетворение в будущем. Запрет – это причина сознания и, в конечном счете, науки. Батай пишет: «... отбросить беспокоящий объект, а вместе с ним и само беспокойство было необходимо для того, чтобы невозмутимую ясность обрел мир человеческой деятельности, объективный мир. Если бы не было запрета, если бы запрет не доминировал, человек не смог бы достичь ясного и отчетливого сознания, на котором основана наука. Запрет устраняет ярость, а наши яростные движения... нарушают в нас спокойный распорядок, без которого немислимо человеческое сознание»⁸. Миру ярости и беспокойства кладет конец акт запрета. Запрет дистанцирует страшный объект, избавляет от беспокойства и вносит ясность и распорядок, на которых основано сознание. Из подобного описания следует скорее представление о сознании как о результате отражения внешнего мира. Ярость читается как пелена и преграда на пути человека к отражению объективной действительности и эффективной деятельности. То есть запрет в таком случае не столько конституирует сознание, сколько снимает с человека пелену чрезмерной аффективности. Здесь речь идет не о качественном изменении, но о количественном, об очищении уже имеющегося сознания, нежели о его учреждении. Кроме того, Батай вместе с тем утверждает возможность существования сознания и вне запрета. Он пишет: «Если же требуется осознать именно эти смутные импульсы ярости, то такое сознание должно прежде само сформироваться вне запретов»⁹. Что же формирует такое сознание? И что в таком случае

² Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. Основной инстинкт. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 435.

³ Там же. С. 434.

⁴ Пеньо К. История одной девочки // Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. С. 105.

⁵ Батай Ж. Могила Лауры // Там же. С. 46-47.

⁶ Батай Ж. Эротика // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 536.

⁷ Там же. С. 514.

⁸ Там же. С. 513.

⁹ Там же. С. 513.

понимать под сознанием? Батай оставляет эти вопросы без определенного ответа.

Рассуждения о фундаментальной роли запрета нивелируются в еще большей степени заявлением Батая о том, что и в до-человеческом мире присутствуют запреты, дистанцирующие ярость, есть труд и осознание смерти¹⁰. Но это противоречие уравнивается главной интуицией Батая – его утверждением о фундаментальности трансгрессии, которая открывает сакральное существование. Батай волнует табу в перспективе растабулирования, запрет – в перспективе трансгрессии и «распутства». Человек учреждается не стягиванием формами, но тратой накопленных энергий, преступлением. «Преступление, – скажет Батай, – исторгает огромные количества энергии»¹¹, оно обладает «энергетической ценностью»¹².

Именно в преступлении открывается и создается сакральное, преступлением же оно и питается. У сакрального, и, соответственно, для Батая у социального, «преступное происхождение»¹³. Но суть этого происхождения коренится не во всеобщих угрызениях совести, как у Фрейда, а в динамике накопленной энергии. Батай пишет: «без свободных потерь, без траты энергии не бывает коллективного существования, даже индивидуальное существование оказывается невозможным. Как следствие, человек не может жить, не разрушая границы, которые он соорудил для своей потребности тратить, границы, имеющие не менее устрашающий вид, чем сама смерть. Все его существование, равносильное его тратам, проходит в шумном, беспорядочном водовороте, где играют друг с другом и смерть, и самое высокое напряжение жизни»¹⁴. Главная трата – это смерть, но есть и «периферийные формы» траты – смех над смертью и эротический порыв. Другими словами, табу рассматривается Батаем не как то, посредством чего человек выстраивает из хаоса порядок, но как средство, которое позволяет получить, скопить энергию для траты – «беспорядочного водоворота» существования.

Для Батая важно не только то, что в преступлении и трате находится источник движения

человеческого сообщества, что в трате можно почувствовать дыхание жизни, дать волю ее обновлениям¹⁵, но тот радикальный переворот, который ведет от дискретного существования человека к непрерывному. «Непрерывность дана в преодолении пределов»¹⁶, – пишет Батай. Преодоление пределов, переход от состояния монады к всеобщему слиянию достигается трансгрессией. Суть человеческого существования Батай видит именно в этом всеобщем «причащении», или в «сообщении», которое он понимает отнюдь не ограниченно социально, но сакрально, наделяя свою социологию эпитетом «сакральная». Под причащением он понимает слияние не только межчеловеческое, но и космическое. Сочувствуя тексту Пеньо, т.е. выражая вместе с тем и ее позицию, Батай пишет: сакральное связано с «моментами, когда изолированность жизни в индивидуальной сфере вдруг прерывается, с моментами сообщения людей не только между собой, но и со всей вселенной, где они обычно ощущают себя чужаками: сообщение надлежит здесь понимать в смысле слияния, потери человеком самого себя, чья целостность находит свершение в смерти, а образное выражение – в эротическом слиянии»¹⁷. От чистой социологии Батай делает уверенный шаг в сторону того, что постигается мистическим опытом. Выставляя опыт непрерывного как божественный, Батай неминуемо приходит к мысли о смерти Бога. В постулировании Бога-Творца и бессмертия душ заключается, по мнению Батая, провал христианства. Христианство ввело непрерывность в рамки дискретности, обрекая каждого, и даже Бога, на изолированное существование. Батай же уповает на абсолютную непрерывность бытия, по ту сторону понятия Личности.

Но логике непрерывности противоречит использование Батаем оппозиции «сакральное-профанное», которое ведет к тому, что сакральное оказывается локализованным в пространстве и времени. Пределом сакрального пространства и времени оказывается область профанного. Сакральное – это ядро, средоточие социального, вокруг которого простирается профанное. Батай приводит пример. Представим, говорит он, простую че-

¹⁰ Там же. С. 517-518.

¹¹ Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 113.

¹² Там же. С. 114.

¹³ Там же. С. 113-114.

¹⁴ Там же. С. 114.

¹⁵ Батай Ж. Эротика // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 530-531.

¹⁶ Там же. С. 576.

¹⁷ Батай Ж., Лейрис М. Примечания к «Сакральному» // Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010. С. 153.

ловеческую агломерацию – французскую деревню. Она сконцентрирована вокруг сакрального ядра – церкви. «Профанная деятельность, – пишет Батай, – останавливается у церковной ограды и может поникнуть туда только хитростью»¹⁸. Сакральное время ограничено праздниками. Батай пишет: «Существует притяжение к совокупности ритуальных объектов и действий, но и сила отталкивания возрастает по мере того, как действует это притяжение. Находящиеся под его влиянием индивиды удерживаются под властью сакрального центра на почтительном расстоянии. Это движение целого, освящающее агломерацию, не является постоянным. Оно имеет место в регулярно повторяющиеся знаменательные дни, а также всякий раз, когда случается событие, изменяющее установившиеся между теми, кто вращается вокруг центра, отношения: рождение, свадьба или смерть»¹⁹. Когда Батай рассуждает о труде, то связанный с ним запрет на ярость, оказывается ограниченным временем труда и участниками труда²⁰. Иногда Батай сравнивает профанную и сакральную области как комедию и трагедию. Сакральное ядро, прячущее в своей оболочке трагическое действие, окружено профанным миром смеха и комедии²¹.

Таким образом, Батай отождествляет сакральное, или божественное, с непрерывным неструктурируемым существованием, которое открывается в трансгрессии запретов. Однако, оперируя оппозицией «сакральное-профанное», Батай вносит прерывистость в эту непрерывность. При этом он делает интересную инверсию. Отказываясь говорить о трансгрессии как о хаосе, о полной свободе, которая для него характерна для мира животных, он называет трансгрессию организованной. Организованному профанному миру противостоит сакральный мир организованной неупорядоченности. Что же организует неупорядоченность? «Эта организация, – говорит Батай, – основана на труде и одновременно дискретности существ»²². Говоря

иначе, сакральное оказывается для Батая детерминированным профанным, что вторит той же неявной стратегии прерывистости.

Кайуа: довольство и умопомрачение

В духе Батая Кайуа противопоставляет обжитый упорядоченный профанный мир «умопомрачительному» сакральному миру. Соскучившегося в довольстве человека влечет на путь преступления запретов, который может привести как к благу, так и ко злу. Кайуа пишет: «Понятие о сакральном противопоставляет «путь, истину и жизнь» силам, которые во всех смыслах этого слова портят человеческое существо, которые толкают его к безнадёжности и обрекают на гибель, но в то же время это понятие демонстрирует глубокую солидарность по отношению ко всему тому, что поддерживает, что возвышает и разрушает. Профанное – это мир довольства и безопасности. По краям его простираются две пропасти, два умопомрачения влекут к себе человека, когда довольство и безопасность его уже не удовлетворяют, когда ему становятся в тягость безусловное и осторожное подчинение правилу. Тогда он начинает понимать, что правило является всего лишь как бы барьером, что не оно само является священным, а именно то, что это правило делает недостижимым, что знает и чем обладает только тот, кто вышел за его пределы и нарушил»²³. Чистое и нечистое, святость и скверна – это две стороны одной реальности, которая находится по ту сторону порядка повседневности. Сакральное и профанное противостоят друг другу и являются «непроницаемыми»²⁴ друг для друга. К профанному существованию Кайуа относит «пользование естественными благами и участие в жизни группы», то, что поддерживает физическое существование человека²⁵.

Если мир повседневный – это мир сущностей, то мир сакральный – это мир динамики энергий. Кайуа пишет: «Мир сакрального противостоит обыденному миру как мир энергий миру субстанций. С одной стороны, силы, с другой – вещи»²⁶. Сакральные силы не статичны, но взаимообрати-

¹⁸ Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 107.

¹⁹ Батай Ж. Текст Жоржа Батая // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 121.

²⁰ Батай Ж. Эротика // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 521.

²¹ Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 102.

²² Батай Ж. Эротика // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 576.

²³ Кайуа Р. Двойственность сакрального // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 261-262.

²⁴ Там же. С. 245.

²⁵ Там же. С. 245.

²⁶ Там же. С. 239.

мы, поэтому грех имеет ресурс святости, а покаяние представляет собой конверсию смысла. «Точно также, когда в жизнеописаниях христианских святых самые великие грешники превращаются в самых великих святых, то это делается не только для того, чтобы правоверные получили наставление о всемогуществе Божьей милости, но также и с целью показать всегда возможный эффект от перемещения в разряд благодетелей исключительных ресурсов, проявляющихся в чрезмерности греха»²⁷. Преступник, преступая запрет, наделяется этой энергичной характеристикой. Мир преступления открывается в празднике. Праздник – это апофеоз сакрального, противостоящий профанным будням²⁸. Праздник – это время «вольного поведения»²⁹ по ту сторону правил, возвращение в первозданный хаос. Впрочем, здесь для Кайуа примешивается момент обновления стареющего мира, понимаемого им космически.

Такому противопоставлению упорядоченного и обжитого мира умопомрачительному и находящемуся по ту сторону порядка миру несколько противоречит предложенное Кайуа деление сакрального на чистое и нечистое. Нечистое он связывает со смешением, чистое – с ненарушенной сущностью вещей и запретами на такое нарушение. Если чистое – это центр, который обеспечивает жизнь общины, упорядочивая ее, то нечистое – это периферия, «мир козней и ловушек». Кайуа пишет: «Сообщество смотрит на себя так, как если бы оно находилось в воображаемом замкнутом круге. Внутри круга все отмечено светом, упорядоченностью и гармонией, – это обустроенное, отрегулированное и распределенное пространство... По другую сторону простирается внешняя тьма, мир козней и ловушек, который не знает ни власти, ни закона»³⁰. Другими словами, в первом случае Кайуа противопоставляет мир профанный, понятый как мир порядка и запретов, сакральному растабуированному миру. Во втором случае чистый сакральный мир порядка и закона противостоит нечистому миру неизвестности и неупорядоченности. В обеих топографиях вызывает сомнение понятие профанного

мира как мира, обеспечивающего физическую жизнедеятельность, явно не укладывающаяся ни в одну из них. Во второй топографии понятие профанного вообще лишается смысла.

Тернер: структура и антиструктура

Виктор Тернер колеблется в своих взглядах между структурным и неструктурным подходами к обществу, человеку и сакральному – между типами отношений «структура – неструктурируемое» и «структура 1 – структура 2», между фиксированием источника человеческого в структуре и нахождением его в спонтанной «коммунитас».

Тернер исходит из того, что социальное не тождественно структурному. Помимо структурного есть иной тип отношений, неструктурный. Жизнь человеческого общества можно представить как диалектику этих двух типов отношений – структуры и «коммунитас». Под структурой Тернер понимает совокупность институтов. ««Структуру», – пишет Тернер, – я, как и прежде, подобно большинству британских социальных антропологов, понимаю как более или менее отчетливую расстановку специализированных и взаимозависимых институтов и институционально организованных позиций и/или деятелей, связанных с этими институтами. Я не придаю «структуре» того смысла, который сделался со временем популярен усилиями Леви-Строса, т.е. такого понимания, которое связывает структуру с логическими категориями и формой отношений между ними»³¹.

«Коммунитас» Тернер описывает в терминах гомогенности, недифференцированности, бесформенности и сакральности. Для описания «коммунитас» Тернер прибегает к позаимствованному у Арнольда ван Геннепа понятию «лиминальных состояний»³², то есть промежуточной фазы, свойственной для обрядов перехода, поскольку именно в ней отчетливо проявляется сущность такого типа общества и взаимоотношений. Люди в лиминальных, или «пороговых», ситуациях представляют собой «ни то ни се; они – в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом»³³. Например, неофиты в обрядах иници-

²⁷ Там же. С. 253.

²⁸ Кайуа Р. Праздник // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 422.

²⁹ Там же. С. 424.

³⁰ Кайуа Р. Двойственность сакрального // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 256.

³¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 231.

³² Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999.

³³ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 169.

ации, говорит Тернер, «не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства... Их поведение обычно пассивное или униженное... Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными»³⁴. Человек в лиминальной ситуации представляет собой *tabula rasa*, все отличительные свойства его стертые – пол, имя, статус, отношения собственности и т.д. Он анонимен. В обрядах это, например, выражается в том, что участники используют одинаковую бесполою одежду, носят одно и то же имя, воздерживаются от половых отношений.

«Коммунитас» схожа с понятием общины Тенниса в смысле наличия прямых, непосредственных, конкретных, эмоциональных связей. Для Тернера такие связи носят принципиально временный, спонтанный характер в противовес статичности и предсказуемости структуры. «Коммунитас» спонтанна, как милость богов. Тернер пишет: «В доиндустриальных и раннеиндустриальных обществах с многосоставными социальными отношениями спонтанная коммунитас часто оказывается связанной с мистической силой и рассматривается как харизма или милость, ниспосланная божествами или предками. Вместе с тем производятся – с помощью императивных средств ритуала – попытки воздействия... на божества или предков для ниспослания людям этой харизмы коммунитас. Однако не существует специфической социальной формы, предназначенной для выражения спонтанной коммунитас. Скорее можно ожидать, что легче всего она возникает в промежутках между социальными положениями и статусами, в том, что обычно называют «щелями социальной структуры»³⁵.

Для этой временной спонтанной конфигурации общества характерно «всеобщее взаимодействие», «всеобщая социальная связь», «признание сущностной и родовой связи между людьми»³⁶, товарищество, равноправие, равенство. Тернер объясняет это так: «Дело в том, что между людьми существуют родовая связь и обусловленное ею чувство «принадлежности к человечеству»³⁷, и эта связь проступает именно в состоянии «коммуни-

тас», так что в идеале границы такого общества совпадают с границами человечества.

Резюмируя различия между антиструктурой и структурой, Тернер приводит довольно подробный список оппозиций, согласно которому антиструктура и структура соотносятся, как тотальность/частичность, гомогенность/гетерогенность, равенство/неравенство, анонимность/система номенклатуры, отсутствие статуса/статус, сакральность/секулярность, постоянная связь с мистическими силами/периодическая связь с мистическими силами, гетерономия/степени автономии и т.п.³⁸.

Почему же речь идет именно о диалектике структуры и антиструктуры? По мнению Тернера, структура так же нуждается в антиструктуре, как антиструктура – в структуре. В «коммунитас» структура черпает душу отношений, позволяющую избежать механизма и бесплодности. Но главное – «коммунитас» восполняет пробелы структуры, дает не достающее ей. Например, занимающие верхние позиции в структуре получают в лиминальных состояниях «освобождение», сродни религиозному. В то время как занимающие нижние слои в лиминальных состояниях, хотя бы временно, но обретают привилегии высших слоев. Что видно, например, в обрядах, в которых позволяет и даже предписывается откровенность речей в отношении вышестоящих вплоть до грубости, как в ежегодной церемонии апо у северных ашанти из Ганы. Тернер объясняет это так: «Люди, чего-либо лишенные в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергают себя лишениям на пути к ее достижению»³⁹. И еще: «Что касается коммунитас, то есть люди, которые, осуществляя ежедневную власть или будучи представителями главных, структурных группировок, почти не имеют возможности отнестись к своим собратьям как к конкретным личностям и равным себе. Вероятно, в лиминальности жизненных переломов и перемен статуса они могут найти возможность сбросить с себя все внешние признаки и внутренние ощущения статусных отличий и слиться с массами или даже по крайней мере символически

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 207.

³⁶ Там же. С. 170.

³⁷ Там же. С. 199.

³⁸ Там же. С. 179.

³⁹ Там же. С. 264.

стать рабами масс. Те же, кто обычно находится на самом низу и разделяет братство и равенство общей закрепощенности, получают в лиминальности перемены статуса возможность сбежать от коммунистической необходимости (которая тем самым неадекватна) в псевдоструктуру, где допускаются любые виды экстравагантного поведения»⁴⁰.

Лиминальность не столько разрушает структуру, сколько служит ее утверждению. Ведь высокое должно знать, что оно существует только благодаря низкому. Например, ритуальные унижения будущего вождя умеряют его гордыню и заставляют помнить о том, что существует равенство между людьми, и он не должен пользоваться приобретаемым статусом для личных целей. Тернер пишет: «С точки зрения познания ничто так не подчеркивает норму, как абсурдность или парадокс. С точки зрения эмоций ничто не доставляет такого удовольствия, как экстравагантное поведение или временно снятый запрет. Ритуалы перемены статуса используют оба аспекта. Возвышая низкое и унижая высокое, они заново утверждают иерархический принцип. Заставляя низы пародировать (часто до карикатурности) поведение верхов и сдерживая проявления гордости, они подчеркивают разумность, повседневного культурно предсказуемого поведения различных слоев общества»⁴¹. Тернер приводит пример из жизни британской армии, в которой в рождество рядовые за обедом обслуживаются офицерами и сержантами. Но после обеда офицеры и сержанты могут кричать на рядовых громче прежнего, как объясняет Тернер, «за то, что были вынуждены по их приказу носить взад и вперед с индейкой, – и продолжает, – Так что ритуал обладает в действительности долговременным эффектом усиливающегося различия тех социальных дефиниций, которые дает группа»⁴². Кроме того, лиминальные состояния как состояния отклонения от повседневных норм позволяют проверить традиционные ценности.

Неструктурированные состояния нужны для того, чтобы дать разрядку накопившимся импульсам, заставляя беспорядок встать на службу порядка, как это, например, происходит в ритуале вубвангу африканского народа ндембу, ставящего перед собой цель «излечить» женщину, родившую

близнецов, от проклятия своих предков, поскольку близнецы представляют собой не только парадокс в мире норм, но читаются как чрезмерная животная плодовитость в противовес сексуальности, умеренной браком. Во время ритуала допускается взаимное выщучивание полов, поются непристойные песни, которые, с одной стороны, подчеркивают антогонизм между полами, а с другой, – прославляют половой союз, чаще всего в виде внебрачных связей. Африканцы полагают, что такое ритуальное поведение способствует исцелению больной. Объясняя такого рода лиминальность, Тернер пишет: «Нерастроченная энергия, высвобождаемая откровенной символикой сексуальности и враждебности между полами, направляется на высокие символы, представляющие структурный порядок»⁴³.

При этом «коммунистас» также нуждается в структуре в силу временного характера первой и постоянства второй. «Коммунистас», по мнению Тернера, нежизнеспособна, поскольку самостоятельно не может обеспечить экономического благополучия. Приятные «аффекты», ощущение силы и власти, присущие состоянию «коммунистас», «невозможно тотчас использовать применительно к организационным факторам общественного бытия», они «не являются заменой ясной мысли и направленной воли»⁴⁴. А потому сакральные эмоциональные состояния нуждаются в экономике, которую дает структура. Утопично не думать о пропитании, скажет Тернер, но оно, в свою очередь, предполагает, отношения подчинения, цели и средств, социальную структуру. И в данном пункте намечаются главные колебания Тернера. С одной стороны, он, вдохновенно цитируя работу Бубера «Я и Ты», говорит о «коммунистас» как сути человеческих отношений. «Коммунистас, – говорит он, – ее неструктурным характером, представляющая «самую суть» человеческой взаимоотношенности»⁴⁵. С другой стороны, эту суть он тут же обнаруживает в экономике. «В применяемых структурных средствах и в способах их использования, – пишет Тернер, – может быть множество изъянов, однако еще с доисторических времен очевидно, что такие средства – это то, что наиболее явно делает челове-

⁴⁰ Там же. С. 262-263.

⁴¹ Там же. С. 240.

⁴² Там же. С. 234.

⁴³ Там же. С. 167.

⁴⁴ Там же. С. 208.

⁴⁵ Там же. С. 197-198.

ка человеком»⁴⁶. С одной стороны, Тернер говорит о том, что главная цель общества – утвердить ценности «коммунитас», то есть всеобщее равенство, основанное на всеобщем родстве, что видно во вседозволенности маргинальных фигур (шута, увечного, бедняка и т.п.⁴⁷). С другой стороны, главная цель – утвердить дифференциацию структуры. В конце концов, желая объяснить подобное противоречие, Тернер образно представляет отношения структуры и антиструктуры как отношения повенчанных мужчины и женщины. «Вместе они, – говорит Тернер, – составляют один жизненный поток: плодотворяющая сила коммунитас и изобильное плодородие структуры»⁴⁸. Возможно, такое объяснение кого-то могло бы удовлетворить, если не принять во внимание понятие антиструктуры Тернера. Противоречивость этого понятия заключается в том, что оно скрыто, включает в самом себе понятие структуры.

Например, Тернер пишет о лиминальности: «Налицо как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая – модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая – различимая лишь в лиминальный период – модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины или даже общностивных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин»⁴⁹. Что здесь бросается в глаза? То, что в понятие антиструктуры Тернер вдруг включает «рудиментарную структуру» и отношения подчинения старейшинам. Или, описывая патрилинейные общества, он связывает отношения структуры и антиструктуры с отношениями брата матери и сына сестры. В таких обществах часто дядя, лишенный правовых привилегий в отношениях с племянником, имеет мистическое преимущество благословлять или проклинать племянника. Здесь Тернер также вносит путаницу, ибо отождествляет право со структурой, а мистическое право – с антиструкту-

рой. Путаница состоит в том, что Тернер, сам понимая грандиозность своих намерений, пытается описывать чрезвычайно неоднородный круг феноменов – от первобытных племен до современных ему хиппи. Проблема, которую Тернер при этом хочет обойти вниманием, это соотношение социального и сакрального. Для Тернера все пространство человеческого является социальным, тогда как сакральное оказывается его «подкладкой». Однако уже в приведенных примерах видна несостоятельность такого подхода. Ибо в случае с племенами мы имеем дело с сакральной организацией общества, которое насквозь пропитано структурой, что у Тернера выразилось в замечании о наличии отношений подчинения и других проявлений структуры в антиструктуре. Сам ритуал со своей сложной механикой, распределением ролей, работой с эмоцией не рушит, но длит и воссоздает структуру. Он не по ту сторону ее, но в ней. Тогда как в случае с более современными обществами, мы наблюдаем отношения социального и сакрального, то есть отношения не структуры и антиструктуры, а отношения двух структур, что и позволяет говорить Тернеру о ценностях «коммунитас», которые пробиваются в «щели структуры». «Коммунитас» в данном случае, например христианские общины, это не анархическое бесформенное целое, но весьма дифференцированная структура, о чем говорит наличие четких смыслов и ритуала. Здесь не антиструктура противостоит структуре, но асоциальное – социальному. Сам Тернер представляет христианство как феномен перманентной лиминальности. Христианская община существует за-социумом, но не как чистая страсть, а как иной тип жизни, основанный не на институтах, но на церкви, которая представляет собой структурный способ бытия без возможности отчуждения.

Сам Тернер создает себе ловушку заявлением о том, что антиструктура обладает единством, наблюдает всеобщую взаимосвязь. Однако же как объяснить подобную взаимосвязь? Тернер отсылает нас к сомнительной самоочевидности всеобщего родства и приводит цитаты из Бубера. Однако Бубер не столь прост, ибо его отношения «я и ты», отношения «мы» в основе своей структурны, ибо условием их является Бог. Лишь в свете абсолюта, лишь через абсолюта, то есть через вертикаль, становятся возможны горизонтальные отношения. Только опосредованность парадоксальным образом обеспечивает непосредственность. Тернер видит в отношениях скоротечность и опять же отсы-

⁴⁶ Там же. С. 209.

⁴⁷ Там же. С. 183.

⁴⁸ Там же. С. 209.

⁴⁹ Там же. С. 170.

лает к Буберу. Однако Бубер не склонен обречь такие отношения на неминуемое исчезновение. Образ бабочки и куколки лишь подчеркивает то, что такие отношения нуждаются в длении, в непрестанной их актуализации, что вне ее они невозможны. И любой культ направлен на такое дление. Тернер полагает, что антиструктура и ее единство держатся на эмоции, однако же эмоцию он понимает как аффект, как то, что непосредственно есть. Но такому взгляду, не позволяющему отличить человека и животное, можно противопоставить представление об эмоции как результате опосредования структурой, что в феномене сакрального отчетливо видно. Возможно, Тернер напрасно отказался от понятия структуры Леви-Строса и свел его лишь к институтам и статусам.

Дуглас: деструктивность и плодотворная сила грязи

Мери Дуглас не против деления антропологического пространства на священное и мирское, но выстраивает свои рассуждения, основываясь на оппозиции «чистое-нечистое». Что такое нечистое? Мери Дуглас отвечает: «грязь – это по сути беспорядок»⁵⁰. Что это значит? Это значит то, что представление о грязи невозможно вне представления о порядке, или символической системе. Грязь – это обратная сторона, «побочный продукт» упорядочивания мира. Порядку, организации, структуре, форме, бытию и жизни, то есть чистому, противостоит беспорядок, бесформенность, небытие и смерть, то есть нечистое, то, что находится не на своем месте. Как это соотносится с понятием священного?

Предшественники Дуглас – Р. Смит, Фрэнсис, Элиаде – любили вносить неясность в соотношение понятий «нечистое» и «священное», указывая на то, что для первобытного сознания эти понятия слиты, откуда и рождается представление об амбивалентности сакрального. «Любые разговоры о нечаянном смешении Священного и Нечистого – полная чепуха»⁵¹, – заявляет М. Дуглас, связывая священное с представлениями о цельности, завершенности, отделенном и несмешиваемом. «Мы можем заключить, – пишет Дуглас, – что святость проявляется в цельности. Святость требует, чтобы все

подвиды соответствовали классу, к которому принадлежат. И святость требует, чтобы различные классы между собой не смешивались»⁵². Святое, то есть отделенное, на что указывает евр. «кадош», соответствующее классификации, в таком случае оказывается тождественным чистому. Нечистое – это то, что находится вне системы, либо нарушает ее, откуда появляются представления о заразе, осквернении и колдовстве. Цель обрядов и предписаний – святое, то есть поддержание символической системы. Откуда же берется это представление о близости нечистого и священного?

Дуглас и сама отмечает, что «все-таки верно то, что в различных религиях сакрализуются именно те безусловно нечистые вещи, которые вызывают отвращение и которых избегают»⁵³. В целом, не отказываясь от наблюдения о том, что понятия сакрального и нечистого весьма близки, она пытается ослабить пружину парадоксальности заявления об амбивалентности сакрального. Чистота и формы, которые организуют культуру, являются носителями силы, однако и грязь и бесформенность не только есть нечто деструктивное, но вместе с тем и созидательное. Как это объяснить?

Дуглас объясняет это двумя причинами. Во-первых, природой грязи. Во-вторых, склонностью человека к метафизике. Изначально грязь есть нечто недифференцированное, а потому наделенное потенциально созидательной силой, если уметь ее использовать. Человек, приспособляющийся к себе мир при помощи классификационных систем, подобен садовнику, который удаляет сорняки. Удаляя ненужное, он вместе с тем обрекает свой сад на бесплодность. Чистота бесплодна, она нуждается в нечистом. Дуглас пишет: «сад – это не ковер, если выдергать всю сорную траву, почва будет истощена. Садовник должен каким-то образом сохранить ее плодородие, возвращая что-то взамен изъятого. Специальные процедуры, которые в некоторых религиях применяются к аномальным и скверным вещам для того, чтобы придать им полезную силу, напоминают превращение сорняков и скошенной травы в компост»⁵⁴. Кроме того, любая система, по мнению Дуглас, искажает реальность. Человек же в душе метафизик, экзистенциалист, а потому он ищет нарушений запретов для того, чтобы про-

⁵⁰ Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 23.

⁵¹ Там же. С. 234.

⁵² Там же. С. 88.

⁵³ Там же. С. 234.

⁵⁴ Там же. С. 240.

рваться к самой «реальности» и обнаружить произвольность и недостаточность своих схем. Через ритуал смешения разделенных в обычной жизни категорий «первобытные экзистенциалисты... в какой-то степени приходят к осознанию случайной и конвенциональной природы категорий, в шаблоны которых вписывается их опыт». Такой ритуал «обладает способностью вдохновлять на глубокую медитацию о природе чистого и нечистого и об ограниченности человеческого понимания существования»⁵⁵, – заключает Дуглас.

В такой схеме понятие профанного для Дуглас оказывается избыточным. Она лишь вскользь использует его в двух вариантах. С одной стороны, она говорит о том, что оппозиция «чистое-нечистое» действует в обеих областях. С другой стороны, она связывает понятие нечистого именно с запретным контактом священного и мирского, то есть священное и мирское сами по себе оказываются структурой, которую нужно блюсти. Но проблематичность рассуждений Дуглас заключается не в этом пункте, а в ее понятии «опыта» и «реальности». Откуда вдруг перед человеком встает необходимость связать свой опыт при помощи классификаций и как эта необходимость может сочетаться с возможностью встречи с какой-то реальностью по ту сторону схем? Либо классификации необходимы для того, чтобы получить реальность, либо есть доступная для человека реальность, которая ни в чем не нуждается для ее восприятия.

Дуглас настаивает на том, что разделение на чистое и нечистое «создает единство опыта», «бессвязный опыт приобретает значение»⁵⁶, что «основная функция представления о разделении, очищении, разграничении и наказании нарушений является привнесение систематичности в исходно беспорядочный опыт»⁵⁷. Но в обоснование этой мысли она кладет довольно сомнительные рассуждения о природе человеческого восприятия, которое она приближает к восприятию животного. Человек, согласно Дуглас, воспринимает активно, то есть избирательно. Он реагирует на «интересные» стимулы, на знакомое и хорошо встраиваемое в свой образ, остальное же он «отбрасывает». Т.е. свой опыт он приводит в соответствие с представлениями. Как понять этот

«образ», «представления»? Как инстинкт? Нет, скажет Дуглас, человек не аквариумная рыбка, однако же не ясно, какова природа «образа». Дуглас ничего об этом не говорит, заявляя при этом и об обратном – человек приводит свои представления в соответствии с опытом, если приходится иметь дело с «отклонениями» от привычного образа, чем-то неартикулируемым, не укладывающимся в формы⁵⁸. Напрашивается вопрос: опыт ли создает представления или же представления создают опыт? Дуглас не хочет на него отвечать, указывая лишь на то, что *некоторый* опыт создается представлением, как в ритуале⁵⁹, в целом же опыт доминирует, что она обосновывает неприятными рассуждениями: «Но, конечно, томление по твердости присуще всем нам. Это заложено в нашей человеческой природе – стремиться к жестким линиям и ясным концепциям... Конечный парадокс стремления к чистоте заключается в том, что это – попытка насильно втиснуть опыт в логические категории непротиворечивости. Но опыт неподатлив, и тот, кто предпринимает такую попытку, сам оказывается в противоречивой ситуации»⁶⁰. Таким образом, плодотворная интуиция о классифицирующей природе антропологического пространства оказывается не обоснованной, символическим системам отводится роль случая, того, что может как быть, так и не быть, причем сама случайность и их возможность также оказываются неаргументированными.

Если для Дуглас запреты служат поддержанию социальной структуры, т.е. порождены ей, то Жирар, напротив, выводит культуру из первичного запрета.

Жирар: взаимное и единодушное насилие

Теория Жирара является своеобразным переложением теории Батая. Жирар мыслит антропологическое пространство как пространство насилия, или пространство священного. Но насилие, или священное, может быть как структурированным, так и неструктурированным. Суть человеческой культуры заключается в том, чтобы структурировать насилие. В основу структурирования Жирар кладет жертву. Именно жертва лежит в основе генези-

⁵⁵ Там же. С. 249.

⁵⁶ Там же. С. 24.

⁵⁷ Там же. С. 26.

⁵⁸ Там же. С. 69.

⁵⁹ Там же. С. 102.

⁶⁰ Там же. С. 238.

са культуры, богов и человека. Насилие Жиран отожествляет со стихией неразличности, тем, что в религии прочитывается как нечистое⁶¹. Неструктурированное насилие – это взаимное насилие всех против всех. Жертва переключает на себя всеобщее насилие, делая возможным разрядку с минимальными потерями. Одна жертва замещает всех. Взаимное насилие всех против всех переводится в план единого насилия всех против одного. Хаос насилия сменяется насилием упорядоченным, множественность существования переводится в единство. Периодически возобновляемые ритуалы служат именно тому, чтобы переориентировать накапливаемое насилие, то есть жертвенное насилие отнюдь не выявляет темные стороны психики человека, но, напротив, свидетельствует о стремлении человека к порядку. Этот порядок возможно сохранить не в изгнании насилия, но в удержании его на должной дистанции, не дающей человеку забыть правила упорядочивания, то есть позволяющей пользоваться плодами насилия.

Жиран пишет: «насилие против жертвы отпущения... было радикально учредительным в том смысле, что оно, кладя конец порочному кругу насилия, открывает новый порочный круг – круг жертвенных ритуалов, который, вполне возможно, есть круг вообще всей культуры»⁶². В доказательство своих слов об учредительном насилии Жиран ссылается на мифы о первоначале, которые рассказывают о фундаментальном событии убийства мифического существа, в результате которого появляются обряды, правила, запреты и вообще «все культурные формы, сообщающие людям человечность»⁶³. Жертвоприношение учреждает различие между нечистым и очистительным насилием, а вместе с ним и весь культурный порядок как упорядоченную систему различий. В основе первичного различия лежит произвол⁶⁴. Хотя этот произвол у Жирана оказывается весьма относительным, ведь первичное деление на чистое и нечистое насилие соответствует вполне рациональному делению на единое и взаимное насилие. Механизм возникновения дальнейших различий Жиран выводит из забавного

представления о реакции человека на учредительное убийство как на чудо. «Коллективное убийство...», – пишет он, – возвращает покой, разительно контрастирующий с предшествовавшим ему истерическим пароксизмом; благоприятные для размышлений условия возникают одновременно с объектом, наиболее заслуживающим размышлений. Люди обращаются к чуду, чтобы его продлить и возобновить; следовательно, им нужно каким-то образом о нем поразмыслить. Мифы, ритуалы, системы родства являются первыми результатами этих размышлений»⁶⁵. При этом Жиран находится во власти представлений о некоей истине, в отношении которой первые различия являются произвольными и «ошибочными», ведь они появляются там, где никаких различий нет, последующие же различия оказываются соответствующими «истине». На втором шаге механизмы различия, пишет Жиран, «выявляют реальные различия, верно анализируют феномены, постигают вполне безотносительные факты – например, факты человеческого размножения»⁶⁶. Не ясно, как Жиран хочет сочетать, с одной стороны стихию насилия, находящуюся по ту сторону добра и зла и всяких различий, и научное представление о мире, каким образом он хочет перекинуть человека из мира субъективности в мир объективный и применять к принципиально бесосновному миру насилия основания научных истин. По сути, Жиран мыслит жертву как необходимое условие и причину мышления и «интеллектуальных побед» человека, но не в смысле различающей природы мышления, как этого бы хотелось ожидать от Жирана, но в том смысле, что она защищает от насилия, то есть освобождает от проблемы сосуществования. Различия он мыслит отнюдь не как конституцию мышления, но как то, что его ограничивает. В мышлении Жиран выступает не за структуру, но за гибкость и проворство⁶⁷, а потому познание достигает апогея именно тогда, когда культура начинает разрушаться.

Несмотря на то, что Жиран говорит о рождении человечности в результате жертвенного структурирования насилия, тем не менее, его взгляды на человека сводятся к представлению о его социальной и деятельностной сущности. Сме-

⁶¹ Жиран Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 41, 71, 77.

⁶² Там же. С. 125.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же. С. 307.

⁶⁵ Там же. С. 307-308.

⁶⁶ Там же. С. 308-309.

⁶⁷ Там же. С. 310.

на взаимности единодушием в насилии говорит о том, что структура необходима для того, чтобы ужиться, но не для того, чтобы жить. Для коммуникации, но не для обретения человечности. Жиран пишет: «вся человеческая деятельность и даже жизнь природы подчиняются этой метаморфозе внутри общины. Если нарушены взаимоотношения, если прекращается согласие и сотрудничество между людьми, то нет деятельности, которая бы от этого не страдала. Это отражается на сборе плодов, на охоте, рыбной ловле, даже на качестве и обилии урожая. Поэтому благоденствия, которые приписываются учредительному насилию, выходят далеко за рамки человеческих взаимоотношений»⁶⁸. То, что жизнь человека соприкасается с жизнью природы, вовсе не является феноменальным открытием, однако отсюда вовсе не следует, что природный мир конституируется коллективным жертвенным убийством. Более того, этот мир в нем не нуждается, тогда как, согласно Жирану, человеческий мир нуждается в нем. Вот это необъясненный разрыв между природой и человеком, кажется, и хочет скрыть Жиран в подобных умозаключениях. Жиран лишь с удовольствием приводит пример из Лоренца, рассказывающем о виде рыб, которые при отсутствии конкурирующего с ними самца обращают свою агрессию против семьи, уничтожая ее. Но отмечает, что при всем сходстве работы физиологических механизмов у человека и животного при агрессии, человек в отличие от животного мира контролирует свои спонтанные вспышки агрессии и замещения, мудро их направляя по обходным, вполне рациональным путям ритуала. Ясно, что Лоренц говорит об инстинкте, который должен удовлетвориться. Но о чем хочет сказать Жиран? Не об инстинкте. Но о чем же? Как ввести и объяснить это насилие, которое создает свою экономику? Как объяснить феномен нескончаемого круга мести в человеческом мире? Не желая вдаваться в подробности, Жиран начинает свои рассуждения со второго шага, то есть с экономики насилия.

Табу, праздник, трата, ритм как проявления неструктурируемого

Как бы различны ни были теории данных авторов, их интуиция едина – сакральное есть плодородная бесформенная почва, нуждающаяся в возделывании и, вместе с тем, в отказе от результатов этого

возделывания, т.е. в преступлении (разве что помимо Фрейда). Отсюда рождаются представления о табу как о том, что не только нуждается в нарушении, но и создается для того, чтобы быть нарушенным. Праздник понимается как сакральное время преступлений, жертва – как трата, не дозволенная в обычное время, а ритм как то, что с необходимостью позволяет во времени проявиться сакральному.

Три проблемы неструктурируемого

В данном подходе намечается несколько проблем, а именно: представление о плодородности сакрального, представление о необходимости его возделывания и проблема хаоса. Как диалоги Платона всегда сводятся к мифу, так рассуждения о бесформенности сакрального имеют своей почвой верующее мышление. Они постулируют некое «есть», как если бы это «есть» не нуждалось в дополнительном обосновании. Батай оперирует словом «ярость», Кайуа – словом «энергии», Тернер – словом «чувства» и представлением о всеобщем родстве, Дуглас – понятием плодородной бесформенности, Жиран – словом «насилие». Но как мыслить все эти понятия? Как тайны платоновских мифов? Как самоочевидности Декарта? Появится ли ответ на эти вопросы, если мы сведем данные «реальности» к социальной реальности? Не является ли она сама по себе проблемным полем, требующем обоснования?

Не меньше вопросов вызывает и постулирование необходимости запрета на эту первичную «реальность», то есть связывание ее формой. Вопрос здесь заключается не в плодотворности этого тезиса, а в его недостаточном обосновании или же вовсе его отсутствии. У животных, например, нет проблемы с формой, она им не нужна. Но если мы вслед за Батаем будем весь мир рассматривать как проявление ярости или вслед за Жираном говорить о вездесущем насилии или вместе с Тернером представлять человека как существо приспособляющееся, то ничто нам не позволит отличить человека от животного и ввести такое представление о сакральном. Когда М. Дуглас пишет о необходимости системы как о необходимости связать опыт, то хочется задать ей вопрос: откуда возникает необходимость связать опыт? Есть ли такая необходимость у животного? Чем же все-таки человек отличается от аквариумной рыбки? И возможен ли опыт вне этой процедуры оформления? Другими словами, плодотворным в своих интуициях

⁶⁸ Там же. С. 126.

теориям, богато насыщенным примерами и часто изложенным прекрасным языком, нередко не достаёт философской подосновы, а именно попыток ответить на такие фундаментальные вопросы, как: «что такое человек?», «что такое социальное?».

Не меньшей проблемой оказывается само понятие неструктурируемого. Если мы мыслим сакральное как бесформенное, бесформенное – как то, в чем нуждается форма, то здесь возникает проблема хаоса. То есть того, что для человека всегда будет принципиальным образом носить характер случая. Но можем ли в таком случае говорить о сознании? Не будет ли провозглашенный хаос причиной «разрывов» сознания, то есть тем, что пре-

пятствует самой его возможности? И можем ли мы говорить о человеческом событии в условиях случая, то есть отсутствия пространства понимания? Батай, видимо, не имея в виду данные вопросы, но желая подтвердить опосредованность всякого человеческого опыта, настаивает на том, что трансгрессия никогда не ведёт к полному беспорядку, что этот беспорядок всегда упорядочен самой трансгрессией. Но не противоречит ли это самому понятию трансгрессии? Либо порядок преодолевается в хаосе, и тогда возникает проблема хаоса, либо одному порядку сопутствует другой порядок, но тогда это не правомерно мыслить как преступление, но как смену форм.

Список литературы:

1. Батай Ж. Влечение и отвращение. 2. Социальная структура // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
2. Батай Ж., Лейрис М. Примечания к «Сакральному» // Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010.
3. Батай Ж. Могила Лауры // Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010.
4. Батай Ж. Текст Жоржа Батая // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
5. Батай Ж. Эротика // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
6. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
7. Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
8. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
9. Кайуа Р. Двойственность сакрального // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
10. Кайуа Р. Праздник // Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004.
11. Пеньо К. История одной девочки // Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: KOLONNA PUBLICATIONS, 2010.
12. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
13. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. Основной инстинкт. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997.
14. Laura Levi Makarius, Le sacré et la violation des interdits, Payot, 1974.

References (transliteration):

1. Batai Zh. Vlechenie i otrvashchenie. 2. Sotsial'naya struktura // Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004.
2. Batai Zh. Leiris M. Primechaniya k «Sakral'nomu» // Batai Zh., Pen'o K. Sakral'noe. Tver': KOLONNA PUBLICATIONS, 2010.
3. Batai Zh. Mogila Laury // Batai Zh., Pen'o K. Sakral'noe. Tver': KOLONNA PUBLICATIONS, 2010.
4. Batai Zh. Tekst Zhorzha Bataya // Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004.
5. Batai Zh. Erotika // Batai Zh. «Proklyataya chast'»: Sakral'naya sotsiologiya. M.: Ladomir, 2006.
6. Gennep A., van. Obryady perekhoda. Sistematischeskoe izuchenie obryadov. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1999.
7. Duglas M. Chistota i opasnost'. M.: KANON-press-Ts, Kuchkovo pole, 2000.
8. Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010.
9. Kaiua R. Dvoistvennost' sakral'nogo // Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004.
10. Kaiua R. Prazdnik // Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004.
11. Pen'o K. Istoriya odnoi devochki // Batai Zh., Pen'o K. Sakral'noe. Tver': KOLONNA PUBLICATIONS, 2010.
12. Terner V. Simvol i ritual. M.: Nauka, 1983.
13. Freid Z. Neudovletvorennost' kul'turoi. Osnovnoi instinkt. M.: Oлимп; ООО «Izdatel'stvo AST-LTD», 1997.
14. Laura Levi Makarius, Le sacré et la violation des interdits, Payot, 1974.