

УДК 316.74

СОЦИАЛЬНО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ Р. ЖИРАРА И ТРАДИЦИЯ ФРАНЦУЗСКОЙ СОЦИОЛОГИИ САКРАЛЬНОГО

Сидоров Алексей Михайлович

*Доцент Института философии Санкт-Петербургского
государственного университета*

В статье анализируются идеи французской социологической и антропологической традиции исследования религиозного феномена священного. Социология сакрального берет начало в исследованиях Французской социологической школы (Э. Дюркгейм, М. Мосс, А. Юбер), продолжается в работах представителей Коллежа социологии (Ж. Батай, Р. Кайуа) и творчески осмысливается в антропологии и философии Р. Жирара. Социально-антропологическая теория Р. Жирара нацелена на объяснение происхождения религии и фундаментального религиозного опыта священного, двойственности священного, его связи с насилием и жертвой, а также дает оригинальную трактовку истории человеческой цивилизации с точки зрения связи священного, жертвы и насилия. Французская традиция социологии сакрального внесла большой вклад в исследование духовных противоречий человека пострелигиозной эпохи.

Ключевые слова: сакральное, социология, общество, антропология, религия, насилие, мимесис, жертва, христианство, Жирар.

Одна из основных линий исследования религиозного феномена священного в гуманитарном знании XX века была связана с социологией, то есть со стремлением понять священное как категорию коллективного опыта. Социология сакрального описывала этот опыт в терминах особой интенсивности переживаний, разделяемых членами сообщества. Прежде всего, речь идет о социологии религии Э. Дюркгейма, об исследованиях Коллежа социологии и самого яркого его представителя Ж. Батай и о социально-антропологической теории священного Р. Жирара. Все эти теории связаны между собой, и самая яркая и эвристичная идея, сближающая концепции этих мыслителей и позволяющая проследить логику их развития – это идея амбивалентности, двойственности, противоречивости опыта священного. В развитых религиях позитивная сторона священного, «чистота небес», иерархически главенствует над низшим демоническим миром. Но когда стало возможно взглянуть с пострелигиозной, посюсторонней точки зрения на «дикое», неприрученное, архаическое и внерелигиозное сакральное, эти две стороны – позитивная и негативная, чистая и нечистая, вызывающая благоговение и внушающая ужас и отвращение – предстали как парадоксально сочетающиеся в одних и тех же объектах, практиках и переживаниях. Э. Дюркгейм, создатель Французской социологической школы, в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» определил религию через выделение сакрального уровня реальности, представляющего, в действительности, влияние социума на индивида. Заслуга Дюркгейма как раз в том, что он эксплицитно осмыслил присутствие в религиозном универсуме двух видов силы – благожелательной,

защищающей и поддерживающей порядок, с одной стороны, и злой, вредоносной и разрушительной – с другой. «Таким образом, чистое и нечистое являются не двумя отдельными родами, но двумя разновидностями одного рода, который включает все священные предметы. Существует два типа священного, благоприятное и неблагоприятное, и между этими противоположными формами не только нет разрыва, но один и тот же объект может переходить из одного типа в другой, не меняя своей природы. Именно в возможности этих трансформаций и заключается двойственность священного» [1, с. 677-678]. Этот факт указывает на двойственность, амбивалентность священного. Идея противоречивости священного была развита неортодоксальным последователем Дюркгейма французским философом Ж. Батаем и его единомышленниками из кружка, получившего название Коллеж социологии (Р. Кайуа, П. Клоссовски и др.). Идеи Коллежа социологии были продолжением исследований Французской социологической школы, о которой шла речь выше, а главной теоретической целью заключалась в разработке «сакральной социологии» - предмета, изучающего феномены коллективного и индивидуально социально-психологического опыта священного, который мог бы вдохнуть новые духовные силы в надломленное и секуляризованное современное общество. Батая привлекла к теории религии Дюркгейма именно идея об аффективной основе священного, играющей интегрирующую роль в обществе, и в этом отношении он следует за Дюркгеймом. Для Батая священное также двойственная сила с чистым и нечистым, «правым» и «левым» полюсами. Исследователь деятельности Коллежа социологии Д.Олье так подытоживает эту фундаментальную идею Батая об амбивалентности притяжения и отталкивания как основе «физики» сакрального, которое, в свою очередь, является ядром социального организма. «Желание... получает антропогенное значение, только с того момента, когда оно имеет в качестве объекта отталкивающую реальность: именно двусмысленный характер ядра и амбивалентность чувств, которые оно порождает, и превращает социальный факт в человеческий. «Все позволяет думать – писал Батай, - что люди первых времен были объединены отвращением и общим страхом, непреодолимым ужасом, направленным на то, что первоначально было аттрактивным ядром их союза». Сакральное действительно весьма противоречиво: оно одновременно высокое и низкое, чистое и отталкивающее, с одной стороны – запретное, с другой – извращенное... Сакрализация объекта желания подчиняет желание закону противоречивых предписаний...» [5, с. 86-86]. Понимание амбивалентности энергетического сакрального ядра жизни общества, включающего в себя полюса чистого и нечистого, святости и скверны, правого и левого, разделяет и Р. Кайуа. «Животворящие энергии и силы смерти сгущаются, образуя притягательный и отталкивающий полюса религиозного мира» и как раз благодаря этому напряжению «мир сакральный... отличается от мира профанного, как мир энергий от мира субстанций» [4, с. 171]. Отсюда можно вывести общее для участников Коллежа социологии понимание сакрального как объекта, в котором человек ощущает присутствие экстраординарной силы и по отношению, к которому испытывает сильные амбивалентные переживания. Отсюда следует уже упоминавшаяся взаимобратимость чистого и нечистого. Из представления Батая и Кайуа о трате, жертве, трансгрессии – то есть, преступлении, с социальной точки зрения – как исходном человеческом деянии, которое подвергается запрету, но при этом с необходимостью повторяется ради ревитализации коллективной жизни, можно сделать тревожный вывод о «преступном», насильственном основании человеческого сообщества.

Атмосферу преступности, которая в работах теоретиков Коллежа социологии окружает священное, проясняет философ и антрополог Рене Жирар. В ошеломляюще прямолинейной теории Жирара тема «козла отпущения», лишь намеченная Дюркгеймом, и тема связи насилия и священного, к которой приводят размышления Батая, становятся центральными. Жирар высказывается без обиняков: «Подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие» [3, с. 47]. Как такое возможно? Жирар очевидно примыкает к тем авторам, которые, подобно Дюркгейму и Батаю, акцентируют аффективную сторону опыта сакрального, но базовый аффект с его точки зрения – жестокость. Для того, чтобы понять эту идею, необходимо окинуть взглядом грандиозную жираровскую социально-антропологическую систему, связывающую насилие, желание и происхождение человеческих институтов. Согласно схеме Жирара,

человеческие сообщества всегда страдают от угрозы насилия, причем насилия, в первую очередь, не межгруппового, а внутригруппового. За этой угрозой Жирар обнаруживает проблему желания, а точнее миметического, то есть, подражательного желания. Вслед за французским социологом Г. Тардом, утверждавшим, что подражание является первичным социальным фактом, Жирар считает подражательность основным социальным качеством человека. Жирар пишет: «... В человеческом поведении нет ничего или почти ничего, что не было бы присвоено через изучение, а всякое изучение сводится к подражанию. Если люди вдруг перестанут подражать, исчезнут все формы культуры» [2, с. 8]. Но при этом, в отличие от Тарда, считавшего, в духе буржуазного оптимизма XIX века, что подражание является основой социальной гармонии, Жирар – и это одна из самых оригинальных его идей – раскрывает конфликтную природу мимесиса. С его точки зрения, люди не просто копируют поведение и слова других людей, но, что гораздо важнее, подражают чужим желаниям. С точки зрения Жирара, центром человеческого желания является не объект желания, а желание другого человека. То есть, люди склонны хотеть того, чего хочет другой; желание вызывается не объектом, ценным с автономной и независимой точки зрения индивида, а объектом желания другого. Это превращает другого в модель для подражания. Ставка в конфликте, в таком случае, является экзистенциальной, то есть, заключается не просто в присвоении объекта, но в самом опыте бытия соперников: то, чем обладает или чего желает другой, представляется обеспечивающим возделенную полноту бытия. В миметическом соперничестве начинают рушиться индивидуальные различия – другой воспринимается как «чужовищный двойник», угрожающий моей идентичности, поскольку владеет ее тайной. Неизбежное развязывание насильственного аффекта закончилось бы всеобщим истреблением, если бы культурно-религиозные механизмы не могли удерживать это насилие под контролем.

Согласно Жирару, в человеческих сообществах существуют два основных механизма разрешения проблемы миметического насилия. Первый механизм – фигура «козла отпущения». Столкнувшись с кризисом эскалации взаимного насилия, человеческие сообщества с незапамятных времен нашли выход в выборе суррогатной жертвы. Война всех против всех, которая могла бы стать результатом мимесиса, предотвращается развитием культуры, поощряющей войну всех против одного. Кто-то идентифицируется как причина зла, разъедающего общество, как заразный источник скверны. Это человек подвергается преследованию и исключению из группы более или менее жестоким способом. Всеобщий рессентимент друг против друга устраняется путем проекции зависти, неприязни и агрессии на единственную жертву, после чего община чувствует себя как бы излечившейся от инфекции. Такое приписывание зла является произвольным – насилие коренится не в несчастной жертве, а в самом обществе. Однако исключение – изгнание или убийство – «козла отпущения» приводит к временному восстановлению порядка в обществе, поскольку фатальное взаимное насилие заменяется единодушным насилием, направленным на жертву. Жирар подчеркивает, что эффективность действия этого механизма зависит от заблуждения: община должна искренне верить в то, что жертва является причиной зла и порчи. «В учредительном линчевании... жертва считается ответственной за кризис; она сосредоточивает в себе пересекающиеся миметизмы, разрывающие общину; она разрывает порочный круг насилия... В лице этой жертвы община освобождает себя от неприемлемого и непостижимого хаоса и возвращается к порядку...» [2, с. 46]

Этот грубый и спонтанный механизм на более развитой стадии развития общества упорядочивается в более сублимированных формах религиозного ритуала жертвоприношения, который, согласно Жирару, является основой всех остальных ритуалов и социальных практик вообще. В религиозном жертвоприношении ритуализированное и более или менее символическое насилие заменяет реальное спонтанное внутригрупповое линчевание. Жертвоприношение отводит угрозу реального насилия, предоставляя символический выход из миметического кризиса. Таким образом, для Жирара, религия есть система, которая предотвращает реальное насилие или его эскалацию. Религию, в самом широком смысле, он истолковывает как иное название для того неведения, которое окружает самозащиту общества от своего собственного насилия. Религиозные практики создают ритуализированный мимесис, что приводит к

гуманизации насилия. По сравнению с Дюркгеймом и Батаем, Жирар дает графически четкое изображение основополагающего насилия, которому противостоит религиозное насилие второго порядка. Какое отношение все это имеет к священному? Существенной частью теории Жирара является генеалогия священного. В отличие от подходов Дюркгейма и Батая, он сосредоточивается не на священных объектах, а на людях, которым приписывается сакральное значение, и которые, с его точки зрения, являются первыми примерами священного. Персональная святость первоначально происходит из преобразования суррогатной жертвы, вновь основанного на заблуждении. Как говорилось выше, линчевание жертвы восстанавливает мир в общине. Поскольку механизм этого преобразования остается скрытым от членов общины, воцарившийся порядок кажется чудесным следствием смерти жертвы. Этот «хэппи энд», таким образом, приписывается самой жертве, которая превращается в коллективном сознании из нечистого источника скверны в чистое священное существо, в духа-покровителя. Особенно важно подчеркнуть роль бессознательности, неузнанности этих процессов, искаженных фантастичной мифологических рассказов. «Производство священного материала обратно пропорционально степени понимания тех механизмов, которые за этим стоят» [2, с. 39] Жирар, стремясь добраться до источника самого сакрального, отвечает на вопрос, откуда берется первая жертва, объединяющая людей – ее линчует разъяренная толпа. «Языческий» метод создания сакрального заключается в своего рода гидравлическом вытеснении конфликта – внутригрупповое напряжение переносится на «козла отпущения» который изгоняется или уничтожается. Жертвоприношение на время устраняет конфликт, но члены общины сплачиваются посредством взаимной идентификации, основанной на чувстве зависти и вины. Принципиальное различие между Жираром и предшествующими теориями сакрального и жертвы в том, что он, следуя теми же путями, радикально меняет оценку описываемых процессов. Если Батай склонен был романтизировать жертвоприношение как источник ревитализации охладевшего общества, то Жирар осуждает и отвергает коллективные убийства, завалированные священными мифами, как бы раскрывая преступление, лежащее в основе человеческой культуры. Священная жертва одновременно благотворна, поскольку приводит к коллективному катарсису, социальной сплоченности и поддержанию границ индивидуальной идентичности, и деструктивна, так как основана на насилии. Общества и индивиды не разрешают конфликт, а только перемещают, причем этот механизм проекции и вытеснения работает только при условии сокрытия принципа его работы от сознания всех участников.

Только христианство, согласно Жирару, представляет собой революционное исключение в истории религий – отказ от механизма жертвы и разоблачение заблуждений, создающих пугающее очарование сакрального. Это исключение представлено личностью Иисуса Христа, и Евангелиями, которые показывают его как действительно невинную жертву, демистифицируя тем самым механизм жертвоприношения. Вся человеческая культура с ее мифологическими, религиозными, социальными, политическими системами выросла из ритуалов насилия над невинными жертвами, называемыми в библейской традиции «козлами отпущения», и жертвы при этом принимали правила игры и соглашались на отведенную им роль. Согласно Жирару, Иисус Христос впервые стал не козлом отпущения, а Агнцем, отказавшимся признать свою вину и нарушившим сценарий, бесчисленное количество раз повторявшийся и до, и после него. Новый Завет написан последователями жертвы и с позиции жертвы, в отличие от религиозных мифов, скрывающих неприглядную реальность жертвенного убийства. Фигура Христа дает образец индивидуальной жертвы как духовного акта отрешенности, а не как коллективного убийства, и это оказало влияние на развитие западного персонализма. Таким образом, в отличие от Батая, видевшего в сопряженном с насилием вторжении сакрального ответ на проблемы современности, Жирар отстаивает важность христианства в защите современности от опасности жертвенного насилия. Но в любом случае, Жирар говорит о возможности, заключенной в христианском духовном послании, а не о социально-исторической реальности христианских обществ, в которых механизмы поиска козла отпущения и сакрализации мести остаются возможными, как и в древнейшие времена.

Итак, наследие дюркгеймовской социологии сакрального предоставляет

теоретические возможности для концептуализации священного как воплощения коллективных ценностей и как амбивалентной сферы коллективного опыта. Основополагающая идея Дюркгейма, Батая и Жирара заключается в том, что именно посредством интерпретации священного как воплощение аффекта в коллективных ритуальных практиках можно понять его амбивалентность. Жирар, следуя традиции, указывает на близость чистоты и нечистоты, порядка и хаоса, но его особый взгляд замечает необходимость поддержания хрупкого баланса между ними во избежание фатальной потери различий и регрессии к насилию. Так или иначе, традиция социологии сакрального предлагает концептуальные инструменты для анализа тех форм противоречивой духовной жизни человека, которые в прежние эпохи объяснялись взаимодействием с трансцендентной реальностью, но в секулярном имманентном мире требуют осмысления в терминах социального опыта.

Список использованных источников

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. - М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. - 736 с.
2. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. - М.: Издательство ББИ, 2016. - 532 с.
3. Жирар Р. Насилие и священное. - М.: НЛО, 2000. - 448 с.
4. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. - М.: ОГИ, 2003. - 296 с. С. 171.
5. Коллеж социологии. - СПб.: Наука, 2004. - 588 с.

SOCIAL-ANTHROPOLOGICAL THEORY OF R. GIRARD AND THE TRADITION OF FRENCH SOCIOLOGY OF THE SACRAL

The article analyzes the ideas of the French sociological and anthropological tradition of researching the sacral religious phenomenon. The sociology of the sacral originates in the studies of the French sociological school (E. Durkheim, M. Moss, H. Hubert), continues in the works of representatives of the College of Sociology (G. Bataille, R. Caillois) and is creatively interpreted in the anthropology and philosophy of R. Girard. The socio-anthropological theory of R. Girard is aimed at explaining the origin of religion and the fundamental religious experience of the sacral, the duality of the sacral, its connection with violence and sacrifice, and also provides an original interpretation of the history of human civilization from the point of view of the connection between the sacral, sacrifice and violence. The French tradition of the sociology of the sacral has made a great contribution to the study of the spiritual contradictions of a person in the post-religious era.

Key words: sacral, sociology, society, anthropology, religion, violence, mimesis, sacrifice, Christianity, Girard.

Сидоров Алексей Михайлович, 2021