

М.Н. Пророкова

## СОЦИОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО РОЖЕ КАЙУА

**Аннотация.** Статья посвящена анализу фундаментальных для всей французской социологической школы в целом, и для коллежа социологии, основателем которого Кайуа являлся, в частности, понятий – сакральному и профанному. Рассматривая эту диалектическую пару в контексте различных сфер и состояний жизни общества (праздника, карнавала, войны, игры), Кайуа приходит к выводу, что сама попытка демаркации профанной и сакральной областей является чрезвычайно важной для формирования общественного и религиозного сознания человека и всех процессов социализации. По Кайуа, сакральное и профанное очерчивают для индивида и общества те сферы, что святы и те, что прокляты; разрешённые и запретные; изведанные и неизведанные; поддающиеся и неподвластные человеческому влиянию. Целью настоящей статьи является реконструкция взглядов французского мыслителя на проблемы, связанные с сакральным и профанным и их влиянию на формирование социального и религиозного сознания. В качестве материала для анализа нами избраны работы Роже Кайуа и исследователей, в разное время заострившие на данной теме свой исследовательский интерес. В Российской гуманитарной науке серьёзных исследований, посвящённых такому сложному и двусмысленному феномену, как сакральное, или священное, крайне мало. Потому анализ понимания этого феномена такой значительной для философской мысли XX в. фигуры, как Роже Кайуа, представляется нам интересной и важной. Соотношение между священным и мирским в концепции Кайуа – это соотношение между свободой воли (профанная, знакомая и привычная человеку область, его «жизненный мир») и фатумом, провидением, традицией, сложившейся помимо личного воления индивида (сакральное) – областью высшей и непостижимой для понимания, одновременно и манящей и внушающей великий ужас. В отличие от некоторых современников, в частности, своего коллеги по коллежу социологии Жоржу Батаю, Кайуа оценивает разделение сфер сакрального и профанного как положительное явление, являющееся гарантом стабильности и несущее исключительно созидательные функции для человеческого сообщества.

**Ключевые слова:** сакральное, профанное, коллеж социологии, антропология, общество, религия, ритуал, миф, цикличность, запрет.

**Abstract.** This article is dedicated to the analysis of the fundamental for the entire French sociological school as a whole, including the sociological college, the founder of which was Roger Caillois, notions of sacred and profane. Reviewing this dialectical dyad in the context of various spheres and conditions of life the society (holiday, carnival, war, game), Caillois comes to the conclusion that the very attempt of demarcation of the sacred and profane areas is extremely important for the formation of public and religious consciousness of a human and all of the processes of socialization. According to Caillois, sacred and profane depict for the individual and the society the spheres that are holy or cursed, allowed or prohibited, experienced or unexperienced, in control or beyond control of the human influence. The goal of this work consists in the reconstruction of views of the French thinker upon the questions associated with sacred and profane, as well as their impact upon the establishment of the social and religious consciousness. There are very few extensive research within the Russian humanitarian science that are dedicated to such complicated and ambiguous phenomenon as the sacred or holy. Therefore, the analysis of understanding of the phenomenon of an important for the philosophical thought of the XX century persona of Roger Caillois represents great interest and value. Correlation between the sacred and the secular in R. Caillois' concept reflects the correlation between the freedom of will (profane, familiar, and usual for a human area, his "living world) and fate, providence, and tradition formed beyond the personal will of an individual (sacred) – the area of the highest and incomprehensible, simultaneously tempting and terrifying. Unlike certain contemporaries, particularly his colleague Georges Bataille, Caillois assesses the separation of the spheres of sacred and profane as a positive phenomenon, which is the guarantor of stability and carries constructive functions for the human community.

**Key words:** Prohibition, Return, Myth, Ritual, Religion, Society, Anthropology, College of sociology, Profane, Sacred.

### Дуалистичность сакрального

В основе исследований французского антрополога и философа Роже Кайуа лежит представление о вза-

имодополняющей и взаимоуничтожающей диаде – сакрального и профанного. Это две сферы религиозного сознания, не существующие друг без друга, но в то же время взаимоисключающие. На этой диаде

в концепции Кайуа зиждется всё религиозное существование как индивида, так и общества.

Впрочем, стоит заметить, что Кайуа вслед за Дюркгеймом и Моссом признаёт примат коллективных представлений над индивидуальными – общественное влияние, исходя из этой позиции, формирует у субъекта представления о сакральном как в теоретическом, так и в практическом отношениях.

Сакральное, тем не менее, не является постоянной переменной, его свойства, такие как нуминозность и трансцендентность, парадоксальным образом зависима от внешних, профанных обстоятельств. Так, общество и религия взаимозависимы, как взаимозависимо профанное и сакральное.

Дуалистичность эта имеет ещё несколько граней, на которые может быть сделан акцент, в частности, таковым может являться деление на:

- чистое и нечистое;
- святое и скверное;
- индивидуальное и коллективное;
- здоровое и больное;
- стабильность и хаотичность.

Перечисление можно продолжать до бесконечности, переходя к космологическим и мифологическим диадам наподобие мужского и женского начал, тьмы и света, ночи и дня и далее.

Кайуа комментирует эту дуалистичность с той точки зрения, что всякая противоположность, встречающаяся в мире и подверженная осмыслению, неукоснительно ведёт к формированию во круг разрыва внутри себя определённую систему правил и запретов с целью ненарушения целостности каждого из двух начал и избежания таким образом губительного хаоса.

Явно, что первые пункты вышеперечисленных диад насыщены положительным значением, в то время как вторые – отрицательным. (Кстати, подобная точка зрения идёт в разрез со взглядами на сакральное коллеги Кайуа по коллежу социологии Жоржа Батая – для того всякое разделение означает собой глубокую профанацию и «обезбоживание», а религиозные практики целью своей имеют как раз-таки устранение разделений: всякая категоризация, по Батаю, неизбежно ведёт к упрощению и уплощению бытия.)

Для Кайуа же чистота, упорядоченность – это понятия, однозначно характеризующиеся как благо. Для человеческого сообщества явным авторитетом, если можно так выразиться в данном вопросе, является гармоничное устройство мира, и всякая религиозная деятельность настроена на поддержание, воспроизведение и усиление этой гармоничности. Категории, несущие в себе нега-

тивную заряженность (тьма, холод, смерть, скверна), необходимо очерчивают противоположный им полюс, а потому наряду с категориями, обладающими положительной коннотацией также почитаемы обществом.

На этот счёт у Кайуа есть конкретный и весьма наглядный пример – запрет на употребление в пищу свинины в иудаизме и исламе: делается ли это по причине того, что свинина грязна или по той причине, что она свята? Кайуа убеждён, что святость и скверна – две стороны одной медали, и, особенно в архаических сообществах, два полюса одно и того же не разводились столь чётко, как в последующие эпохи. Потому в этом религиозном запрете можно уловить отголоски первобытного страха перед sacred – внушающему ужас святому и проклятому, к которому нельзя прикоснуться, не навлекая на себя кары и гнев «свыше». Слишком близкое сообщение с любой из сторон сакрального опасно для простого смертного: сакральное – не значит благо, сакральное – это недоступная понимание высшая реальность, соединяющая в себе все противоположности и контрасты в их высшей возможной точке.

Кайуа подчёркивает, что подобная дуалистичность характерна для религиозного сознания в целом, вне зависимости от всех прочих индивидуальных особенностей конкретного верования.

## Социальность сакрального

Независимость и непознаваемость трансцендентной реальности, преломляясь через человеческое сознание, принимает формы, наиболее приемлемые для восприятия, потому отношение к сакральному всегда выражается в практиках и вербализуемо в границах, принятых тем или иным обществом вследствие выработанной поколениями традиции.

Здесь важно отметить, насколько широка «область влияния» сакрального: ведь восприятие некоего феномена как сакрального не сводится исключительно к сфере религии – юрисдикция во многом также построена на оппозициях, изначально присутствующих лишь религиозному сознанию: например, такие понятия как «допустимое» и «преступное», «наказание», «обязанность» и многие другие.

О сходстве религиозных и юридических обрядов М. Мосс рассуждает в своей незаконченной диссертации «Молитва как социальный феномен», там же он говорит о том, что формальность настолько глубоко врезана в сознание индивида, что, даже совершая акт сообщения с высшими силами, человек не может абстрагироваться от общепринятых представлений относительно того, сколь

правильно он это делает: «Благодаря формулам молитва сцеплена со всей системой формального поведения и, соответственно, помогает понять эту систему» [1, с. 250].

Само по себе сакральное – не является пространственной, овеществлённой категорией – оно есть скорее качественно определяемое свойство, коим наделяется определённое пространство, явление или объект. Оно не представляется некоей абсолютной категорией, свойственной теологическим представлением.

Можно сказать, что для Кайуа сакральное приобретает характер социальной сверх-важности, но при этом, будучи пропущенным сквозь фильтр человеческого разума, оно не теряет своих высших, непознаваемых и мистических атрибутов. Именно по причине своей автономной от человека реальности сакральное не присуще априори конкретным пространствам или предметам – оно может проникать и переходить с объекта на объект, наделяя его сверхъестественными свойствами.

Кайуа приводит в качестве примера племена Океании, в которых прикосновение к вождю как носителю святости несёт опасные последствия для простого члена общества – сакральное настолько высоко и значимо, что сообщение с ним немислимо и разрушительно – подобно тому, как человеческий глаз неспособен выдержать прямого взгляда на солнце.

Простой человек, прикоснувшись к запретной святыне может поплатиться за это жизнью или рассудком, – это представление несёт в себе свойственное традициям преувеличение, но стоит признать, что будучи укоренённым в веровании оно несёт императивный характер и нарушитель предзаданного правила заранее обречён по меньшей мере на наказание со стороны общества (также подтверждены случаи, когда нарушитель табу умирал по неизвестным науке причинам, вероятнее всего просто от собственного ужаса вследствие осознания масштабности своей вины). Здесь возникает вопрос о важности разделения, о сохранении чистоты – сакральное не должно смешиваться с профанным, отсюда становится понятной важность обрядов – они задают необходимую границу, которая легитимизирует желание человека приблизиться к святому, сделав реализацию этого желания максимально положительным и безопасным: «Качества вещей заразительны: если от чрезмерной близости они вступят в реакцию, то обмениваются, взаимно обращаются, комбинируются и подвергаются порче. Тем самым нарушенным оказывается и весь мировой порядок. Поэтому для его предохранения теоретически требуется не допускать никакого чреватого угрозой

смешения, а если уж произвести эту деликатную операцию необходимо, то осуществлять её лишь со всеми предосторожностями, дабы смягчить последствия» [2, с. 158].

Подобные представления о сакральных объектах во многом объясняют взгляды на святость власти и институтов власти – вспомним библейское «Всякая власть – от бога». Идея о космическом порядке, изначально сформировавшем мир в его красоте и гармоничности естественным образом переходит в отношении к государственному управлению как продолжателю и «удержателю» этого космического порядка. Не случайно китайский император долгое время считался божеством (хотя теоретически никто не оспаривал антропоморфного происхождения его земного тела, формально весь церемониал был настроен на поддержание «божественности» правителя), а римские политики, начиная с Цезаря, (который проложил существенный шаг от Республики и к Империи, хотя формально первым Императором стал только Гай Юлий Калигула) официально именовали себя Божественными. Надо признать, что отношение к *divinitas*, божественности, в эпоху эллинизма было весьма свободным. При небывалом религиозном и культурном синкретизме сакральное было категорией во многом произвольной, чего не наблюдалось в истории религии ни до, ни после.

Рудименты этих представлений встречаются и по сей день, невольно находя поддержку у большинства людей и в средствах массовой информации – общественные деятели и главным образом политики часто идеализируются, и подобный образ – лучезарного и добродетельного геройства – культивируется в массовом сознании как некое само собой разумеющееся свойство любого представителя власти. Даже в демократической традиции, рисующей образ политика как наиболее близкого к народу человека, «рубашку-парня», он всё равно должен быть *лучше* (благороднее, деятельней, честнее) остальных людей, для того, чтобы оправдать свои притязания на власть и это *лучше* понятным образом утрируется, преобразая деятеля в некоего сверхчеловека, коему вменяется оправдать доверие граждан, поборов всякое зло и несправедливость.

Сложность разделения сакрального и профанного заключается в том, что, несмотря на их оппозиционность, эти два понятия смежны и определены лишь в силу взаимности. Как правило, это деление касается двух миров – мира людей и мира духовных существ, в который отправляется душа человека после смерти. Однако, в мифологиях, особенно политеистических, эта диада расширяется –

помимо мира богов появляется также подземный мир, а в некоторых случаях сверхъестественное существует наряду с человеком (например, невидимые глазу эльфийские города у кельтских народов или Баба-Яга как страж на границе с миром живых и миром мёртвых).

В религиозно-философских учениях, таких как буддизм, диадю сакрального и профанного можно проследить в таких космогонических категориях, как Инь и Ян – будучи олицетворением всевозможных начал (мужского и женского, светлого и тёмного, ясного и мутного), он символизировал собой полноту и динамику мира в силу «единства и борьбы противоположностей» а также сохранение естественного порядка вещей, установленного от начала времён.

Деление на «миры» может наиболее наглядно проиллюстрировать фундаментальные различия сакрального и профанного, так как мифология всегда пытается наиболее понятным человеку образом объяснить необъяснимое и вербализировать ту реальность, которая для человека наиболее значима.

Славянская мифология делила весь универсум на «Явь», «Навь» и «Правь» – три уровня бытия, каждому из которых соответствуют свои правила и свой срез реальности. Так, Явь представляла собой мир людей – материальный, «плотный мир» с его привычными законами, мир Нави – «тонкий» мир, мир энергий, населённый душами предков, духами и низшими божествами, и мир Прави – высший, «ментальный» мир, непостижимый познанию и населённый богами.

Эта трёхчастная система хорошо объясняет отношение религиозного сознания к строению вселенной. Она показывает универсум как область, понятную и близкую человеку и область *запредельную*, между которыми располагается промежуточная область, из которой в обыденный мир могут просачиваться иные существа и в которую человек в исключительных случаях также может заглянуть. Именно это та среда, которая открывает человеку неведомый мир в «пограничных» состояниях сознания, и именно она способна сообщить некую информацию – о прошлом или будущем с помощью сновидения, медитации или шаманского транса.

В христианстве любые сведения, получаемые человеком подобным «нечестным», не соответствующим вменяемой покорности образом, именуется «прелестью», а создания, вступающие с человеком в контакт, считаются тёмными.

Таким образом, мы видим деление на сакральное и профанное на примере развёрнутой мифологической системы, со своими сюжетами и схемами.

Именно профанный мир задаёт представление о мире сакрального, именно с помощью него мы и можем задаться вопросом о мире сверхъестественном.

Стремление познать и приблизить к себе высший, потаённый мир объясняет возникновение религиозного культа – воздвигая храмы и произнося молитвы, человек задаёт некую стабильность в своих коммуникациях с сакральным.

«Желание религиозного человека жить в священном равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в действительном, а не в иллюзорном мире» [3, с. 26].

Неизменность и вечность сферы сакрального, в противоположность всему переменчивому в мире земном внушает почитание и ведёт к осознанию того, что можно стабилизировать неустойчивость «плотного» мира с помощью единения с миром ментальным, миром вечным, миром идей. Нехитрые обряды примитивных народов и глубокая медитация тибетского монаха – в этом контексте будут вещами одного порядка – порывами к Трансцендентному.

Кайуа отмечает, что желание стабилизировать и организовать общественную жизнь также родилось из этого стремления – придать существованию устойчивость и обезопасить себя от хаоса.

С другой же стороны, профанный мир – это область, для человека комфортная и понятная, она поддается чувственному восприятию и она вербализуема, именно в ней человек естественно располагается и в ней ориентируется, и сколь религиозен не был бы субъект, сколь не осознаваема им была бы тленность всего земного, ближе этой реальности для него нет. Отсюда страх неизведанного, внушающий почитание и транслирующийся на область законов – как религиозных, так и светских.

Область допустимого и запретного, устанавливаемая обществом, наделяется признаками святости, оттого нарушение некой заповеди сопровождается больше, нежели просто общественным осуждением – она сопровождается угрозой разрушения самой системы правил, т.е. гармонии. В равной степени, соблюдение правил и свершение необходимых обрядов ведёт к должному равновесию и благоденствию, выравнивая баланс как внутри самого общества, так и между миром человеческим и миром высшим: «Именно в этом и состоит функция обрядов. Одни обряды, позитивные, служат для превращения профанного в сакральное или наоборот в зависимости от нужд общества; другие, негативные, имеют целью, напротив, под-

держивать каждое из них отдельно, из опасения что внезапное соприкосновение приведет их к обоюдной гибели. Первые включают в себя обряды освящения, которыми некто или нечто вводится в мир сакрального, и обряды десакрализации, или искупления, которыми, наоборот, чистый или нечистый человек, или предмет возвращаются в профанный мир. Благодаря им между двумя областями устанавливается и обеспечивается необходимое сообщение» [2, с. 158].

Любая социальная реальность связана с представлением о священном, и в этом деление на сакральное и профанное согласуется с делением на коллективное и личностное. Личностные качества и особенности субъекта, его эмпирический опыт и характерные особенности являются тем, что по сути важно и открыто ему самому, в то время как под этим лежит глубинный пласт коллективных представлений, менее объяснимый для самого субъекта и при том общезначимый. В этом «общественное» и наделяется той сверхценностью, что объединяет его с сакральным, потому как корни у того и другого едины.

Сакральная реальность становится настоящей реальностью и ощутимой для человека в том случае, когда она находит своё материальное воплощение, а воплощение это зависит от решения социума. Таким образом сакральное является результатом «работы» общества, а отнюдь не снисходит как данность из неких небесных сфер. Небесные сферы дают сакральное в *неоформленном* виде, чуждом человеку и пугающим.

Адаптация сакрального к человеку происходит через социальные практики, в которых та самая сакральная реальность вступает в диалог с обществом. Эти практики несут на себе, помимо прочего, регулятивную функцию как для общества в целом, так и для индивида в частности.

### Головокружение, война, игра и праздник

Главным образом, социальные практики регулируют те природные импульсы, которые Кайуа именуется «силами» и «энергиями» (они не несут определённой моральной значимости, но, являясь неосознанными, должны рационализироваться неким, наиболее приемлемым и полезным образом).

К одному из таких инстинктов, естественно, но в то же время противоречащему законам сохранения энергии, Кайуа относит *головокружение* – желание отдаться некому пагубному течению, отключив здравый смысл и увлечься некой силой, определённо опасной для него самого. Из

всех живых существ человеку состояние «головокружения» присуще в большей, едва ли не исключительной степени: «Это особого рода соблазн, который, как замечали самые проникательные наблюдатели, захватывает человека глубже, чем в душе, на уровне, более низком, чем пол, и погружает его в сплошную, нераздельную жизнь дна, где нет ни эмоций, ни ощущений, а одно лишь сладкоритмичное покачивание, вечный плеск подземных вод, где сливаются бытие с небытием» [4, с. 240].

В литературе и искусстве теме головокружения уделено немало внимания: сюда относятся разного рода пагубные зависимости, начиная от пьянства и заканчивая игроманией, роковой страстью и др.

Примерами, иллюстрирующими головокружение в нашем мире, может быть зависимость от социальных сетей (пожирающих всё свободное и несвободное время человека, его внимание и душевные силы при том, что разумом он понимает бесполезность подобного времяпрепровождения, но всё же поддаётся соблазну отключить внимание и здравый смысл в угоду притуплению собственного бытия и течению по волне ярких образов и псевдоважных новостей), создающих иллюзию общения к некой грандиозной, манящей сфере, где непременно свершается нечто важное высокое, где находясь среди всех, индивид может создавать себя по собственному желанию. Мир Интернета – это та реальность, в которой возможно практически всё, но будучи трансформировавшимися детали не меняют действительности в целом, оттого «магия творчества» кажется вдвойне ощутимой и достоверной.

Другое проявление головокружения – это компьютерные игры, также создающие вторую реальность и отрывают человека от его насущной действительности. Опасность их состоит в том моральном контексте, который ими задаётся: игра по своей сути не несёт ничего пагубного, она, как и всякая другая игра, лишь создаёт поле для отдыха человека, и чем качественней и увлекательней она создана, тем качественней развлечение. Опасность состоит лишь в том, что это самое поле захватывает своей увлекательностью и разрастается для индивида, который теряет способность к разделению игрового пространства от жизненного. Парадоксально, что создавая иллюзию свободы и волюности в выборе и действии, игра в то же время явно очерчивает круг возможностей, задавая сферу задач и ту форму, в которой эти задачи могут быть выполнены. Другое дело, что человек сам выбирает ту «пучину», в которую погрузится. «Однако в конечном счёте игорный стол столь же неразрешителен, а роковая женщина столь же нефатальна,

как несмертельны пропасть или змея к тем, кто не чувствует к ним влечения» [4, с. 112].

Игра сама по себе несёт в себе важную социальную миссию, она является одной из важнейших практик. Кайуа расценивал эту область человеческой деятельности как крайне важную, и головокружение – необходимой составляющей для игры, т.к. умение и желание поддаться року, окунуться с головой в некую, во многом независимую от его воли реальность является обратной стороной и необходимой составляющей здоровой реальности.

С другой стороны, война для Кайуа также является проявлением головокружения – будучи противоположным для человеческого общества состоянием, война, тем не менее, захватывает целые народы и государства своим страшным обаянием, она – самое явное и страшное проявление того разрушительного потенциала в человечестве, которое Фрейд назвал танатосом.

Та сила и мощь, с которой охватывали первобытное общество празднества, в современности свойственна только лишь войне. Одна война столь же явно сплачивает общество и затрагивает каждого его члена, сколь и праздник. При этом, будучи качественно различными (война – апогей смерти, праздник – апогей жизни), они схожи по силе воздействия: «Итак, война и праздник совершенно сходны: они оба открывают собой период повышенной социализации, тотального обобществления орудий, ресурсов и сил; они прерывают собой время, когда индивиды действуют каждый сам по себе, во множестве разнообразных областей. Сами эти области зависят друг от друга таким образом, что накладываются одна на другую, а не занимают каждая отдельное место в жёсткой структуре. Поэтому в современном обществе война представляет собой уникальный момент концентрации и интенсивного поглощения группой всех тех элементов, которые обычно стараются сохранять по отношению к ней известную дистанцию и независимость» [2, с. 276].

То отвращение, что естественным образом поднимается в человеке по отношению к войне, противоречит той готовности, с которой он смиряется с ней при её возникновении. Осознавая убытки, смертельную опасность, горе и разрушение, приносимое военными действиями, общества тем не менее идут навстречу этому феномену как замороженные. Человек, неожиданно для самого себя, осознаёт весомость всех причин, ведущих к войне, и понимает, что она будто бы есть некий закономерный исход событий, и усилие приложимо не к тому, чтобы война велась, а к тому, чтобы сдерживать её возникновение.

Все экономические и политические силы якобы взвешены и оценены, но тем не менее процент

неизвестности равно пропорционален расчёту. «Головокружение от войны вызывает настоящий провал в катастрофу, процесс, который ускоряется без всякой посторонней помощи и который никто не может и не желает замедлить. И вскоре оно уже вызывает словно некое удовлетворение от самой этой катастрофы, принимающей облик грандиозно-страшной судьбы, великолепно-пугающего апофеоза, в котором исчезает индивид, чтобы решилась судьба всего народа» [2, с. 276].

Война сама по себе является вектором, задающим определённые направления для участников. Легитимизируясь, многие поступки, неприемлемые и преступные в обыденной жизни, здесь становятся закономерными и поощряемы. Кайуа считает, что несмотря на общепризнанную этику войны, несмотря на рыцарство и благородство противников по отношению друг к другу, тем не менее каждый осознаёт, что война «развязывает руки» и оправдывает те действия, которые обычно наказуемы (скажем, мародёрство). Война современная выделяется им как отдельный феномен, потому как войны предыдущих эпох, не столь глобальные и разрушительные по своему резонансу, больше несли в себе дисциплины, сдержанности, концентрация *головокружения* в них была ниже.

«Оттого некоторые мыслители полагали, что современная война, где не щадят мирного населения и большие города служат крупными мишенями для самых смертоносных ударов противника (их легко поразить, и ущерб наверняка будет большим), – что именно она более всего соответствует идеальной сущности войны. Настоящий воин согласен на отмену рыцарского кодекса, который в былое время превращал битвы в большие турниры. Некоторым по душе, что на этом празднике всё меньше литургии и всё больше оргии и вседозволенности» [2, с. 276].

Как ни странно, не идея войны порождает воплощение, а, напротив – сам процесс, разгораясь и разворачиваясь, приводит к осознанию войны как ценности. Она разжигает в сердцах те чувства, что обычно спят – патриотизм, альтруизм, стремление к доблести, и в то же время также подогревает в человеке те нелицеприятные наклонности, что в другие времена дремлют. Во время войн страдают многие отрасли промышленности, гибнут люди, но в то же время рождаются прекрасные произведения искусства, воспевающие подвиги человеческой воли и доблести. Растрачиваются ради разрушения и убийства колоссальные ресурсы – и на фоне этого человек, учится ценить то простое и обыденное, что его окружает ежедневно. Попадая в жуткие условия, и наблюдая сцены нищеты, горя и гибели, человек иными глазами смотрит на

тот привычный мир повседневности, *профанный мир*, в котором жил прежде.

Отличием *формы* войны от праздника является то, что последний институционально заключён в строгие временные рамки, и каждый член общества знает, в какой именно момент закончится магическое действие празднества и начнётся обычная, нормальная жизнь, всякая вещь вернётся на своё место.

Игровой элемент войны также невозможно отвергать: по Кайуа, игры делятся на миметические (т.е. подражательные, в основе которых лежит симуляция), игры агонистические (т.е. соревнования) и игры, основой которых является упование на удачу. Кайуа предлагает теорию, согласно которой общество можно характеризовать по тому виду игр, который наиболее распространён в этом обществе: где-то это азартные игры, где-то – спортивные состязания. Всякой эпохе и всякому общественному строю свойственны свои игры. Современная игра, по Кайуа, это «спор между происхождением и заслугами, между победой, которую одерживает лучший и счастьем, которым оделяется самый удачливый».

Таким образом, война, которая даёт каждому определённую, несвойственную мирной жизни роль (кстати, любая униформа согласно классификации игр, приходит на смену ритуальной маске и карнавальному костюму), плюс к тому, которая является состязанием в самом тотальном его смысле, и плюс, которая пробуждает и пробуждается самим *головокружением*, как покорности судьбе и инстинктам, монструозным образом сочетает в себе все разновидности игры. Конец войны же не назначен заранее, его возможно лишь предугадать, и в этом состоит хаос, неуправляемость процесса.

Война, при всей своей ужасающей разрушительности, определённо вписывается тот круг явлений, которые порождаются самим обществом. Мы не знаем ни одного социального строя, которому удалось бы избежать хотя бы косвенного участия в военных действиях.

Точно также, история не знает общества, которому не было свойственно разделение на обыденность и праздник. Празднество – это момент величайшего единения общества в монолитном, мощном устремлении. Какова цель этого устремления? Вряд ли это осознаётся каждым членом общества, он лишь отдаётся радости от того ощущения следования принятому в социуме веселью, и подогревается это веселье именно своей общезначимостью, за которой стоит нечто важное, за которой стоит священное. Стоит отметить, что любое движение, затрагивающее всё общество, потенциально может быть интерпретировано как сакральное;

отсюда и восприятие войны как чего-то строгого, возвышенного и по-своему почитаемого.

На протяжении всей жизни человек наблюдает природную цикличность – рождение, рост и умирание, смену времён года, чередование явлений природы. И эта цикличность неизбежно проявляется в его собственной жизни, даже в тех обществах, которые, следуя иудео-христианской традиции, постулируют время как линейное. Природная цикличность не гомогенна, она зависит от наполняемых её событий, и немудрено, что архаические представления о времени были лишены абстракций – время не было отвлечённым понятием, оно не мыслилось в отрыве от практики жизни. Потому круговорот явлений от начала цикла к концу его и считался временем, в подобную схему вписывается практически любой наблюдаемый человеком процесс: как семя, упавшее в землю, даёт всходы, и как умирает возвращённое растение; как меняются фазы луны; как ветшают рукотворные предметы, как человек злится и успокаивается, грешит и искупает свою вину, и пр. Неизбежность выход за пределы цикла рождает представление о круге как о совершенной, священной форме, и вызывает потребность к воспроизведению этого круга в общественной жизни, и там, где природа сама определяет момент перехода, здесь это возлагается на само общество. Обряды и традиции, вмещающие должный образ поведения и возлагающие определённую роль на индивида, несут в себе сакральную функцию приобщения индивида к закономерности мироздания, и даже в самых хаотичных безрассудствах празднества заключён глубокий пафос очищения, восстановления и роста.

Социальное здесь смыкается с психологическим, и то значение, которое имеет праздник для общества, имеет он и для душевного состояния конкретного индивида.

Народные гуляния с их играми, с их вседозволенностью и пышностью, с ритуалами и всевозможными традициями, являются тем магическим временем, которое контрастирует с обычным временем, в нём находят выплеск ярость, страх, веселье. Всякое празднество сопровождается определённой символикой, и уважение к этой символике есть один из главных объединяющих факторов. Незначительный предмет становится на определённый срок сакральным, он несёт в себе отображение той высшей действительности, которая и составляет суть праздника.

Даже самый обычный семейный праздник несёт в себе толику этого символизма, толику *карнавала* – там, где появляется два человека, рано или поздно появляется некая традиция, определённое

повторяемое действие, негласное правило. Такие традиции есть у друзей, у влюблённых, у семей. И ценность этой традиции тем выше, чем традиция дольше. Потому люди массово отмечают важные календарные даты тем способом, который принят в обществе, добавляя к этому нечто примечательное и ценное для них лично (например, одевать определённую одежду или петь определённую песню).

Большинством, разумеется, не считается религиозный подтекст этих действий – для них важна сама по себе традиция, создающая ощущение доброй стабильности и благоденствия. Сакральное в наши дни настолько слито с профанным, что формально разделить их невозможно, и только прослеживая историческую связь определённых явлений, мы можем выделить религиозность в современном обществе (имеется в виду, конечно, религиозность в широком смысле, не относящаяся к конфессиям). Это утверждал Кайуа, говоря, что в наши дни сакральное поглощено профанным. Сакральное утратило ту внешнюю власть над индивидом, которой оно обладало над человеком предыдущих эпох. Современный человек сам может выбирать ту форму, в которую ему угодно поместить религиозное чувство, если таковое у него имеется, и довольно редко сакральная реальность представляется ему самостоятельной и естественной для общества реальностью, выделяющейся на фоне тысячи обыденных проблем. За профанным человек теряет осознание того разделения, которое естественно для него, человек тонет в безграничности профанного вне строгости и ясности духовного императива, задаваемого сакральным, между тем, сакральное приобретает в современности диковинные формы, за которыми порой с трудом прослеживается его влияние (сюда можно отнести, скажем, сообщества, объединяющиеся вокруг некой цели – достичь духовного просветления, спасти природу, похудеть, создать процветающий бизнес. Цель выделяется из всей прочей окружающей действительности в силу своей сверхважности. Но, так или иначе, любая цель, преследуемая человеком по его собственному выбору, вряд ли может сравниться с масштабностью влияния сакрального на отдельно взятого индивида в архаических обществах. Такая цель обрастает определёнными постановлениями, доктринами, и сплочённость ревнителей её является в той же степени сакральной, что и цель сама по себе. «В современной цивилизации всё уменьшилось в масштабах, раздробилось на фрагменты, стало независимым и ничто больше не затрагивает человека в целом» [2, с. 148].

С. Зенкин, анализируя работы Кайуа, приходит к выводу, что проблема современности не в *обез-*

*божени*, не в отсутствии у человека поклонения трансцендентному и не в отсутствии всеобщего объекта поклонения, а в отсутствии той самой сплочённости, что и является сакральной.

Кайуа отмечает, что хотя социальные процессы подвластны разумному волеию людей, есть та неизведанная составляющая их, которую невозможно до конца понять, та *высшая реальность* общества, её сверхъестественная сила, подчиняющая себе не только индивида, но и коллектив в целом. Общество – это не то, что противостоит природе и пребывает в вечном антагонизме с естеством, общественная реальность вытекает из устройства человека, и те загадки, которые присутствуют в этой реальности, – это загадки самого человека, помноженные на бесконечную рекурсию поколений.

«Поскольку общество создано человеком, человеку трудно поверить, что оно составляет часть природы и само есть природа. Он удивляется, видя, что оно не вполне прозрачно для его мысли. Он изумлён тем, что оно обладает собственной толщей, непрозрачностью, массивностью. Перед ним простирается неровная, магнетически заряженная, ориентированная по направлениям протяжённость, где у всего есть какое-то место и это местоположение влечёт за собой серьёзные последствия, где нет ничего эквивалентного и взаимозаменяемого» [4, с. 240].

В целом, концепция Кайуа характерна тем, что сакральное в какой-то степени для него является «продуктом» общества, потому как социальная реальность оказывает непосредственное влияние на ту форму, в которой «священное» находит своё воплощение. Таковой «продукцией» можно назвать социальные явления, возникшие как результат взаимодействия двух сфер – сакрального и профанного через человека. Это война, игры, празднества – практики, в которых человек находит баланс между изведанной им профанной сферой и неизведанной сакральной, с каковой происходит «легитимная» коммуникация, облачённая в принятую для данного сообщества форму и наиболее приемлемая для данной социальной группы либо индивида.

Теория Роже Кайуа многое переняла из концепции Э. Дюркгейма, выделившего социальную реальность в самостоятельный пласт бытия и разработавшего идею и дуалистичности «сакрального – профанного». Будучи продолжателем линии французской социологической школы, Кайуа вносит важнейшее дополнение в понимание этой диалектической пары, выделяя коммуникацию между человеком и сакральным в отдельную область как теории, так и практики, и подчёркивая значимость этой коммуникации для различных областей жизни общества.

## Список литературы:

1. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
2. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: О.Г.И., 2007. 296 с.
3. Зенкин С. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. 544 с.
4. Кайуа Р. Игры и люди. Эссе по социологии культуры. М.: О.Г.И., 2007. 304 с.
5. Кайуа Р. Двойственность сакрального. [Электронный ресурс] URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/hollier/17.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/hollier/17.php).
6. Кайуа Р. В глубь фантастического. М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2006. 208 с.
7. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, назначение. М.: Терра – Книжный клуб, 2000. 400 с.
8. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология. М.: Канон+, 1998. 432 с.
9. Зенкин С. Роже Кайуа и его критика культуры. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2005/4/ka18.html>.
10. Леви-Стросс К. Неприрученная мысль. М.: Академический Проект, 2008. 520 с.
11. Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц., послесловие и комментарии А.Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. 287 с.
12. Юськив Н. Антропология государственной власти // Право и политика. 2013. № 2. С. 266-273. DOI: 10.7256/1811-9018.2013.02.16.
13. Зонтаг С. Антрополог как герой (перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой) // Филология: научные исследования. 2014. № 2. С. 131-138. DOI: 10.7256/2305-6177.2014.2.12135.

## References (transliterated):

1. Moss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo. SPb.: Evraziya, 2000. 448 s.
2. Kaiua R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. M.: O.G.I., 2007. 296 s.
3. Zenkin S. Nebozhestvennoe sakral'noe. M.: RGGU, 2012. 544 s.
4. Kaiua R. Iгры i lyudi. Esse po sotsiologii kul'tury. M.: O.G.I., 2007. 304 s.
5. Kaiua R. Dvoistvennost' sakral'nogo. [Elektronnyi resurs] URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/hollier/17.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/hollier/17.php).
6. Kaiua R. V glub' fantasticheskogo. M.: Izd-vo Ivana Limbakha, 2006. 208 s.
7. Dyurkgeim E. Sotsiologiya. Ee predmet, metod, naznachenie. M.: Terra – Knizhnyi klub, 2000. 400 s.
8. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii // Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya: Antologiya. M.: Kanon+, 1998. 432 s.
9. Zenkin S. Rozhe Kaiua i ego kritika kul'tury. [Elektronnyi resurs] URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2005/4/ka18.html>.
10. Levi-Stross K. Nepriuchennaya mysl'. M.: Akademicheskii Proekt, 2008. 520 s.
11. Moss M. Ocherk o dare // Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii / Per. s frants., posleslovie i kommentarii A.B. Gofmana. M.: Vostochnaya literatura, 1996. 287 s.
12. Yus'kiv N. Antropologiya gosudarstvennoi vlasti // Pravo i politika. 2013. № 2. S. 266-273. DOI: 10.7256/1811-9018.2013.02.16.
13. Zontag S. Antropolog kak geroi (perevod V.S. Kulaginoi-Yartsevoi) // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2014. № 2. S. 131-138. DOI: 10.7256/2305-6177.2014.2.12135.