

Явленное сакральное (numen)

Сергей Зенкин*

Аннотация. Анализируя и сопоставляя различные теории, предлагавшиеся в XX веке для объяснения явленного сакрального (Рикёр, Отто, Хайдеггер, Гумбрехт, Годелье, Фрейд, Жижек, Кайуа), автор выявляет оппозицию двух подходов: признания чистой феноменальности и иррациональности нуминозного (которое, как считается, можно только описывать) и попыток рационализировать его, сведя к комбинаторным семантическим процессам. Современное научное отношение к явленному сакральному колеблется между синтетическим созерцанием и аналитической деконструкцией.

Ключевые слова. Сакральное, numen, феноменология, социальные науки.

1

Опыт сакрального может переживаться в двух модусах — пассивном и активном. В обоих случаях человек имеет дело с таинственной, чуждой его обычным занятиям силой (не обязательно исходящей от божества), но в первом случае он лишь претерпевает ее воздействие, а во втором — пытается целеустремленно управлять ею, провоцировать ее возникновение, избегать ее вредных эффектов. Опыт первого рода можно охарактеризовать как опыт мистики¹, опыт второго рода — как опыт магии; у них бывают общие объекты и общие психологические моменты, но главная их суть резко различна². В этой статье речь пойдет о пассивно-мистическом опыте сакрального, но чтобы отличить его от расхожего понимания мистики как духовного общения со сверхъестественными существами, мы будем пользоваться латинским словом numen, обозначающим не просто божество, но еще и *явление его могущества*. Numen — это то же самое, что иерофания (М. Элиаде), эпифания сакрального, его явление человеку, причем рассматриваемое не в рамках социальной структуры, а в контексте индивидуального опыта.

Сакральное *является* — именно так определяет его специфику Поль Рикёр, противопоставляя два способа познания религиозного мира, герменевтику и феноменологию, из которых лишь последняя имеет дело с «нуминозным», то есть собственно

* Зенкин Сергей Николаевич — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ, sergezenkine@hotmail.com

© Зенкин С., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. В расхожем употреблении, особенно в русском языке, «мистикой» часто называют также изучение и переработку тайного, инициатического знания; но такую деятельность будет точнее именовать *гнозисом* или *эзотеризмом*, не обязательно связанным с непосредственным переживанием действующих на субъекта сакральных сил.

2. Такое различие «двух установок человеческого духа» ведет свое происхождение еще от Дж. Дж. Фрэзера, противопоставлявшего «религию» и «магию»; в 1930-е годы его в иных терминах проводил немецкий этнолог Лео Фробениус, а вслед за ним Роже Кайуа: «... шаманизм, выражающий могущество индивида в борьбе против естественного порядка действительности, и манизм, то есть отказ от своей личности и поиски тождества между „я“ и „не-я“, между сознанием и внешним миром» (Кайуа, 2003: 37).

сакральным. Герменевтика изучает символический аспект религиозного сознания, передачу религиозного слова и смысла («прокламацию»), тогда как феноменология — непосредственную явленность («манifestацию») религиозного в форме образа или знамения (Ricoeur, 1974: 57–76). Рикёр выделяет пять параметров, по которым различается картина религиозного мира, постигаемая при его «манifestации» и «прокламации»: 1) священное переживается как *сила* — или как *слово*; 2) оно является как образ — или толкуется как имя («теология имени противопоставляется иерофании идола») (Ricoeur, 1974: 65); 3) в религиозной жизни ритуально актуализируется миф — или же рассказывается история; 4) эта жизнь основана на освящении природы — или на разработке культуры, разрывающей природные связи (адепт «прокламационной» религии должен уйти из семьи, отказаться от естественных родовых уз); 5) наконец, логика смысла в одном случае оперирует *соответствиями*, непосредственно переживаемыми аналогиями между элементами мира, — а в другом «*предельными выражениями*», как, например, в притчах, которые сами по себе незначительны или неправдоподобны и обретают свою значимость только в работе аллегорической интерпретации. Режим «прокламации» наиболее характерен для западного монотеизма — иудаизма, христианства, ислама, то есть для трех религий Книги, вытесняющих на задний план опыт явленного сакрального, осуществляющих «предельную десакрализацию» (Ricoeur, 1974: 65). В этом Рикёр сходится с Э. Левинасом, видевшим задачу иудейского монотеизма в «десакрализации и расколдовании» мира, и с либеральными протестантскими теологами Р. Бультманом и Д. Бонхёффером, выступавшими за рационализированное христианство, освобожденное от сакрально-мифологических элементов. Однако он считает, что этот процесс, вследствие которого сакральное в современной культуре становится архаическим пережитком («сакральное есть архаическое») (Ricoeur, 1974: 71), нельзя доводить до предела, так как «без опоры и ориентации на священное в космосе и в жизни слово само по себе становится абстрактным и рассудочным» (Ricoeur, 1974: 76). Религия слова, религия «прокламации» должна найти в своих рамках место для «священного в космосе и жизни», сделать сакральной свою собственную словесную «прокламацию»: «Разве слово, которое обращено к нам в большей степени, чем мы его говорим, слово, которое определяет нас в большей степени, чем мы его произносим, — „говорящее слово“, — не утверждает заново священное одновременно с его уничтожением?» (Ricoeur, 1974: 74)

Концепция Рикёра несколько «перенапрягает», искусственно сужает значение традиционных терминов — например, игнорирует вербальные элементы в архаических практиках «манifestации», таких как магические заклинания. Тем не менее она сильно и четко формулирует глубинную антиномию религиозного, да и не только религиозного, сознания: оппозицию в нем *феномена и смысла*. Феномен непосредственно дается нам, смысл зашифровывается и расшифровывается. Феномен имманентен, смысл трансцендентен. Феномен побуждает к созерцанию (порой замороженному), смысл требует толкования; соответственно, Рикёр и постижение их различает как феноменологию (описание явлений) и герменевтику (интерпретацию смыслов). На эмпирическом уровне феномен иллюстрируется визуальными картинками, а смысл — знаками речи. Разработка этой фундаментальной оппозиции образует концептуальный нерв дискуссий о мистическом переживании, о иерофании Иного.

В 1917 году немецкий протестантский теолог Рудольф Отто впервые выпустил свой трактат «Священное», ставший одним из классических текстов в современных исследованиях сакрального. В нем впервые феномен сакрального как таковой стал предметом философского исследования, к чему располагало тогдашнее состояние философской культуры: в Германии активно развивались неокантианство, феноменология и философия жизни — направления, нацеленные не на конструирование безличных систем мира, а на описание априорных ситуаций человеческого опыта. Переживание священного как объект анализа закономерно нашло себе место в рамках этой исследовательской программы, и посвященный ему труд Р. Отто, несмотря на некоторую композиционную и концептуальную рыхлость (а может быть, именно благодаря ей), оказался исключительно продуктивным научным сочинением, на многие десятилетия определившим целый ряд направлений в изучении сакрального.

Через опыт священного Отто стремился добраться до первофеномена религии, предшествующего всякой рационализации. Действительно, любая религия, в частности христианская, включает много вторичных рациональных элементов, «очень многое, чему можно научиться, т. е. передаваемое посредством понятий» (Отто, 2008: 107): таковы священное предание, этика, философская система мира. В последней, например, различаются и сочетаются произвол бога-творца и объективность учрежденных им законов природы, так что даже чудо, то есть нарушение естественной причинности, не выходит само по себе за рамки религиозной рациональности: создавший закон может его и нарушить, это не отменяет умопостижимости закона. Тем не менее в основе религии всегда лежит некое иррациональное переживание, которое «можно только вызвать, пробудить» (Отто, 2008: 14); оно не исчерпывается логическими предикатами и предшествует конкретной идее божества. Отто по-своему приходит к тому же выводу, что за несколько лет до него Дюркгейм³: суть религии — не вера в богов, возможны религии и без божества, а первичный феномен религии — это переживание сакрального⁴.

Такая явленность сакрального («священного», *das Heilige*) как раз и называется «нуминозным», от латинского *numen*, — термином, который в дальнейшем получил популярность в феноменологических исследованиях сакрального. В нескольких главах Отто подробно описывает составные элементы этого понятия — вернее, опыта: «ужасающее» (*tremendum*), «таинственное» (*mysterium*), «загораживающее» (*fascinans*). Так, «ужасающее» он, вслед за Ф. Шлейермахером, связывает с «чувством *тварности* — чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения» (Отто, 2008: 18). Это субъективный аспект пережи-

3. Отто никак не упоминает книгу Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) — возможно, просто потому, что его собственный трактат вышел в разгар Первой мировой войны, когда ссылки на французского автора могли быть плохо приняты в Германии.

4. По интенсивности переживания иррациональных элементов религии ислам, полагает Отто, превосходит христианство: «...нуминозно-иррациональное в исламе столь сильно перевешивает рациональное, что, в сравнении с христианством, нуминозное не умеряется и не схематизируется здесь рациональным (в данном случае — этическим). Именно этим объясняется то, что обычно называется „фанатизмом“ этой религии» (Отто, 2008: 147).

вания внешнего нуминозного *объекта* (действительного или мнимого), но не переживание другого *субъекта*, например, собственно божественного творца; чувство абсолютной зависимости — но без всякого конкретного отношения с тем, от кого зависишь, абстрактная несоизмеримость с ним, чистая онтологическая неполноценность: «Эквивалентом „зависимости“ у человека применительно к божеству была бы *каузальность*, т. е. *всеобщая причинность*, лучше даже сказать, всеобусловленность. Но этот момент вовсе не является первым и самым непосредственным... Он не представляет собой иррационального момента, но целиком относится к *рациональной* стороне идеи Бога... А та „зависимость“, которая выражается в словах Авраама, есть зависимость не *сделанного*, но *сотворенного*. Это — бессилие перед лицом всемогущества, собственное ничтожество...»⁵

Нуминозный объект воспринимается как онтологически привилегированный, наделенный чуждой, «таинственной» энергией. Энергетическая интуиция проходит через все изложение книги Отто. Таинственная сила ощущается в магическом предмете при колдовстве, упоминаемом как низшая, исторически примитивная форма нуминозного опыта. К магическому предмету мы относимся с *опаской*, и именно это ощущение чуждой (не обязательно «сверхъестественной» или связанной с какой-либо «душой») силы делает его магическим. «Именуемые магическими, [такие силы] могут быть более сильными или слабыми, необычными или совершенно тривиальными, производимыми душой или чем-то иным, но это качество придается им только чувственным моментом „совершенно иного“... В колдовстве сокрыта *жуткая* сила или сила *жуткого*. Там же, где она исчезает, мы имеем дело с техникой или с ловкостью» (Отто, 2008: 186)⁶.

5. Отто, 2008: 34, с незначительными поправками перевода. «Слова Авраама», о которых идет речь, цитировались в книге Отто выше (Отто, 2008: 17): «... вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» (Быт. 18:27). Французский перевод «Священного», выполненный Андре Юндтом по позднейшему изданию, иначе, чем русский, толкует проводимое Рудольфом Отто различие понятий: «... „зависимость“, выраженная в словах Авраама, заключается не в факте *сотворенности*, а в том, что ты являешься *всего лишь тварью*» («...la „dépendance“ qui s'exprime dans les paroles d'Abraham ne consiste pas dans le fait d'avoir été créé, mais dans celui de *n'être qu'une créature*» (Otto, 1971: 38); ср. немецкий оригинал: «Jene „Abhängigkeit“ aber, die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der *Geschaffenheit* sondern die der *Geschöpflichkeit*, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit» (Otto, 1932: 24). Согласно такой интерпретации, зависимость заключается не в том, что Бог сотворил человека (это было бы скорее позитивным атрибутом последнего, гарантируя его причастность к божественности творца), а в чисто негативном факте вторичности, фактически даже не-сотворенности человека, ибо «прах и пепел» суть не столько плоды творения, сколько сырой материал для него («прах», из которого создан первый человек) или даже отбросы, остающиеся после уничтожения («пепел»).

6. Ср. французский перевод предпоследней фразы, подчеркивающий объектное происхождение «жуткой» силы: «Магия предполагает некую жуткую силу, причем силу, исходящую из жуткого предмета» («La magie implique une force *inquiétante* et une force qui procède d'un objet *inquiétant*») (Otto, 1971: 168) и немецкий оригинал 1932 года: «Eine *unheimliche* Kraft und eine Kraft eines *Unheimlichen* steckt im Zauber» (Otto, 1932: 155). Здесь имеется в виду не только вездесущая сила, но и конкретный «предмет», который ею заряжен (о понятии «жуткого» см. ниже). В первой фразе данной цитаты «магические» силы именуется в оригинале «демоническими» (*Dämonische*): это один из примеров сложной игры близкими по смыслу терминами, с помощью которой Отто пытается ухватить опыт сакрального.

Но отчетливее всего сила нуминозного проявляется в развитых религиозных представлениях, например, в мотиве «гнева Божьего», регулярно фигурирующем в Ветхом Завете. Этот непредсказуемый и произвольный гнев «изначально не имеет ничего общего с нравственностью. Он „возгорается“ и загадочным образом о себе заявляет как „скрытая природная сила“, как скопившаяся электроэнергия, разряжающаяся на того, кто слишком близко подходит» (Отто, 2008: 31). Такая квазиприродная энергия, действующая спонтанно, вне морально-личностных отношений человека с божеством, неизбежно оказывается амбивалентной: по описанию Р. Отто, она и страшит и привлекает человека, от нее хочется убежать, некоторые «негативно-нуминозные» явления (например, вид крови) даже вызывают отвращение, и вместе с тем эта же энергия приводит людей в состояние опьянения, бредового восторга. Такое состояние Отто соотносит, очевидно, вслед за Ницше, с дионисийским культом в Древней Греции и обозначает понятием зачарованности, *fascinatio*. *Tremendum* и *fascinans* различаются как негативный (отталкивающий) и позитивный (притягательно-благодатный) элементы нуминозного (Отто, 2008: 216)⁷.

3

Одним из первых и, вероятно, самым крупным продолжателем теории Отто был Мартин Хайдеггер. В «Бытии и времени» (1927) он говорит о сакральном, не называя его по имени, в главе, посвященной «ужасу». Ужас отличается от обычного «страха» абсолютно иной, внемирной природой своего источника: «О т - ч е г о ужаса не есть внутримирное сущее. Поэтому с ним по его сути невозможно никакое именование-дела... О т - ч е г о ужаса совершенно неопределенно... Ничто из того, что подручно или лично внутри мира, не функционирует, как то, перед чем ужасается ужас» (Хайдеггер, 1997: 186).

Следствие этой внемирности: манифестация ужаса (читаем: сакрального) заставляет нас непосредственно пережить открытость, разомкнутость мира. «Захваченность ужасом размыкает исходно и прямо мир как мир. Не сначала, скажем через размышление, отвлекаются от внутримирно сущего и мыслят уже только мир, перед которым потом возникает ужас, но ужасом как модусом расположенности впервые только и разомкнут *мир как мир*. Это, однако, не значит, что в ужасе мирность мира осмысливается» (Хайдеггер, 1997: 187).

В позднейших работах о поэзии Гёльдерлина Хайдеггер уже непосредственно толкует понятие сакрального (*das Heilige*), подразумевая, вслед за самим Гёльдерлином и Рудольфом Отто, первичную религиозную данность, предшествующую идее божественного: «Сакральное не потому сакрально, что божественно; скорее само божественное божественно потому, что принадлежит к сакральному порядку» (Heidegger, 1974: 77). Причем сакральное — это именно разомкнутость, а потому оно сродни

7. Признавая амбивалентность сакрального, Отто все же ограничивает его отрицательный эффект, сводя его главным образом к *страху* и почти не вдаваясь в анализ действительно «низкого» сакрального, вызывающего *омерзение*. Это, несомненно, наследие теологической традиции размышления о сакральном, которая вообще выводит низкую материальность за рамки данной проблематики, так как подобные феномены явно несоотносимы с интересующими теолога фигурами богов.

Хаосу: «Хаос изначально означает зияющее, полуотверстую бездну, Разомкнутость, которая разверзается прежде всего и которая все поглощает... Хаос — это и есть Сакральное. Ничто реальное не предшествует этому зиянию...» (Heidegger, 1974: 81).

Разверстость бездны делает сакральное угрожающим. Оно срывает нас с привычного места, ввергает в бескрайнюю разомкнутость, грозя затерять в ней наше отдельное существование. Впрочем, продолжает Хайдеггер, этот стихийный ужас умеряется культурой, ибо в ней опыт сакральности выражен прежде всего в поэтическом *слове*:

Сакральное выталкивает любой опыт из его пейзажа и тем самым отнимает у него устойчивую опору. В этом смысле, изгоняя нас на чужбину, Сакральное есть страшное как таковое; но страх этого изгнания на чужбину остается скрытым в мягкости «легкого поцелуя». Потому что этим все же воспитываются будущие поэты, поскольку они приобщены к этому, они ведают Сакральное (Heidegger, 1974: 82).

Концепция Хайдеггера, развивающая интуицию Отто, является *образной* и противостоит дискретно-символической интерпретации сакрального. Разомкнутость мира может переживаться только как нечто целостное: собственно, сам мир есть нечто целостное по определению, и в миг священного ужаса, когда мир преодолевается, он являет нам свою целостную «мирность» не в модусе рационального осмысления («это... не значит, что в ужасе мирность мира осмысливается»). Такое разверзание мира, ставящее человека лицом к лицу с бесконечностью и смертью, переживается с чувством смятения и «жути». Но вслед за поэтом-романтиком Гёльдерлином Хайдеггер тут же смягчает эту жуть «легким поцелуем» вдохновенной поэзии, опосредующей феноменальную нерасчлененность зияющей бездны своей речью, дающей ей *имя*: «Поэт именуется святое [Heiliges]» (Хайдеггер, 2007: 74). С поэтическим освоением-именованием сакрального можно сопоставить более традиционную форму «приручения» хаоса — религиозный культ; об этом пишет толкователь Хайдеггера Эмилио Брито: «Немецкий язык не без оснований различает *das Heilige* и *das Sacrale*. Французский язык тоже располагает двумя терминами: *sacré* и *sacral*. Хотя их часто употребляют как синонимы, но здесь мы будем пользоваться ими для полезного разграничения: „сакральное“-*sacral* связано с культом, тогда как сакральное-*sacré* невозможно свести к внешне-культовым проявлениям религиозности» (Brito, 1999: 408)⁸.

Брито продолжает: «Поскольку Хайдеггер следует гёльдерлиновской идее *hieron*, он, очевидно, противостоит всякому понятию „вторичной“ сакральности — *sacer*, „то, что отделено“, — открываясь вместо этого сияюще-вездесущему *das Heilige*... Тем не менее хайдеггеровское Сакральное дается нам лишь благодаря опосредующей реальности, а именно поэтической речи» (Brito, 1999: 412).

Речь (поэтическая) и культ наводят мостик между стихийной силой «священного» (*das Heilige*) и институциональной осмысленностью «сакрального» (*das Sacrale*), которое теперь предстает как манифестация, «явление священного» (Brito, 1999: 413).

В числе многих позднейших авторов хайдеггеровское понятие бытия разрабатывает (не всегда прямо связывая его с опытом сакрального) немецко-американский теоретик Ханс Ульрих Гумбрехт. Его книга «Производство присутствия: Чего не может передать значение» (Гумбрехт, 2004) задумана как манифест «не-герменевтического»

8. Семантическая оппозиция, которую отмечает Брито, соответствует оппозиции *sacer/sanctus* в латинском языке.

подхода в гуманитарных исследованиях. Хотя автор не раз оговаривается, что выступает не «против интерпретации» (как заявляла С. Зонтаг, требуя заменить «герменевтику искусства» «эротикой искусства») (Зонтаг, 1997: 18)⁹, а скорее рядом с ней, — все же задача его книги именно в том, чтобы обосновать альтернативу интерпретации, очертить такую область явлений культуры, которая не поддается смысловому объяснению и остается нерастворимым осадком в итоге истолковывающего анализа.

Этим остатком оказывается *присутствие* — непосредственная пространственная данность чего-то такого, что воздействует на нас, не требуя усилий дешифровки, что вообще не служит носителем смысла. Чувство присутствия, объясняет Гумбрехт, возникает в так называемые «моменты интенсивности», порождаемые самыми разными чувственными впечатлениями — будь то ария Моцарта, привлекательное женское тело или эффектное движение игрока на спортивной площадке. В такие моменты мы оказываемся перед лицом не «смысла», до которого нужно доискиваться, а непосредственно явленного Бытия, в хайдеггеровском значении слова. Они характеризуются не совсем четко определенными понятиями «эпифания», «презентификация», «дейксис»: в самом деле, «присутствие» по самой его природе нельзя подвести под какую-либо языковую (то есть смысловую) категорию, на него приходится «дейктически» указывать пальцем. От его исследователя парадоксально требуется «*обладать понятиями, позволяющими свидетельствовать о том, что есть в нашей жизни абсолютно не-понятийного*» (Гумбрехт, 2006: 140).

Гумбрехт пишет не столько феноменологию «присутствия», сколько интеллектуальную историю этой идеи в европейской культуре. Вообще, по его мысли, все культуры могут быть разделены на два типа — «культуры присутствия» и «культуры значения»: одни отдают приоритет непосредственной явленности Бытия, другие мыслят суть мира как нечто скрытое и требующее разгадывания, дешифровки. Примером первой служит европейское средневековье, с его представлением о евхаристии (тело Божье непосредственно содержится в гостии), театральными представлениями, разыгрывающимися прямо в толпе зрителей (шуты, карнавал и т. д.). Образцом второго культурного типа является, конечно, новоевропейская «картезианская» цивилизация, с ее субъектно-объектной парадигмой, подчеркивающей дистанцию между человеком и бытием: отсюда представление о «сокровенном Боге», который у протестантов лишь *обозначается* священным хлебом евхаристии, новоевропейский театр, отделяющий зрителей от сцены барьером рампы, и т. д. Современная западная культура увлечена безудержным процессом выработки все новых и новых значений, извлекаемых ею из переживаний присутствия; общую идею она стремится выделить даже из мистических переживаний, толкуя их как *знаки* судьбы. Вопреки этому интерпретационному безумию Гумбрехт размышляет о том, как блокировать лавинообразное смыслообразование, чтобы отдаться силе присутствия.

Концептуальным аналогом «сосредоточенной интенсивности»¹⁰, определяющей переживание Бытия, является понятие красоты, причем мыслить ее следует не в тра-

9. Статья «Против интерпретации» из одноименного сборника, 1966. Перевод В. Голышева.

10. Уделяя вообще большое внимание эстетике и феноменологии спорта (см. его книгу «Похвала красоте спорта» — «Praise of Athletic Beauty», 2006, рус. пер. — 2009), Гумбрехт цитирует олимпийского чемпиона по плаванию Пабло Моралеса, говорившего, что в момент своих спортивных подвигов он

диции классической эстетики, как свойство прекрасно завершено и покоящегося объекта, а в духе модернизма XX века, продолжавшего развивать категорию *возвышенного*, — как «конвульсивное» выражение энергии, движения и даже «насилия» (А. Бретон, А. Арто). Вторая близкая категория — это категория нуминозного. Хотя Гумбрехт и отрецивается от возможного представления о себе как о «религиозном мыслителе», но некоторые термины, с помощью которых он пытается описать «присутствие», с очевидностью отсылают именно к сакральному опыту: например, уже упомянутая «эпифания» или же «искупление» — ностальгический возврат к былому «моменту интенсивности», к бытийной полноте «культуры присутствия». Сакральный опыт не тождествен религиозному, подобно тому как опыт эротический не тождествен сексуальному; он связан с ощущением особо мощной, грозной интенсивности, насыщенности того или иного предмета, момента времени, места в пространстве.

Интересно, сколь важную роль в «не-герменевтической» теории культуры Гумбрехта играет *пространство*. С одной стороны, «эпифании» присутствия переживаются как нечто возникающее, мгновенное; ссылаясь на Жан-Люка Нанси, автор подчеркивает, что «эффекты присутствия нельзя удерживать, что они — а вместе с ними и симультанность значения и присутствия — эфемерны» (Гумбрехт, 2006: 114). С другой стороны, он постоянно напоминает, что присутствие носит пространственный характер: оно должно пониматься «как пространственное обозначение» (Гумбрехт, 2006: 29); игнорирующая его новоевропейская культура утвердила «приоритет временного измерения над пространственным» (Гумбрехт, 2006: 45); напротив, Хайдеггер «вопреки картезианской парадигме... твердо заявил о телесно-субстанциальном и пространственном характере человеческого существования» (Гумбрехт, 2006: 56); его Бытие «имеет характер вещи» и «занимает какое-то пространство» (Гумбрехт, 2006: 76); «обе категории, Бытие и присутствие, подразумевают субстанцию; обе соотносятся с пространством; обе могут быть связаны с движением» (Гумбрехт, 2006: 84); наконец, в «культурах присутствия» важнейшим элементом является человеческое тело, а значит, и пространство, «сфера, которая образуется вокруг тел», тогда как «напротив, основополагающим измерением для любой культуры значения является время» (Гумбрехт, 2006: 89). Само название книги Гумбрехта «*Production of presence*», по его объяснению, должно пониматься не в смысле «изготовления», наподобие производства вещей, а как пространственный процесс «выдвижения», «про-дуцирования» непосредственной данности перед нашими органами чувств (Гумбрехт, 2006: 10). Такое подчеркивание пространственных моментов *presence* ставит Гумбрехта на обособленное место среди последователей Р.Отто, которые в большинстве своем акцентируют темпоральный характер переживания нуминозности.

Еще один оригинальный аспект концепции Гумбрехта — ее педагогическая направленность. Сознвая ценность «моментов интенсивности», мы можем искусственно стимулировать их наступление, учиться их переживать. И автор «Производства присутствия» намечает целую программу университетского образования, чья задача

чувствует себя «затерянным в сосредоточенной интенсивности» (Гумбрехт, 2006: 108). См. также его новейшую статью, где спортивное зрелище прямо уподобляется явлению божества в сакральном пространстве стадиона (Gumbrecht, 2009, 149–158).

«показать различные способы наслаждаться прекрасными вещами», «донести до студентов и заставить их почувствовать те особенные *моменты интенсивности*, которые сам я вспоминаю с теплотой и по большей части с ностальгией, даже если в иных случаях эта интенсивность в момент своего непосредственного осуществления была мучительной» (Гумбрехт, 2006: 101). Демонстрируя студентам вещи в их проблематичной явленности, а не готовые программы их осмысления, «хорошее академическое преподавание должно быть *дейктическим*, а не толковательным и нацеленным на решение» (Гумбрехт, 2006: 129). Такой практицизм в отношении к Бытию — что я, университетский профессор, могу и должен с ним делать? — связан с *позитивной* эмоциональной окраской «моментов интенсивности»: они могли «мучительно» восприниматься «в момент своего непосредственного осуществления», они нередко связаны с переживанием насилия (Гумбрехт в очередной раз ссылается на впечатления от многих видов спорта или, скажем, корриды), но в конечном счете они вспоминаются с ностальгией. Здесь нет или почти нет амбивалентности, нет ужаса, который Р. Отто, да и Хайдеггер, видели во встрече человека с явлением нуминозного или с «размыканием мира». Доминирующее эйфорическое чувство неожиданно сближает «момент интенсивности» с потребительским товаром, и не случайно среди вызывающих его причин Гумбрехт называет не только музыку или эротику, но и, скажем, вкусную еду или комфортабельное жилище. Между тем в современном обществе потребление представляет собой высоко семантизированную, символически организованную деятельность (см. об этом хотя бы ряд работ Ж. Бодрийяра), то есть одна деятельность со смыслом заменяется другой: на место герменевтики смысла, которую критикует Гумбрехт, пришла комбинаторная игра со смыслами, не менее способная «заиграть», скрыть от человека непосредственный контакт с Бытием. Недоверчиво относясь к постструктурализму (например, к Жаку Деррида), проблематизировавшему эту игру в современной культуре, Гумбрехт и сам не указывает путей, позволяющих ее избежать или преодолеть.

4

Противоположную направленность имеют усилия к *символизации* нуминозного феномена. Они нередко связаны в современной теории с разработкой некоторых смежных понятий, которые явно или скрыто взаимодействовали с понятием нуминозного в книге Рудольфа Отто.

Одним из таких смежных понятий выступает уже упомянутая выше категория *возвышенного*, впервые разработанная в эстетике XVIII века; Отто признавал это концептуальное родство и прямо ссылался в своей книге на «Критику способности суждения» Канта¹¹. Возвышенное еще в классической риторике со времен Псевдо-Лонгина

11. «Это указывает на сокровенное родство нуминозного и возвышенного, общность между ними выходит за пределы просто случайного сходства. На это обратил внимание еще Кант в „Критике способности суждения“» (Отто, 2008: 111). Французский переводчик толкует последнюю фразу иначе: «Отдаленным образом об этом свидетельствует „Критика способности суждения“ Канта» (Otto, 1971: 100). Строго говоря, еще уместнее была бы ссылка не на Канта, а на Уильяма Бёрка, который еще до Канта определял возвышенное через переживание ужаса.

противопоставлялось рациональному¹², а состояние «восторга» и «неистовства», вызываемое возвышенной речью, сопоставимо с мистическим чувством; величие Бога служило типичным примером возвышенного переживания, а Гегель («Лекции по эстетике», II, 1, А, 3) связывал с опытом возвышенного средневековую христианскую мистику, которая служит одним из излюбленных примеров нуминозного для Отто. Среди чувственных проявлений нуминозного последний упоминает «грандиозное», несоразмерное человеческому восприятию, а в искусстве — искусство готики, «прежде всего из-за его возвышенности» (Отто, 2008: 118), и особенно музыку, которую еще романтики считали выражением бесконечного и охотно вспоминали фольклорные легенды о нездешней, колдовской музыке. Для теоретиков возвышенного определяющим свойством этого эстетического начала служит его бесформенность, несводимость к каким-либо завершенным, обозримым в своей завершенности объектам (типичные примеры возвышенного: горный массив, бескрайность моря); точно так же и нуминозное не поддается понятийному анализу, применимому лишь к определенным формам, и переживается скорее как неоформленная, текуче струящаяся энергия.

В современной культуре аналогия «сакральное — возвышенное» встречается у разных авторов, иногда со ссылкой на Р. Отто, иногда независимо от него.

Французский антрополог Морис Годелье в книге «Загадка дара» (1996) описывает священные предметы, сохраняемые аборигенами Новой Гвинеи и исключаемые не только из коммерческого, но и из празднично-дарственного оборота; они вообще не должны переходить в чужие руки и составляют неотъемлемое наследственное достояние рода. Он отмечает неказистый, в каком-то смысле даже бесформенный вид этих фамильных сокровищ: «...священные предметы — это предметы, преисполненные смысла, осмысляющие исток всех вещей, это предметы, которые не являются красивыми и у которых нет нужды быть такими, или по крайней мере если они и воспринимаются красивыми, то это возвышенная красота, которая нечто большее, чем прекрасное» (Годелье, 2007: 165; Godelier, 1996: 186).

Годелье тут же оговаривается, что «возвышенное» служит ему для выражения не эстетического, а сакрального достоинства вещей, и приводит в параллель христианские реликвии — жалкие кусочки чьей-то мертвой плоти или одежды, выставленные в пышном и драгоценном золотом обрамлении, символизирующем богатство церкви.

Но по сути священный предмет отличается только тем, что он был частью тела «друга Христова». В нем нет ничего «красивого». Возвышенное, о котором мы говорим, никак не связано с искусством. Этот термин мы используем за неимением другого. Возможно, термин «нуминозный» подошел бы лучше, но его обсуждение увело бы нас слишком далеко [следует ссылка на книгу Р. Отто]¹³.

Отказ от термина «нуминозный» вполне понятен. Годелье — антрополог, а не теолог, и он старается пользоваться объективными сведениями общественных наук, а не субъективными данными религиозного опыта «туземцев», который, вероятно, мож-

12. «Цель возвышенного не убеждать слушателей, а привести их в состояние восторга, так как поразительное всегда берет верх над убедительным и угождающим...» (О возвышенном. М.: Ладомир, Наука, 1994. С. 6. Перевод Н. А. Чистяковой).

13. Годелье, 2007: 165, с поправками; Godelier, 1996, p. 187.

но было бы описывать в терминах Отто. Иным становится — причем такое изменение вообще типично для интерпретаций категории возвышенного в XX веке — и характер самого возвышенного объекта. У Годелье такой объект лишен сам по себе какой-либо «грандиозности» и видимой величественности (это могут быть совсем небольшие предметы)¹⁴, зато он *изъят из обменов*, не эквивалентен другим предметам и, следовательно, непрозрачен, не воспринимается как определенная и осмысленная форма в ряду других форм. В отличие от феноменологии Отто, такая непрозрачность не есть первичный факт сознания, она объясняется незнанием, происходящим в сознании общества. Общество для собственного равновесия должно не узнавать человеческий, условно-культурный характер своих законов и приписывать его легендарным основателям — богам и предкам¹⁵. Воплощением этого легендарного первоначала как раз и служат священные предметы: они «осуществляют *синтез реального и воображаемого*, которые составляют социальное бытие человека и вследствие этого обременены наибольшей символической ценностью для членов общества... Это объясняет, почему священные объекты не должны быть ни „красивыми“, ни приукрашенными человеком для того, чтобы вызвать эмоции, вызываемые присутствием богов и предков» (Годелье, 2007: 168–169).

Проблема, на которую указывает Годелье, была освещена с другой стороны в небольшом эссе Роже Кайуа «Секретные сокровища» (1942). Автор не занимался полевыми этнографическими исследованиями, не наблюдал непосредственно обычаи традиционных обществ, зато обладал острым писательским чутьем и использовал в качестве материала данные детского (во многом, видимо, своего собственного) опыта. В его описании «возвышенными предметами» являются те «сокровища», что дети копят и хранят втайне ото всех¹⁶:

Это не те богатства, обменный эквивалент которых можно было бы исчислить деньгами. Сокровища суть особые, привилегированные вещи. Они ценны не своей товарной стоимостью: чаще всего она ничтожна. Они притягательны не в силу своей редкости: бывает, что это самые заурядные предметы, от них не требуется быть красивыми, это не памятные знаки. Они не принадлежали раньше никому, кто был бы дорог ребенку. Они не напоминают о какой-либо памятной дате, радостном событии, клятве. Они не были преподнесены в дар или оставлены в залог. Порой их находят в

14. Мысль о том, что возвышенными — то есть возбуждающими страх, волнение — бывают не только огромные и величественные объекты, лишь изредка высказывалась первыми теоретиками этой категории. Так, Эдмунд Бёрк замечал, что «есть множество животных, далеко не великанов по своим размерам, которые тем не менее способны возбуждать идеи возвышенного, потому что считаются объектами, вызывающими страх, как, например, змеи и ядовитые животные почти всех видов» (Бёрк, 1979: 88–89). В XX веке сходной проблемой занимался Жорж Батай, когда в своих статьях для журнала «Докюман» (1929–1930) писал об эстетической значимости «бесформенного» и низменного — «пыли», «большого пальца ноги» и иных проявлений «низкого материализма». См. об этих статьях: Didi-Huberman, 1995.

15. Критику этой марксистской концепции незнания-отчуждения, фактически сводящей сакральное к чистой иллюзии, см.: Tarot, 2008: 175–177.

16. Для сюрреалиста Кайуа детские «сокровища» должны были служить первичным, стихийным прообразом «находок» — странных, суггестивных предметов, которые любили коллекционировать он сам и его товарищи по группе Андре Бретона.

сточной канаве. Они не редкостны, но странны. Они не красивы, но блестящи (Кайуа, 2007: 225).

Говоря, что от детских сокровищ «не требуется быть красивыми», Кайуа почти буквально предвосхищает слова Гodelье о сокровищах новогвинейских туземцев, «которые не являются красивыми и у которых нет нужды быть такими». Он углубленно анализирует философский смысл этих предметов. Для ребенка они уникальны и самодостаточны, несравнимы с какими-либо другими вещами своей денежной стоимостью¹⁷ и не являются «памятными знаками» чего-либо другого, даже знаками легендарного первоначала, которое можно усмотреть в новогвинейских реликвиях. Эти сакральные, «магические» или «мистические» предметы (Кайуа не различает здесь этих терминов) (Кайуа, 2007: 227, 228) подобны фетишу или «внешней душе» человека, о которой говорится в некоторых мифах. Если они что-то и означают, то лишь личную идентичность своего маленького владельца, его формирующееся «я»:

Они помогают ему познавать самого себя и более всего дорожить тем интимнейшим имуществом, которое ценно лишь благодаря его собственной оценке. Окружающий мир может презирать эти жалкие вещи. Жертвы, на которые шел ради них ребенок, делают их святыми. Благодаря этим ничтожным посредникам его душа закаляется и привыкает хранить этот убогий секрет как исток и залог своей будущей мощи. В них она ревниво сберегает сама себя (Кайуа, 2007: 231).

Эссе Кайуа выразительно рисует детские мечтания, которыми окружены «секретные сокровища», грандиозные и невероятные свойства, которыми они обладают в воображении ребенка; между тем физически это самые «заурядные», часто даже бросовые предметы, обретающие это свое *возвышенное* качество просто в силу своей потаенности, оккультации, иногда сопровождаемой тайным хищением¹⁸. Их сущность — резкий, остро переживаемый ребенком разрыв с нормальным моральным и бытовым порядком, где ненужные вещи выбрасывают, а чужие нельзя похищать. Рукотворный характер сакрального, возникающего благодаря изъятию из профанного мира, показан здесь с образцовой ясностью. «Возвышенный предмет» не потому таят,

17. Соответственно, замечает Кайуа, такое сокровище в корне отлично от денежных сбережений: «Оно имеет магический характер. Им обозначается некое *неотчуждаемое богатство*, а не условный знак товарного обмена. Сокровище никогда не составляют из ассигнаций и ценных бумаг» (Кайуа, 2007: 229). Выделенные мною слова прямо перекликаются с характеристикой родовых «священных объектов» в книге Гodelье. Аналогичный смысл имел, по-видимому, обычай навсегда прятать золото и серебро в землю, существовавший у древних германских народов. Этот обычай был поистине массовым: обнаружены уже сотни тысяч таких кладов, причем некоторые из них погребались в заведомо недоступных местах, например в болотах, без всякой надежды для владельцев когда-либо ими воспользоваться, вновь пустить их в товарно-денежный оборот. Оставаясь в неприкосновенности для всех, эти сокровища, даже когда их составляли из монет, утрачивали экономические функции денег и служили священным залогом силы и удачи тех, кто их зарыл: «...клад, пока он лежал нетронутым в земле или на дне болота, хранил в себе удачу своего хозяина и поэтому был неотчуждаем. Серебро и золото обладали сакраментальной силой в глазах варваров» (Гуревич, 1972: 198; курсив мой).

18. Кайуа особенно подробно описывает хищение ребенком *ртуты* — блестящей, жидкой, проникающей субстанции, которую приходится с большими предосторожностями хранить в закупоренном сосуде и которая ко всему прочему еще и опасна для здоровья (правда, этот последний момент почему-то не упоминается в его тексте), — одним словом, прекрасный образец *сакрального*.

что он сакрален, — он сакрален потому, что его таят, исключают из обменов и сопоставлений с другими предметами; в этом антрополог Годелье и писатель Кайуа вполне солидарны.

Зато в изложении Годелье есть другой момент, о котором еще не задумывался в 40-е годы Кайуа; точнее, он еще не теоретизировал его, но все-таки чутко ощущал и наглядно изображал его как художник, разворачивая в своем эссе богатую картину тех сказочных образов, которые в сознании ребенка и в фольклорных повествованиях связываются с «секретными сокровищами». Годелье, прошедший через опыт послевоенной структуралистской теории культуры, ставит эту проблему уже концептуально. Термины «реальное», «воображаемое» и «символическое», которые используются им для характеристики священных предметов новогвинейцев, отсылают к Жаку Лакану, у которого они обозначают три регистра психической деятельности: символическое структурировано как язык, то есть имеет условно-дискретную природу, в отличие от спонтанно возникающего воображаемого¹⁹. Для Годелье здесь заключается принципиальный вопрос: он возражает против «примата символического над воображаемым» (Годелье, 2007: 35), имея в виду, что структурная антропология в лице Леви-Стросса сводит представления людей к условным семантическим структурам и операциям и ведет дело «к предпочтению символического и замене им воображаемого в объяснении социальных фактов. Следствием этого стал практически полный отказ от теории священного, развитой Дюркгеймом и Моссом на рубеже XX в.» (Годелье, 2007: 28)²⁰. На самом деле непрозрачно-субстанциальные «образные» моменты играют неменьшую роль в психической жизни общества, чем структурированные символы, — потому что в них люди видят мистифицированное, «неузнанное» воплощение своих социальных традиций. Категория возвышенного как раз и обозначает такой странный, «неизобразительный» образ, не показывающий прямо какой-то предмет, а вызывающий мечтания и благоговение уклончивым указанием на нечто непредставимое. Уподобление священных предметов предметам «возвышенной красоты» включает в себе методологическую полемику со структуралистской теорией культуры, и в этой полемике теолог Отто, изучавший восприятие принципиально непрозрачных для сознания объектов, оказывается до некоторой степени союзником антрополога Годелье.

Зато на противоположной от него стороне в методологическом споре оказываются продолжатели структуралистского и постструктуралистского метода, кото-

19. Вообще говоря, *imaginaire* может переводиться не только как «воображаемое», но и как «образное». В русской традиции перевода и толкования Лакана господствует первый вариант, но в нем хуже, чем во французском слове, слышен этимологический смысл «образа», существенный для содержания лакановского термина.

20. Главной мишенью критики у Годелье является теория дарственного обмена по Леви-Строссу, однако тот же изъян, что и в ней, — неоправданное предпочтение, отдаваемое условно-символическим факторам, — он обнаруживает и в структуралистской теории родства и брачного обмена: в ней «обходятся молчанием или преуменьшаются все те аспекты родства, которые выходят за рамки обмена, представляют собой (воображаемую) преемственность, укоренение во времени, в крови, в земле и т. д.» (Годелье, 2007: 47). Приводимые примеры ясно показывают, что воображаемое мыслится, в соответствии с Лаканом, не просто как «нереальное», но и как «неструктурированное», «субстанциальное», наподобие сплошных субстанций земли или крови.

рые, также разрабатывая аналогию «возвышенное — сакральное», стремятся свести эти категории к чисто символическим операциям. Сознательно и последовательно это делает Славой Жижек — последователь Лакана, прилагающий его психоаналитическую теорию к идеологическим механизмам современного общества. Опираясь на определение идеологии у Маркса, он показывает, что она необходимо включает в себя незнание, неузнавание тех действительных интересов, которые она выражает; следовательно, идеология образует принципиально противоречивую систему, некоторый элемент которой по самой своей сути не включается в нее — во всяком случае, не осознается принадлежащим к ней. Этот элемент — в терминах лакановского психоанализа, «симптом» или «объект *a*», находящийся одновременно и вне и внутри системы, — как раз и именуется у Жижека «возвышенным объектом идеологии». Он «есть, строго говоря, некоторый особенный элемент, разрушающий свое собственное универсальное основание, особенный вид, разрушающий свой род» (Жижек, 1999: 29; оригинал: Žizek, 2008: 16); с такой точки зрения, «утопичность» идеологии «выражается верой в возможность *целостности без своего симптома*, без точки исключения, функционирующей как ее внутреннее отрицание» (Жижек, 1999: 30).

Известен лакановский анализ «Похищенного письма» Эдгара По, где показан парадоксальный способ существования этого неуловимого объекта психики. Последний не вытесняется в какую-то иную, закрытую область душевной жизни (которую соблазнительно было бы сравнить с «проклятым», «негативно-сакральным»), а умыкается от восприятия благодаря серийной комбинаторике: беспрестанно подменяемый другими элементами, он все время оказывается *не на своем месте*, а в отсутствие устойчивого места мы не замечаем и самого объекта²¹. Именно так, объясняет Жижек вслед за Лаканом, функционирует символическое: «...место логически предшествует объектам, занимающим его» (Жижек, 1999: 196), и потому один из объектов может затеряться, стать невидимым при непрерывной перемене мест.

Исходя из этого, Жижек описывает и статус возвышенного объекта, ускользающего от репрезентации в силу того, что занимает чужое место: «Следует помнить, что в возвышенном объекте нет ничего собственно возвышенного: согласно Лакану, возвышенный объект — это обычный, заурядный объект, совершенно случайно занявший место того, что Лакан называл *das Ding* [нем. „вещь“. — С.3.], — невозможного, реального объекта желания. Возвышенный объект — это «объект, вознесенный на уровень *das Ding*». Именно его место в структуре — то, что он занимает священное/запретное место *jouissance* [фр. „наслаждение“. — С.3.] (а не некие свойственные только ему качества), — и делает его возвышенным» (Жижек, 1999: 196).

Место возвышенного объекта Жижек называет «священным» и «запретным» (то есть опять-таки священным, табуированным). Действительно, он только что, толкуя «Феноменологию духа» Гегеля, сравнивал его статус со статусом «сверхчувственного»: «...сверхчувственное Священное — это прежде всего некое пустое место, лишенное какого бы то ни было положительного содержания, и только в дальнейшем данная

21. «Дело в том, что означющее — это уникальная единица бытия, по природе своей служащая символом лишь отсутствия. И потому нельзя сказать, что похищенное письмо, подобно другим объектам, находится *или* не находится в каком-то месте, но что, в отличие от них, оно всегда, куда бы ни попало, будет и не будет там, где оно находится» (Lacan, 1966: 24).

пустота заполняется тем или иным содержанием... Объект становится „священным“, просто меняя место — занимая, восполняя пустое место Священного» (Жижек, 1999: 195–196)²².

Вслед за Гегелем Жижек отождествляет возвышенное с небытием: «Возвышенное — это уже не (эмпирический) объект, самым своим несоответствием Идее свидетельствующий о наличии трансцендентной вещи-в-себе (Идеи); это объект, замещающий, занимающий, восполняющий пустое место Вещи как вакуума, как чистого Ничто абсолютной негативности, — возвышенным является такой объект, чье вещественное наличие есть воплощение Ничто» (Жижек, 1999: 206).

В этой интерпретации возвышенное сближается со священным (сакральным), но не с нуминозным. Будучи чисто условным ментальным созданием, «воплощением Ничто», возвышенный объект не поддается репрезентации²³ и тем более оформленному, рациональному постижению, но не обладает и непосредственной явленностью, которой определяется *thing*. Его модус существования иной: он не является, а, словно беглый преступник, скрывается в лабиринтах структуры, среди других элементов психической и/или идеологической жизни, занимает ненадолго место каждого из них и, в частности, может занимать «пустое место Священного». В сущности, он полностью десакрализован: не обладая собственным субстанциальным бытием, он оказывается разве что «активным небытием», по выражению Р. Кайуа (характеризовавшего так *профанное*); еще правильнее будет рассматривать его как джокера, свободный элемент в структуре сознания. Лакановское «символическое» господствует здесь над «реальным» и «воображаемым», подчиняя их своей формальной, комбинаторной игре. Парадоксальным образом постмодернистская деконструкция сакрального у Жижека сходится с примитивно-«просветительской» критикой религии: эффект сакрального она объясняет хитростью, фокусом, ловкостью рук — просто субъектом этих уловок являются не корыстные, злонамеренно дурачащие народ жрецы и попы, а абстрактная логика недиалектически противоречивых ментальных структур, подчиняющая субъекта закону неузнавания.

5

Наряду с «возвышенным» в «Священном» Рудольфа Отто упоминается и еще одно понятие, которое связывает эту книгу с другими традициями гуманитарного знания XX века — в данном случае с психоанализом, причем не со структуральным, ориентированным на дискретно-лингвистические модели психоанализом Лакана, как в рассмотренном выше случае С. Жижека, а с классическим психоанализом Фрейда, оперирующим динамическими (то есть континуальными) отношениями сознания и бессознательного. В 1917 году немецкий теолог Отто мог еще и не знать работ австрийского психиатра Фрейда, во всяком случае он ни разу не упоминает этого

22. С уточнением перевода. Оригинал: Žižek, 2008: 220.

23. «...Возвышенным является такой объект, при созерцании которого мы можем постигнуть саму эту невозможность, эту перманентную неудачу репрезентации в попытке добраться до вещи» (Жижек, 1999: 203, с уточнением перевода; оригинал: Žižek, 2008: 229).

имени. Тем не менее ход его мысли в нескольких пунктах сближается с построениями основателя психоанализа.

Первое сближение имеет структурный характер. И Отто, и Фрейд разграничивают два уровня религиозной жизни или душевной жизни вообще — непосредственно-аффективный и рационализированный. На первом уровне имеют место переживания нуминозного (у Отто) и первичные влечения психики (у Фрейда), а на втором уровне те превращенные формы, которые те и другие получают благодаря рациональной деятельности сознания. В обоих случаях первичный психический опыт затемняется (у Фрейда еще сильнее — вытесняется) в ходе его вторичной рационализации, и задачей научного исследования является восстановить его, вернуться к первичным феноменам душевной деятельности: от мыслей и понятий — к влечениям и (особенно у Отто) страхам.

Второе сближение имеет тематический характер и связано с тем, что в числе аспектов нуминозного Отто называет специфическое переживание, которое через два года после его книги — и, скорее всего, также без всякого влияния с ее стороны — станет предметом анализа в специальной работе Фрейда (1919). Это так называемое «жуткое».

Строго говоря, в ряде случаев совпадение терминов имеет место только в русских переводах обеих работ; например, в оригинале Отто может пользоваться безличным немецким глаголом *grausen* (в выражениях типа *mir graust*, «мне страшно») и его производными²⁴, тогда как Фрейд — прилагательным *unheimlich* («жуткое»). Однако, уточняя смысл этих понятий, оба автора приводят в параллель один и тот же эквивалент из английского языка — прилагательное *uncanny* («жуткое», «зловещее») (Отто, 2008: 25; Фрейд, 1995: 266)²⁵; кроме того, Отто и сам пользуется «фрейдовским» словом *unheimlich* (см. ниже); а главное, смысловой объем всех этих понятий у него сходен. Двое ученых с разных сторон, опираясь на достижения разных дисциплин и порой на разные лексические ресурсы немецкого языка (чем лишний раз подтверждается непреднамеренный характер этого тематического сближения), подступают к одному и тому же феномену — переживанию смутного, беспредметного «страха» или «жути».

Для Отто «жуткое» — первичный, «сырой» феномен религиозного переживания, наиболее примитивная форма нуминозного, которую он называет «демоническим ужасом», то есть страхом перед демонами или призраками: «Его первое движение обнаруживается в чувстве „жуткого“ [„Unheimliche“] (*uncanny*). Из этого „ужаса“ [*Scheu*] с его „сырыми“ формами, из этого когда-то однажды в первом порыве прорвавшегося чувства „жути“ [*Unheimlichen*], возникшего во всей своей странности и новизне в душах первоначального человечества, произошло все дальнейшее религиозно-историческое развитие» (Отто, 2008: 25)²⁶.

24. Ср., например: Otto, 1932: 19 (*das Grauen*), 35 (*Gruselns, Gräsens*); Otto, 2008: 24–25, 47.

25. В дальнейшем именно слово *uncanny* было избрано английскими переводчиками Фрейда как эквивалент заглавного слова его статьи «Das Unheimliche».

26. Слова в квадратных скобках внутри цитат вставлены мной, слова в круглых скобках — самим автором цитаты.

В ходе этого развития первоначальные «демоны» эволюционируют и превращаются в лично определенными богов, но первобытное чувство «жути» сохраняется в переживании контакта с ними: «Даже там, где вера в демонов очень давно возвысилась до веры в богов, сами «боги» всегда сохраняют для чувства, как *numina*, нечто „призрачное“ [Gespenstisches] как таковое, а именно специфический характер „жутко-страшного“ [Unheimlich-furchtbaren], который составляет их „величие“ или к нему причастен» (Отто, 2008: 29).

И далее Отто неоднократно возвращается к этой «апокрифической и карикатурной разновидности нуминозного чувства» (Отто, 2008: 47) в нашей цивилизации — к боязни привидений. Поводом к ней, подчеркивает он, является не собственно призрачное видение, которого может вовсе и не быть, — то есть перед нами чистое, в отсутствие чувственного объекта, переживание чего-то «возвышенного», чего-то «не принадлежащего кругу нашей действительности, абсолютно другого» (Отто, 2008: 48), от чего нам «не по себе» (Отто, 2008: 75). «Жуткое» переживается скорее как безличное свойство *места*: «Как страшны эти места!» или, в английском эквиваленте, «This place is haunted» (Отто, 2008: 195). Отто отмечает также характерно безличное немецкое выражение «es spukt hier» (буквально — что-то вроде «здесь призрачно»): «У него, собственно говоря, еще нет никакого субъекта; во всяком случае, здесь ничего не говорится о том, что же тут „призрачно“» (Отто, 2008: 197). Призрачная жуть связана с чувством *пустоты*, как в том переживании, что «охватывает нас в тоскливом, пустом, необитаемом доме» (Отто, 2008: 199); и именно такое чисто отрицательное «жуткое», не воплощенное и не поддающееся воплощению в какой-либо позитивной сущности (даже в воображаемых существах вроде демонов или богов), образует первофеномен религии, искажаемый рационализацией уже на самых ранних стадиях ее развития, уже в первобытном анимизме:

Когда анимизм пытается насильственно вывести из «душ» духов, демонов и богов, то он даже смотрит не в ту сторону. Если б им предполагалось, что речь идет о «призраках», то он по крайней мере взял бы верный след (Отто, 2008: 198).

У Фрейда источником «жути» тоже часто не является никакое материальное внешнее восприятие. Достаточно чисто структурных причин — например, странно-настойчивого повторения каких-нибудь событий или мотивов. Фрейд приводит эпизод из собственного опыта, когда он, блуждая наугад по чужому городу, раз за разом фатально забредал в квартал домов терпимости: на внешний взгляд эпизод скорее комичен, но самого рассказчика от этого навязчивого повторения одного и того же (как при соответствующем неврозе) «охватило чувство, которое я могу назвать только чувством жути» (Фрейд, 1995: 273). Подобно Отто, Фрейд упоминает о возникновении чувства жути «от тишины, от одиночества, от темноты» (Фрейд, 1995: 278). Подобно Отто, он указывает в качестве характерного источника «жуткого» «то, что связано со смертью, покойниками, с возвращением мертвых, с духами и с привидениями», и приводит упоминавшийся у Отто языковой пример: «...некоторые современные языки наше выражение „жуткий дом“ могут передать не иначе как с помощью описания „дом, где нечисто“» (Фрейд, 1995: 275). Подобно Отто, он связывает такое переживание с анимистическими и, конкретнее, магическими представлениями: «Анализ случаев жуткого вернул нас к старому анимистическому миропониманию, которое

отличает заполнение мира человекоподобными духами, нарциссическая переоценка собственных душевных процессов, всевластие мыслей и основанная на этом техника магии, придание тщательно иерархизированных магических сил посторонним людям или вещам (мана)...» (Фрейд, 1995: 275, с уточнением перевода).

Большинство примеров «жуткого» Фрейд берет не из опыта реальных переживаний, а из фантазмов невротиков и из художественной литературы (так, знаменит данный им анализ двойничества в новелле Гофмана «Песочный человек»). Согласно его выводу, такое переживание связано с регрессией, с возвращением вытесненного, архаического, оставленного позади в процессе фило- или онтогенеза. Жуткое — это то, «что напоминает о вытесненных порывах желаний и преодоленных способах мышления индивидуального прошлого и первобытных времен» (Фрейд, 1995: 277); «это та разновидность пугающего, которое имеет место в давно известном, в издавна привычном» (Фрейд, 1995: 265–266); оно «не является чем-то новым или посторонним, а чем-то издревле привычным для душевной жизни, что было отчуждено от нее только в результате процесса вытеснения... жуткое — это нечто, что должно было бы оставаться в скрытом виде, но проявилось» (Фрейд, 1995: 275)²⁷.

Итак, «жуткое» для Фрейда — не первичное, а принципиально вторичное переживание, оно возникает лишь у взрослого и «цивилизованного» человека, когда в его сознание вдруг вторгаются полузабытые пережитки первобытного опыта. В этом концепция Фрейда сложнее, динамичнее эволюционной схемы Отто: она предусматривает не только прогрессивные, но и регрессивные, возвратные движения в психике; эти движения направлены к гипотетическому первобытному состоянию, но и само это состояние трактуется иначе. Для Отто первобытность — это время первых потрясений человеческой души, первой встречи с нуминозным, зарождения религиозного чувства, а у Фрейда это скорее, наоборот, утопическое состояние анимистической примиренности субъекта с миром, которое начинает восприниматься с обратным, отрицательным знаком в условиях более развитого, рационализованного состояния: «Особенность жуткого может происходить только из того, что двойник — это относящееся к преодоленным первобытным временам психики образование, *впрочем, имевшее тогда более приятный смысл*. Двойник стал образом ужаса, подобно тому как боги после падения их религий стали демонами...» (Фрейд, 1995: 273; курсив мой)²⁸.

Эта двойственность жуткого — ужасное, которое когда-то раньше имело «более приятный смысл», — представляет собой оригинальный ответ Фрейда на вопрос об амбивалентности сакрального²⁹, который в числе прочих ставил и Отто, говоря об

27. Последняя формула взята Фрейдом у Шеллинга и предвещает риторику Хайдеггера, связывавшего чувство ужаса с «открытием» мира — правда, переживаемого изнутри, из самого «открывающегося» мира, тогда как у Фрейда «явленная тайна» (по выражению О. Паса) изначально заключена в недрах психики и воспринимается устранным субъектом скорее снаружи.

28. Сказанное здесь о мотиве двойника, по-видимому, относится и к другим проявлениям «жути», рассматриваемым у Фрейда.

29. Ср. отмечаемую Фрейдом семантическую амбивалентность самого немецкого слова *unheimlich*: обычно противопоставляемое прилагательному *heimlich* («домашний», «уютный»), оно в некоторых контекстах может, наоборот, оказываться его синонимом, и тогда «„unheimlich“ разновидность „heimlich“» (Фрейд, 1995: 268).

устрашающе-влекущем эффекте нуминозного. Действительно, хотя Фрейд в своей работе и не акцентирует религиозную проблематику, тем не менее религиозные и — шире — сакральные мотивы все время возникают по ходу его рассуждений. Жуткое, по Фрейду, не образует первофеномен сакрального, но само производно от сакрального, берет свой исток в религиозном («анимистическом») миропонимании и является его пережитком, подрывающим рациональное мышление цивилизованных людей. С точки зрения дилеммы «феномен — смысл», которой вообще структурирована рефлексия о *pimen'e*, концепция Фрейда в полной мере сохраняет феноменальный подход к переживанию «жуткого», описывая его как непосредственную и нередуцируемую данность сознания, а на бессознательном уровне объясняет его дискретным процессом вытеснения, *разрыва* с прошлым — однако и этот процесс имеет каузально-динамическую, а не семантическую природу, он не структурируется как язык и не порождает *смысла*.

В размышлениях Фрейда о «жутком» есть еще одно частное наблюдение, которое было развито в современной теории сакрального. Одним из образцовых примеров данного переживания Фрейд называет бессознательный возврат к пренатальному состоянию:

Часто случается, что невротики признаются, что женские гениталии являются для них чем-то жутким. Но это жуткое — дверь в былое отечество детей человеческих, место, в котором каждый некогда и сначала пребывал. «Любовь — это тоска по родине», — утверждает шутливая фраза, и когда сновидец во сне думает о местности или пейзаже: «Это мне знакомо, тут я однажды уже был», — то толкование вправе заменить это гениталиями или телом матери. Значит, и здесь жуткое (*unheimlich*) — это в прежние времена родное, давно привычное. Приставка «не» (*un*) в этом слове — опять-таки клеймо вытеснения (Фрейд, 1995: 277).

6

Остается обратиться, после «возвышенного» и «жуткого», еще к одному аспекту нуминозного, выделенному Рудольфом Отто, — к *фасцинирующему* началу.

У самого Отто *fascinans* определяется как позитивный аспект нуминозного, когда оно проявляется не в виде страшного гнева Господня или неопределенно пугающей «жути», а, наоборот, как «нечто особым образом *притягательное*, обольстительное, *очаровывающее*, составляющее странную контраст-гармонию с отталкивающим моментом *tremendum*» (Отто, 2008: 58). «Оно не только сводит с ума, оно увлекает, пленяет, странно восхищает, нередко выступает как опьяняющее и упоительное, дионисийское воздействие *pimen*» (Отто, 2008: 59).

Характеристика, даваемая Отто, не отличается точностью, равно как и приводимые им примеры; позитивное начало нуминозного определено у него менее четко, чем негативное. Пожалуй, самая отчетливая его черта — растворение личности «фасцинированного» индивида в какой-то безличной стихии; в приведенном выше пассаже это «дионисийское» начало, с очевидностью отсылающее к Ницше, а в другом месте оно трактуется еще конкретнее, как празднично-общинное переживание: «*Fascinans* живо не только в религиозном томлении. Сегодня оно живет в моменте «празднич-

ности» — как у погруженного в благоговейное раздумье одиночки, воспаряющего душой к священному, так и в серьезности и углубленности общинного культа» (Отто, 2008: 67).

Однако и эта «общинная» интуиция остается слабо разработанной у Отто, и в конце главы о *fascinans* он возвращается к «благоговейному раздумью одиночки», погружающегося в буддийскую нирвану, в сладостное небытие, которое парадоксальным образом толкуется у Отто не как простое отрицание: «Только по своему *понятию* нирвана есть нечто отрицательное, тогда как по чувству она является сильнейшей формой позитивного и *fascinans*, а потому приводит своих почитателей в состояние энтузиазма» (Отто, 2008: 72).

В дальнейших исследованиях сакрального два аспекта *fascinans*, смешанные у Отто, оказались не просто разделены, но соотнесены с разными проблемами. «Общинный» и «дионисийский» опыт растворения в стихии получил динамическую интерпретацию в теориях архаического праздника и в связанном с ним понятии трансгрессии. Напротив того, «притягательное» и «очаровывающее», которые, собственно, точнее всего передают значение латинского слова *fascinans*, были рассмотрены в теориях *фасцинации*, то есть пассивно-завороженной прикованности человека (а также, как выясняется, и других живых существ) к порабощающему его зрелищу или образу.

Проблемой фасцинации много, в течение ряда лет, занимался Роже Кайуа. Первым и самым знаменитым его опытом стала статья «Мимикрия и легендарная психастения» (1937). Опираясь на работы психиатра Пьера Жане, в частности на его концепцию психастении, Кайуа попытался дать объяснение феномену мимикрии, особенно у насекомых. Позднее, в «Играх и людях» (1958) он обратился к миметическим феноменам в жизни людей (ношению масок), а еще позже, в 1960 году, связал вместе эти два рода существ, напомнив, что «люди и насекомые (некоторые насекомые) образуют два разряда живых существ, обладающих странной привилегией создавать общества» (Caillois, 1960: 163).

Мимикрия, указывает Кайуа, далеко не в полной мере объясняется, как это часто полагают, защитно-маскировочными функциями: она либо применяется такими существами, которые и без нее не подвергались бы опасности от хищников (из-за своей несъедобности), либо, наоборот, делает их еще заметнее для врагов. Зато важнейшим представляется другое обстоятельство: мимикрирующие насекомые обычно имитируют более низкие формы организации материи — либо растения, либо вообще мертвую материю (грязь и т. д.). По словам Кайуа, при мимикрии «жизнь отступает назад на один шаг» (Кайуа, 2003: 99), опускается по филогенетической лестнице. Это биологическая регрессия, или даже, еще сильнее, уподобление организма окружающей среде, от которой он старается дифференцироваться при нормальном жизненном процессе, — то есть имитация смерти. Вполне очевидно, что эта идея навеяна работой Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия», где впервые было введено понятие «инстинкта смерти» как растворения в среде, отказа от дифференциации³⁰. И вот на

30. В тексте статьи «Мимикрия и легендарная психастения» Кайуа скорее предпочитает пользоваться, выворачивая его наизнанку, бергсоновским термином «жизненный порыв»: «...наряду с инстинктом сохранения, как бы поляризующим живое существо на его жизни, очень часто проявляется

этом этапе рассуждения Кайуа проводит параллель (уже намеченную в предыдущем эссе из той же книги «Миф и человек» — «Богомол») между поведением низших организмов и поведением людей в ситуациях, связанных с появлением сакрального. «Даже если не затрагивать проблему тотемизма, которую было бы любопытно рассмотреть с этой точки зрения, все равно остается еще необъятная область миметической магии, согласно которой подобным порождается подобное, — на чем так или иначе основано любое колдовство... И следовательно, мимикрию можно было бы определить как *застывшее в кульминационный момент колдовство*, заморозившее самого колдуна. Только не надо говорить, что наделять насекомых способностью колдовать — чистое безумие: необычное употребление известных слов не должно затемнять простых вещей. Как еще, если не *чародейством и фасцинацией*, назвать некоторые явления, единодушно классифицируемые именно как „мимикрия“?» (Кайуа, 2003: 95, 96)

Миметические действия, заложенные в магических практиках, рассматриваются как своего рода атавизм, пережиток игры в смерть, которую ведет мимикрирующее насекомое; ими управляет один и тот же инстинкт смерти. Такая катаlepsия, «обмирание», конечно, может использоваться в защитных функциях, но первичной является иная функция, не связанная с сохранением индивидуального существования.

В книге «Игры и люди» Кайуа отрекся от наиболее радикальных тезисов своей довоенной статьи, в частности, от идеи мимикрии как регрессивного слияния со средой и реализации инстинкта смерти: теперь, пишет он, «я полагаю, что мимикрия — это не какое-то нарушение пространственного восприятия и тенденция к возврату в состояние неодушевленной материи, а эквивалент у насекомых симулятивных игр человека» (Кайуа, 2007: 58). Зато тем настоятельнее выступила у него на первый план другая, периферийная идея старой статьи — идея фасцинации, упомянутой в приведенной выше цитате как явление однородное «чародейству».

Фасцинации посвящена основная часть книги Кайуа «Медуза и К°». Автор по-прежнему настаивает на *гипертелии* мимикрии: это явление не вполне объясняется своими полезными целями, превосходит их. Конечно, мимикрия может применяться для самозащиты: подвергающееся опасности насекомое либо принимает вид другого, непригодного в пищу хищникам, либо камуфлируется, сливаясь с окружающей средой, либо, наконец, устрашает нападающего каким-то пугающим обликом; впрочем, замечает Кайуа, тот же прием устрашения применяют и хищники, чтобы парализовать свою жертву. Если два первых случая объяснимы склонностью живых существ к мимесису, подражанию кому-либо или чему-либо другому (на этом была сосредоточена статья о «легендарной психастении»), то более оригинален третий случай, при котором фасцинацию переживает не само мимикрирующее существо, но его противник. Устрашить другого можно, помимо прочего, и путем мимесиса — например, уподобляясь какому-то еще более сильному зверю, — но существуют также и чистые,

своего рода *инстинкт ухода*, поляризующий организм на существовании застывшем, бесчувственном и бессознательном; это, так сказать, *инерция жизненного порыва...*» (Кайуа, 2003: 105). Однако работа Фрейда прямо цитируется в статье «Богомол», то есть несколькими страницами выше в той же его книге «Миф и человек». Эта работа была переведена на французский в 1927 году и, подобно другим трудам основоположника психоанализа, пользовалась вниманием в кругу французских сюрреалистов, к которому принадлежал молодой Роже Кайуа.

немиметические эффекты устрашения, когда «речь идет не о том, чтобы добиться какого-либо точного сходства, а о том, чтобы вызвать эффект ужаса» (Caillois, 1960: 123–124). Так, в частности, действуют насекомые (прежде всего бабочки), на крыльях которых выделяются большие миметические «глаза» (ocelli). Иногда их считают подражающими каким-либо существам, но это, по словам Кайуа, лишь антропоморфическая иллюзия: «...сходство имеет место только в глазах человека, который смотрит на объект. Объективным же фактом является завораживающее действие (фасцинация)... Тут важны лишь пятна в форме глаз... „глаза“... можно сравнить с апотропейным *oculus invidiosus* — дурным глазом, способным и причинить вред, но и защитить, если его направить против тех злых сил, частью которых он является. Здесь антропоморфизм уже ни при чем, поскольку фасцинирующее действие глаз имеет место во всем животном мире» (Кайуа, 2003: 89).

Поздний Кайуа вообще сомневается, что эффект таких «глаз» как-то обусловлен их сходством с настоящими глазами. Скорее здесь действует общегипнотическое свойство круглых и кольчатых предметов: «Вопрос именно в том, действительно ли „глаз“ бабочки представляет собой рисунок, симулякр глаза, действительно ли его функция — заставить кого-то поверить в присутствие позвоночного животного там, где имеется лишь насекомое. Следует напомнить, что любой круг является естественно гипнотизирующим. Долгое созерцание его вызывает смятение, парализует, усыпляет. А если он еще и становится похож на глаз благодаря светлому, блестящему кольцу, окружающему темный, как бы пустой центр, то это, конечно, дополнительный источник смятения и страха, повышающий возможность фасцинации и головокружения. Эта двойственность накладывается на чисто оптический эффект и у человека приводит в движение воображение» (Caillois, 1960: 127).

Фасцинирующий глаз, мифологическим архетипом которого является каменящий взор Медузы, фигурирует в представлениях о дурном глазе, оберегом от которого может служить другой глаз, направленный на противника³¹. Собственно, еще мифический Персей, убивший Медузу Горгону, пользовался при этом зеркалом — так, по крайней мере, «подозревает» Кайуа — не для того, чтобы следить за противником, не рискуя превратиться в камень от его прямого взгляда, но для того, «чтобы обратить на чудовище его собственный завораживающий лик», то есть фасцинировать Медузу ее собственным взглядом! (Caillois, 1960: 131).

В рассуждениях Кайуа об эффекте фасцинации сходятся несколько важных мотивов. Во-первых, этот эффект сверхдетерминирован как психологическими (миметическими), так и физиологическими (гипнотическими) факторами. Во-вторых, источником такого эффекта является круг или кольцо, «окружающее темный, как бы пустой центр», — именно так выглядит одна из типичных схем пространственного представления сакрального и профанного. В-третьих, подобно другим видам нуминозного, фасцинирующий взгляд должен не просто являть себя, а *возникать* мгно-

31. «Дурной глаз, то есть *ocellus*, наводит порчу, несет проклятие. Следует избегать этого зловещего взгляда и защищаться от него соответствующей встречной магией. Лучше всего обратить угрозу вспять, поместив между собой и противником опасную мощь другого глаза, обладающего такой же губительной силой» (Caillois, 1960: 129).

венно и внезапно — это то, что выше было названо «эмергентностью»³². В-четвертых, проявлением фасцинации является *головокружение* — еще один эффект, интересовавший Кайуа и располагающийся на границе психологии, физиологии и даже, пожалуй, онтологии.

Головокружению посвящено отдельное эссе Кайуа (1942), которое так и озаглавлено этим словом. Головокружение понимается здесь в широком смысле слова — это нечто большее, чем чисто физиологический эффект потери равновесия. Задолго до книги «Медуза и К°» Кайуа связывает головокружение с фасцинацией, с «искушением пространством», как говорилось в статье «Мимикрия и легендарная психастения»: «Для насекомого это сияние пламени, для птицы — неподвижный взгляд змеи, а для человека — пустота» (Кайуа, 2007: 233). Одним из характерных проявлений фасцинации служат переживания безнадежно влюбленного человека, однако — Кайуа подчеркивает это — она отнюдь не объясняется половыми факторами, дело происходит в области более глубоких органических процессов: «Если попытаться понять, чем вызвана такая завороченность, то ее сразу же приходится отличать как от любви, так и от желания. Здесь имеет место не просто сердечный или чувственный бред. Это особого рода соблазн, который, как замечали самые проницательные наблюдатели, захватывает человека глубже, чем в душе, на уровне каком-то дотелесном, даже более низком, чем пол, и погружает его в *сплошную, нераздельную жизнь дна, где нет ни эмоций, ни ощущений, а одно лишь сладко-ритмичное покачивание, вечный плеск под-земных вод, где сливаются бытие с небытием* (Кайуа, 2007: 236; курсив мой).

Предвосхищая философскую рефлексию, которая широко развернется лишь через несколько десятилетий (в частности, у Мориса Бланшо и его интерпретаторов), Кайуа усматривает источник фасцинации в явлении, сопоставимом с утомлением. Поддаться головокружению, от которого сильный, владеющий собой человек всегда способен удержаться, — это значит ослабеть, устать от борьбы, сдаться, совершить «самоизмену», «своего рода дезертирство» (Кайуа, 2007: 232). Головокружение — это своего рода *amor fati*, любовь к судьбе, но не энергичное сотрудничество с нею, а бессильно-пассивная самоотдача. Завороженный человек или животное соблазнены инстинктом смерти, охвачены «какой-то неосознанной, почти чувственной любовью к небытию» (Кайуа, 2007: 234): «Обычно человек перерабатывает вещи и старается приспособить их к себе, головокружение же означает, что он уступает их напору и следует течению. Он предоставляет им волю и сам отдается на их волю. Более того, он помогает им, подталкивает их вниз по склону, в упоении от того, что ускоряет процесс, увлекающий и его самого. Он достаточно боролся, плыл против течения — теперь атлета охватывает усталость, а вместе с нею и неуловимое искушение примириться с силами, с которыми он до сих пор тягостно сражался. Ведь так легко пожелать — и поплыть вместе с ними; к чему же силиться быть изолированной точкой, бессильно-

32. «Они [ocelli бабочек. — С.З.] должны не просто существовать, но *возникать*. Поначалу невидимые, они вдруг бросаются в глаза. Мимикрия скрывает их, а заодно и их хозяина. Она делает его сливающимся со средой, неотличимым от нее. И вдруг там, где, казалось, нет ничего, из какого-то отсутствия или по крайней мере нейтрального присутствия, смутного и трудноразличимого, возникают огромные, яркого цвета круги, неправдоподобные и завораживающие своей неподвижностью» (Caillois, 1960: 137).

страдающей, безнадежно противящейся неумолимому, возрождающемуся вновь и вновь заново противнику, который все равно поглотит тебя, отчаянно барахтающегося или радостно приемлющего свою участь?» (Кайуа, 2007: 236–237).

Размышления Кайуа о фасцинации любопытным образом коррелируют с описанной выше хайдеггерианской традицией толкования нуминозного. Как и у последователей Отто—Хайдеггера, французский писатель связывает эффект «головокружения» с онтологической проблематикой, с переживанием, если так можно выразиться, неравной бытийности между субъектом и внешним объектом или средой. Но конкретные значения этого неравенства различаются: у Хайдеггера или Октавио Паса речь идет о встрече человека с *превосходящим* бытием, которое заставляет человека ощутить свою «тварность» и «нехватку бытия», — а Кайуа пишет о тяготении человека к *ущербному* бытию, к мертвой, неразличимой материи. Сходный в основе своей опыт — человек ощущает свое бессилие перед лицом чуждого мира — толкуется в резко различном, почти противоположном смысле: в одном случае субъект, мнивший себя самостоятельным и самодостаточным, внезапно обнаруживает свое ничтожество (в буквальном смысле слова «ничто») перед лицом подавляющего мирового бытия, в другом случае он сам, по сути добровольно, отрекается от своего онтологического превосходства над миром, от своей выделенности из окружающей среды, от своей «автономии живого существа» (Кайуа, 2007: 232). В обоих случаях он переживает в себе некую нехватку — но в первом случае это изначальная, врожденная нехватка, а во втором истощение жизненных ресурсов, превращающееся во влечение к небытию. В одном случае опыт переживается просто с ужасом, во втором — еще и со сладким, соблазнительным упоением. Опыт первого типа — чисто мистический, опыт второго типа — драматический. Соответственно, Кайуа в своем эссе хоть и бегло, но соотносит фасцинацию с драматическими формами религиозного переживания — прежде всего с опытом жертвы и жертвенного обмена. В сравнительно безобидном варианте замороженные индивиды затевают такой воображаемый обмен с мистическими силами судьбы, испытывая их за игорным столом, — в их сознании «сказывается не обдуманная истина, а наивное чувство, что полным самоотречением перед лицом судьбы можно сделать ее своим должником» (Кайуа, 2007: 234). В варианте куда более грозном на путь жертвенного героизма встает целая нация, избрав своим уделом «головокружение от войны» (Кайуа, 2007: 240), — как нацистская Германия, война с которой была в самом разгаре, когда Кайуа писал свое эссе.

* * *

Этот далеко не полный очерк концепций явленного сакрального, предлагавшихся в научной и философской рефлексии XX века, позволяет, во-первых, увидеть их междисциплинарный характер, несводимость к какой-либо одной области научных исследований: анализ сакральных и производных от них переживаний охватывает не только теологию и философию, но и антропологию, глубинную психологию, эстетику, этологию (в теориях фасцинирующего поведения животных), даже педагогику (в связи с проблемой «научения Присутствию»). Во-вторых, через разные концепции проходит сквозная оппозиция двух подходов к сакральной явленности: с одной сто-

роны, это признание чистой феноменальности, иррациональности «нуминозного», поддающегося только описанию; с другой стороны, стремление рационализировать его, объяснить комбинаторными, в конечном счете смысловыми процессами культуры. Отношение науки к этому особо сложному предмету колеблется между синтетическим созерцанием и аналитической деконструкцией. В этом смысле рефлексия о явленном сакральном (и о сакральном вообще, в других его аспектах) может служить пробным камнем методологических исканий всей интеллектуальной культуры XX века.

Литература

- Бёрк Э.* (1979). Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Пер. с англ. Е. С. Лагутина. М.: Искусство, 1979.
- Годелье М.* (2007). Загадка дара / Пер. с фр. А. Б. Щербаковой. М.: Восточная литература, 2007.
- Гумбрехт Х.-У.* (2006). Производство присутствия: чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Гуревич А. Я.* (1972). Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
- Жижек С.* (1999). Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. Вл. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999.
- Зонтаг С.* (1997). Мысль как страсть / Пер. с англ. В. Голышева и др.; сост. и общ. ред. Б. Дубина. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Кайуа Р.* (2007). Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007.
- Кайуа Р.* (2003). Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. Н. Бунтман. М.: ОГИ, 2003.
- Отто Р.* (2008). Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008.
- Фрейд З.* (1995). Жуткое / Пер. с нем. Р. Ф. Додельцева // *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 265–281.
- Хайдеггер М.* (1997). Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Ad marginem, 1997.
- Хайдеггер М.* (2007). Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Академический проект, 2007.
- Brito E.* (1999). Heidegger et l'hymne du sacré. Leuven: Leuven University Press, 1999.
- Caillois R.* (1960). Méduse et Cie. Paris: Gallimard, 1960.
- Didi-Huberman G.* (1995). La ressemblance informe, ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille. Paris: Macula, 1995.
- Godelier M.* (1996). L'énigme du don. Paris: Fayard, 1996.
- Gumbrecht H.-U.* (2009). «Lost in focused intensity»: spectator sports and strategies of re-enchantment // The re-enchantment of the world: secular magic in a rational age / Ed. by J. Landy and M. Saler. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Heidegger M.* (1974). Approche de Hölderlin. Paris: Gallimard, 1974.
- Lacan J.* (1966). Écrits. Paris: Seuil, 1966.
- Otto R.* (1932). Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1932.
- Otto R.* (1971). Le Sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Paris: Payot, 1971.

Ricœur P. (1974). *Manifestation et proclamation // Castelli E.* (Hg.). *Le Sacré: études et recherches: Actes du colloque international sur la thématique de la démythisation.* Paris: Aubier; Montaigne, 1974. P. 57–76.

Tarot C. (2008). *Le symbolique et le sacré: théories de la religion.* Paris: La Découverte; M.A.U.S.S., 2008.

Žižek S. (2008 [1989]). *The sublime object of ideology.* London; New York: Verso, 2008.