

## **Сакральное мирское**

Когда Ф.Ницше объявил, что «Бог умер», он указал на тот факт, что с какого-то момента истории ответственность за собственное существование человек всецело принимает на себя. С признанием временности жизни и утратой покрова вечности только смертное Я, погруженное в толщу мира, представляется ответственным за собственную судьбу. Вслед за Ф.Ницше и С.Киркегором «негативную традицию» подхватывают такие блестящие мыслители и писатели, как Ж.-П.Сартр и А.Камю. Педалируя тему «нового гуманизма», экзистенциальная философия, признававшая безусловный авторитет Ницше, начинает развиваться как «негативный» экзистенциализм. Вскоре современникам начинает казаться, что «негативная» тематика «человека без Бога», столь ярко заявленная в раннем экзистенциализме, и есть антропологическая альтернатива постклассической философии. «Позитивный» экзистенциализм, представленный именами Г.Марселя, К.Ясперса, Н.Аббаньяно, И.Ортеги-и-Гассет и др. мыслителей, станет влиятельным лишь во второй половине XX столетия. Тема «Бог и человек», «человек и сакральное» в экзистенциализме всегда будет оставаться его внутренним нервом.

Наряду с экзистенциальной философией в начале века ярко заявляют о себе философия жизни и феноменология, которые видят в истоках своих идей размышления А.Бергсона, и подобно Бергсону делают предметом своих исследований “переживание” (Erlebnis), но также остаются не чужды прозрениям экзистенциальной философии. Те и другие, как замечает Г.Риккерт, «пытаются вжиться в то, что хотят основательно познать, и кто стремится к пониманию мира, ставит себе задачу “жить заодно” с ним. [...] Далее, само собой разумеется, что жизнь должна быть “изживаема” (gelebt), и таким образом «изживание» («Ausleben») становится излюбленным жизненным идеалом»<sup>1</sup>. Основатель феноменологии Э.Гуссерль, поставивший себе задачей разработку теории «логических переживаний», в зрелом творчестве уделил немалое внимание философии «жизненного мира» (Lebenswelt). Место религии в этом мировосприятии также становится проблематичным. Если, к примеру, раннему Гуссерлю принадлежит известный тезис из «Идей I», что и Бог при постижении вещи «привязан к перспективизму» [интенциональности]<sup>2</sup>, то в своих поздних рукописях 1930-х гг. он сводит роль Бога к этической функции «телоса универсального единогласия»<sup>3</sup>.

Ответом на обозначившуюся тенденцию в феноменологии явилась книга Рудольфа Отто «Священное» (1917), в которой автор предпринял попытку

разработки феноменологической теории сакрального. Работа Отто, не вызвавшая энтузиазма у Гуссерля, тем не менее, уже вскоре получила признание и нашла широкий отклик в среде теологов и религиоведов. Ни одна из серьезных религиоведческих работ в наши дни не обходится без отсылки к идеям Р.Отто<sup>4</sup>.

В отечественной философии интерес к проблематике сакрального в последние годы заявлен целым рядом публикаций серьезных работ на эту тему. Наиболее интересные среди них – это переводы книги М.Элиаде «Священное и мирское» (М. 1994)<sup>5</sup> и книги Р. Отто «Священное» (СПб. 2008)<sup>6</sup>, обширная публикация трудов участников парижского «Коллежа социологии»<sup>7</sup>, заявившего к концу 30-х г. прошлого века своим предметом тему «сакральной социологии». Активная работа по данной проблематике в настоящее время ведется коллективом РГГУ, среди публикаций которых наибольший интерес представляют труды М.А.Пылаева<sup>8</sup> и С.Н. Зенкина<sup>9</sup>. Этой проблеме посвящен целиком второй том «Ежегодника по феноменологической философии» (РГГУ, 2010 г.) и др.

Настоящая работа не ставит перед собой целью всестороннего анализа существующих теорий священного, в том числе оставляет в стороне широкий комплекс проблем, поднимаемых в вышеназванных работах, за исключением тех, которые позволяют уточнить отдельные трактовки собственно фундаментального труда Р.Отто. Основное внимание здесь будет сосредоточено на наиболее «темной» области феноменологического дискурса, представленной метафорой *Плоти Мира* в «Видимом и невидимом» М.Мерло-Понти<sup>10</sup>. Этот экзистенциально-феноменологический аспект темы *священного* представляет существенный интерес для разработки проблематики философской антропологии и философии культуры.

Название статьи, безусловно, содержит в себе элемент полемической отсылки к выдающейся работе Мирча Элиаде «Священное и мирское», в которой сакральное и профанное трактуются как взаимосвязанные, но противостоящие друг другу социальные категории. Подобному пониманию не соответствует феноменологический подход. Обнаруживая основания сакрального в мирском, феноменология исходит из проблематизации самого опыта жизненного мира человека, призванного проявлять и возвышать человеческое в человеке.

#### *Феноменологическое «открытие» священного*

В наши дни книга Рудольфа Отто «Священное» считается началом классической феноменологии религии. Но масштаб идей Отто превосходит область только феноменологии и религиоведения. Эту работу можно считать введением в общую феноменологию восприятия и экзистенциальный анализ. В книге Р. Отто имманентное человеку переживание собственного

существования и само чудо свершения внутреннего мира рассматривается в качестве предпосылки и основания [опыта переживания] священного, проявляющегося в феноменах свершающейся жизни. Само существование представлено здесь как находящееся в состоянии открытости трансцендентному, гарантирующему онтологический смысл переживанию человеком собственной жизни.

Отто впервые указал на укорененные в природе человека разнообразные источники всевозможных трансцендентальных апперцепций. Он показал, что негативные «моменты» в экзистенции не только не перевешивают положительные «моменты», но и связаны с ними непрерывностью и взаимностью, составляют вместе подвижное равновесие мира внутренних переживаний человека. И именно их полярной сопряженностью, задающей линии тенсивностей (от лат. *tensum* – натягивать, протягивать) разного порядка, образуется то поле напряжения (интенциональности), которым определяется переживаемое и в то же время размыкается человеческое бытие-в-мире.

Таким образом, в открытости трансцендентному разворачивается и структурируется существо религиозного опыта [переживания] мира. Само человеческое Я, сам мир переживаний обычного человека (*das Man*), открытого миру и влекомого миром, являющегося социальным существом и носителем общественной морали, погруженного в повседневную жизнь и творчески преобразующего окружающую его действительность, своими трудами создающего и героически отстаивающего собственный «жизненный мир» как священную ценность и т.п., – осмысливается теперь в качестве источника и держателя религиозного опыта. Сакральное расценивается как неотъемлемая составляющая человеческого бытия-в-мире.

Р. Отто говорит о теологической перегруженности термина «святое» и предостерегает исследователей от распространенной в теизме рационализации и интеллектуализации сакрального. «Для всякой теистической идеи Бога вообще, а для христианской по преимуществу и исключительно, существенным является то, чтобы посредством нее божество постигалось в ясной определенности и обозначенным такими предикатами, как дух, разум, воля, целеполагающая воля, добрая воля, всемогущество, единосущность, сознательность и им подобными. Дабы тем самым идея Бога мыслилась в соответствии с тем личностно-разумным, каким его — в ограниченной и скованной форме — человек обнаруживает в себе самом» [Гл. 1.1]. Он прямо пишет об иррациональности религиозного опыта, превосходящего ограниченный опыт познания: «Но даже если *рациональные предикаты* обычно стоят на первом плане, они настолько *мало исчерпывают идею божества*, что свое значение и существование они получают только от иррационального. Это предикаты сущностные, но сущностные синтетические предикаты, и их правильно понимают лишь тогда,

когда понимают именно как предикаты, т. е. когда их предмет полагается носителем этих предикатов, но сам он в них еще не познан и *познан быть не может...*\* [Там же].

Представление о сакральном, имеющем свой источник в сверхъестественной божественной сущности, согласно Отто, не отражает существа опыта сакрального. Этот опыт зиждется на основании действительно *религиозного чувства*, однако имеющего дело с инстанцией более тонкого и неопределенного, потустороннего, но предельно близкого, захватывающего и пронизывающего, воздействующего как сила и энергия. Осваиваемый как единство себя и мира, этот опыт происходит не из навязываемой сознанию «картины мира», а связан с захваченностью существования миром, погруженностью в мир. Этот опыт не чуждается жизни, выражается в переживаниях жизни, проявляемой в своих физических и духовных феноменах. Невыразимость и, вместе с тем, нередуцируемость опыта священного подводит Отто к определению его в качестве «нуминозного».

Вводя этот термин-неологизм, Отто поясняет: «Я образую слово нуминозное (если от *omen* можно образовать *ominos*, то от *numen* получается *numinos*)» [Гл. 2.2]. В переводе с латыни Numen – безличная сила, божественная воля и могущество, сверх-имя, как имя имён, звание, титул, верховенство, заключающее в себя всё и покрывающее или венчающее собой всё. Этот термин отмечает тот аспект невыразимости, присущей самой избыточности и сверхзначимости, которая превосходит всякое бытие и всякое значение, делает его самодостаточным и несводимым ни к какому определенному имени. «Таким образом, - продолжает Отто, - речь пойдет о нуминозном как своеобразной категории толкования и оценки и равным образом о нуминозной настроенности души, которая всякий раз наступает там, где есть первое, т. е. там, где объект может считаться нуминозным» [Там же]. Он усматривает в чувстве нуминозного аспект одухотворенной *возвышенности* и душевной *трепетности*.

Иррациональный опыт божественного восходит к доиндивидуальному и допредикативному опыту восприятия мира (не знающему рациональности помимо самополагающей и несознающей себя спонтанности), заключающего в себе самое существование. Этот опыт обращен к досубъектному уровню, предвосхищающему способность личностной самооценки и превосходящему ее, составляющему само существо набожности. Отто определяет его как «чувство тварности», «чувство собственной недостаточности, бессилия, скованности, связанности условиями окружающего мира. [...] Речь идет об *изначальной и основополагающей данности*, т. е. об *определяемой лишь через саму себя*

---

\* Здесь и далее курсив наш – С.Д.

*данности* в душевном мире». «Здесь, - пишет он, - мы имеем само себя признающее “чувство зависимости”, но оно есть нечто большее и одновременно качественно иное, чем всякое естественное чувство зависимости. Я ищу для него имя и называю его чувством тварности — чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, *что выше всякого творения*» [Гл. 3.2]. В качестве примера Отто ссылается на фрагмент библейского текста с обращением Авраама к Господу (Быт. 18, 27): «*вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел*» [Там же]. Но эта «данность» себя в «тварности» (негативный аспект собственного существования) и «превосхождение» в себе «тварности», взыскующей целостности, характеризует и статус человеческого.

Отто погружает читателя в самое средоточие отношения человека и Мира, *указующего* человеку на самого себя («как отражение нуминозного чувства-объекта в чувстве самого себя» [Гл. 3.2]), *открывающего* ему доступ в саму способность переживания («чувство самого себя»). Сакральное *вводит* в существо раскрывающейся и захватывающей, поглощающей *меня* самой тайны принимающего и объемлющего *меня* Мира, которая разворачивается как *Mysterium*. Эти «указание», «введение», «открытие» отмечают сам порог, ту границу, которую еще предстоит перейти, проблематизируют сам переход, отмечающий двойственность человеческой природы и его *потребность* в «возрастании» и «возвышении». Нуминозное, согласно Р.Отто, проявляет себя как *Sanctum* (лат. – святое, величественное) и *Augustum* (лат. – высокое, величественное), как высшая ценность, захватывающая человеческое существование. Семантика возвышенного включается и в оттовское определение нуминозного как *Majestas* (лат. – величие, могущество).

Он останавливается на перечислении «моментов и душевных состояний торжественного благоговения и умиления», стремится «как можно точнее обратить внимание на то, что отличает их от состояний, скажем, *нравственной приподнятости* при лицезрении доброго дела, т. е. на то, чем они *превосходят* их и отличаются от них в содержании чувств...» [Гл. 3.1]. Но вместе с состоянием возвышенности, вплоть до интуиции соразмерности Целому миру, связь с миром – это также переживание захваченности миром, скованности и зависимости от мира, подавленности его неисповедимой мощью, чувство причастности миру и неотрывности от него, нерасторжимости его уз.

#### *Темнота и просветление*

Среди феноменологических аспектов священного Отто выделяет «моменты»<sup>\*</sup> *Mysterium Tremendum* (ужасающего) и *Mysterium Fascinans*

---

<sup>\*</sup> «Моментами» Р. Отто называет структурированные, т.е. устойчивые, фрагменты опыта переживаний, наделенные темпоральными характеристиками.

(чарующего) как базовую дихотомию или фундаментальную противоположность, символизирующую предельную открытость существования и представляющую собой источник всех прочих дихотомий, существо самой «двойственности сакрального». Как пишет С.Коначева, комментируя Отто: «В ощущении потрясающей тайны Бог обнаруживается и как подавляющая сила, от которой содрогается творение, как совершенно иное, бесконечно превосходящее человеческий разум. Однако священное не ощущается только как абсолютно пугающее; от этого неотделим захватывающий, очаровывающий опыт божественного. В религиозном опыте постоянно проявляется амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желание избежать его».<sup>11</sup> М.А.Пылаев добавляет: «*Fascinans* соответствует волнующим формам сакрального, вакхическому головокружению, экстазу и преобразующему единению, но это также и в более простых выражениях доброта, милосердие и любовь божественного к своим созданиям, то, что неотразимо влечет их к нему, в то время как *tremendum* представляет “священный гнев”, неумолимое правосудие “ревнивого” Бога, перед которым содрогается стоящий на коленях грешник, вымаливая себе прощение».<sup>12</sup> В самой дуальности состояний Ужаса и Очарования, захватывающих одномоментно, раскрывается вся мощь того способа переживания мира, в котором могут размещаться прочие «моменты» *Mysterium: всемогущее* (*majestas*) [Гл. 4, В], *энергичное* [Гл. 4, С], *чудовищное* и *неслыханное* [Гл. 7] и т.п., с одной стороны, и *умиление*, *возвышенность* и *благоговение*, и т.п., – с другой.

В глубинных основаниях человеческой души, по Отто, укоренены априорные, глубинные «моменты» переживания «святости». «Мы указали нечто еще более глубокое, чем “чистый разум”, по крайней мере, в обычном понимании, - указали с помощью *иррациональных моментов* нашей категории “святое” на то, что с полным правом в мистике носило название “*основание души*» [Гл. 4]. Эти априорные основания в определенном смысле детерминируют способности «чистого разума», заключающие в себе «структуры различия» они указывают на разумную способность в качестве способности к различию в себе (проблема интериорности). Согласно Отто: «*Религиозное стремление изначально находится в сознании в потенции. Актуализация нуминозного происходит «не от и не без мировых чувственных данностей и опытов, а в них и между ними*» [Гл. 4]. Они, будучи претворены в различительную (или различающую) способность разума, – сама ткань сознания, претворенная в движение чувственности и эмоций, в котором любая данность дается в «отделении», как эйдос, объективирована как «слово об ином» или «другом» (гетерология), как чистое различие, инородное и т.п., которое чувственность стремится либо присвоить, либо отторгнуть, но воздействие которой переживает всем своим существом как истинное и достигаемое через

сопричастность с иным, даже если в таком качестве выступает вещь или другой. Морис Мерло-Понти писал в этой связи: «Истинное, как и вещь и другой, просвечивает сквозь эмоциональный и почти что плотский (*charnelle*) опыт, в котором “идеи” - другого и наши собственные являются, скорее, выразительными чертами его, а ровно и нашего, лица и не столько понимаются, сколько одобряются в любви или отвергаются в ненависти».<sup>13</sup>

Формальная апперцепция, оперирующая «очевидностями» или «данностями», представляющая собой основание «механизма различия» со всем ее аппаратом восприятий и схематизаций, является «сферой фактической экзистенции» («экзистенция экзистирует», – как писал М.Хайдеггер), а в духовном опыте выступает «религиозным *a priori*». Выявленные в разных аспектах феноменологии сакрального фундаментальные *a priori* опыта, полагаемые в основания памяти и интуиции в качестве характеристик длительности и непрерывности, согласно Отто, фундируют *внутреннее* личности. В своей связности эти *a priori*, с которыми современная экзистенциальная философия связывает фундаментальные экзистенциалы личности, образуют само «основание души» [Гл. 4], и в силу этого, согласно Отто, они ответственны за опыт сакрального.

Производить различия вовне и через воспроизведение этих различий в себе сохранять и укреплять себя как целостность и «единство опыта» – эту способность сознания М.Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» свяжет с феноменом седиментации (от лат. *sedimen* – осадок; или *sedementum* – оседание), являющейся неотъемлемым свойством «внутреннего сознания времени». Погруженный в пассивные синтезы (чувственности и сознания), этот слой опыта и производный от него априорный уровень сознания, по Мерло-Понти, характеризует «перцептивная вера и ее темнота»<sup>14</sup>. Эти фундаментальные *a priori* связаны с характеристиками *непрерывности* и *длительности, памяти и интуиции* у Анри Бергсона. Таким образом, опыт длительности и индивидуальный опыт Я окажутся условием и отражением друг друга, как экстатический «выход» в инаковое служит неотъемлемым условием и предпосылкой рефлексивного «возвращения». И это относится не только к аффективной природе восприятия, производящего эмоциональные образы плазмирующего мира, но и интенциональной природе сознания как направленности вовне («вне-сознание» у Гуссерля).

Особое («бинокулярное») зрение и характерный способ *видения*, преодолевающего примитивное разграничение субъекта и объекта, совмещающего длительность и фактичность, производящего децентрированное или расфокусированное сознание, обращенного одновременно в (освящаемый сознанием) мир и на (просвещаемого миром) себя и т.п., Отто и связывает с подлинным «религиозным стремлением» и опытом внутреннего преображения. «Внешний мир [в переживании

священного] выступает как раздражитель и возбудитель *самостоятельно существующего в душе религиозного стремления*, которое... само актуализируется через взаимодействие с внешним миром и *уясняется* человеком. [...] В *слепом порыве*, создавая образы наугад и постепенно продвигаясь вперед путем создания идей, это стремление *пытается уяснить само себя и уясняет себя*, развертывая *темную априорную основу* этих идей, из которых возникло и оно само»<sup>15</sup>. Святое здесь – на правах *упреждающей* интуиции (перспективизм Гуссерля), которая всегда *впереди*, всегда *вовне* и во внутренней трепетности *предвосхищения иного* (гетерология), в *готовности* (напряженность как энергетическая субстанция – интенция сознания и психики), и в основании любой интенции – чистая направленность («вовне-сознание») и возвращенное (дореклексивное, но предвосхищающее и подготавливающее рефлексию) «сознание» (или проекция) себя.

### *Мораль и сакральное*

Сакральное представляется Р. Отто как род обезличенной (темной и непроясненной) силы, или духовной энергии, и досубъектного импульсивного действия, которое вмещает в себя свою собственную возможность и саморазличающую способность. Этому опыту еще предстоит путь (доступ, развертывание и т.п.) в сознание и самоосмысление, и потому к нему должен быть применен принцип амбивалентности. Моральная амбивалентность сакрального – основной предмет протестантской линии в области разработки темы священного.

Поскольку мораль представлена Отто в качестве «запрессованной» в изначальный опыт влечения и отвращения, ужаса и очарования, активности и пассивности, признания и отторжения и т.п. она не только исторична и производна от определяющих ее условий и обстоятельств, но и возможна лишь в качестве продукта особой «негативной этики», т.е. всякий раз преодолевающей «формальные» основания и всякий раз сопряженной с волевым выбором самости или *собственного* в себе как источника нравственного решения. С этой точки зрения множество выборов, совершаемых человеком в разных жизненных обстоятельствах, упорядочивается определенностью нравственной позиции, т.е. опосредуется выбором самого себя, сознаваемого как цельность и непрерывность. А.А.Гусейнов следующим образом формулирует принцип «негативной этики»: «Действия человека управляются целями, которые он заранее перед собой ставит и которые или совпадают с самими действиями, или в идеальной форме содержат отличающийся от них конечный результат. Целесообразность действий человека является их специфической причинностью, причинностью наоборот, если сравнивать ее с привычным порядком причинно-следственных отношений в природе. Это значит: прежде



чем совершить действие, человек принимает решение совершить его, и тем самым он сам становится его причиной».<sup>16</sup> К таковым действиям относится в первую очередь социальное действие, ориентированное на Другого. В итоге, именно соответствие ожиданиям другого создает саму возможность взаимодействия и общения, т.е. определяет возможность общественного бытия в качестве продолжения моего собственного, однако разделяемого с другими, бытия-в-мире. Другой, как и Я-сам, предвосхищаются и воспроизводятся в опыте сакрального, усваивающего (=производящего в себе) в том числе и нравственные ценности. Моральное действие можно рассматривать как чудо свершения человеческого в человеке, т.е. свершение *сакрального* по своему существу.

С представлением об «моральной амбивалентности сакрального» связано одно важное следствие – способность человека к моральному возвышению как определяющая черта становления личности и духовного самоопределения, которое начинается в истоках социального и не имеет завершения в социальном. Движение духовного существа к бесконечности, совершаемое непосредственно в конечном мире жизненных обстоятельств, имеет следствием возвышение человека над этими обстоятельствами и преобразование всего порядка общественной телеологии. «Многообразие и сложности человеческой жизнедеятельности соответствует многообразию и сложности целей, системное единство которых определяется тем, что более общие и важные цели подчиняют себе менее общие и важные, низводя их до уровня средства. Для того, чтобы гарантировать внутреннее единство жизнедеятельности человека, и для того, чтобы она могла состояться в качестве целесообразной, необходимо в системе целей мысленно дойти до верхнего предела – самой общей и важной цели, за которой уже нет другой цели и которая не может быть низведена до уровня средства. Цель в качестве причины, ради которой человек совершает действие, согласно традиции, идущей еще от Платона, именуется благом и считается, что каждый человек стремится к благу. Соответственно, самая общая и важная цель будет высшим благом. Высшее Благо занимает в системе целей особое место – оно цементирует эту систему и, будучи конечной, последней, в то же время соучаствует во всех прочих целях, составляет их общую ценностную основу. Оно придает осмысленный характер и внутреннюю, субъективно заданную цельность жизнедеятельности человека».<sup>17</sup> Бесконечность возвышения над вещными обстоятельствами не означает отрыва от них, поскольку это обстоятельства моей жизни и условия возможности моего собственного существования – мой «жизненный мир» и мой путь в бесконечность. Мораль такого рода этиологии, как видим, неотличима от религиозной нравственности, становясь источником и являясь продолжением «религиозного чувства».

### *Двойственность сакрального*

В то время, когда этики и протестантские теологи обдумывали заявленную Отто тему моральной амбивалентности сакрального<sup>18</sup>, исследователи, работающие в рамках светской традиции, стремились очертить круг явлений, обусловленных универсальным характером самой «двойственности сакрального», заключающего в себе одновременно характеристики чистого и нечистого, правого и левого сакрального и т.п. Согласно Роже Кайуа, «Категории чистого и нечистого определяют не этический антагонизм, а религиозную полярность. [...] Мир сакрального противостоит обыденному миру как мир энергий миру субстанций. С одной стороны, силы, с другой – вещи. Отсюда непосредственно вытекает важное следствие для понятий чистого и нечистого: они предстают как в высшей степени подвижные, взаимозаменяемые, двойственные. И действительно, если какая-нибудь вещь по определению обладает фиксированной природой, то сила, напротив, может приносить как добро, так и зло в зависимости от особенных обстоятельств, в которых она соответственно проявляется. Ее мощь работает независимо от направленности на добро или зло. Она хороша или плоха не по своей природе, а по направленности, которую она имеет или которая ей придается...»<sup>19</sup>. Этим и обусловлена фундаментальность самой «двойственности» сакрального.

Из стягивающей все живое внутренней связи, из пронизывающих жизненные миры сил и энергий, – всякая инаковость, всякое различие как *иное* и само *гетерогенное* проявляют себя как всплески активности, выступают как избыточности. Преисполненность силой и ее избыточность составляют существо «инстинкта жизни», что выражается в преодолении ею собственных границ. Захват и поглощение одними формами жизни других – закон жизни. Живое тянется к живому. Но также живое питается живым, нуждается в живом как собственном условии и источнике энергии для продолжения жизни. Направленность вовне сопряжена с принципом расходования (Траты) избыточных сил, необходимых для продолжения жизни, для агрессии и для защиты, для продолжения рода и т.п. Социальная утилизация *Избытка* в виде ритуализированных форм контроля над *Тратой*, как считал Жорж Батай, знаменует начало установления социального порядка, составляет основание любой «социальной агломерации», образует исток общественной нравственности и культуры. Социализированные практики *Траты* в виде общественных пиров, праздников, жертвоприношений, обменов дарами и актами взаимопомощи – основной признак проявления священного в мирском.

Мораль, как способ вовлечения и подчинения общественным правилам, была запрессована в этот телесный опыт обращения Избыточности, погружена в общий силовой универсум значений. Это ритуализированное

превознесение *Избытка*, зафиксированное в формах древних языков, как заметил Отто, позднее было утрачено. В прошлом «...слово “святое” и его эквиваленты в древнееврейском, латинском, греческом и других языках [...] главным образом лишь увеличивают этот “избыток”, а морального момента либо вообще нет в этих понятиях, или оно не проявляется сразу, и, по крайней мере, он никогда не проявляется как исключительный», - считает Отто (Гл. 1).

В избыточности реализуется природа инстинктивного как избыточного. По мысли Роже Кайуа, обнаруживающего в инстинктивном поведении источники сакрального как амбивалентного: «Инстинкты не подлежат нравственной оценке, они представляют собой природные морально-нейтральные импульсы. [...] За ними скрывается более глубокая биологическая реальность. “Живые силы” или “энергии” (энергия не “векторная” и “скалярная” величина, она не имеет направления и может действовать в разные стороны в зависимости от того, как общество справляется с задачей “связывания” или “поглощения” этих “свободных энергий”), [...] – от этого зависит их историческая судьба»<sup>20</sup>. В возможности упорядочивать эти «темные силы», подчинять инстинкты социальным требованиям, выводить их на свет «строного» разума<sup>21</sup> и морального сознания и т.п. обнаруживается само существо человеческого.

Как вид природной данности и проявление естественной активности жизни, физическая и всякая другая сила оценивается обществом в качестве условия самой жизни, и с ней связываются в первую очередь положительные ожидания. Этой силой обращается мир и к этой силе припадает человек, существующий в ритмах, циклах и движениях космической жизни. Посредством собственной избыточности человек способен обращаться к другому, распространяя на него свою власть и защиту. К силе другого человек может обращаться при необходимости и, следовательно, будучи абстрагирована, эта сила может трактоваться как основание «добродетели». Но та же сила и активность может нести с собой и угрозу. В силовом качестве «...эта добродетель (*mana* в экзотической терминологии меланезийцев) в статическом виде вызывает противоречивые чувства: ее боятся и ею хотели бы воспользоваться. Она одновременно отталкивает и соблазняет. Она запретна и опасна, и этого вполне достаточно, чтобы возникло желание приблизиться к ней и завладеть ей даже тогда, когда находятся на почтительном расстоянии от нее»<sup>22</sup>.

В самой этимологии слов, обозначающих святость, заложена та же двойственность. Термин *agios* – ‘святой’ означает то же, что и загрязненный, оскверненный. Слово *agos* – ‘грязь’ означает то же, что и жертвоприношение, которое смывает грязь. Термин *enagos* – ‘чистый’, но также – ‘оскверненный’.<sup>23</sup> «В Риме слово *sacer* означало человека или вещь, к которым нельзя прикоснуться, не осквернив себя или не оскверняя их...»<sup>24</sup>.

«Менее развитые цивилизации не разделяют в языковых формах запрет, вызванный уважением к святости, и запрет, внушенный страхом перед скверной. Один и тот же термин обозначает все сверхъестественные силы, от которых лучше держаться в стороне по каким бы то ни было причинам. Полинезийское *tapu*, малайское *pamali* обозначают без всякого разграничения и то, что будучи благословенным или проклятым, не задействовано в обыденном употреблении, и то, что «свободным» не является. В Северной Америке слово языка племени Дакота *wakan* употребляется для обозначения всякого рода вещей, безразлично чудесных или непонятных»<sup>25</sup>.

Этимология индоевропейских терминов силы и святости демонстрирует аналогичную амбивалентность смыслового содержания.

### *Возвышенное*

В свое время Иммануил Кант в «Критике способности суждения» свою «аналитику Прекрасного» посчитал необходимым предвосхитить «аналитикой Возвышенного». Рассуждая о различии восприятия *прекрасного* и *возвышенного* как видах удовольствия Кант исходил из различия впечатления ограниченного (оформленного) и безграничного (избегающего строгой формы): «Прекрасное в природе касается формы предмета, которая состоит в ограничении; возвышенное же можно находить и в бесформенном предмете, поскольку в нем или благодаря ему представляется *безграничность* и, тем не менее, *примышляется целокупность ее*; таким образом, прекрасное, по-видимому, берется для изображения неопределенного понятия рассудка, а возвышенное – для изображения неопределенного понятия разума».<sup>26</sup>

Эстетическое впечатление характеризует прямое (непосредственное) положительное влияние художественной формы объекта. Возвышенное имеет сложную и опосредованную воздействием объекта структуру восприятия, находящегося под влиянием подавляющего воздействия исходящей от него силы, включает аспект трансгрессивного. Оно отмечено первичным движением регрессии или даже упадка, характеризующегося захваченностью объектом, переживанием его силы и мощи (умиранием в аффекте), и последующим подъемом духа, как будто прогрессирующим насыщением этой силой, восприятием ее и духовным «воскрешением».

Переживание Возвышенного, следовательно, имеет не просто сложную структуру, но включает в себя аспект негативного и разные формы опосредования, о чем пишет Кант. «Последний [вид] удовольствия по своему характеру также очень отличается от первого [вида] удовольствия; это (прекрасное) прямо приводит к чувству повышения жизнедеятельности и поэтому совместимо с тем, что возбуждает, с игрой воображения; другое же – чувство возвышенного, есть удовольствие, которое возникает лишь

косвенно, а именно так, что порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и тотчас же следующего за этим еще более сильного проявления их, стало быть, оно, как то, что трогает, по-видимому, не игра, а серьезное занятие воображения. Поэтому оно не совместимо с тем, что возбуждает, и поскольку душа при этом не только привлекается предметом, но, с другой стороны, и отталкивается им, то удовлетворение от возвышенного содержит в себе не столько положительное удовольствие, сколько почитание или уважение, т.е. по праву может быть названо *негативным удовольствием*.<sup>27</sup> Если воспользоваться метафорой интериорности (перевод *внешнего* явления во *внутреннее* опыта и представления), то прекрасное предназначено для его восприятия-поглощения (вовнутрь): оно схватывается нами (перцепция-восприятие), и мы поглощаем его, присваивая и разделяя (апперцепция). Воспринимая возвышенное, напротив, мы переживаем себя поглощаемыми, захватываемыми.

Прекрасное, данное нам своей внешней стороной или стороной изысканной формы и утонченного содержания, предназначено для восприятия нами. Возвышенное, наоборот, превращает нас в поглощаемые объекты, оно предполагает то безграничное и необъятное целое, которому мы подчиняемся, в котором мы растворяемся, претворяемся. Возвышенное чуждается термина «произведение», оно, скорее, являет собой «фрагмент», как его понимали ранние романтики, поскольку через него открывается доступ в Целое; он воплощает аспект «мировой плоти» (М.Мерло-Понти), которой мы ощущаем себя причастными всем своим существом.

Даже момент негативности служит при этой мощи воздействия возвышенного, поскольку, преодолевая собственную энергию отторжения, мы своими усилиями увеличиваем мощь воздействия возвышенного. Этот эффект колебательного движения между невыносимым и спасительным, обрушением и возвышением – суть этого особого рода «удовольствия»: резкое переживание упадка сил и столь же внезапное ощущение их выплеска и переизбытка как эффект спасения.

Прекрасное останавливает взгляд на себе, оно удивляет своей определенностью, легко входит в область осмысления человеком своей формальной стороной, которая имеет прямой доступ в область предикации, словно просится к высказыванию. Стихии мира укрощены в Прекрасном, подчинены самой логике высказывания и его направленности, определяющей синтаксис, т.е. порядок организующей его формы. Человек здесь участвует в уточнении формы самого себя, но без риска утраты идентичности, потери себя. В.Гумбольдт назвал бы это овладением «внешней формой», а Гуссерль – *ноэмой*. В возвышенном, прямо обратное, – человек застывает перед угрозой утраты самого себя, но именно переживая эту угрозу, он получает стимул возрастания в духовном самостоянии и

преображения: испытывает потребность сосредоточения и удержания себя, внутренней определенности. Возвышенное, таким образом, выражает актуальный аспект «внутренней формы» (В.Гумбольдт) или *ноэтики* (Э.Гуссерль), задействующей энергию возрастания. Эту энергию и использует религия, превращая ее в морально-этическую созидательную силу.

Человеческий мир – это одновременно мир симметрии и пропорций (прекрасное), но также и мир сил и энергий (возвышенное). Возвышенное не располагает определенностью и в силу этого неподвластно обыденному суждению, шире его, не помещается в рамки предикативного ограничения, предшествует ему и превосходит его. В этом смысле Возвышенное – это категория не профанного, но сакрального мирского, поскольку обращено к области «децентрированной субъектности», сосредоточение которой в направленности акта сознания (интенциональность у Гуссерля) отмечает область открытости трансцендентному.

О некоей несоразмерности возвышенного человеку, о превосходении человеческого масштаба, определяемого способностью суждения, но также его востребованности в обратной (рефлексивной) перспективе, пишет И.Кант: «Красота природы (самостоятельная красота) заключает в своей форме целесообразность, благодаря которой предмет кажется как бы заранее предопределенным для нашей способности суждения, и таким образом эта красота природы сама по себе составляет предмет удовольствия; напротив, то, что без всякого умствования возбуждает в нас чувство возвышенного одним лишь схватыванием, по форме, правда, может казаться нашей способности суждения нецелесообразным, несоразмерным с нашей способностью изображения и как бы насильственно навязанным воображению, но все же в суждении окажется именно благодаря этому еще более возвышенным»...<sup>28</sup>

Итак, соответствие прекрасного человеческому масштабу определяется, в первую очередь, его доступностью суждению и возможностью использования применительно к его объектам оценки *одобрения* или *неодобрения*. Прекрасное восходит к прообразу предмета рук человеческих и человеческой телеологии. Возвышенное соответствует некоему иному масштабу и иному замыслу, превосходящему и предвосхищающему человеческий замысел и доступный смысл, оно не подлежит суждению в форме одобрения или неодобрения и вообще «вырывается» за рамки простой способности суждения.

### *Воображение и Священное*

Кант не видит перспектив расширения проблематики возвышенного (до ее разработки, к примеру, в качестве теории сакрального), не располагающего в силу амбивалентности схватываемых значений прямым доступом в область суждений (и потому нуждающегося в дополнительных

телеологических аргументах), в отличие от теории прекрасного, «богатого выводами» и не столь погруженного в область «созерцаний» и надуманных привязок к телеологической аргументации. Возвышенное как и сакральное, уклоняющееся от целерациональных мотиваций, еще надо рассмотреть как актуальное, и Кант в разделе «О сообщаемости ощущения» (§ 39) попытался отнести его к ведомству общественной морали, распространив его на область *sensus communis*<sup>29</sup>. Относимое одновременно к порядку телесной спонтанности и духовной активности, Возвышенное застывало где-то между психической обусловленностью и свободой. И в этом смысле Кант приблизился к самому истоку экзистенциального мышления и остановился в нерешительности. Если трансцендентальному Кант находил вполне конкретное моральное применение в обосновании существующего порядка и в общественном признании, то не вполне понятно, как быть с возвышенным, амбивалентным, т.е. индифферентным в моральном плане с формальной точки зрения. Оно не могло быть отнесено и к естественному, т.е. телу как вещи среди прочих вещей. Не означало ли оно саму область отсутствия (оно же – взыскующее при-сутствия в силу присущей ему амбивалентности), т.е. ту самую пограничность, порог внутреннего саморазличия и самоопределения, на что укажут уже экзистенциальные мыслители XX столетия?

Не смотря на возникающие затруднения, предпосылки проблематизации возвышенного Кант обнаружил в области воображения, которое трактовал как игру разума и чувственности, опосредованную подвижностью эмоциональной жизни. Таким образом, Кант связал область прекрасного и область возвышенного творческой способностью воображения, обосновав ее в первом случае возможностью выбора формы и свободой художника, а во втором случае – обратив внимание на тотализирующие эффекты возвышенного, захватывающего и подчиняющего собственной мощи.

Значению Воображения для проблематизации сакрального уделил особое внимание М.Ямпольский в своей рецензии на книгу С.Н.Зенкина «Небожественное сакральное».<sup>30</sup> Вслед за Зенкиным он сводит сакральное к области континуального в противоположность дискретности понятийного мышления. Континуальность сакрального сближает его с телесностью в феноменологическом смысле (как переживания), также не сводимой к логике дискретных элементов, определяемой переживанием себя как плоти: длящейся во времени (в своем «внутреннем сознании времени») и в пространстве (интенциональной направленности сознания). Сакральное и телесное, как и все континуальное, сопротивляется «историческому» и вводит в оборот совершенно особую темпоральность. Ямпольский приводит цитату из книги автора: «Сакральное сопротивляется историческому осмыслению; может быть, это даже самый антиисторический элемент

человеческой действительности. Оно проявляется во времени, но противится членению этого времени, заменяет дискретную логику событий и эпистемологических разрывов континуальным течением энергий. Даже в развитых, интеллектуализированных религиях сакральное плохо мирится с историческим движением: оно либо заставляет ограничивать это движение циклическим круговоротом мифа, либо, как в христианском монотеизме, отмечает своей энергией одно исключительное событие, тем самым запуская исторический процесс, который в итоге приведет к рационализации и секуляризации культуры, “расколдованию мира”...». <sup>31</sup>

Ямпольский отмечает, что «всякая культура нуждается в зонах континуального, промежуточного, соединительного, что ни одна культура не может быть построена исключительно на основе дискретных элементов. Можно сказать, что и тело включено в культуру, а не просто присутствует в ней как фрагмент “не-культуры”». <sup>32</sup> В той мере, в какой живое тело, т.е. сама жизнь, является в первую очередь продуктом «природы», а уже во вторую очередь – производением культуры, оно и является «полуприродным» элементом «не-культуры», легко утрачивающим тонкую пленку «культурного слоя», когда речь заходит о естественных телесных нуждах и потребностях физического выживания. Отношения правого и левого, верха и низа, наличия (видимости) и отсутствия, симметрии и пропорции, действия и противодействия и т.п., относимые Аристотелем к порядку присущих человеку «автоматизмов», несомненно, осваиваются всякой культурой и приобретают в ней характерную культурную специфику. Но и вне культуры в дикой природе они действуют с неотразимой выразительностью, к примеру, в организации «сообществ» животных и насекомых.

Именно на этих элементах строится первобытная магия, которая возникает вместе с началом любого общества, но также сопровождает историю любой религии в качестве ее неотъемлемого исходного «элемента», в обрядах евхаристии, в которых прочитываются ритуалы *homo sacer*, в почитании сакральных мест, вещей и событий, в поклонении святым мощам, в обрядах жертвоприношений и т.п. Т.е. в той части, в какой религиозная жизнь становится продолжением жизни вообще, мы обнаруживаем различные проявления «сакрального мирского», выражающего значения человеческого как при-сутствия и этим «при-» преодолевающего угрозу «от-сутствия».

### *Магия и религия*

В.В.Емельянов, крупнейший современный специалист в области шумерского языка и культуры, во введении к книге Шарля Фоссе «Ассирийская магия» особо остановился на взаимоотношениях магии и религии. Магия и религия, как отметил Емельянов, это «две формы диалога между человеком и миром», которым присущи разные типы мотиваций.



Магия – опыт телесного претворения в мир и обращение с его объектами, отсюда, волевое намерение непосредственно воздействовать на внешние силы природы, опираясь на доступные (магические) техники. Религия уповаet на милость внешних сил и готовность довериться им.

«Мироощущение мага отличается от мироощущения религиозных людей, во-первых, тем, что маг смотрит на силу природы как на нечто равное себе и не сомневается в том, что одолеет ее; религиозный же человек смотрит на ту же силу снизу вверх, признает свое ничтожество и ее могущество и ждет от нее милости...»<sup>33</sup>. Сам Емельянов показывает, что в древний государствах религия не существует вне магии. «В Месопотамии границы между одним и другим чрезвычайно зыбки, и магическое сознание редко встречается в чистом виде, вне религиозных упований на милость богов, а религиозное просто невозможно без примеси магии...»<sup>34</sup>. Она проникает все сферы жизни, о чем свидетельствуют древние тексты и артефакты культур. «Магия, изучаемая через тексты, передает множество отражений в самых удаленных и разнообразных по форме зеркалах. Магические обряды и формулы сохранились в эпосе, гимнах, царских надписях, заговорах, молитвах, записях ритуалов, в гадательной и астрологической литературе. Магия и ритуал, магия и миф, магия и культ, магия и текст, магия и медицина – все это отдельные большие проблемы, столкнувшись с которыми думаешь: а что же не есть магия в месопотамской культуре? Ни одно строительное, агрохозяйственное, ремесленное предприятие нельзя представить себе вне магического действия, не говоря уже о дворцовой жизни и военных походах, где ритуалы, гадания, толкования снов составляли едва ли не половину всего дела. Получается, что вавилоно-ассирийская магия практически тождественна вавилоно-ассирийской культуре, что вне магии в сплаве с элементами религии этой культуры не существует вообще».<sup>35</sup>

Аналогичный взгляд можно обнаружить у Б.Малиновского в его фундаментальном труде, посвященном антропологии меланезийцев – островного населения Тробрианского архипелага в западной части Тихого океана<sup>36</sup>. Основной заслугой Малиновского принято считать поразительно доскональное исследование сложнейшего института ритуального обмена дарами между жителями разных островов, именуемого «кула». Но, по замечанию Дж.Фрэзера, «не менее интересной и поучительной чертой кула [...] является та необычайно важная роль, которую, судя по всему, играет в этом институте магия».<sup>37</sup>

Из тщательных описаний практик ритуального обмена *кула* Малиновского следует, что «в сознании туземцев совершение магических обрядов и произнесение магических слов совершенно необходимо для успешности всего предприятия во всех его фазах – начиная от рубки тех деревьев, из которых предстоит выдалбливать лодки (сапое), вплоть до того

момента, когда после успешного завершения экспедиции судно со своим ценным грузом готово отправиться в обратный путь домой. По ходу дела мы узнаем, что церемонии и магические заклинания не менее необходимы и для успехов в земледелии и ловле рыбы, т.е. в двух формах хозяйственной деятельности, которые являются для островитян основными средствами поддержания жизни. Потому-то огородный маг, который при помощи магических действий должен обеспечить произрастание огородных культур и является одним из самых значительных людей в деревне, по своему социальному престижу непосредственно следуя за вождем и колдуном. Короче, *магия является наисущественнейшим дополнением каждого хозяйственного предприятия, столь же необходимым для его успешности, как и все связанные с ним механические операции* – такие как конопачение, раскраска и спуск на воду лодки, возделывание огородов и устройство загонов для рыбной ловли»<sup>38</sup>. «Вера в магию, - пишет Малиновский, - является одной из главных психологических сил, позволяющих организовать и систематизировать экономическую деятельность тробрианцев».<sup>39</sup>

Б. Малиновский и Дж. Фрэзер останавливаются перед мыслью, что сама хозяйственная деятельность рассматривалась местным населением как род магии. В их трактовке собственно ритуально-магический инструментарий служил для аборигенов средством усиления (знакового удвоения) практического (профанного?) действия. Они не допускают, что в самой хозяйственной практике воплощены чаяния и желания не менее значимые, чем в ритуальной магии. Они как будто не видят того, что сама традиционная деятельность, образуемая тропами (троп – способ, прием) коллективных *techné*, основанная на магии мимесиса (подражания) и перформативности (театрализованности, от *performance* - спектакль) – суть ритуальная, как минимум – ритуализированная деятельность. Хотя выборка цитат из Малиновского, сделанная Фрэзером, вполне показательна. «Магия, как попытка человека непосредственно, с помощью особого знания управлять силами природы, пронизывает собою на Тробрианах буквально все и обладает всеобщим значением»; она «вошла в состав всех многочисленных хозяйственных и социальных сфер деятельности»; «Все эти данные, которые были столь тщательно собраны, выявляют необычайную важность магии в системе *кула*. Но если вставал вопрос исследования какого-либо иного аспекта племенной жизни этих туземцев, то также обнаруживалось, что, приступая ко всякому имеющему жизненное значение делу, они всегда прибегали к помощи магии...»<sup>40</sup>. Это ли не пример континуальности, без обращения к которой не обходится обращение человека ни к одной из сфер своей жизнедеятельности. Меланезиец не прибегает к магии, сам мир, которому он принадлежит – вместилище магических сил и энергий, в котором обращается весь его телесный *organon*.

Разделение на *магию* и *религию* неизвестно меланезийцам, впрочем, как и разделение на *сакральное* и *профанное*. В этой связи примечательно, что именно магия и воплощаемый в магических представлениях универсум космических сил и человеческих желаний определяет для них все устройство мира. В отличие от религии, обращенной к внеположному миру статусу трансцендентного Бога и руководствующейся его взглядом на мир сверху и извне; магия – это расположение внутри мира (ср.: *Плоть мира*), погружение в тайну мира и обусловленный этим взгляд на мир *снизу* и *изнутри*. Традиционная магия не знает идеологических опосредований, она имеет непосредственное отношение к конкретной практике, она, укорененная в повседневность, является плотью от плоти воплощением претворенных в нее ближайших чаяний и желаний человека. Магия обусловлена практическим действием, руководствуется практическим смыслом, имеющим конкретную направленность на определенный объект. Действие магии опосредовано лишь представлениями о могуществе природных стихий: ветра, дождя, океана, солнечного света и т.п., но ровно настолько, насколько они инкорпорированы в конкретный фрагмент мира и связанную с ним практику. И в качестве составляющей человеческого желания магия есть выражение практического отношения к миру и его конкретным объектам, к конкретному воплощаемому в них локусу мира и сопряженным с ними способам действия и правилам поведения.

Но фрагментированность магической практики и магического взгляда имеет и более важные последствия. Мир как целое представляется носителю магического мышления состоящим из множества локальных миров, фрагментов, кусочков, составных частей и т.п., в которых царствуют свои силы, хозяева, демоны и владыки. Этот мир мозаичен и фрагментирован, и каждый фрагмент отражается в другом, и, поэтому, с ним можно обращаться, им можно играть, его можно раскладывать, разбирать и собирать, этот мир экспериментален, никогда не окончателен. Никакая попытка выстроить все элементы такого мира в последовательность или даже иерархическую многоуровневость не будет окончательной, никакая попытка описать логически все существующие в мире связи и отношения не достигнет здесь успеха. Магическое мировосприятие – это простор воображения и даже его произвол, царство воображаемого. В основании его находится принцип ассоциации, положенный в основание архаической метафоры.

### *Магия и воображение*

Магия с его взглядом снизу и искусством варьирования тактик, имеющих целью выживания при любых условиях, обращенных к самой жизни и ее основным нуждам, к ее сиюминутным потребностям и ближайшим срокам, образует исходный слой опыта. Именно в этом опыте открывается доступ в область воображения, свобода комбинирования дискретностями мира. И

уже в развитом состоянии религиозное сознание стремится использовать накопленный ресурс воображения и удержать этот исходный слой опыта от неизбежной исторической коррозии. На магических по своему существу феноменах дара, жертвоприношения, коллективных обрядов, праздников и пиров и т.п., как правило, останавливают внимания антропологи. Начиная с теоретических исследований Ф.Боаса, Э.Дюркгейма и М.Мосса, с фундаментальных трудов Б.Малиновского и др. этот опыт непосредственно был признан как определяющий для носителей дорелигиозного «магического мышления».

Обычно сравнивают различные по своему характеру, но общие по исходным основаниям «этики дарения», *потлач* североамериканских индейцев квакиютлей (Ф.Боас, М.Мосс) и *кула* меланезийцев (Б.Малиновский). От этих же феноменов отталкивался и С.Н.Зенкин в своей трактовке сакрального в книге «Небожественное сакральное». Все эти феномены осуществляют функцию связи и обмена между естественным и сверхъестественными мирами, а также связи воображения и сознания. Ими опосредуются также «обмены и связи внутри сообщества. Дар может иметь дискретную природу изолированного объекта, но, включаясь в ритуал обмена, он трансцендирует эту дискретность»<sup>41</sup>. Другими словами, сакральное как континуальность и имманентность «производят» из себя трансцендентное в формах кругооборота даров (*кула*) или ритуального уничтожения (сжигания или утопления) наиболее ценного имущества (*потлач*). Сам характер трат и область их движения, отмечающие энергию избыточности, относятся к области потусторонней реальности Присутствия (*возвращение даров-кула*) либо Отсутствия (*исчезновение даров в потлаче*). Только воображение может компенсировать сознанию недостаток «представления» о судьбах пребывающих в бесконечном движении сакральных вещей.

Ссылаясь на книгу Анри Корбена «Творческое воображение в суфизме Ибн Араби» (1958), представляющую исламский мистицизм в категориях творческого воображения, Ямпольский отмечает: «В этой книге воображение понималось как одновременно когнитивная и творческая способность и, вместе с тем, определялось как автономная область посредничества, *tundus imaginalis*, в котором ангелы, иерархии, видения вели свое собственное скрытое от глаз существование. Через воображение происходит теофания, акт явления сакрального. Но, что гораздо важнее, воображение позволяло экзистенциально пережить выход из исторического в область смыслов, явленных в символах и сакральных феноменах»<sup>42</sup>. Ямпольский обращает внимание на момент возвратного движения, стремление удержания опыта прошлого, сохранения связи с традицией, угрозой которым является история. «Без воображаемого как сферы внеисторического, промежуточной между историческим бытием и смыслами, история оказывается невозможной».<sup>43</sup>

Именно в этой части сакральное как «автономная область посредничества, *mundus imaginalis*» (т.е. сакральное мирское, таковым должно считать магическое с его представлениями и мере, гармонии, симметрии и т.п., предвосхищающее как религиозное, так и теоретическое мышление) становится отправным пунктом или исходной областью восхождения (не обязательно доступа) в сознание и необходимой предпосылкой самоопределения человека.

Религиозное мировосприятие исходит из экспонирования именно трансцендированных областей магического мышления, в первую очередь – Дара. И главным рубежом на этом не имеющем начал и концов Пути становится основной Дар, явление Божеством собственного тела миру, которым отмечена жертва Богом самого себя в Дар человеку. Этим рубежом отмечается завершение одной вехи истории человечества и начало другой. Конец истории знаменует ее *другое начало* (в осевом измерении), всякий раз ориентированное на возвышенную природу бого-человека и указующее на образ человека, превосходящего самого себя. «Исходный пункт: откровение, хотя и дается в определенный исторический момент, всегда трансисторично, "всеобщее" и поддается личной интерпретации. Без *mundus imaginalis*, без сакрального историческое непостижимо. Только столкнувшись с разворачивающейся в воображении теофанией, явлением внеисторического, история приобретает смысл» (М.Ямпольский<sup>44</sup>) и т.п.

Жаку Ле Гоффу принадлежит замечание, что текст Библии практически лишен примеров из области религиозного чуда, но наполнен бытовыми «чудесами», разбавленными чередами смертей и рождений, и событиями из сферы повседневных свершений, открытий и достижений, погружен в магию повседневности<sup>45</sup>. Источником подлинных чудес в европейской культуре он считает народную традицию, т.е. дохристианское языческое наследие (включая народную магию), с которым церковь безуспешно боролась на протяжении всей своей истории.

Итак. Причинность магии лежит не в области прямой физической каузальности, но проходит через сферу «образов» и «картин» воображения, которые переводят причинность в совершенно иную плоскость дискретного мира и спонтанных жизненных обстоятельств, опутывающих плотной сетью человеческое существование (континуальность). И этот уровень развертывания воображения, определяющий саму его возможность – тот же, что и у мышления («чистого» и «практического» разума) и у языка, предполагающих весь опыт самоорганизации жизни человека. Во всей сложности и разнообразии, во всем различии осваиваемых явлений, не сводимых к каким-либо устойчивым логическим структурам, это опыт – допредикативный, погруженный в стихию человеческих условий и обстоятельств со всеми выражающими их чаяниями и страстями обычного человека.

Собственно, именно этот слой опыта и сама его возможность для сознания, т.е. определяющая человеческое существование «живая жизнь», и явилась «отсутствующим» предметом трех критик И.Канта. Из самого наличия этой «области» исходят все человеческие «способности», но из данного наличия исходят и критики этих «способностей». Забвение этой области означает отрыв сознания от жизни, от живого опыта, в котором чувственное и рациональное получают свою взаимообусловленность, а сознание – целостность, становящуюся самосознанием в предпосланной ему способности к самообращению, переживанию собственного существования и самоосмыслению.

### *Плоть мира*

Выявляя и исследуя досубъектные способы мировосприятия и доличностные формы идентичности, французская феноменология подошла к концепту *Плоты мира*. На полях исследовательских материалов к книге «Видимое и невидимое» Мерло-Понти набросал следующую мысль: «Изначальная присутвуемость – это плоть». Комментируя эту формулу, В.А.Подорога отметил: «Потенциальная реальность плоти не может быть определена “субъектно”, обсуждать ее онтологический статус следует в топологических терминах: плоть как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней разворачиваются, она естественно, не имеет глубины, “материальности”, но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием мировой плоти».<sup>46</sup>

К *Плоты мира* можно отнести обширный перечень метафор, которые Л.Леви-Брюль выводил из характеристики первобытного мышления: *сопереживание, вчувствование, сопричастность, психическая заражаемость* и т.п.<sup>47</sup> «На том уровне, где проявляется плоть, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонты актуального телесного опыта, не дает им распасться. Будучи невидимой, она способна производить видимое. [...] Это не конкретная плоть вот этого или другого тела, не “плотские желания и страсти”; в данном случае следует освободиться от всех ассоциаций, связанных с теоцентристской оппозицией “духа и плоти”. Мы обладаем актуально функционирующим телом благодаря тому, что другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их складкой: «...это зияние (hiatus), - пишет Мерло-Понти, - между моей правой, затрагиваемой, и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим – не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него – мира, это подобно нулевому давлению

между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они проникают друг в друга».<sup>48</sup>

*Плоть* позволяет соединять отделенные друг от друга фрагменты моего опыта и моих перцепций в единую ткань моего существования, непрерывность себя до вычленения организующей функции сознания, переживание себя как тождественности, как «формы» доличностной (досубъектной) идентичности. Мы – часть живого материального мира и подвластны его законам: его физике, его химии, его органике и т.п., т.е. законам больших чисел и множеств, компонентного и спектрального анализа и проч., в которых осуществляется существование не только отдельных *партикулярий*, но и жизнь целых *ландшафтов*.

Исходя из представлений античных мыслителей о трех функциях души: *растительной* (т.е. вегетативной, чувствующей или пассивной), *животной* (страстной) и *разумной* (мыслящей), которые образуют в онтогенезе линию возрастания (возвышения) индивидуальной души, – переживание Плоты мира соответствует функции растительной души с ее перцептивной открытостью и пассивными синтезами<sup>49</sup>. В вегетативной способности, т.е. в качестве обладателя аппарата чувственности (перцептивности) человек выступает носителем особого рода пассивности, которая, обеспечивая функцию адаптивности и приспособляемости, заключает в себе чувство меры и гармонии, порядка и равновесия, способность терпения, страдания, сопереживания.

Другие виды души обращаются к области растительной души, когда возникает необходимость вразумлять, научать, воспитывать и т.п., основываясь на способности самообращения. С функцией растительной души связана античная теория равновесия сил в организме, обусловленной понятиями «меры», «гармонии» и «симметрии». Растительная душа, согласно Аристотелю, достигает своего совершенства в интуиции, животная – в умении, разумная – в знании.

Через область растительной души страсти возвышаются до способности переживания и состояния эмоций, а разум (из осмысления тех же *меры и числа, пропорции и симметрии* и т.п.) получает представление о должном и умеренном, полагаемым в основу всякого порядка. Разум и рефлексия, начинающиеся с направленности человеческого рассудка на себя, с управления собственным поведением или позициями соположенных в пространстве тел и вещей и т.п., – тоже руководствуются «данными» растительной души. К той же этиологии восходит и идея хозяйства как идея практической мудрости («нормы», включающей в себя те же *меру, гармонию, порядок, равновесие*), предполагающая такие принципы деятельности, как *взаимность, последовательность, тактичность, согласованность* и т.п. Этические представления о добродетельном и благом (как функции или направленности души, управляющей волей,

разумом и страстями) обусловлены теми же представлениями о «равновесии» как «норме» и телесной добродетели-«арете» (ἀρεταί).

На той же архетипической матрице пассивности или вегетативной основы психики строилась концепция ландшафта культуры. Всякие движения ландшафта, как и влияния стихий, колебания тектонической породы, порывы ветра и солнечная активность вызывают в теле живой отклик. Реакции высоко организованного животного мира развиваются в соответствии с теми же формальными характеристиками миметического свойства, что и у низших животных, насекомых или растений. Ветер вынуждает уклониться, и в этом человеческая реакция не отличается от реакции животного или растения. Холод заставляет искать укрытия, колебания почвы под ногами требуют поиска новых точек опоры и т.п. Т.е. опыт Плоты мира связан с выполнением действия и функций, которые тело совершает бессознательно и почти автоматически, поскольку они целиком инкорпорированы в генетически заложенные природой адаптивные и реактивные моторные функции.<sup>50</sup> И сознание усваивает эти адаптивные модели как телесно-практический, региональный и референциальный опыт, который мифологическое мышление и нарративный мимесис уже а posteriori оформляет в онтологические структуры (региональные или гетерогенные онтологии).

Мы открыты этому миру органами чувств и всей нашей телесной активностью. Но человеческая открытость отличается от открытости животного, форму которого Хайдеггер определил как «оцепенелость», понимая под этим непосредственную обусловленность поведения животного, его ограниченность, даже «заключенность» ландшафтом, выполняющим в отношении животного функцию «растормаживателя» генетически заданных программ поведения. «Ибо благодаря открытости животного по отношению к его среде обитания животное в самом своем оцепенении сущностным образом поставлено во внешнее, в иное, которое хотя и не может быть открыто ему ни как сущее, ни как не сущее, но будучи растормаживателем [...], вносит в само существо животного некое сущностное потрясение (wesenhafte Erschütterung)».<sup>51</sup> Эффект «потрясения» (и «оцепенения») в адаптивной функции животного аналогичен у Хайдеггера эффекту «торможения жизненных сил» у Канта в функции Воображения.

В переживании Плоты-Мира человек ведет себя как неотъемлемая часть живого, в соответствии с требованиями собственной телесности. Но, не будучи животным, человек размещается *между и среди* самых разных видов живого, не замыкаясь исключительно рамками внешних функций. Поэтому человек как самоопределяющееся бытие-в-мире не способен замкнуть себя никаким положительным статусом. «Открытость», по Хайдеггеру, является его определяющей характеристикой как совершенно уникального вида живого. На разных этапах жизни человек испытывает чувство растерянности, ощущает обреченность на постоянный поиск и выбор себя, склонен к



повышенной самокритике и скептическому определению собственного бытия как «отсутствия», испытывает потребность в присоединении к чему-то его превосходящему, сильному, могущественному или высокому и т.п. В этом состоянии он переживает себя как недостаточность и зависимость, как отчужденность, нужда, обделенность, поверхностность. Он ощущает, что выпадает из какой-то более плотной сети отношений, более глубинной связи или преемственности, которые он пытается уловить, удержать, восстановить, сохранить как наследие, как опыт, как память и преемственность. Переживая себя как «отделение», как «частичность» и «фрагментарность», он желает обретения *цельности, самодостаточности, связности* и пр., проекцией которых выступает его собственное сознание, погруженное в опыт Плоты мира.

В самом существе «рецептивной пассивности», востребуемой опытом Мира-Плоты, мы заинтересованы в окружающем нас мире как носителе образцов нашего собственного мироустройства. В отношениях с миром мы постоянно обращаемся к опыту других, прислушиваемся к чьим-то мнениям, выводам и суждениям, но также следуем «велениям природы», присматриваемся к «жизни вокруг», учимся у близких нам и окружающих нас людей и живых существ способам реакций и моделям поведения, усваиваем, иногда неожиданно для самих себя, стратегии животных и растений. Вся эволюция человека как биологического вида служила накоплению приспособительных механизмов. В антропогенезе к пассивным адаптациям прибавились сознательные копирования окружающих моделей поведения и их перемоделирования. В социальной и культурной антропологии этот феномен получил название мим-адаптаций, которые в случае использования человеком неизбежно приобретают формы культурного моделирования<sup>52</sup>. Мимесис или подражание, как показал Габриэль Тард, – подлинный исток культуры и движущая сила всей истории человечества.<sup>53</sup> Хельмут Плейснер на этом основании даже построил типологию форм социальных общностей людей, выделив в них, в частности, растительные и животные формы<sup>54</sup>.

В присущей человеческому существованию подвижности и потребности в адаптациях в дополнение к некогда самодовлеющему генетическому аппарату, всякий раз в новых условиях уже не демонстрирующему того совершенства и способности автоматического претворения в ландшафт, какое демонстрируют отдельные виды животных, человек по мере исторического развития обращается к стратегиям разумного поведения в отношении вмещающей его среды обитания. Иными словами, на место животного аппарата и заложенных в нем природой программ в эволюции человека как вида заступает аппарат культурный, участие в создании которого принадлежит не только телесной, но и разумной природе. В основаниях своих этот аппарат остается по-прежнему адаптивным.

### *Мим-адаптации*

К Демокриту восходит размышление: «Путем подражания мы научились у паука ткачеству и штопке, у ласточки – постройке домов, у певчих птиц – лебедя и соловья – пению». Буше де Перту рассуждал о подражательной «примитивной основе», с которой начинается деятельность человека: «Работы человека должны были начинаться с самой примитивной основы <...> Его первые опыты – грубое подражание природе и материи – мало отличались от этой материи <...> Инстинкт имитации породил первых художников»<sup>55</sup>. Поведенческие стратегии и практические (акциональные) модели, характеризующие переход к социальным стратегиям поведения, как не сложно увидеть, также восходят к досознательному опыту Мира-Плоты.

Выдающийся сибирский антрополог А.В.Головнёв посвятил этой проблеме большое исследование под названием «Антропология движения...», откуда мы заимствовали приведенные выше цитаты. «Изначально, – пишет он, – прачеловеку была присуща поведенческая схема примата, заданная естественными инстинктами, ритмами и ресурсами. [...] Скорее всего расширение деятельностной схемы раннего человека происходило за счет имитации других поведенческих образцов, прежде всего господствующих хищников. Путем адаптивного подражания (мим-адаптации) человек присваивал чужие модели и тем самым расширял свое деятельностное поле. В искусстве подражания прачеловек был более “обезьяной”, чем сама обезьяна. Это видно по наполненной звуками природы речи (эхолалии), насыщенной животной этологией этике, избыточной природными образами мифологии. И ранние религии, как показывают приемы магии, колдовства, шаманства, выросли из практики имитаций-превращений. Возможно, всеядность человека – не утрата пищевого профиля, а сложение разных диет».<sup>56</sup> В гибкости занимаемой позиции *между* и *среди*, в причастности состоянию плоти-мира, колеблемой и колеблющей, в плотном окружении представителями разных видов живого разумное поведение определялось способностью усвоения и наиболее эффективного использования известных моделей и стратегий поведения.

Только на основе сложившихся стихийно моделей действий и устойчивых приоритетов могла развиваться мысль в ее абстрагирующей функции вплоть до выявления способностей «чистого разума»: сначала в виде выстраивания «онтологий» разных деятельностей, затем в виде «эпистемологий», упорядочивающих отношения разных «онтологий» с возможностью коррекции и отбора схем деятельности, а уже впоследствии как мысль о мысли – т.е. в виде рефлексии. Онтогенез неизбежно будет при этом рассматриваться в качестве самой общей модели как антропогенеза, так и культурогенеза. К этой модели не могут быть сведены ни антропо-, ни культурогенез, но каждая из их моделей неизбежно будет исходить из

обуславливающей ее онтогенетической матрицы. Разумная способность присуща человеку изначально как биологическому виду, но осуществление этой способности принципиально различно в разные исторические эпохи.

Видимо, где-то в начале этого пути человеку было суждено в культурогенезе преодолеть тот антропологический порог, который отличает его от животного. А в онтогенезе каждый человек совершает этот исторический переход в продолжении своей жизни – возможно, всей жизни. В современном мире, рожденный и «образуемый» среди людей, обращаемый в мире, лишенном животных медиаторов, процесс этот имеет специфические «осевые» характеристики. Становление понимается как свершившийся процесс, а бытие – как достигнутое состояние ставшего Человека. Но становление человека – т.е. возможность человека – остается в поле проблематичности, о чем свидетельствуют постоянные сбои, кризисы и конфликты антропогенного свойства и строящаяся на анализе этих явлений непрекращающаяся критика гуманизма как неспособности видеть себя со стороны (не своими глазами, но глазами вечности), как следствие утраты ощущения «плоти мира», как достигаемой в процессе «отделения» и обретения субъектности утраты «двойного зрения» и, наконец, «смерти субъекта». Установка *между* и *среди* – это особого рода позиция, блокирующая выход к самости или... указывающая принципиальные иные способы доступа к самому себе: не минуя мир, а благодаря миру.

Работая в рамках культурной антропологии, А.В.Головнёв упускает из виду более глубокие пласты мимесиса, укорененные в механизмы перцептивной и проприоцептивных функций, локализованные в самые элементарные структуры пассивных синтезов психического, полагаемых в основу акционального. Будучи частью животного мира, человек как и животное не может при встрече с инаковым не испытывать стресс, т.е. преодолеть испытываемого «потрясения» (по выражению М.Хайдеггера) всякий раз от встречи с иным, поскольку на этом фундаменте (самопереживания) выстраиваются модели не только адаптивных реакций, но и стратегии разумного поведения. «Потрясение» в психически организованной Вселенной, которое у человека как и у животного сопровождает регрессия к более примитивным формам онтогенеза, в человеческом мире получает культурную проработку, которой соответствует двойная проекция («снижения»/«возвышения», взгляд вовне/взгляд вовнутрь, смерть/воскресение, уход/возвращение и т.п.), обеспечивающая в итоге вхождение в различие и адаптацию инакового, т.е. приспособление к ландшафту и превращение тела в идеальный фрагмент или активный сегмент самого ландшафта, а разума – в идеальный медиатор адаптивной функции в обществе (социальном ландшафте), вместе запускающих функцию сознательного поведения.

Бытие-в-мире всякий раз обнаруживает своей обратной стороной бытие-к-смерти. Подвижность культурного аппарата, обусловленная разумной способностью человека, и его относительная автономия от генетически заданного набора органических функций предполагает возможность приспособления к любому ландшафту, а также прямо противоположную способность приспособления ландшафта к себе – в особом качестве удвоенной проекции ландшафтной (и шире – социальной) стратегии: взаимного претворения себя в ландшафте и ландшафта в себе.

Как показал Р.Кайуа («Мимикрия и легендарная психастения», «Богомол»), доставшаяся человеку в наследство от животного в качестве реакции на стресс тропическая регрессия к более примитивным формам онтогенеза, вплоть до вегетативного уровня и даже до состояния неорганического вещества (реактивная тропическая реакция), преодолевается последующим движением «возвышения», восхождения в действие (у животного) и в сознание (у человека). В последнем случае оно опосредовано функцией воображения. Эта способность преобразовательная и, следовательно, культурная, – поскольку относится к символическому удвоению естественного значения, – присуща, по всей видимости, исключительно человеку с его способностью благодаря сознанию к орудийной и, шире, предметной деятельности.

Преобразующая активность, а не производительность, согласно Аристотелю, является определяющей характеристикой человеческой деятельности. В перспективе социального мимесиса таковые практики подлежат ритуализации как способу культурной адаптации и усвоению сообществом. Возможностями таковых преобразований (или превращений в терминологии «магического мышления») наделяются и вещи, которые, будучи изготовленными из природных материалов, приобретают культурное значение как орудия преобразования и символические репрезентации. Не случайно любая вещь в традиционной культуре обладает той или иной магической «компетенцией». Благодаря вещам и орудиям становится возможным приспособление к совершенно новой среде (ее обживание – с возможным преобразованием самих жизненных стратегий и совершенствованием способов извлечения средств существования) или просто к *любой* среде (за счет возможности поставки продовольствия из других мест, при наличии набора технологий, орудий или привезенных с собой домашних животных и культурных растений).

Таковые практики и их ритуализированные корреляты в мирском суть генерализированные в опыте культурные различия, накапливаемые предшествующими поколениями и укорененные в общественном сознании и идеологии как саморазличия. За счет накопленных традицией внутренних различий (саморазличий) становится возможным колонизация диких и неосвоенных территорий, сам же процесс адаптации иного приобретает

характер сакральной миссии, как формы общения с потусторонним миром. Если же учесть, что прародина человека – небольшая территория в Восточной Африке, то всю современную цивилизацию можно считать колониальной по своей сути. И истоки сакрализации, имеющие происхождение в двойственной природе человека (сохраняющего себя как животный вид и имеющего психическую форму организации сознания), находят основания в самом способе существования человека в мире с его гетерогенной природой. Поэтому, например, Ж.Батай считал возможным развивать «науку о сакральном» в качестве гетерологии (слово об ином): ср. «гетерогенные онтологии» в современной эволюционной эпистемологии. А А.Ван-Ганнеп определял ритуал в качестве универсальной модели *rites de passage* – обрядов перехода (в иное).

### *Сакральное и гетерогенное*

Нельзя не учитывать и того факта, что в своей двойственности человек был вынужден каким-то образом примирять в себе культурное и животное состояния. Таковым способом адаптации не только к внешней природе, но и к своей внутренней природе являлась сакрализация жизненно важных физиологических процессов: не просто их окультуривание, но в буквальном смысле выделение (иногда «вырезание», по выражению Г.Щедровицкого) их из области иного, потустороннего, животного и т.п. и внедрение посредством наделения знаковой функцией в человеческое, на правах культурных (символических) функций. Такое «выделение» или «примирение», как правило, не носило характера прямого действия (внедрения), имело опосредованные формы, обусловленные механизмами психической защиты: вытеснений, замещений, проекций и интроекций и т.п. В эпоху производящих обществ оно стали обретать форму «возделывания» и «изготовления». Аристотель говорил о преобразовании, превращении и т.п. «Практики себя», таким образом, обнаруживают непосредственную связь с характером и способом деятельности, и отражают, согласно М.Фуко, общие очертания концептуального «ансамбля» эпохи, воплощают господствующие стили и модели культуры.

В удваивающей функции культурного обращения знаков, где каждый знак требует своего удвоения, сакральные объекты обнаруживают свою амбивалентность и пространственно-временную протяженность (из своего в иное и наоборот). Сакральные вещи и явления пространствуют и длятся. Длительность – одно из определений сакрального (и определяющая квалификация времени и памяти у Анри Бергсона). Модели разных форм длительностей в традиционной культуре широко представлены в традиционных текстах, в структурах действия и ритуала, в магических и мифопоэтических сценариях.

Отслеживая генезис действия (человека) и возводя его к подражательной способности (миметической функции), Головнев четко уловил несводимость человеческого статуса к определенному природному состоянию на фоне невозможности разрыва связей с природой, выхода за пределы телесности. Это обстоятельство и предопределило для человека его особое промежуточное положение (между и среди) среди прочих видов живого. Способность к подражательной деятельности немало послужила его адаптивным возможностям, обнаруживая особый характер открытости, присущий человеку, и впоследствии явилась истоком его претензии на универсальность.

Но вначале было тело-плоть, мистериальное переживание мира как тотальности, мира-тела, вмещающего в себе душу и слово. Считать ли это тело божественным или мировым и т.п. – второе дело, и в том и в другом смысле оно и является воплощением сакрума, рождающего и поглощающего меня, данного мне в наслаждение и в обременение и т.п.. Прежде всего, человек должен был ощутить себя как сопричастный единому сакральному телу (тождественность) или расположенным в общем родовом теле. И обнаруживая особый характер открытости и расположенности в его пустотах, человек обретал способность сопереживания всему живому, свою тождественность целому миру и ответственности за мир, вверенный ему в озабоченное состояние.

#### *Забота и ответственность*

В рамках протестантской систематической теологии феноменологическая герменевтика священного раскрывается в связи с проблематизацией новозаветной *керигмы* (проповедь, публичное выступление, «благая весть»), рассматриваемой в экзистенциальном ключе. «Экзистенциально-феноменологическое эксплицирование керигмы свидетельствует о неотъемлемой корреляции между «ультимативной заботой» и «священным». Как пишет В.Тиллих: «Только то, что свято, может представлять для человека ультимативный интерес, и только то, что заботит человека, ультимативно, имеет качество святости. И святое и божественное – это качества бога, которые открываются в опыте ультимативной заботы».<sup>57</sup> Расширяя эту трактовку, мы отмечаем такой момент, который позволяет обнаружить источники священного в сакрализации самого опыта заботы о живом существе, в первую очередь таком, которое не способно в силу обстоятельств поддерживать собственное воспроизводство, другими словами, не способно поддерживать жизнь в ее полноценном состоянии без внешнего участия и заботы Другого. Способность принять на себя ответственность сопряжена с гипостазированием жизни как непрерывности или длительности, преодолевающей любые временные ограничения, т.е. опыта поддержания жизни в разных ее формах, противостоя угрозе смерти.

Объект такого опыта трансформируется или, правильнее сказать, конституируется – в самом акте заботливого участия. Антропологи отмечают феномен задержанного детства (как и *продленной* старости) в человеческом обществе как принципиально значимый в этом смысле. Причем *продление* времени детства, как и старости, мы наблюдаем и в наши дни. В животном мире не возникнет потребность распространять опыт заботы о немощных детенышах на немощных стариков. В человеческом мире эти две формы заботы очевидно связаны.

Сакральное – то, что взывает к опыту заботы и ответственности, опыту, переосмысливаемому общественным сознанием и институционализируемому как долг: беззащитность ребенка, которая нуждается в заботе взрослого; слабость женщины, которая обращена к мужественности мужчины; старость, которая взывает к почтению и состраданию и т.п., т.е. выдвижение в качестве сверхценности и сверхзначимости того, что требует ответственного служения и заботы, – уже в институциональном статусе сакрального, очерчивающего области должного. В акте конституирования такого «объекта» конституируется и личностная субъектность и *собственное* служителя – исполнителя долга. Формируется этика долга и служения – первая из известных этик, а может быть, и единственная из возможных этик. А вместе с тем и первая онтология – представление о должном, предназначенном *быть*, но не вопреки *есть* и не в ущерб *существованию*, а *благодаря есть* и *существующему*.

В экзистенциальной перспективе: чтобы быть матерью, необходимо ею стать, и только став и становясь (продлевая статус наличного *есть*) определяется область должного, предназначенного к *быть*. Никакие знания и умения, наблюдения за другими кормящими и заботливыми матерями не сделают женщину, не имеющую ребенка, матерью. Точно также, мало родить, матерью нужно *быть*, т.е. любить ребенка и заботиться о нем, сознать хрупкость и беспомощность (смертность) маленького существа и брать на себя ответственность, проявлять власть, трудиться во благо ребенка и т.п. – категория *длительности* вновь получает определяющее значение, и укоренена она в сакрализации собственного *конституируемого* объекта, который сам – граница и неопределенность, становление и различие.

Точно то же можно сказать о самих *любви, труде, власти, заботе-и-ответственности, смерти* – фундаментальных экзистенциалах, где *есть* и *быть* (становление и бытие) представляют собой явления одного порядка. Любить невозможно без труда, без заботы, без проявления власти. Как и властвовать невозможно без осознания ответственности, без любви, без понятия о хрупкости и смертности человека и т.д. и т.п. Взятые вместе экзистенциалы фундируют экзистенциальное основание личности, образуют остов человеческой души, сами в свою очередь, являясь продуктами осадка опыта Плоты мира и формируемого им чувства сопричастности,

чувственности и т.п., т.е. опыта общности и коллективного существования. Становление здесь определяет бытие, это фундаментальные а priori экзистенциальной философии.

Экзистенция основывается на опыте сакрального и восходит к существу антропологической проблематики Дара, опыта Дара преобразующего не только отношения в мире, но и внутреннее дарителя – «человека первого жеста», как его определил П.Рикёр<sup>58</sup>. Архаические *кула* и *потлач* восходят к архетипу безвозмездного дара, из которого выростали формы ритуального символического обмена дарами, не имеющими никакой экономической ценности. Речь в этом случае может идти только об «экономике священного» (Мирча Элиаде).

Иными словами, сакральное не имело бы объектной ценности само по себе, вне заложенной в нем преобразующей силы. Лишь постольку, поскольку в опыте заботы я-сам превращаюсь в объект преобразования и, выполняя свой долг, неся ответственность, я переживаю себя как становление, становлюсь лучше и *возрастаю* и *возвышаюсь* над самим собой и т.п., культивируя в себе опыт преображения, поскольку вместе с объектом заботы я формирую и поддерживаю свой мир, образующий в объекте заботы некоторый сакральный центр, он и может рассматриваться как средоточие благодати и источник моего *собственного* (В.В.Бибихин).

Как образующее начало моего мира, или как *актуальное*, сакральное является носителем действительности и осмысливается как превосходящая меня (образующая меня) сверхценность, каковой она являет себя миру посредством меня. Посредством сакрального я становлюсь больше себя, обретаю связь со стихиями, утверждаю себя в качестве социального и космического существа. Часть моей воли включается в социальную волю, моя сила вливается в силу общества, а сам я становлюсь носителем особой миссии, держателем фрагмента мира и проводником общественной миссии в располагаемом мною поле влияния. Фрагментирование мира и моя возможность быть укорененным в ее значимый фрагмент – исходный порядок и условие гетерогенной онтологии этого типа.

Таким образом, сакральное получает статус ультимативной заботы и может быть представлено в качестве ценности *для Других* или *во исполнение Другими*. При этом, очевидно, на других возлагается та же экзистенциальная функция заботы о сакральном, происходит распространение практик сакрализации мира. Сакральное в этом смысле – фундаментальное основание транссубъектного пространства отношений, благодаря которому выделяемый объект становится всегда больше и значительнее самого себя, поскольку требует вовлечения других. Иными словами, сакральное есть и объект и я-сам-благодаря-объекту (в качестве держателя сакрума), и таким образом, речь идет о воспроизводстве самого мира, который состоит только как носитель сакральных ценностей.



Подчеркнем, еще раз, что источник сакрального, прежде чем быть наделенным и обладать трансцендентальной силой, обнаруживает себя в качестве имманентного самой жизни, переживаемой как высшая ценность. Опыт Плоты мира не может трактоваться в качестве абсолютно достоверного и подлинно истинного. «Однако эта никак не обосновываемая достоверность нашего совместного ощущаемого мира служит основанием истины в нас. Тот факт, что ребенок воспринимает еще до того, как начинает мыслить, тот факт, что вначале он приписывает свои мечты вещам, а свои мысли – другим, образуя вместе с ними что-то, наподобие целого совместной жизни, где их перспективы еще не различаются, - эти факты генезиса не могут так просто игнорироваться философией [...]. Мышление не может игнорировать своей видимой истории и должно ставить проблему генезиса собственного смысла, за исключением тех случаев, когда оно располагается по эту сторону всего нашего опыта, в доэмпирическом порядке, в котором он больше не заслуживает своего имени. Именно согласно своему внутреннему смыслу и своей внутренней структуре ощущаемый мир является более древним, чем универсум мышления, поскольку он является видимым и относительно континуальным, в то время как универсум мышления – невидимым и пронизанным пробелами и только на первый взгляд образующим целое, как и обладающим истиной только при условии опоры на канонические структуры ощущаемого мира».<sup>59</sup>

В определенном смысле идея сакрального является сублимацией исходной заботы о поддержании жизни, заданной нам в опыте Плоты мира. Экзистенциальная сущность сакрального имманентна его трансцендентальной сущности, поскольку Другой как объект заботы трансцендентен мне и в то же время его трансцендентность переживается имманентной моему существованию. Сакральный объект конституируется в процессе его освоения сакральными практиками в качестве референта моего *собственного*, тождественность которого переживается экзистенциально в опыте Мира-Плоты.

<sup>1</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пб.: Academia, 1922. С. 13.

<sup>2</sup> Хельд К. Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. М.: РГГУ. 2010. С. 22, Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии... С. 351).

<sup>3</sup> Хельд К. Указ соч. С. 15-24.

<sup>4</sup> См.: Пылаев МА. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии. М.: РГГУ, 2011. – 215 с.

<sup>5</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

- 
- <sup>6</sup> *Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926; Omno P. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета. 2008. – 272 с. Цит. по Source [http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_religion/otto/0/](http://rumagic.com/ru_zar/sci_religion/otto/0/). Издание не содержит нумерации страниц, что вынуждает цитировать его со ссылками на нумерацию глав.*
- <sup>7</sup> Коллеж социологии. 1937-1939. СПб.: Наука, 2004. – 587 с.
- <sup>8</sup> *Пылаев МА. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии. М.: РГГУ, 2011. – 215 с.*
- <sup>9</sup> *Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ. 2012.*
- <sup>10</sup> *Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов. 2006. – 400 с.*
- <sup>11</sup> *Коначева С. Феноменология священного: изменения метода // Ежегодник феноменологической философии. Вып. II. М.: Изд-во РГГУ. 2010. С. 32-33.*
- <sup>12</sup> *Пылаев МА. Указ соч. С. 24.*
- <sup>13</sup> *Мерло-Понти М. Указ. соч. С 22.*
- <sup>14</sup> Там же. С. 9-25.
- <sup>15</sup> *Отто Р. Указ соч.*
- <sup>16</sup> *Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А.Гусейнова. М.: Альфа-М, 2014. С. 14-15.*
- <sup>17</sup> Там же. С. 15.
- <sup>18</sup> Подробнее на эту тему см.: *Пылаев М.А. Указ.соч.*
- <sup>19</sup> Коллеж социологии. 1937-1939. СПб.: Наука. 2004. С. 239.
- <sup>20</sup> Там же. С. 14.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же. С. 242.
- <sup>23</sup> Там же. С. 240.
- <sup>24</sup> Там же. С. 241.
- <sup>25</sup> Там же. С. 241-242.
- <sup>26</sup> *Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 5. М.: Академия наук, Институт философии; Изд-во социально-экон. литературы «Мысль», 1966. С. 250.*
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Там же. С. 250-251.
- <sup>29</sup> Там же. С. 304 и сл.
- <sup>30</sup> *Ямпольский М. Сакральное и воображение // Цит. по: Source <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/118/>. Издание не содержит нумерации страниц.*
- <sup>31</sup> *Зенкин С.Н. С. 413-414.*
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> *Емельянов В.В. Предисловие к кн.: Фоссе Ш. Ассирийская магия. Системное исследование магических текстов. СПб.: Евразия. 2001. С. 10 и сл.*
- <sup>34</sup> Там же. С. 11.
- <sup>35</sup> Там же. С. 11-12.
- <sup>36</sup> *Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004. – 552 с.*
- <sup>37</sup> *Фрэзер Дж. Введение // Малиновский Б. Указ соч. С. 10 и сл.*
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Там же.
- <sup>40</sup> Там же. С. 11-12.
- <sup>41</sup> *Ямпольский М. Указ соч.*
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> Там же.

- 
- <sup>45</sup> *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С.К. Цатуровой. — М.: Прогресс, 2001. - 440 с.
- <sup>46</sup> Цит. по кн.: *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. М.: Канон+, 2012. С. 316
- <sup>47</sup> *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. Педагогика-Пресс. 1999. – 608 с.
- <sup>48</sup> Цит по кн.: *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта... С. 316 и сл.
- <sup>49</sup> *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М.: Институт философии, «Мысль». 1979-1983.
- <sup>50</sup> В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти можно найти множество примеров на эту тему.
- <sup>51</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. Спб.: Наука, 1996. С. 395-396; *Агамбен Дж.* Открытое: человек и животное. М.: РГГУ. 2012. С. 74.
- <sup>52</sup> *Головнёв А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.
- <sup>53</sup> *Тард Г.* Законы подражания. М.: Академ.проект. 2011. – 302 с.
- <sup>54</sup> *Плеснер Х.* Ступени органического в человеке. М.: РОССПЭН, 2004.
- <sup>55</sup> Там же. С. 47.
- <sup>56</sup> Там же. С. 47-48.
- <sup>57</sup> *Пылаев М.А.* Указ соч. С. 9.
- <sup>58</sup> *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка. М.: РОССПЭН, 2010. С. 212.
- <sup>59</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое... С. 21.