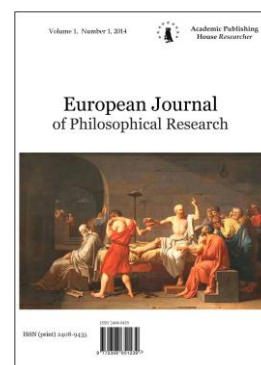


Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
European Journal of Philosophical Research
Has been issued since 2014.
ISSN: 2408-9435
E-ISSN: 2413-7286
2017, 4(1): 48-56

DOI: 10.13187/ejpr.2017.1.48
www.ejournal17.com



UDC 141.45

Problem of the Sacral in Philosophical Research of Person

Natalya N. Rostova ^{a, *}^a Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Abstract

In article the problem of the sacral from the point of view of philosophical anthropology is analyzed. The author considers philosophy sacral as the discourse which developed at a boundary of the XIX-XX centuries under the influence of blossoming of sciences. The thesis locates in article that the philosophy sacral is realization of idea of death of God and the idea of death of the person interconnected with it as it based on two basic principles – an immanentism and pluralism. The author carries out distinction between a discourse sacral in the European philosophical tradition and misterialny discourse in the Russian philosophical tradition. Rotating in a reflection about religion round identical subjects, representatives of the European and Russian philosophy open in their various and often opposite way. The European philosophy is focused on representation according to which the world shares on sacral and profanny areas which are immanent to the world. The Russian – proceeds from idea of the world consecrated in the cult connecting transcendental and immanent measurements of life. The European philosophy sees a psychological phenomenon in fear, forcing it to work as the discharging, averting beginning. The Russian, on the contrary, considers fear as a necessary mystical step on the way to God, removing a problem of ambivalence of the sacral. For the European tradition the victim appears mainly a phenomenon social, for the Russian – anthropological.

Keywords: philosophical anthropology, sacral, cult, mystery, death of God, idea of death of the person, Atsefal, fear, victim, profanny.

Современная культура заявляет о смерти Бога, а вместе с тем – о смерти метафизики, метанарраций, автора, слова, о конце истории, религии, искусства, науки. Но что в таком случае происходит с человеком? Кто он в этом мире «пост»? И, соответственно, какова судьба фундаментального кантовского вопроса «Что есть человек?»? Не стоит ли согласиться с многими европейскими философами, например, с Фуко, в том, что вместе с Богом исчез и человек, его смыло, подобно рисунку на прибрежном песке? А значит, и в том, что сам антропологический вопрос следует упразднить из философии?

Или же, напротив, признав смерть Бога, следует попытаться на новом языке говорить о человеке? Но на каком именно – на языке робототехники, психологии, нейрофизиологии или, быть может, биологии? Следует отметить, что подобная оптика в отношении человека сегодня весьма популярна. Например, недавно в Москву приезжал Ж.-Л. Нанси с тем, чтобы

* Corresponding author

E-mail addresses: nnrostova@yandex.ru (N.N. Rostova)

сообщить нам о том, что человек – это животное, в котором раскрывает себя природа через технику. Но не будет ли такой способ рассуждения лишь в очередной раз убеждать нас в том, что человек умер, утратив свою специфику? Ведь, как говорит, например, М. Фуко, сама по себе психоаналитическая теория, опредмечивающая суть человека, содержит в себе идею смерти человека [1]. То же заключение можно сделать и в отношении современных форм биологического, нейрофизиологического и технического дискурса о человеке.

Однако на фоне развертывания идеи смерти Бога и неминуемо возникающих антропологических вопрошаний невозможно не заметить удивительного и даже парадоксального, на первый взгляд, факта, а именно: обостренного интереса к сакральному. В XX веке тема сакрального концептуализируется крупнейшими философами и мыслителями*. Несмотря на различие теорий, можно говорить о том, что складывается особый дискурс философии сакрального. Оформление этого дискурса к концу XX века не означает остывания интереса к нему. Сегодня пишутся статьи и книги, проводятся диспуты и конференции по теме сакрального именно на языке этого дискурса. Мы, сами того не замечая, говоря о сакральном, тут же подразумеваем, например, некое противостоящее ему профанное. Или говоря о переживании в религии, бравурируем понятием «амбивалентности сакрального». В философии наследниками дискурса сакрального сегодня становятся теоретики так называемого теологического поворота в философии. Возникает вопрос: что означает этот интерес современной культуры к сакральному, повергаемый некоторыми шок? [2, 21] Является ли он попыткой нивелировать идею смерти Бога? Указывает ли он на присутствие Бога в современном мире? Или скрывает в себе иные смыслы? Связан ли он с попыткой вернуть в философию вопрос о человеке или, напротив, скрывает в себе новую антропологическую революцию?

Концептуализация сакрального в философии XX века основывается на определенной онтологии и антропологии, выявление и анализ которых позволит понять, какова судьба вопроса «Что есть человек?» в современном мире. Другими словами, существуют различные подходы к теме сакрального. Можно исследовать семантику понятия сакрального, ставить, например, вопрос о соотношении латинских понятий «sacer» и «sanctus» или греческих понятий «ἵερος» и «ιερος», а также их параллелизме. Или же пытаться проникнуть в тайну парадоксальной формулы римского права, согласно которой homo sacer – это тот, кого народ осудил за преступления, кого нельзя приносить в жертву и чье убийство является безнаказанным. Можно рассматривать сакральное в широком смысле и относить к сфере исследования любые феномены, не вписывающиеся в рациональную картину мира, – от Бога до привидений или детских впечатлений от запретных предметов. В отличие от подобных подходов в данной статье предлагается рассматривать сакральное как дискурс, сложившийся в философии под влиянием расцвета наук на рубеже XIX-XX вв. Такой подход созвучен научным стратегиям Т. Фицджеральда [3] и Д. Милбанка [4] в отношении близких феноменов (религии, светского).

Вопреки общепринятому мнению, следует сказать, что интерес к сакральному в современном мире указывает не на присутствие Бога, но, напротив, на его отсутствие, являясь реализацией идеи смерти Бога. Что значит, в таком случае, идея смерти Бога и на каких основаниях мы вписываем философию сакрального в горизонт этой идеи?

Смысл идеи смерти Бога можно свести к тезису о том, что Бога заменяют «боги». Как говорит Ницше в «Так говорил Заратустра»: «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог?» [5, 438]. Боги умерли от смеха, когда один из богов, забывшись, «безбожно» заявил, что он един. Богу Ницше противопоставляет божественность,

* Термин «сакральное» появляется в научной литературе на рубеже XIX-XX вв. в работах Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса. Активно он начинает использоваться в XX веке вместе со своими смысловыми синонимами «священное», «святое», «нуминозное» и «символическое» В. Вундтом, Р. Отто, Н. Зедербломом, З. Фрейдом, М. Шелером, Г. ван дер Леувом, Р. Мареттом, Л. Леви-Брюлем, Ж. Батаем, Р. Кауяа, М. Лейрисом, П. Клоссовски, К. Пеньо, Ф. Хейлером, Й. Вахом, Б. Малиновским, М. Элиаде, Г. Меншингом, К. Голдаммером, К. Леви-Строссом, К.Г. Юнгом, М. Хайдеггером, М. Годелье, В. Буркертом, Р. Жираром, Ж. Бодрийяром, Э. Левинасом и др. В работах этих западных мыслителей выкристаллизовывается дискурс философии сакрального, те основные посылки, которые вольно и невольно будут перениматься последователями этого дискурса.

«Распятому» – Олимп [5, 455] и Диониса [6, 691]. Что это значит? С точки зрения философской антропологии, понятия «Бог» и «боги» предполагают различные онтологии и антропологии. Понятие «боги» зиждется на двух принципах – имманентизм и плюрализм. Имманентизм означает отрицание запредельных величин, отрицание трансцендентного. «Боги» в отличие от трансцендентного Бога, подручны. С ними можно сидеть рядом и играть в кости, как о том говорит Ницше. Принцип плюрализма, присущий понятиям «боги», – это принцип множественности и ацентризма. Он означает свободу от абсолютного, низвержение всякого притязания на единственность и истину. Плюрализм предполагает мир, где все позволено, а значит ничего нельзя, ибо это мир тотального хаоса, случая и пассивности, который противостоит порядку сознания. Другими словами, онтологически и антропологически понятие «боги» предполагает идею смерти человека. Если Бог онтологически является условием свободы человека от мира, разрывом в мире, в котором помещается субъективность человека, а антропологически как Абсолют – фундаментальным внутренним запретом, который вносит различие в хаос состояний и делает возможным поступок, то понятие «боги» предполагает рассеивание человека в мире, редукцию его к телу и пучку аффектов. Дискурс, выстраивающийся на понятии «боги», исключает человека как существо свободное и сознающее.

Идея плюрализма пронизывает всю философию сакрального. Она выражается в том, что религия сводится к религии предиката. Некое свойство, сакральное, начинает доминировать над тем, свойством чего оно является. Как говорят классики социологии религии и религиоведения, сакральное более фундаментально для религии, чем Бог, боги, духи и сверхъестественное [7, 230], [8, 162]. Такое заключение позволит предельно абстрагировать понятие сакрального и, в конечном счете, избавить и даже противопоставить его идее Бога как некой трансцендентной единице, а также противопоставить всякой конкретике культа. Характерным здесь является объяснение Батая в отношении того, что значит «Ацефал» – безголовая фигура, символизирующая движение философии сакрального, соответствующий журнал и нарождающуюся религию. Ацефал – буквально «безголовый», говорит Батай, означает би- и полицефальность. Не отсутствие головы, но отсутствие единственной, одной головы. То есть Бога. «Ацефал» – это смерть Бога, его суверенности и единственности и переход к принципу множественности [9, 18]. Отныне у каждого свое сакральное. Сколько людей, столько и видов сакрального. Если Батай называет Бога антисакральным, ибо он как дискретность противостоит непрерывности [10, 577], то Хайдеггер помещает Бога на периферию Святого, оговариваясь о том, что, может быть, там вообще никого нет [11, 51]. Но это и не так важно, ибо Святое более фундаментально, нежели Бог. Сегодня понятие сакрального оторвано от религии и Бога и трактуется предельно широко. Для Рорти оно тождественно надежде на будущее [12, 41], для Нанси – отношению к другому, для Подороги – запретному [13]. Как характерно говорит Нанси, преимущество современной философии состоит в том, что она избавилась от вопроса о существовании Бога.

Принцип имманентизма, присущий философии сакрального, прослеживается при раскрытии основных понятий и тем, на которых она зиждется. В частности, понятия амбивалентности сакрального, жертвы, оппозиция «сакральное-профанное» предполагают описание человека на языке естественных причин – на языке психологии, биологии, социологии и космологии. Как характерно говорит Р. Кайуа в программной работе «Миф и человек», природа и сознание бытийствуют в режиме непрерывности, а потому в животном мире и в человеческом мире действуют одни и те же биологические законы. Например, общее стремление живых существ к неодушевленному состоянию в животном мире выражается в феномене мимикрии, а в человеческом – в приверженности пантеистическому мировоззрению. Или, например, связь сексуальной функции и функции питания выражается в мире насекомых в том, что самка богомола во время совокупления пожирает самца, тогда как та же самая связь в человеческом мире порождает мифы о зубастых влагалищах, невестах, поглощающих своих женихов, и проч. Животное поступает, а человек представляет, но это представление, по мысли Кайуа, эквивалентно поведению животного. Правда, хочется спросить Кайуа, а за счет чего связь человека с реальностью ослаблена, отчего человек способен представлять? Каким образом в «однородном мире», в котором от «поведения насекомого к сознанию человека ведет непрерывная дорога» [14], становится

возможно воображение? Кайуа оставляет этот фундаментальный вопрос без ответа, но в его рассуждениях ярко представлена логика философии сакрального: человек – это часть мира.

Исследуя философию сакрального, важно понимать, что этот дискурс порожден европейской философией и описывает сегодня европейскую и шире западную ментальность. Русской философии чужд подобный способ рассуждения о человеке и мире. Само понятие «сакральное» не популярно в ней. Философию религии, онтологию и антропологию представители русской философии выстраивают, прибегая к принципиально иным понятиям. В русской философии доминируют понятия «Бог», «трансцендентное», «культ», «мистерия», а понятие «символ» обретает онтологический статус. Поэтому можно говорить о том, что европейская философия выстраивает философию сакрального, предполагающую онтологию «закрытого мира» [15] и антропологию «имманентного человека», тогда как русская философия выстраивает дискурс мистериального, предполагающий трансцендентное измерение человека и мира*.

Структуры дискурса сакрального и дискурса мистериального аналогичны, поскольку в их основе лежат сопоставимые формулировки проблем исследования. Однако эти проблемы раскрываются противоположным образом. Например, и для европейского дискурса сакрального, и для русского дискурса мистериального центральной оказывается тема аффекта. И русская, и европейская традиции здесь сходятся в идее о том, что человек нуждается в посреднике между собой и миром, заставляющем внешний природный детерминизм трансформироваться во внутренний самодетерминизм. Европейская традиция этого посредника называет сакральным [16]. Русская – культом [17]. Однако для европейской традиции речь идет о социогенезе. Сакральное трансформирует не столько человеческие эмоции, сколько коллективные человеческие эмоции. Оно обращено не к человеку самому по себе, а к человеку в его отношении к другому. Трансформирующая роль сакрального в отношении аффекта позволяет создать общество. Русская философия говорит о трансформирующей силе культа в отношении аффекта, стоящей у истоков антропогенеза и лишь во вторую очередь – социогенеза. Культ претворяет животную реакцию на внешний стимул в эмоцию, вызванную силой культа.

Обе традиции признают феномен страха фундаментальным для религии. Однако для европейской традиции в страхе обнаруживает себя психологическое измерение человека. Ее представители понимают страх в сфере сакрального как силу, отвращающую от «объекта», связывая его со стратегией убегания. То есть они понимают страх психологически. Отсюда рождается теория амбивалентности сакрального. Человек влеком к запретному и одновременно страшится его, то есть бежит от него. Причиной амбивалентности в данном случае считается запрет, одновременно пугающий и манящий своей неизвестностью. Теоретики сакрального для объяснения феномена амбивалентности используют образ бабочки, которая не может не лететь к огню и которая, конечно же, сгорает в нем. Или же образ ребенка, чье внимание возбуждено таинственным. Апофеозом психологизирующего способа рассуждения о сакральном является философия М. Лейриса. Его работа характерно называется «Сакральное в повседневной жизни». Амбивалентность сакрального Лейрис описывает аналогично смешанному чувству страха и желания, испытываемого мужчиной перед женщиной, о котором он писал в «Возрасте мужчины». Лейрис пытается зафиксировать феномен сакрального в опыте своего детства. В результате к сакральному оказываются отнесенными различные вещи (револьвер, цилиндр, ларец, сковорода), места (родительская спальня, туалет, фортификационные сооружения, ипподромы), зрелища (скачки), «факты языка» (некоторые слова и ошибки в речи). По мнению Лейриса, эти явления объединяет то, что все они представляют собой нечто авторитетное, необычное, опасное, двусмысленное, запретное, тайное, головокружительное. Лейрис прямо

* К представителям дискурса мистериального можно отнести Ф.М. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева, С. Булгакова, В. Розанова, П. Флоренского, С.Франка, Н. Бердяева, Л. Карсавина, В. Лосского, А. Мейера, Е. Трубецкого, Б. Вышеславцева, Г. Федотова, Н. Гаврюшина. Дискурс мистериального при этом не тождествен так называемой русской религиозной философии. Ряду ее представителей присущи ярко выраженные имманентистские тенденции. Например, Д. Мережковскому.

объявляет амбивалентность чувств, вызываемых сакральным, эту смесь почтения, желания и ужаса, неотъемлемым «психологическим признаком сакрального» [18, 75].

Русская традиция, напротив, видит в религиозном страхе метафизическое и метапсихическое проявление человека. Страх здесь связан не со стратегией убегания, но направлен на себя, на отсечение своей самости, дабы был возможен Бог. В основе страха лежит движение «к», то есть движение приближения к Богу. П. Флоренский называет страх мечом обоюдоострым, ибо он отсекает чувственность, сдвигает «я» на периферию и позволяет узреть трансцендентное [17, 29]. Страх – это не препятствие к чему-либо, но, напротив, то, что устраняет преграды к Богу. А потому понятие амбивалентности сакрального чуждо русской традиции. Подобное, основанное на христианской традиции понимание Страха Божьего, устраняющего проблему амбивалентности, мы встречаем у целой плеяды русских философов – у Ф.М. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева, Н. Бердяева, Е. Трубецкого. Характерно, что европейская традиция сталкивается с проблемой при объяснении феномена смирения. Батай, например, пытается рассматривать поклоны и мольбы в церкви как феномен отращения [19, 107]. Однако он вынужден не принимать во внимание то, что движение от-вращения очевидно направлено на «я» молящегося. Такое фундаментальное отличие объяснений феномена религиозного страха в русской и европейской философских традициях позволяет ввести два различных понятия – «психологический страх» и «мистический страх».

Обе традиции сходятся во мнении о том, что сакральное соотносится с идеей структурирования пространства существования человека. Однако для объяснения данной идеи традиции обращаются к различным понятиям. Если в европейской формуле «сакральное-профанное» скрывается «горизонтальная» оппозиция, элементы которой имманентны миру, то русская философия прибегает к символическому подходу при объяснении человека и обживаемого им мира. Символический подход зиждется на онтологической оппозиции трансцендентного и имманентного. И более того, в этом подходе антиномичность трансцендентного/имманентного, конечного/бесконечного, абсолютного/относительного предельно обострена и отрефлексирована. В русской философии «проблема третьего», то есть проблема онтологического перехода между двумя сферами, разрешается при помощи понятий культа, онтологической тайны, идеи непостижимости и собственно теории символа. В европейской традиции эта проблема обходится вниманием именно в силу того, что сакральное и профанное мыслятся как онтологически родственные категории.

При этом европейская оппозиция «сакральное-профанное» содержит проблему, которая разрешается в символическом подходе. Ведь что означает интерес к сакральному? Интерес к сакральному свидетельствует о поиске возможности тотального существования человека. Социальный контекст проблемы сакрального, свойственный скорее ее родоначальникам, сменяется антропологическими и космическими чаяниями исследователей. Тотальность – вот основная тема сакрального. Возможно ли человеческое существование избавить от частичности, фрагментарности, опосредованности, призрачности? Возможно ли превратить его в абсолютную тотальную полноту, себеданность? Или, как говорит Батай, где та цельная жизнь, в которой есть простота удара топора? [120, 206]. Существование современного человека разорвано на сферы – науку, политику, искусство. Самодостаточность смысла сменила функция, простоту дикаря – ученые, политики и художники. Сегодня только «любимое существо», скажет Батай, способно вернуть в мир теплоту и цельность. То, что было тотальностью для дикарей, сегодня сжалось до локальности «постели». Жоржа Батая будет волновать в феноменах эротики, жертвы, социального, сакрального, внутреннего опыта именно возможность тотального существования. Именно феномен причастия он сделает предметом своей сакральной социологии.

Это стремление к тотальности ярко выражено не только в творчестве Батая, но в феномене Коллежа социологии в целом, который питался отнюдь не только теоретическими проектами, но создавался для претворения своей социологии в жизнь. О тотальности человека и целостности его взаимодействия будут говорить самые разные мыслители – В. Тернер, К. Леви-Строс, Ж. Бодрийяр, М. Хайдеггер, в искусстве – А. Арто и другие художники. В русской традиции Флоренский будет говорить о том, что

существование человека после выстывания культа распалось на необеспеченные смыслы и неосмысленные вещи. Человек онтологически распался, стал шизофреником. Или, иначе, стал светским.

Однако русская традиция возвращает человеку тотальность в понятии культа и символа, ибо в них содержится идея всеохватываемости. Культ и символ работают с человеком во всей его целостности, создают и воссоздают его целое. Европейская традиция, выстраивая свои рассуждения на оппозиции «сакральное-профанное», напротив, обрекает человека на фрагментарность, ибо вносит в его конституцию самоотчуждение, ведь сакральное – это не профанное, а профанное – это не сакральное. Другими словами, оперирование оппозицией «сакральное-профанное» противоречит пафосу поиска тотальности существования человека.

Если русский дискурс мистериального связывает Бога с единым началом, структурирующим антропологическое и социальное пространство (как говорит, например, Флоренский, святые создают время, храм создает пространство и т.п., а с точки зрения социальной, культ дает пространство понимания, со-бытия), то структура «сакральное-профанное» кроет в себе идею плюральности, множественности истин. Чаще всего в европейских теориях, сакральное означает нарушение принятых правил, то есть разрушение установленной социальной структуры. Оно именно как хаос противостоит порядку. Если же сакральное, наоборот, понимается как установленный социальный порядок, то источником принципиально неупорядоченного хаоса становится профанное, сводящееся в конечном счете к личной сфере, которая у каждого своя [14].

Феномен жертвы также понимается в дискурсах сакрального и мистериального различно. Представители европейской традиции вкладывают в жертву по преимуществу социальный смысл и иногда – космический смысл. В частности, жертва и дар, в данном случае принципиально не различаемые, наделяются следующими социальными функциями: они служат сплочению социума, вызывая общие коллективные чувства, поддерживают структуру и динамику социальной структуры (например, через переустановление запрета в праздниках или через обряды перехода); жертва как отказ от собственности напоминает людям о присутствии коллективных ментальных сил и питает их; в жертвоприношении индивиду и вещам передается социальная сила, авторитетом общества освящаются обеты, клятвы и браки [21]. Или, например, с точки зрения теории заместительного насилия, жертва, принимая на себя агрессию, является средством управления насилием в обществе [22], [23]. В отличие от чисто социологического дискурса, Батай будет говорить о том, что человека создают костры жертвоприношений [24, 143]. И дело не только в мощных потоках социальной энергии, сопровождающих это действие, а в том, что в жертве, согласно Батаю, человек наконец преодолевает свое дискретное состояние. Как отдельного существа человека нет. Как отдельное существо человек гибнет. В созерцании жертвенной смерти происходит самоутрата, причащение сакральной стихии, то есть непрерывному способу существования. В русской философской традиции, напротив, жертва понимается как ключевой момент антропогенеза в свете трансцендентной перспективы человека. В мистериальном жертвоприношении актуализируется тайна встречи относительного и абсолютного [25]. Смыслом этого действия и его кульминации – дара – является гостьба Бога у людей и людей у Бога. Здесь дар человека Богу претворяется в дар Бога человеку. Антропологически жертва означает актуализацию связи человека не с социумом и не с космосом, а с Абсолютом, актуализацию его невидимого существа. Она означает выпекание мистериального сознания общины, плодом которого будет индивидуальное сознание (тогда как в социальной теории проблема сознания, того, что должно быть объединено, не ставится). С социальной точки зрения, в русской философии мистерия служит трансцендентной скрепой множества человеческих единиц, родство которых основано не на естестве, а на причастности Абсолюту. Другими словами, всякая горизонтальная связь обеспечена вертикальной связью.

Обе традиции сходятся в том, что религиозные феномены связаны не с категорией «я», но с категорией «мы». Религия, вопреки современной точке зрения, не-личное дело. Однако для европейского сознания эта неразрывная связь объясняется социально, ибо сакральное вяжет множественность, превращая ее в единство. В русской традиции связь «мы» и культа раскрывается в антропологическом дискурсе. Бог, с точки зрения антропологии, является

условием сознания, его Формой. Но Бог учреждается в пространстве «мы», поскольку никакая индивидуальность не способна вместить Абсолют. Только усилиями множественности можно пробежать бесконечность и упаковать ее в конечное.

Неудивительно поэтому, что для русской традиции культ связан с сознанием человека. В культе производится и воспроизводится сознание человека. В европейской традиции, напротив, сакральное связывается с бессознательным человека. Это видно, начиная с Л. Фейербаха и Ф. Ницше, для которых Бог является неосознанной проекцией человеческих качеств и ценностей; с известных пассажей К. Маркса и З. Фрейда; и, заканчивая классиками философии сакрального, которые настаивают на том, что социальная скрепа механизма сакрального устанавливается именно неосознанно, что является гарантом ее прочности. Таковы, например, рассуждения Р. Жирара о замещенном в религии насилии [22]. Или М. Гodelье об истоках социума [26].

Говоря о специфике философии сакрального, важно отметить, что эта философия является не локальным культурным феноменом, не некоей частной темой исследования, но симптомом современного сознания вообще. У философии сакрального существуют аналоги в большинстве областей культуры. По посылкам и следствиям дискурсу сакрального эквивалентны в философии – философия теологического поворота, в теологии – попытки преодолеть теизм, в искусстве – дискурс телесности, в повседневной культуре – примат принципа толерантности, в религии – феномен внеконфессиональной религиозности. Поэтому если попытаться перевести основной тезис данной статьи на визуальный язык, то это будет живопись Ф. Бэкона и или произведения Л. Буржуа, на которых перед нами предстает мясо и бесконечная конфигурация телесности. В смысле своей онтологии и антропологии это искусство эквивалентно философии сакрального.

Обращение к культурным эквивалентам позволяет сделать вывод о том, что как в сфере философии, так и в целом в культурах Запада и России намечается разрыв. Если западная культура движется по пути имманентизации человека, снятия трансцендентных горизонтов существования, то русская культура сближается с ней в этом движении лишь в сфере искусства (например, в живописи русского авангарда), в целом препятствуя наступлению события смерти Бога и смерти человека.

Литература

1. Мишель Фуко в интервью Алена Бадью 1965 года. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения: 24.03.2017).
2. Наталья Автономова отвечает на вопросы «Логоса» // Логос, №9, 1999. С. 16-25.
3. Интервью Т. Фицджеральда «Идеологическое измерение религии» // Интернет-издание «Русский журнал» от 06.04.09. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Ideologicheskoe-izmerenie-religii> (дата обращения: 24.03.2017).
4. Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK, Cambridge, US: Blackwell, 1990. 443 p.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 295-556.
6. Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся сами собой / Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют с молотом. Антихрист. Ессе Номо: Сб. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. С.603-691.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 174-231.
8. Söderblom N. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916. 398 s.
9. Bataille G. *Propositions*. Acéphale, № 2, 1937. P. 17-21.
10. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
11. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. 317 с.
12. Rorti R. and Vattimo G. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005. 89 p.

13. Диспут между В. Подорогой и Ж.-Л. Нанси «Сакральное в современном обществе». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve> (дата обращения: 24.03.2017).
14. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fedy-diary.ru/html/042011/24042011-06a.html> (дата обращения: 24.03.2017).
15. Тайлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос, №3, 2011. С. 33-55.
16. Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 86-99.
17. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. 684 с.
18. Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни / Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 70-85.
19. Батай Ж. Влечение и отвращение. Социальная структура. Спб.: Наука, 2004. С. 100-114.
20. Батай Ж. Ученик колдуна/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 199-215.
21. Мосс М. Социальные функции священного. Спб.: Евразия, 2000. 448 с.
22. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.
23. Буркерт В. Из книги «Номо Несанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» / Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 405-478.
24. Батай Ж. Структура и функции армии / Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 134-144.
25. Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. 471 с.
26. Гodelь М. Загадка дара. М.: Вост. Лит., 2007. 295 с.

References

1. Mishel' Fuko v interv'yu Alena Bad'yu 1965 goda. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (data obrashcheniya: 24.03.2017).
2. Natal'ya Avtonomova otvechaet na voprosy «Logosa» // Logos, №9, 1999. S. 16-25.
3. Interv'yu T. Fitszheral'da «Ideologicheskoe izmerenie religii» // Internet-izdanie «Russkii zhurnal» ot 06.04.09. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.russ.ru/pole/Ideologicheskoe-izmerenie-religii> (data obrashcheniya: 24.03.2017).
4. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford, UK, Cambridge, US: Blackwell, 1990. 443 s.
5. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra / Nitsche F. Po tu storonu dobra i zla. M.: Izd-vo Eksmo; Khar'kov: Izd-vo Folio, 2006. S. 295-556.
6. Nitsche F. ECCE HOMO. Kak stanoviyatsya sami soboi / Nitsche F. Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm. Tak govoril Zaratustra. Kazus Vagner. Sumerki idolov, ili Kak filosofstvuyut s molotom. Antikhris. Ecce Homo: Sb. M.: NF «Pushkinskaya biblioteka», OOO «Izdatel'stvo AST», 2004. S.603-691.
7. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni / Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya. M.: Kanon+, 1998. S. 174-231.
8. Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916. 398 s.
9. Bataille G. Propositions. Acéphale, № 2, 1937. P. 17-21.
10. Batai Zh. «Proklyataya chast'»: Sakral'naya sotsiologiya. M.: Lodomir, 2006. 742 s.
11. Khaidegger M. Raz'yasneniya k poezii Gel'derlina. Spb.: Akademicheskii proekt, 2003. 317 s.
12. Rorti R. and Vattimo G. The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. 89 s.
13. Disput mezhdv V. Podorogoi i Zh.-L. Nansi «Sakral'noe v sovremennom obschestve». [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve> (data obrashcheniya: 24.03.2017).
14. Kaiua R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.fedy-diary.ru/html/042011/24042011-06a.html> (data obrashcheniya: 24.03.2017).

15. Tailor Ch. Struktury zakrytogo mira // Logos, №3, 2011. S. 33-55.
16. Batai Zh. Vlechenie i otvrashchenie. 1. Tropizmy, seksual'nost', smekh i slezy/ Kollezh sotsiologii. Spb.: Nauka, 2004. S. 86-99.
17. Florenskii P. A. Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta. M.: Mysl', 2004. 684 s.
18. Leiris M. Sakral'noe v povsednevnoi zhizni / Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004. S. 70-85.
19. Batai Zh. Vlechenie i otvrashchenie. Sotsial'naya struktura. Spb.: Nauka, 2004. S. 100-114.
20. Batai Zh. Uchenik kolduna/ Kollezh sotsiologii. Spb.: Nauka, 2004. S. 199-215.
21. Moss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo. SPb.: Evraziya, 2000. 448 s.
22. Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. 448 s.
23. Burkert V. Iz knigi «Homo Necans. Zhertvoprinoshenie v drevnegrecheskom rituale i mife» / Zhertvoprinoshenie: Ritual v kul'ture i iskusstve ot drevnosti do nashikh dnei. M.: Yazyki russkoi kul'tury, 2000. S. 405-478.
24. Batai Zh. Struktura i funktsii armii / Kollezh sotsiologii. Spb.: Nauka, 2004. S. 134-144.
25. Meier A.A. Filosofskie sochineniya. Parizh: La Presse Libre, 1982. 471 s.
26. Godel'e M. Zagadka dara. M.: Vost. Lit., 2007. 295 s.

УДК 141.45

Проблема сакрального в философии человека

Наталья Николаевна Ростова ^{а, *}

^аМосковский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируется проблема сакрального с точки зрения философии человека. Автор рассматривает философию сакрального как дискурс, сложившийся на рубеже XIX-XX вв. под влиянием расцвета наук. В статье обосновывается тезис о том, что философия сакрального является реализацией идеи смерти Бога и взаимосвязанной с ней идеи смерти человека, поскольку основывается на двух базовых принципах – имманентизм и плюрализм. Автор проводит различие между дискурсом сакрального в европейской философской традиции и дискурсом мистериального в русской философской традиции. Вращаясь в рефлексии о религии вокруг идентичных тем, представители европейской и русской философии раскрывают их различным и часто противоположным способом. Европейская философия ориентирована на представление, согласно которому мир делится на сакральную и профанную области, которые имманентны миру. Русская – исходит из целостного представления об освященном в культе мире, соединяющем трансцендентное и имманентное измерения бытия. Европейская философия психологизирует страх, заставляя его работать как отстраняющее, отвращающее начало. Русская же, напротив, рассматривает страх как необходимую мистическую ступень на пути к Богу, снимая проблему амбивалентности сакрального. Для европейской традиции жертва оказывается преимущественно феноменом социального, для русской – антропологического.

Ключевые слова: философская антропология, сакральное, культ, мистерия, смерть Бога, идея смерти человека, Ацефал, страх, жертва, профанное.

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: nnrostova@yandex.ru (Н.Н. Ростова)