

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Эльвира СПИРОВА

доктор философских наук, главный научный сотрудник,
руководитель сектора истории антропологических учений.
Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

ОТРЕЧЕНИЕ ОТ НУМИНОЗНОГО

Рецензия на книгу *Н.Н. Ростовой «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека»*

Монография Н.Н. Ростовой «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека» [14] затрагивает широкий спектр философских проблем. В древних цивилизациях сакральное пропитывало все уровни жизни – от обрядов и культов до политики, ведения хозяйства и быта. Потому что древние имели весомую крупную душу – всеобщую и безмерную, мировую, – почитали её, старались проживать жизнь в онтологическом бодрствовании и интенсивном восприятии окружающего бытия. Сакральное смотрело на древнего человека со всех сторон – звёздными глазами ночного неба, водами ручьёв и ключей, травами и деревьями, зверями и птицами, другими людьми, предметами культа и повседневной жизни («ангел простых человеческих дел» Н. Клюев). Сакральное внушало ужас и восторг, трепет и нежность, увлекая человека в многомерные миры интенсивного внутреннего бытия, с виражами и пропастями, с парением и падением. Сакральное никогда не было однозначным, не измерялось шкалой «хорошо-плохо», «приятно-неприятно», «выгодно-невыгодно»; оно заведомо по ту сторону противоположностей – движение к раю обнажает ад, интерес к аду заставляет задуматься о рае.

Автор исследования широко пользуется изложением философских текстов не только западных, но и русских мыслителей. В этом отношении книга энциклопедична. В русло темы введены хорошо известные и редкие материалы. Вместе с тем исследование отличается безусловной оригинальностью. Отступая от стереотипных представлений, получивших распространение в отечествен-

ной литературе, Н.Н. Ростова усматривает в сакральном средоточии многих острых проблем, которые находятся в поле современных идейных размежеваний. Причём в этом контексте сакральное оказывается не частным сюжетом, характеризующим преобразование общественного сознания, а развёрнутым философско-антропологическим учением. Вопреки стремлению ряда авторов осмеять сакральное, приравнять к предрассудкам, Н.Н. Ростова находит в этой теме необходимую философскую глубину.

В свете сакрального многие темы философской антропологии получают совершенно иное толкование. Это позволяет Н.Н. Ростовской коснуться не только теологических вопросов, но поразмышлять о предназначении философии на современном уровне рефлексии. Включая в монографию ранее опубликованные собственные фрагменты, Н.Н. Ростова сохраняет целостность своей концепции и открывает возможности последующих дискурсов о человеке. Монография является заметным событием современного постижения философско-антропологической темы.

Ключевые слова: философская антропология, человек, культура, сакральное, Бог, «смерть Бога», «смерть человека», страх, жертва, десакрализация

Монография известного философа Н.Н. Ростовской связывает феномен десакрализации мира с философским постижением человека. Вторжение науки в глубинные сферы человеческого



бытия теснит веру, замещает религиозную картину мира безгранично scientистским представлением о ней. Секреты волшебства, таинственности мироустройства тускнеют, утрачивают свой смысл, тайну, наполненность. Вместо идеи Бога внедряется представление о Сверхразуме, подозрительно напоминающем технические устройства. Редкое явление жизни вызывает теперь трепет, благоговейное отношение, присутствие возвышенного.

Было время, когда христианская мысль оценивала десакрализацию позитивно, поскольку связывала её с идолопоклонством. Но эта тенденция оказалась опасной. Наука усложнила картину мира, но лишила реальность её мерцающей глубины. Человек обрёл аналогию с машиной, но оказался отчуждённым от образа Божьего. Сфера божественного, небесного, потустороннего приблизилась к обыденному. Метафизическая тропа, по словам М. Хайдеггера, стала зарастать.

Сложилось ли при этом более ясное представление о человеке? Или он тоже подвергся упрощению? Разволшебствование потомка Адама привело к идее «смерти человека». Он перестал быть объектом исключительной значимости. Выветрилось представление о запредельном измерении бытия. Феномен нуминозного оказался значимым элементом философского осмысления человека. Представлен ли он зверем, утратившим страх перед абсолютным могуществом внеземного? Или, напротив, идея сакрального оказалась вселённой в рефлексию о человеке?

Все эти вопросы впервые в философской литературе ставятся в развёрнутом и полемическом ключе. Автор показывает, как сказано в аннотации к книге, скрытые смыслы, онтологию и антропологию, присущие этому дискурсу. Парадоксальность проблемы обусловлена тем, что, вопреки обыденному восприятию термина, сакральное оказывается не тем, что указывает на присутствие Бога, а, напротив, тем, что требует отсутствия Бога, его «смерти». Само собой понятно, что столь разносторонний мыслитель, как Н.Н. Ростова, не выступает в роли апологета десакрализации мира.

Тема человека не утратила своей наличности. «Уже много было сказано о смерти Бога и смерти человека и уходе идеалов и ценностей. Мы полагаем, что ситуация совершенно иная. Никто не умер, и ничто никуда не ушло. Мир остался. Равно как не умер и человек. Он продолжает как-то жить. Но произошла некоторая потеря ориентиров. Не мир упал, а горизонт поплыл. У самого человека произошла некоторая расфокусировка взгляда, в результате чего он потерял ориентиры. Ориентиры культурные, социальные, мыслительные, жизненные, экзистенциальные» [15, с. 3].

Пожалуй, именно поэтому Н.Н. Ростова призывает с осторожностью пользоваться словом «сакральное». Она прилагает его к разным контекстам, каждый раз обнаруживая в нём новые оттенки мысли и вопрошания. Высказав предположение, что сакральное может рассматриваться как специфика человека, Н.Н. Ростова предлагает этот вывод не в качестве готового результата, а как кристаллизацию противоречивой рефлексии. Именно поэтому монография обладает стройностью, логической выверенностью, последовательным продвижением концептуального поля. Книга состоит из двух частей. В первой части исследуются и сравниваются два языка в описании человека. Один – присущий европейской и – шире – западной философской традиции. Второй – русской философии. Первый опирается на понятие «сакральное». Второй – обращён к фигуре Бога. Во второй части книги предложен проект философской антропологии – антропологии формы, – и соответствующая модель понимания человека – человек литургический.

Пришествие десакрализации не деморализирует автора. Напротив, она обращает внимание на феноменологию сакрального. Н.Н. Ростова преднамеренно избегает изоляции сакрального, внеконтекстного тол-

кования этого явления. Поэтому она обращается к археологии дискурса, связанного с философией сакрального, выявляет причины его появления, проводит аналогии с другими дискурсами. Такой подход позволяет увидеть в теме сакрального фундаментальную философскую проблему. В то же время эта проблема получает продуктивный отклик – в политике, повседневности, медицине, педагогике, социальной сфере.

К достоинствам монографии относится стремление Н.Н. Ростовской не ограничиться однобоким взглядом на сложную проблему. Стремление автора добраться «до оснований, до корней, до сердцевины» восхищает при знакомстве с историографией проблемы. Н.Н. Ростова не принимает практику «растворения» темы в потоке смежных течений мысли. Она проводит чёткие демаркации. Сакральное – это не религиозное. Сакральное – это не Бог. Сакральное – это не традиция. Сакральное, по определению Н.Н. Ростовской, – это тот способ, который позволяет отстраниться от понятия религии, Бога и традиции. Работы многих авторов демонстрируют настойчивые, часто изощрённые попытки снять проблему трансценденции.

«Если сакральное – это философский концепт, – пишет Н.Н. Ростова, – значит, как и всякий концепт, его можно подвергнуть деконструкции. То есть можно попытаться вскрыть послышки, лежащие в его основании, выявить присущие ему противоречия и неочевидные смыслы» [14, с. 13]. Касаясь феноменологии сакрального, Н.Н. Ростова, по сути дела, обращается к проблеме амбивалентности человеческих чувств. Скорбь и эйфория не просто аффективно разделены во времени. Они обнаруживают себя в некоем слиянии. Так, люди переживают, к примеру, «упоеание в бою и бездны мрачной на краю». Скорбь в своей изнанке содержит эйфорию.

Однако действительно ли речь идёт об амбивалентности сакрального, обусловленного двойственностью человеческих чувств. Некоторые исследователи, как сообщает Н.Н. Ростова, называют представление об амбивалентности сакрального мифологемой. Примеры, которые приводятся некоторыми исследователями при обсуждении амбивалентности сакрального, извлечены из разных контекстов. Амбивалентность как наличие противопоставления касается понятий, которые составляют или не составляют контрверзу. Нередко понятия действительно противоположны, но не принадлежат к одному контексту. В этом случае амбивалентность отсутствует. «Сакральное» и «профанное» можно исключить из амбивалентности оппозиции. Но если речь идёт о чувствах людей, то они по определению двойственны. В изнанке любви прячется ненависть, в бесстрашии – страх, в дружбе – враждебность. Такова природа человеческих чувств. Они одновалентны только у животных. К такой постановке вопроса близка позиция Р. Жирара, который относит двойственность к самому священному, прикрывающему за собой насилие. Жертва, в частности, вызывает презрение и почтение в равной мере.

Н.Н. Ростова, обращаясь к структуре дискурса сакрального, толкует Ж. Батая. Убийство животного само по себе есть акт жестокости. Но этот акт может приобрести черты обожествления. Так, убийство получает освящение. «Жертва уже изначально сакральна по своей звериной природе, – пишет Ж. Батай. – Сакральность выражает собой проклятие, связанное с яростью, и зверю никогда не избавиться от одушевляющей его ярости без какой-то задней мысли. По мнению первобытных людей, зверь не может не ведать основополагающего закона, не знать, что его яростные порывы сами по себе являются нарушением этого закона; зверь преступает закон по самой своей сути, осознанно и суверенно. А главное, безраздельно владеющая им ярость бушует в нём благодаря смерти как высшему насилию. Такое божественно яростное насилие поднимало жертву над плоским миром, где вели свою размеренную жизнь люди. По сравнению с этой размеренной жизнью, смерть и ярость буйствуют, и их не в силах остановить ни почтение, ни закон, управляющие жизнью человека в обществе. Для первобытного сознания смерть может превзойти только от чьего-то оскорбления или упущения. Тем самым смерть опять-таки насильственно опрокидывает законный порядок» [1, с. 539].

Весьма значительный интерес вызывает сравнение концепции Ж. Батая и П.А. Флоренского. Павел Александрович Флоренский в той же мере, что и Жорж Батай, пользуется понятием «культы» как посредником между человеком и миром, заставляя внешний детерминизм трансформироваться во внутренний. По мнению русского философа, природа не входит в человеческий разум в своём первоизданном виде. Она преобразуется культурной формой. Известен его пример с Белой Медведицей как констелляцией звёзд. Ведь фактическое расположение звёзд не имеет ничего общего с тем образом, которым наградили его люди.

В работе «У водоразделов мысли» (1918) П.А. Флоренский интерпретирует мир, создаваемый человеком, – мир техники и мир культуры – как «органопроекции» человеческих чувств и мышления. Техника и вообще мир культуры является проекцией человеческой чувственности, расширяющей её и предоставляющей ей новые возможности. Философ наполняет культуру религиозным содержанием: мир, созданный и создаваемый человеком, является продолжением и развёртыванием человеческих чувств и мышления, а завершается этот процесс построением храма, воплощающего в себе не только синтез различных искусств, но и сакральное бытие. Каждая вещь, окружающая человека, каждый предмет культуры своим бытием выражает богатство человеческой субъективности и одновременно направлен на человеческое бытие.

«В отличие от Батая Флоренский говорит именно о человеке и его состояниях, а не о коллективных отношениях, – подчёркивает Н.Н. Ростова, – что, однако, не противоречит тому, что условием кulta является множественность, а также тому, что культ удерживает единство мистери-

альной общины. Батай скорее склонен к признанию социального характера сознания, для него сознание учреждается в отношении к другому, через другого, тогда как для Флоренского сознание носит мистериальный характер, поскольку учреждается в отношении к Богу» [14, с. 20].

В чём же ценность этих рассуждений? Во-первых, Н.Н. Ростова в своём анализе опирается не столько на рассудочность, сколько на эмоции человека. Это парадоксально и является, несомненно, новизной. В европейской философии, как известно, размышление о человеке, как правило, исключало апелляцию к чувству. Напротив, феноменология человеческих качеств обнаруживалась через когницию. Но вот, скажем, П.А. Флоренский усматривает особого человека в специфике эмоций. В частности, гнев рассматривается как центральный аффект человека. Однако это вовсе не частная ссылка на специфику эмоции. Это своеобразный концепт человека.

Несмотря на избыточность сносок и примеров, поддерживающих компетентность исследователя, Н.Н. Ростова утверждает себя в полемике. Так, она подмечает, что неясность позиции Ж. Батая в теме сакрального таится в характеристике страха. Батай, размышляя о происхождении человека, не покидает концепцию эволюции. Но тут же впадает в противоречия. К сожалению, другой возможности у Батая нет. Эволюция сохраняет роль путеводной нити. Однако она не может объяснить неожиданные разрывы и «вспышки» в линейном развитии мира. Например, так называемая когнитивная революция, которая предоставила людям (но не всем) новый способ думать и общаться. Вероятно, случайные генетические мутации изменили внутреннюю настройку человеческого мозга. Поэтому Батай в этом вопросе непоследователен, поскольку мы можем только удивляться обнаружению страха. Объяснить его природу французский философ на самом деле не в состоянии. Действительно, непонятно, почему вдруг в единой природе, отданной мощному потоку рождений и смертей, возник разрыв, в котором помещается страх.

При всех разновидностях темы сакральная сила одновременно отталкивает и соблазняет. Психологизация страха означает, что страх рассматривается как аффект, как чувственная реакция. «Психологическому объяснению страха, – пишет Н.Н. Ростова, – можно противопоставить подход, при котором страх трактуется мистериально и который снимает проблему амбивалентности переживания сакрального. Такой же подход характерен для представителей русской философии, опирающихся на христианскую традицию, и имеет то преимущество, что религиозные феномены осмысливаются в данном случае не с позиции венаходимости, для которой неизбежны разрывы в понимании и искажения, но изнутри, в пространстве понимания» [14, с. 47].

Феноменология страха, представленная в монографии, привлекает новизной и необычностью использованного материала. Обстоятельно описанное в философской литературе сопоставление страха и трепе-

та, страха и тревоги, страха причинного и беспричинного переведено Н.Н. Ростовой в иное русло. Хорошо знакомое по работе С. Кьеркегора, сопоставление страха и трепета в монографии опирается на русскую философию. В.С. Соловьёв, в частности, не противопоставляет страх благоговению, а рассматривает его как первую ступень к этому состоянию. В существе религиозного чувства П.А. Флоренский фиксирует прежде всего не любовь, а страх. Страх – это не психологический феномен и не рациональный. Это мистический ожог от встречи с «иным». Страх вселяет не вид Бога. Он рождается внезапно открывшейся трансцендентностью.

Н.Н. Ростовой удалось собрать и промыслить обширный материал о страхе, ставшем предметом анализа для русских философов. В частности, у К. Леонтьева нет иллюзий относительно человека. «Вторая христианской традиции, великое возвышение человека он видит в смирении и страхе, унижающем самость человека и дающем возможность открыться божественному в нём» [14, с. 58]. Н.А. Бердяев считал, что страх лежит в основе этого мира. Призывая к победе над страхом, Николай Александрович различает высшее состояние ужаса и тоски и «низший страх».

Оригинально трактуется мистический страх, который призван оторвать человека от психологической имманентности и открыть перед ним духовное измерение. Мистический страх заключён прежде всего в отношении человека к самому себе, к своей данности. Такой страх нужен человеку. Мистический страх, отмечает Н.Н. Ростова, связан не с унижением человека, но с его возвышением через условие, ибо в человеке при умалении имманентного измерения открывается трансцендентная перспектива. «Страх необходим как условие возможности мистерии, вне страха человек предоставлен своей самости, поэтому страх связан с принципом “или-или” – или страх есть, и тогда становится возможным иное, или страха нет, и человек отдан во власть имманентности» [14, с. 60].

При всей обстоятельности, связанной с феноменологией страха в русской философии, не все мыслители представлены в монографии. Это относится, в частности, к Н.К. Мережковскому. Вполне справедливо отмечает исследовательница Наталья Бонецкая: «В течение нескольких революционных (имею в виду революцию духовную) десятилетий сложился новый для России антропологический тип – человек над бездной, – индивид без мировоззренческих опор, без бытийственной почвы. И интеллектуалы довели до апофеоза свою беспомощность, как бы возжелали пребывать в бесконечности становления. Пафос “переоценки всех ценностей” Ницше оформился в целый ряд философских концептов: это несотворенная свобода Бердяева, абсурд Льва Шестова, двоящиеся мысли Мережковского. Ясно, что подобные понятия не могут быть положены в основание общезначимого учения, философии раскрепостившегося духа – не для всех» [4, с. 5–6, 134]. Вероятно, не Н.А. Бердяева или Л. Шестова надлежит считать основоположниками отечественной философской антропологии. Философский предмет, который увлекал

Д. Мережковского, – человек в неотъемлемой для него тайне. В работах этого автора человек стал бесконечно сложнее, противоречивей, загадочней по сравнению с его традиционно-христианской моделью.

Д. Мережковский пытался наметить основные черты специфического абстрактного воззрения, которое он называет *перворелигией человечества*. Предполагается, что ещё до начала человечества существовала религия, которая благодаря Христу получила название христианской. «Мережковский как теоретик *перворелигии человечества*, удерживает сознанием одновременно древнее язычество – в гипотетическую религию Третьего Завета; из точки настоящего его внимание направлено в прошлое и будущее. *Миф и мистерия* – это два разных ключа к древности, которыми оперирует русский исследователь» [4, с. 154].

Работа Н.Н. Ростовской не придерживается строгих правил монографии. Здесь нет стройного продвижения от темы к теме или от имени философа к его полемисту. Изложение часто дробится на мелкие параграфы. В параграфе «Структура и символ» мы узнаем лишь, что человек – это существо, которое выстраивает себя в отношении формы и бесформенности, структуры и хаоса. К этой теме Н.Н. Ростова ещё вернётся, но это случится на значительном отдалении. Привычное следование заявленной мысли, обнаружение разных смыслов и подходов только что объявленной философской идеи Н.Н. Ростова заполняет обращением к диалогическому мышлению читателя. Не удивительно, что после Фрейда появляется Батай.

И тут на отлёте от русской философии утверждается, что Батай отождествляет сакральное или божественное с непрерывным неструктурируемым существованием, которое открывается в трансгрессии запретов. Однако, оперируя оппозицией «сакральное-профанное», Батай вносит прерывистость в эту непрерывность. Так, в концептуальном изложении Н.Н. Ростовской набирают значимость темы структуры и символа. Отметим, что теория Жирара оказывается своеобразным переложением теории Батая. Н.Н. Ростова показывает, что Жирар мыслит антропологическое пространство как пространство насилия, или пространство священного. Но насилие, или священное, может быть как структурированным, так и неструктурированным.

Сакральное прежде всего рассматривается в данном случае как структура. Это означает, что в самом феномене Н.Н. Ростова обнаруживает метафизический раскол. Скажем, Юнгу свойственно распадение мира на Бога и равноправного антагониста – Сатану, на Бога и человека. Но здесь таится опасность. Борьба противоположностей может сулить человеку гибель, поскольку он не примиряется с расколом, а стремится к целостности сознания.

Порой в монографии обнаруживаются возвраты к темам, которые в известной мере уже получили должную трактовку. Это относится, к примеру, к оппозиции «сакральное-профанное» и «чистое-нечистое».

Н.Н. Ростова подчёркивает, что эти оппозиции прочно укоренились в европейском сознании, провоцируя в головах исследователей множество противоречий. И трудно найти европейского мыслителя, который не пользовался бы подобными оппозициями. Даже в привычных, устоявшихся понятиях выявляются парадоксы. Несомненные противоречия содержит в себе само словосочетание «религиозное сознание». Н.Н. Ростова ставит вопрос: не является ли религиозное сознание сознанием как таковым, не являются ли иные типы сознания производными от этого феномена? Христианство не просто говорит о вездесущности Бога, но, как бы оборачивая логику, толкует о том, что в Боге человек впервые делается собой, собирается в целостность.

Н.Н. Ростова задаётся вопросом: как объяснить переход между сакральной и профанной сферами? Поскольку они разделены и обладают автономностью, то возможен ли между ними соединяющий мост? Особенно если разделяющая их пропасть оценивается как онтологическая. Это относится, например, Р. Отто или М. Элиаде. И снова возникает вопрос: как относительное существо, коим является человек, может вступить в связь с абсолютным, коим является Бог? Н.Н. Ростова считает, что европейские теоретики сакрального по сути дела исходят из презумции, что человек существует в имманенции. Человек имманентен миру и самому себе. Для имманентного человека это может находить своё выражение в психологическом, но в данном случае чаще в социологическом дискурсе.

«Русская традиция, – отмечает Н.Н. Ростова, – не просто заостряет антиномичность человека, разводит полюса до головокружительной несводимости друг к другу, но и удивительным образом сближает их до интимности. Антропологический размах, характерный для русской философской традиции, находит своё подтверждение в религии христианства, которое, кажется, аналогичным образом выстраивает антропологию, ставя тем самым под вопрос возможность применения к нему оппозиции “сакральное-профанное”, а значит, и её адекватность для описания религиозных феноменов» [14, с. 108].

Заслуживает внимания использованный в монографии текстологический анализ расхожих терминов. Это относится, к примеру, к анализу термина «профанный». Ссылаясь на М.Х. Вагенворта и Э. Бенвениста, Н.Н. Ростова разбирает различные прочтения и смысловые значения этого понятия. Одно дело, когда профанное является производным от сакрального, другое – мы имеем дело с двумя самостоятельными сферами. Кстати, вызывает вопросы правомерность самой оппозиции «сакральное-профанное».

Структура монографии соотносится с драматургией фуги. Некоторые темы возникают по ходу изложения вновь и вновь. Однако попытка соединить их в одном месте обеднила бы изложение. Вот, скажем, на стр. 116 снова возникает тема хаоса и культа. Для Флоренского хаос и

символ – одна и та же тема, взятая с различных сторон. Человек – это не то, что он представляет собой в данный момент, он есть то, что рождается в результате самоутверждения. Так Павел Александрович обозначает восхождение к божественному порядку, норме, здоровью. Культ философ рассматривает как пространство, где рождается человек, где формируется его сознание. Культ даёт единство антиномичности человека.

Тема антиномичности человека не нова для философской антропологии. Человек рождается в природе, а живёт в обществе. У него есть сознание, но есть и бессознательное. Человек располагает инстинктом, но следует культурной программе. Флоренский усиливает эту тему. Человек одновременно вечен и не вечен, реален и идеален, т. е. поднявшийся к духовности. Сегодня мы можем добавить: человек реален и виртуален. Он принадлежит разным мирам.

По мнению Н.Н. Ростовской, П.А. Флоренский создал наиболее радикальную в философии теорию символа. «Он решительно отказывается ассоциировать понятие символа со знаком, с аллегорией, с намёком или указанием на неизречённую реальность. Для Флоренского символ есть символизируемое» [14, с. 117]. Впрочем, стратегия сближения символа и символизируемого присуща в целом русской философии. Примечательно, что Флоренский рассматривает термины как межмысли. А само слово происходит от «*termes*», т. е. имеет религиозный источник. Сфера мышления образуется межами, отделяющими одну природу вещи от другой природы.

И снова Н.Н. Ростова возвращается к символу. Это не знак, не наглядная данность произвольной связи, а трансцендентные скрепы существования. Они обнаруживают не частичное, временное и условное объединение и порядок, но полное, всеобъемлющее, восходящее к вечности. Символ никогда не одинок, он всегда система символов. И суть этой системы заключается в её всеохватываемости,

Немалый интерес в монографии рождает тема жертвы, получившая разностороннюю разработку в современной французской философии. Эта тема оказалась базовой для философии религии. В ней пересекаются ключевые теоретические вопросы – верование или обряд? Каков смысл жертвоприношения? Как оно относится с даром? Почему исчезли кровавые жертвы? Не правда ли, сам перечень вопросов вызывает неожиданный и парадоксальный интерес?

Теорий жертвы множество. Н.Н. Ростова различает два крупных раздела этой темы: прагматика жертвы и апофатика жертвы. В первом случае речь идёт о теориях, которые раскрывают социальный, экономический, психологический и политический смыслы. К психологической трактовке жертвы Н.Н. Ростова относит теории, связывающие её с различного рода механизмами психологической компенсации, с проблемами садизма и мазохизма. Что же касается апофатики жертвы, то она обращена к невидимой стороне мира. Апофатика трактует события

и процессы, которые можно квалифицировать как явления не от мира сего. Именно в данном случае мы входим в сферу философского постижения человека.

Среди теорий этого плана Н.Н. Ростова считает наиболее значимыми концепции Ж. Батая, а в русской философии – А. Мейера. Вот, к примеру, озадачивающая мысль Ж. Батая: без жертвы нет человека. В подлинном смысле слова человеком можно считать жертву. Только участник жертвоприношения есть человек, потому что при жертвоприношении, уклоняясь от собственной смерти, он одновременно встречается с ней. М. Хайдеггер, характеризуя гибель животного, называет это событие околеванием. Животное умирает, но не осознаёт своей смерти. Он не воспринимает её как трагедию. В жертве, согласно Батаю, человек, наконец, преодолевает своё дискретное состояние. Как отдельного существа человека нет. Как отдельное существо человек гибнет. В жертвенной смерти, по Батаю, происходит самоутрата, причащение сакральной стихии, т. е. непрерывному способу существования.

В философии культуры давно утвердилось представление о том, что слово «культура» произошло от практики возделывания почвы. Такая трактовка культуры не выводит этот феномен за пределы экономической цепочки. Отсюда превратность в трактовке самой культуры. Другая версия культурогенеза связана с культом. При обнаружении связи между культом и культурой можно обнаружить два варианта решения проблемы. В первом случае культ понимается как вид религиозной деятельности. Он локализуется в рамках культуры, т. е. представляется её дробной частью. Разумеется, такое толкование культа рождает множество дополнительных вопросов. Если культ стоит на службе у социума, то как стал возможен сам социум? Если трактовать культуру как то, что создано человеком, то каким образом появился этот человек, творец культуры? В силу каких обстоятельств он возник? «На первый вопрос отвечает часть европейских мыслителей, – пишет Н.Н. Ростова, – выводя социальное из сакрального. Например, Э. Дюркгейм, отчасти Ж. Батай, отчасти М. Элиаде, Р. Жирар. На оба вопроса пытаются ответить представители русской традиции, согласно которым культ есть то, что предшествует культуре, то, что создаёт человека и, как следствие, является источником культуры. Например, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Мейер, Г. Федотов. В пользу этой точки зрения говорит этимология слова “культура”: *cultura* от *cultus*, на которую, в частности, опирается Флоренский» [14, с. 144].

По убеждению Н.Н. Ростовской, неразрывная связь между территорией сакрального / мистериального и «мы» в европейской традиции связана с социальным дискурсом, в русской – с антропологическим. В европейской традиции сакральное тесно связано с социальным. Суть феномена сакрального сводится к обеспечению социальной функции. Однако социальный дискурс не может при этом ответить на антрополо-

гический вопрос о природе того, что объединяется в сакральном. Таким образом, русская традиция, спускаясь до принципиальной безосновности философского дискурса, в первую очередь ставит перед собой антропологическую проблему учреждения сознания. Бог – это не просто условие события, но условия бытия, т. е. сознания.

Судя по всему, философия религии невозможна без концепции бессознательного. Уже в традиционном взгляде на религию как свидетельство беспомощности человека перед неподвластными ему природными силами и собственными страхами содержится представление о бессознательном состоянии человека в религии. Что же касается христианского представления о сознательности человека в отношении к Богу в русской философии, то оно находит осмысление в теме свободы.

Немало оригинальных идей и в третьей главе монографии, которая касается идеи смерти человека. Концепт сакрального вписывается в концепт смерти Бога. Если искать истоки этой идеи, то, разумеется, она рождается не в наследии Ницше, а в эпоху Возрождения. Вот каково представление об этой проблеме, изложенное в монографии Н.Н. Ростовской: «Формула “Бог умер” является определяющей для современного сознания. Она содержит в себе трамплин, воспользовавшись которым человек приступил к опытам самоконфигурирования. Бог умер, и это событие несёт позитивный смысл, ибо Бог с необходимостью должен быть преодолён, дабы человек родился. Именно такое воодушевление объективировано в этой формуле. Поэтому заявление философии о смерти Бога не имеет никакого отношения к Голгофской драме, вопреки мнению некоторых историков мысли и прогрессивных теологов. Христианский Бог до сих пор на кресте, он вечно умирает за человечество и вечно воскресает, воскрешая тем человека. Он не умер, а “смертью смерть поправ”. Философия тем временем редуцирует Бога к этапу формирования Человека. И смыслом этой редукции преисполнены самые изощрённые философские системы, пытающиеся преподнести смерть Бога как смерть идола и рождение подлинного Бога. Но подлинность эта на поверку оказывается связанной с человеком, а не с Богом. О новом человеке грезит философия, а не о новом Боге» [14, с. 153–154].

Эта трактовка известной формулы кладёт конец упрощённым толкованиям, например, слов Ф. Ницше. Суть проблемы, как хорошо показывает Н.Н. Ростова, вовсе не в феномене секуляризации как таковом, не в исчезновении темы человека в современном философском сознании. Известная работа Э. Фромма «Будьте как боги» подверглась в своё время критике за «неоправданное» возвеличивание человека, девальвацию Бога. Как такая трактовка сочетается с тезисом о «смерти человека»? Смерть Бога, отмечал Ф. Ницше, чутко уловивший тенденции времени, сулит рождение высшей породы человека. Но для этого события простая констатация смерти Бога недостаточна. Тень этого события будет преследовать человечество тысячелетиями. Органично вплетается в

изложение монографии и гегелевское понимание «смерти Бога». Гегель связывает смерть Бога с несчастным сознанием, с трагической судьбой себя самого.

В минувшем веке не Бог, а сакральное станет державным понятием новой традиции. «Отвлечённое от конкретики трансцендентного Бога, – пишет Н.Н. Ростова, – содержание термина позволит разрешить проблему личности Бога, его предметности, локализованности в пространстве, авторитарности по отношению к человеку» [14, с. 168]. В философии дискурс сакрального изначально представлен именами М. Шелера, М. Хайдеггера, Ж. Батая. Именно Батай сделает понятие сакрального чрезвычайно популярным и близким современному сознанию.

Современная западная мысль по-прежнему увлечена идеей преодоления трансцендентного Бога. Об этом идёт речь в четвёртой главе столь серьёзного научного труда. Н.Н. Ростова подчёркивает, что философия – не культ. Философии нужно перестать быть философией, чтобы превратиться в мудрость. Выходит, философия хочет выйти за собственные пределы. Но это вовсе не амбиции и дежурные провозглашения. В монографии ставятся вопросы: что даёт философии право выйти за свои пределы? Чем обусловлен этот порыв? Что лежит в основе этого дерзновения? Устремление к истине или послушание Богу? Часто пишут, что философия – та же религия. Но насколько оправданно такое беспредельное сближение? Не разумнее ли сохранить автономность каждой из этих форм общественного сознания? Однако ставить этот вопрос, кажется, уже поздно. Заняв несвойственное ей место, философия убирает, как отмечает Н.Н. Ростова, тот водораздел, который всегда предполагался между философией и религией, невзирая на исторические перипетии взаимоотношения между ними. Новая философия стремится стать тем третьим, что упразднит и то, и другое, религию и философию. Пределом такой философии, однако, видится субъективная практика себя.

Что сегодня заставляет философию обратиться к теологии? Почему столь настойчиво проводится рядом авторов мысль о тождестве идеологии и философии? Эти вопросы получают в монографии основательное освещение. Данная тема рассматривается в пятой главе «О “Смерти Бога” в русской традиции». От теологического ракурса Н.Н. Ростова переходит к антропологическим размышлениям. Она пишет: «Все трактовки идеи смерти Бога объединяет пафос построения новой онтологии и новой антропологии. Смерть Бога, как бы она ни мыслилась, – как укор Сына Отцу или как метаморфозы материи, – означает одно – скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Антропология становится региональной онтологией, имея дело с имманентной, плюральной, процессуальной природой человека лишь ситуативно, или, как сказал бы Делёз, в силу соотношения сил отличной от про-

чих регионов мира. Не случайно темы смерти Бога и смерти человека идут в философии рука об руку. Но переход от идеи смерти Бога к идее смерти человека и само понятие смерти человека следует рассмотреть пристальнее, избегая упрощений и риска мыслить человека как животное» [14, с. 247].

Эту задачу Н.Н. Ростова решает в заключительных параграфах монографии. Она показывает, как Ж. Бодрийяр грезит о мире без субъекта. Делёз преодолевает феномен человека в своём концепте мира без Другого. Если Другой – это тот, кто даёт миру глубину, пространство, время, смысл, сущности, тела, то мир без Другого – это чистое бурление стихий. Иными словами, призывая убить в себе Другого, Делёз прощается с человеком.

Н.Н. Ростова показывает, что отсутствие Бога ставит под вопрос возможность антропологического феномена. Она отправляется в поисках аргументации к культуре. Тезис «смерти Бога» имеет культурные параллели – в искусстве, в теологии, в повседневном сознании современного человека. Это позволяет исследовательнице проследить связь между философией и культурой.

Заслуживает внимания обозначенный Н.Н. Ростовской человек литургический. Антропология формы предполагает человека, взятого в своей трансцендентной перспективе, в своей непостижимости бесконечного. Фигура Бога объявляется конститутивной для человека. Бог антропологически обеспечивает сознание. По словам Н.Н. Ростовской, покуда человек не превратился в индифферентную машину, пространство литургии – это его максимум и центр его притяжения.

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2000. 738 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
3. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста Д. Дамте. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
4. Бонецкая Н. В поисках Неведомого Бога. Мережковский – мыслитель. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 400 с.
5. Бонецкая Н. Дух Серебряного века (феноменология эпохи). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 720 с.
6. Гиренок Ф. Фигуры и складки. М.: Академический проект, 2013. 244 с.
7. Гуревич П.С. Философское истолкование человека. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
8. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.
9. Жижек Сл. Метастазы удовольствия. Шесть очерков о женщинах и причинности. М.: АСТ, 2016. 320 с.

10. Западная философия XX – начала XXI в. Интеллектуальные биографии / Редкол: И.С. Вдовина, И.Д. Джохадзе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 318 с.
11. *Подорога В.А.* Антропограммы. Опыт самокритики. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 336 с.
12. *Резник Ю.М.* Феноменология человека: бытие возможного. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 632 с.
13. *Рикёр П.* Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с франц. И.В. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2017. 312 с.
14. *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
15. *Смирнов С.С.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 438 с.
16. *Смирнов С.С.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 660 с.
17. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1. Разум и откровение. Бытие и Бог; Т. 2. Существование и Христос. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 576 с.
18. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.
19. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение мысли: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. 490 с.
20. *Хоружий С.С.* Очерки синергической антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
21. *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2015. 320 с.

BOOKISH DISCOURS

Elvira SPIROVA

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines.

RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: elvira-spirova@mail.ru

RENUNCIATION OF THE NUMINOUS

Review on the book “Expulsion of God. Problem of Sacred in the Philosophy of Man” by N. Rostova

The monograph “Expulsion of God. Problem of Sacred in the Philosophy of Man” by N. Rostova [14] covers a wide range of philosophical problems. In ancient civilizations the Sacred embraced all levels of life, from rites and cults to politics, housekeeping and everyday life. It is because the ancient people had a significant big soul – universal and immense World-Soul – honored it, tried to live life in ontological wakefulness and intense perception of existence. The Sacred looked at the ancient man from all sides – by starry eyes of night sky, by the waters of creeks and springs, by herbs and trees, beasts and birds, other people, objects of cult and everyday life (“an angel of ordinary human affairs” of N. Kluev). The Sacred inspired a terror and delight, awe and tenderness, carried a man away in multidimensional worlds of intense interior life, with bends and precipices, with rising and falling. The Sacred never was univocal, it was not measured by the scale “good-bad”, “pleasant-unpleasant”, “profitable-unprofitable”; it is obviously beyond the opposites: movement to Paradise exposes the Hell, interest in the Hell makes you think of Paradise.

The author of the study widely uses the presentation of philosophical texts, not only of Western, but also of Russian thinkers. In this respect, the book is encyclopedic. In line with the theme the well-known and rare materials are introduced. However, the study is remarkable for the apparent originality. Deviating from stereotypes widespread in Russian literature, N. Rostova finds in the Sacred the focus of many acute problems, which are present in the field of contemporary ideological division. In this context, the Sacred is not a private subject, characteristic of transformation of social consciousness, but full-scale

philosopho-anthropological teaching. Despite the desire of some authors to ridicule the Sacred, to equate it to prejudice, N. Rostova finds in this theme the necessary philosophical depth.

In the light of the Sacred many themes of philosophical anthropology get a completely different interpretation. This allows N. Rostova deal not only with theological issues, but to think over destiny of philosophy on the modern level of reflection. By including in the monograph previously published fragments, N. Rostova maintains the integrity of her conception and opens the possibility of later discourses about man. The monograph is a significant event for modern understanding of philosopho-anthropological topic.

Keywords: philosophical anthropology, man, culture, the Sacred, God, “death of God”, “human death”, fear, victim, desacralization

References

1. Bataille, G. *Próklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [La part Maudite. La sociologie sacrée]. Moscow: Lodomir Publ., 2000. 738 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies], trans. by A. Kachalov. Moscow: RIPOl klassik Publ., 2017. 288 pp. (In Russian)
3. Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 pp. (In Russian)
4. Bonetskaya N. *Dukh Serebryanogo veka (fenomenologiya epokhi)* [The Spirit of the Silver Age (a Phenomenology of the Belle Epoque)]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 720 pp. (In Russian)
5. Bonetskaya, N. *V poiskakh Nevedomogo Boga. Merezhkovskii – myslitel'* [In Search of the Mysterious God. Merezhkovsky as a Thinker]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 400 pp. (In Russian)
6. Florensky, P. *Stolp i utverzhdenie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth], Vol. 1. Moscow: Pravda Publ., 1990. 490 pp. (In Russian)
7. Girard, R. *Nasilie i svyashchennoe* [Violence and the Sacred]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 448 pp. (In Russian)
8. Girenok, F. *Figury i skladki* [Figures and Folds]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 244 pp. (In Russian)
9. Gurevich, P. *Filosofskoe istolkovanie cheloveka* [Philosophical Interpretation of Man]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 472 pp. (In Russian)
10. Henaff, M. *Dar filosofov. Pereosmyslenie vzaimnosti* [Le Don des philosophes. Repenser la réciprocité]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2015. 320 pp. (In Russian)
11. Khoryzhiy, S. *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on Synergic Anthropology]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2005. 408 pp. (In Russian)
12. Podoroga, V. *Antropogrammy. Opyt samokritiki* [Anthropogramma. An attempt of self-criticism]. St. Petersburg: European University at Saint Petersburg Publ., 2017. 336 pp. (In Russian)

13. Reznik, Yu. *Fenomenologiya cheloveka: bytie vozmozhnogo* [The Phenomenology of Man: a Being of the Possible]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 632 pp. (In Russian)
14. Ricoeur, P. *Filosofskaya antropologiya. Rukopisi i vystupleniya 3* [Philosophical Anthropology. Manuscripts and Presentations 3]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2017. 312 pp. (In Russian)
15. Rostova, N. *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [Expulsion of God. Problem of Sacred in the Philosophy of Man]. Moscow: Prospekt Publ., 2017. 432 pp. (In Russian)
16. Smirnov, S. *Antropologicheskii navigator. K sobytiinoi ontologii cheloveka* [An Anthropological Navigator. To an Event Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)
17. Smirnov, S. *Forsait cheloveka. Opyty po neklassicheskoi filosofii cheloveka* [A Foresight of Man. Essays on Non-Classical Philosophy of Man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2015. 660 pp. (In Russian)
18. Tillich, P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology], Vol. 1–2. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 576 pp. (In Russian)
19. Tillich, P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology], Vol. 3. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 496 pp. (In Russian)
20. *Zapadnaya filosofiya XX – nachala XXI v. Intellektual'nye biografii* [Western Philosophy of the 20th – early 21st Centuries. Intellectual Biographies], ed. by I. Vdovina, I. Dzhokhadze. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 318 pp. (In Russian)
21. Žižek, Slavoj. *Metastazy udovol'stviya. Shest' ocherkov o zhenshchinakh i prichinnosti* [The Metastases of Enjoyment]. Moscow: AST Publ., 2016. 320 pp. (In Russian)