

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ИНСТАНЦИИ «ИНОГО»: ТРАНСФОРМАЦИИ ВИЗУАЛЬНЫХ ПРАКТИК

В.Ю. Сухачев

Санкт-Петербургский государственный
университет

vsuhach@rambler.ru

И.А. Кребель

Омский государственный университет
им. Ф.М. Достоевского

krebel@rambler.ru

Ю.В. Ватолина

Санкт-Петербургский государственный
университет

julija-vatolina@rambler.ru

Тема статьи – анализ изменения восприятия феноменальности «иноного» в визуальном поле. Основное допущение состоит в том, что «иноное» в наибольшей конкретности и очевидности существует в форме сакрального, связанной, в частности, с его представлением в визуальных полях иконописи. Десакрализация действительности ведет к разрушению этих полей, замещая их визуальными репрезентациями, выстроенными на основе прямой перспективы и принципиально отклоняющими онтический статус «иноного».

Ключевые слова: сакральное, икона, обратная перспектива, десакрализация, овещение, прямая перспектива, Брейгель.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-2.2-61-69

Сегодня одной из самых злободневных, притягательных и в то же время несущих в себе привкус жестокости тем является тема «иноного». Отсюда и рождается желание концептуально прояснить, пусть и в неполной мере, генеалогию этого «иноного». Не погружаясь в аналитику морфологии «иноного», можно с очевидностью утверждать, что одной из его весьма архаических ипостасей является сакральное, в котором «иноное» выступает в своей «превосходящей», «выделенной» силе, интенсив-

ности и мощи [1, с. 464]. Однако сегодня аналитическое обращение к сакральному осложнено тем, что «наш мир» настаивает и концептуально, и практически на десакрализации действительности, испытывая при этом или радость освобождения от его «ига», или ностальгическую печаль от его ухода из нашей жизни, хотя оба этих чувства могут и сливаться в весьма амбивалентном настрое. Но что же значит отторжение сакрального? Каковы последствия отречения от него? И что несет в себе

отказ от сакрального для самого существа здесь-бытия Я?

Сакральное всегда было до какой-то степени очевидным феноменом, но при этом его никак нельзя назвать доступным и вполне понятным. В своей кажущейся очевидности оно манифестировалось в формах разнообразных и странных, зачастую одновременно и утонченных, и жестких, по крайней мере, на взгляд сегодняшнего новоевропейского человека, и все же при этом в них сохранялось его непреходящее и неповторимое существо, хотя и не всегда опознаваемое. Множественность форм феноменальности сакрального с неизбежностью вызывает к жизни и разнообразие подходов к нему. С одной стороны, священное локализуется в вещах, предметах, обращаясь в их качество (Э. Дюркгейм, М. Мосс); с другой – его погружают в субъективное переживание (М. Лейрис, Ж. Батай, Р. Отто). К тому же существуют и попытки «диалектически» связать эти два метода, однако они не привносят в исследование сакрального ничего нового, создавая своего рода концептуальных кентавров (М. Элиаде, Г. ван дер Леу, Й. Вах). Здесь и рождается теоретическая необходимость, избегая «овещненных» объектностей и субъектностей в толковании феномена сакрального, сместить исследовательский фокус на такую феноменальность, в которой и священная качественность вещей, и специфика переживания священного или, иными словами, сам феномен встречи человеческого существа с сакральными, священными «вещами» локализуется в поле, где начинают резонировать сущность священных «вещей» и сущность человеческого здесь-бытия. И оно открывается, манифестируется лишь в том случае, если исходить из допущения существования онтоло-

гии, где обе эти сущности обладают «родственными» началами, а родственность их становится более-менее очевидной, когда и «вещи», «объекты», и «субъекты» понимаются как определенные комплексы или связки «сил». В этом случае здесь-бытие человеческого существа предстает как пучок «сил-способностей-дюнамисов». Но тогда и основной способ явленности здесь-бытия происходит в силовой размерности, где и священное манифестируется как диссеминация особых силовых формаций. Тем самым предметы, вещи, объекты оказываются лишь своего рода реифицированной данностью или даже вещной маской игры сил.

Однако принятие подобного допущения ведет к усложнению языка выражения и выразительности подобной феноменальности: мы сталкиваемся с эрозией, если не сказать с тотальным разрушением, семиотических механизмов, ответственных за референцию и денотацию и неразрывно связанных как раз с предметным видением мира. На первый взгляд, перед нами – распад языка, однако можно утверждать, что, напротив, – в этой ситуации рождается совсем иное понимание языка, сущность которого локализуется в символическом, отклоняющем тотальный натиск «предметности».

В принципе, такое – «силовое» – видение «мира», воплощающееся в символической по своей сути логике, было вполне органично для интеллектуальных практик античности. Пропуская историю символизма, что определяется жанром представляемого текста, можно отметить, что подобная логика получила развернутое концептуальное выражение в философии А.Ф. Лосева, особенно в его «философии имени», которая укоренена в имяславии как религиозно-теологической концепции, обращенной к

сакральной сущности слова, в которой, по глубокому убеждению А.Ф. Лосева, «имя вещи есть предельное напряжение всех ее умных энергий, неустанно поднимающихся от глубин ее неистощимой сущности» [2, с. 845]. Причем он настаивает на том, что «мы перестали силою имени творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей – тех, кто раньше им сопротивлялся, и это – ничуть не меньшая магия, чем та, о которой теперь читают только в учебниках» [2, с. 14].

Итак, допущение онтологии, основанной на видении феноменов как силовых образований, а их взаимодействия – как игры сил, неизбежно приводит к принятию иерархичности действительности. Само по себе избитое слово «иерархия», которое сегодня имеет, скорее, негативный оттенок, скрывает в себе глубокие основания онтологии сил, и сил именно сакральных, иерархических.

Если обратиться к исконному греческому смыслу *hieros*, то, как утверждает Э. Бенвенист, – это «священное» и одновременно всегда «живое», всегда «исполненное силы» [3, с. 351]. Причем речь идет о «жизненной силе», которая может проникать в сущие, обладающие иной природой, и онтологически преобразовывать их. Так, обращаясь к древнегреческому эпосу, Бенвенист приводит употребление *hieros* по отношению к кругу, в котором сидят судьи, вдохновленные Зевсом; к коням, которых Зевс побудил унести колесницу Автомедонта, ставшую неподвижной; к небольшой долине, близкой к чертогам Цирцеи, где Одиссей встречает переодетого бога, и т. п. Хотя боги и способны наделить человека, животное, вещь священной силой, хотя она и присуща богам «по природе», термин «бог» (*theios*) в

греческом языке никак не связан со священным, т. е. с *hieros*. Кстати сказать, та же самая ситуация имеет место в латыни: *divines* (божественное) никогда не смешивается с *sacer*, с сакральным. По сути, священное является «иным» не только в отношении к человеческому, но и к божественному и не исчерпывается им. В *hieros* сокрыто предшествование богам, которые представляют собой раз-личенные, об-личенные человеком сакральные силы. Такое «об-личение» в религиозных практиках порождает «теологический фантазм», состоящий «...из симулякров, которые спонтанно пересекаются в небесах, формируя необъятные образы за облаками – высокие горы и фигуры исполинов», и симулякры эти «танцуют, жестикулируют и накликают на нас угрозу вечного наказания – короче, представляют бесконечное» [4, с. 362]. Благодаря этим «фантазмам» мир обретает интимную соотнесенность с человеком, его жизнью: «живые» эйдосы богов предполагают саму возможность «общения» с ними: к ним обращаются с просьбами, проклятиями, клятвами и т. п.

Однако, даже минуя божественное или отклоняя его, в поле сакрального мы наталкиваемся на игру сил, различающихся по своей мощи. Оттого в слове «иерархия» термин «*hieros*» связан с термином «*arkhe*», за которым стоит значение «властвующее начало». «Священное», «*hieros*» оказывается той живой, жизненной силой, мощью, которая превышает силы человека и которая участвует в учреждении мира. При этом речь идет не о сотворении мира, как в иудейско-христианской традиции, но об участии в рождении целостной действительности, которая благодаря определенной качественности «священного» обретает свою стиль-форму. Показательно, что в

английском языке holy (святой) «соседствует с whole (целый)», и «эти значения, сегодня разошедшиеся, в древнюю эпоху находились в самой тесной связи» [3, с. 347].

Несколько иной смысл «священного» обнаруживается в его латинском обозначении sacer. Как отмечает Э. Бенвенист, «именно в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным...», причем различие – топологическое: sacer обозначает и занимает особую «область, отдельную по самому местоположению», – оно противопоставляется profanes, то есть тому, что находится вне fanum, вне святилища. Недаром однокоренное с sacer слово sanctus – это то, что «заказано и защищено от посягательства людей», как замечает Бенвенист, ссылаясь на Дигесты. В мире, пронизанном иерархией, каждый фюзис охватывает определенные топосы, регион топосов или топологический регион, и поэтому для существа, наделенного человеческой природой, сакральное всегда выступает как иное в чистом виде. Это и является основанием того, что «...в латыни же обнаруживается двойственный характер “священного” – это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас» [3, с. 347–348], – оно амбивалентно по своей сути. Вместе с тем четкое топологическое различение сакрального и профанного, человеческих и божественных топосов отнюдь не предполагает отсутствия связи между ними; напротив, между измерениями сакрального и профанного существуют «окна», «проходы», через которые устремляются динамические потоки, порождающие связи, проекции, вторжения и т. п. В принципе, можно сказать, что мир, пронизанный сакральными силами, пред-

ставляет собой раз-личную связанность, в порождении эйдетики которой участвует и профанное, и сакральное.

Однако формы сосуществования с сакральным требуют обращения к силам, превышающим силы человека и участвующим в учреждении человеческого мира (они не только учреждают мир, но и являются игроками в этом мире), порождая чувство возвышенного, в котором смешивается и почитание, и ужас. Но за этим чувством – всегда отчетливое ощущение особенности топосов сакральных сил, мест их обитания, которое, однако, проступает на поверхности человеческих «миров», удерживая в то же время ощущение границ между профанным и сакральным мирами и чувство дистанции по отношению к сакральному миру. Отсюда понятно то символическое значение, которое всегда имели границы, отделяющие от сакрального, силы которого в своем существовании разрушительны и губельны для человека, прикасающегося к ним без должной «техники безопасности».

И топологическая отделенность, отстраненность сакрального от человеческих миров, и тот ужас, который оно вызывает, воплощается в фигуре homo sacer'a, манифестирующей и сакральное, и проклятое одновременно. В частности, статус homo sacer обретается кем-либо как следствие нарушения клятвы (от лат. sacramentum – клятва), так как в древности клятва по сути своей несла в себе проклятье самого себя, ибо, взывая к одному или нескольким божествам, в случае нарушения клятвы человек обрекал себя на наказание. И тогда клятвопреступник как бы переходил в собственность богов, к которым он сначала взывал и которых затем он предал. Дело в том, что как только человек давал клят-

ву перед лицом бога или богов, он оказывался под их властью, чуть ли не буквально выпадая из-под юрисдикции человеческого общества или других божеств. Ното sacer словно за висает между двумя мирами: человеческим и нечеловеческим. Он не становится богом, но, преступив человеческую природу, фюзис, оказывается исключенным из человеческих миров. Как пишет Фест: «Тот, кто назван sacer, несет на себе настоящее пятно, ставящее его вне человеческого общества: его обязаны избегать, но если его убьют, то не становятся убийцами. Ното sacer является для людей тем же, что и животное sacer для богов: ни тот, ни другое ничего общего не имеют с миром людей» (цит. по: [3, с. 348]).

Ното sacer'ом оказывается и герой трагедии, stalkивающийся с сакральными силами, – как, например, Эдип. Царь Лайя, отец Эдипа, в свое время был проклят царем Пелопсом, после смерти почитавшимся в Элиде местным хтоническим богом. Естественно, обращение Пелоса в бога могло произойти лишь благодаря его интенсивности и силе. Но как раз благодаря этому его проклятие смогло обречь на смерть род Лайидов. Первое знамение проклятия воплотилось в бесплодии Иокасты, жены Лайя. Однако Лайя отправляется к оракулу Аполлона в Дельфы за предсказанием и получает его – он трижды вопрошает и трижды устами оракула Аполлон отвечает ему: Лайю суждено погибнуть от руки собственного сына.

Эдип родился, но на нем лежит отметина, пронзающая все родовое тело Лайидов и обращающая его в ното sacer. Из-за проклятия Эдип изначально предан подземным богам, к которым в конечном счете и уходит через рошу, посвященную богиням мщения, дочерям Ночи и Тьмы (Нюкты и

Эреба), Эриниям. Проклятие изменяет сам фюзис anthropos'a, и пребывание Эдипа в мире людей становится смертельно опасным: отцеубийство, кровосмешение, чума и т. д. Эдип нестерпим в этом мире, но и этот мир нестерпим для него: он выкалывает себе глаза, отторгая эйдетику этого мира.

Отдаление священного от человеческого, наметившееся уже в древнеримском мире и манифестированное в термине «sacer», превращается в жесткое рассечение сакрального и профанного измерений в мире иудейско-христианском. Однако некоторое совпадение такого отделения скорее формально, а содержательно за этим различием стоят совершенно разные основания: для Древнего Рима ведущим принципом оставался генезис, рождение, в то время как иудейско-христианская традиция погружена в принцип креативности, творения, который локализует всю порождающую, а точнее, «творческую» интенсивность в инстанции Бога. Стоит отметить, что в христианстве осуществляется и морализация сакральной размерности (так, например, для Д. Скота Бог воплощает в себе трансцендентали Единого, Блага, Бытия и Истины).

Такая христианизация онтологической диспозиции действительности с неизбежностью провоцирует и особую практику визуальной манифестации сакрального, что обрело богатое воплощение в визуальной практике средневековой русской иконографии. Икона никогда не предполагает «натуралистического подражания тому, что обычно бывает» (П.А. Флоренский), ибо она выстроена на принципах обратной перспективы, которая оформляет опыт видения, но речь здесь идет не об оптике в физическом смысле, а о видении как

экзистенциально-религиозном опыте. Икона отнюдь не репрезентирует вещи, предметы, а манифестирует сцепление тварной размерности мира с сакральной, обретающей явность благодаря взгляду, истекающему из священного. Поэтому иконопись суть символическое кодирование тех точек тварного мира, через которые на него падает взгляд Бога или святого, взгляд творящий и преобразующий. При этом нулевая точка координат в обратной перспективе локализуется в сакральном как в творческой, конститутивной основе действительности. В иконописи, отмечает П.А. Флоренский, «линии разделки выражают метафизическую схему данного предмета, динамику его, с большою силою, чем видимые его линии...» [5, с. 50]. И эта «мета-физическая» схема задает такие линии письма, которые суть «...силовые линии, линии натяжений, т. е., иными словами, – не складки, образующиеся от натяжения, еще не складки, но складки лишь в возможности, в потенции, – те линии, по которым легли бы складки, если бы стали складываться вообще» [Там же].

Силовые траектории иконописи разворачивают такой опыт видения, который позволяет прикоснуться к самому источнику, к абсолюту, к Богу, предлагая вовсе не «пассивное созерцание», а созерцание «умное», деятельное, так как взгляд человека, молящегося на икону, как бы прикасается к взгляду, истекающему из сакральной размерности, исполненному бытийной силы. Поэтому-то взгляд этот предстает как «синергия», то есть единение энергийности Бога и молящегося.

Молитвенное вглядывание в икону благодаря ее символической природе вскрывает замкнутость топоса «субъективной монады» (П.А. Флоренский), пробивает в ней

окна, раскрывая синергийность факта молитвы перед иконой, в котором происходит слияние божественной энергии с тварной и оттого преобразование всего существа молящегося, ибо в приобщении к божественному взгляду или взгляду святого он приоткрывается и Иному, и Миру, и Богу. Но вместе с тем икона взрывает линейную временность обыденности, создавая в ней как бы лагуну Вечности, сметает все седиментации повседневности тварного мира, открывая истинное существо человека как творения, созданного по образу и подобию Божьему, провоцируя ситуацию, в которой происходит преобразование идентификационных схем, самой идентичности и мотивационных комплексов. При этом икона в опыте моления оказывается устройством, не «вырезающим» человека из мира, не изолирующим его, а, напротив, – она возвышает эстетично его существование до схватывания божественной сущности тварного мира. Человек ощущает не предметы окружающей среды, а Мир, сотворенный Богом, – это не животное восприятие «окружающей среды», а мироощущение, мировидение.

Однако уход сакрального из мира, начавшийся в позднем Средневековье, охватывает как онтологию, так и ее представление и, самое главное, задевает сокровенное здесь-бытие человека. Откат сакрального, его недоступность приводит к тому, что взгляд, истекавший из сакрального, исчезает, тотчас меняя и вся архитектонику мира. С исчезновением взгляда, творящего и производящего, возникает необходимость перестройки мира на каких-то иных основаниях, так как вместе с сакральным рушится и вся онтолого-экзистенциальная иерархия сущих. Мир теряет свои высоты и бездны, а человеческий взгляд – все сим-

волические ориентиры и меты, задаваемые сакральным. Единственным, на чем отныне может быть выстроена новая «оптика», оказываются тела, лишённые своей метафизической арматуры. По сути дела, происходит редукция сущих к телам, схватываемым оптикой взгляда, лишившегося способности видеть горизонты иноного, и делегитимизация сакрального взгляда оказывается легитимизацией взгляда человека: есть только перспектива видящего тела, и никакой иной перспективности быть не может. Обратная перспектива уступает место перспективе прямой, которая выстраивается из точки зрения человека. Но в результате взгляд человека определяется тем, что с разрушением сакрально-онтологической иерархии человек оказывается равным Творцу в своих возможностях, если не превышающим его в них. Он провозглашается «творцом», «демиургом», «автором», но при этом само «творение» осуществляется в постороннем мире, отторгнувшем сакральное, иное, – человек стремится прочесть себя на синтаксисе Бога, выбрасывая Бога из мира.

Уход сакрального из мира преобразует все существо человека, в частности, трансформируя его поля апперцепции. Если сравнивать опыт видения иконы и новоевропейской живописи, то дело уже идет о двух принципиально различающихся оптиках: первая предполагает, что божественный Взгляд, истекая из сакральной размерности, пронизывает все человеческое существо, в то время как прямая перспектива новоевропейской живописи предполагает совершенно иную оптику: оптику дистанций, расстояний, отдалений. Погружаясь в нее, человек по сути своей втягивается в стратегию соглядатая, всегда озабоченного сокрытием самого себя, из-за чего любое вме-

шательство в происходящее оказывается для него недопустимым.

П.А. Флоренский так пишет об этих метаморфозах: «... по мере того как секуляризуется религиозное мировоззрение Средневековья, чистое религиозное действо перерождается в полутеатральные мистерии, а икона – в так называемую религиозную живопись, в которой религиозный сюжет все более и более становится только предлогом для изображения тела и пейзажа» [5, с. 66]. Более того, сами сакральные фигуры ставятся в один ряд с «телами», изображаются в той же перспективе и технике, что и «тела», ибо из них изымается их сакральная сущность.

Правда, процесс этот был не столь уж прямолинейным, как может показаться. С одной стороны, существовала тенденция совмещать на живописном полотне сакральные фигуры и события и человеческие существа, предметы и т. п., принципиально изымая интенсивности и силы сакрального, переводя все изображаемое на коды оптически данной телесности. Сакральные события превращаются в события прошлого, становящегося все более далеким и чуждым; они включаются тем самым в близкое нам настоящее именно в своей странности и неуместности. При таком затмении чувства сакрального сознание погружается в настоящее, выталкивая из него все эти странности, или же стремится прочесть сакральное на кодах настоящего, по сути разрушая его.

Но сложилась и иная тенденция, сохранившая ощущение интенсивности и силы сакрального и поэтому выплескивающая его в образы, выстраиваемые в прямой перспективе. Это И. Босх, выражающий в своих полотнах ужас, охватывающий взгляд, рожденный прямой перспективой и де-

формирующийся, ломающийся под воздействием мощного натиска сакрального.

Однако был и П. Брейгель Старший – тот, кто пытался противодействовать разъятию связей между «иным» как сакральным и «миром человеческим», ибо, по словам Спинозы, разъятие связей – это всегда утверждение зла. Современники Брейгеля выстраивали сакральные сюжеты на языке новой вещной онтологии, в результате чего сакральные фигуры хотя композиционно и оказываются в центре, но их визуальная артикуляция в «телесной оптике» ведет к уничтожающему «уравниванию» сакрального и человеческого. Брейгель в отличие от них не принимает подобного равенства, – он понимает, что сакральное событие, его манифестация в вещной онтологии ведет к тому, что оно просто теряется в вещном порядке. Брейгель пытается изобразить сохранившиеся останки сакрального, его стертые и поблекшие контуры, которые даже не опознаются в нашем мире как сакральные, оказываются просто неуместными в нем. Другими словами, Брейгель

находится в ситуации неудачи освобождения невидимого, в ситуации, где символизмы перестают опознаваться, а репрезентативный реализм еще не набрал свою силу. Это своего рода интермеццо, in-between. Именно брейгелевская «оптика» заслуживает детального и тщательного исследования, ибо в ней сокрыт вполне конкретный сценарий манифестации самого процесса ухода «иного», сакрального из мира.

Литература

1. *Буркерт В.* Греческая религия: Арханка и классика. – СПб.: Алетейя, 2004. – 584 с.
2. *Лосев А.Ф.* Фрагмент наброска книги об имени // Лосев А.Ф. Бытие–имя–космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
3. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс–Универс, 1995. – 456 с.
4. *Делез Ж.* Логика смысла // Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
5. *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // Собр. соч. в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2000. – 621 с.

DESACRALIZATION OF THE OTHER: TRANSFORMATIONS OF VISUAL PRACTICES

V.Yu. Sukhachev

Saint Petersburg State University

vsuhach@rambler.ru

I.A. Krebel

F. M. Dostoyevsky Omsk State University

krebel@rambler.ru

Yu.V. Vatolina

Saint Petersburg State University

julija-vatolina@rambler.ru

The article analyzes the transformation of perception of the Other phenomenality within the visibility. The main hypothesis declares that the Other in its concreteness and evidence exists in the form of the sacred connected particularly with the icon-painting. The desacralization of the world provokes the destruction

of these visual fields and substitutes them for visual representations developed on the basis of the direct perspective that reject the ontic status of the Other status.

Keywords: sacred, icon, icon-painting, obverse perspective, desacralization, Verdinglichung, direct perspective, P. Bruegel.

DOI: 10.17212/2075-0862-2015-2.2-61-69

References

1. Burkert V. *Grecheskaya religiya: Arhaika i klasika* [Greek Religion: Archaic and Classical]. – St. Petersburg: Aletejya Publ., 2004. 584 p.
2. Losev A.F. *Fragment nabroska knigi ob imeni* // Losev A.F. Bytie–imya–kosmos. [The detail of sketch of book on the name // Losev A.F. Being-name-space. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 958 p.
3. Benvenist E.H. *Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov* [The dictionary of Indo-European social terms]. Moscow: Progress–Univers Publ., 1995. – 456 p.
4. Delez ŽH. *Logika smysla* [Logic of Sense] // Fuko M. *Theatrum philosophicum*. Moscow, Ekaterinburg, 1998. 480 p.
5. Florenskij P.A. *Obratnaya perspektiva* [The reverse perspective] // Florenskij P. A. *Sobr. soch. v 4 t. T. 3.* [P.A. Florensky. Coll. Works in 4 v. V. 3]. Moscow: Mysl' Publ., 2000. 621 p.