

УДК 7.001

Ковалева Е. В.,
*кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и культурологии,
Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева*

Артемов С. С.,
*магистрант,
Центр изучения религий, РГГУ.*

Взаимоотношения сакрального и эстетического: к постановке проблемы

В работе рассматриваются предпосылки исследования взаимоотношений религии и художественной культуры, выясняются методологические возможности религиоведческого понятийного аппарата, прокладываются возможные пути исследования религиозной составляющей современного изобразительного искусства.

Ключевые слова: *сакральное, эстетическое, миф, символ, ценность.*

Kovaleva E. V.,
*PhD in philosophy, associate Professor of philosophy and cultural studies of
Orel State University named after I.S. Turgenev*

Artemov S. S.,
*master student of the Center for the study of religions, Russian State University
for the Humanities*

The relationship of sacral and aesthetic. Statement of the problem

The paper discusses the prerequisites for the study of the relationship between religion and artistic culture, the methodological potential of the theological conceptual apparatus, the possible ways of studying the religious component of contemporary art.

Key words: *sacred, aesthetic, myth, symbol, value.*

На протяжении многих веков человеческой истории и еще более длительного доисторического периода область священного и художественная практика находились в теснейшей взаимосвязи. Музыка, изображение, танец и поэтический текст служили средством связи с областью трансцендентного. И только в европейской культуре Нового времени эта связь кардинальным образом нарушается отчасти под влиянием протестантской идеологии, отчасти из-за общей тенденции к преодолению синкретизма. Религия и искусство в

культуре Европы, если и сохраняют связь, то скорее по традиции, нежели из осознания ее необходимости. Так в XX веке, когда религия становится объектом исследования гуманитарных наук, тема взаимоотношений религии и искусства зачастую оказывается на периферии исследований. Тем не менее, можно выделить в теоретических основах религиоведения эстетическую составляющую и обнаружить понятия, которые прокладывают связи между религиозной сферой и искусством.

В религиоведении сложился целый ряд терминов для обозначения сущностных моментов религиозного опыта: трансцендентное, высшая реальность, Абсолют. Однако, на наш взгляд, с точки зрения установления связей между религиозной и художественной сферами, наибольшей ёмкостью обладает понятие «сакральное». О возможности установления связей сакрального и эстетического говорит, в частности, украинский религиовед и культуролог М. Шелюто: «...проблема сакрального высвечивается и в феноменологически-психологическом аспекте. В этом аспекте речь также идет о связи проблемы сакрального с эстетическим чувством. Аксиологический аспект феномена сакрального в эстетическом процессе заключается в существовании высших смыслов искусства» [9].

За последний век категория сакрального широко внедрилась в поле гуманитарного дискурса. Она получила распространение не только в религиоведческих, но и в культурологических исследованиях [3]. Начало ее разработки было положено религиоведом и феноменологом Рудольфом Отто. Осмысляя свой опыт посещения синагоги в Марокко в 1911 году, он «открывает священное, как нозму религиозной интенциональности сознания», закладывая таким образом основы классической феноменологии религии [6, с. 23]. Отто выделяет сакральное (священное) в качестве категории оценки явления и, в то же время, связывает его с жизнью человеческой души. Следуя методологии Канта и, отчасти, платонической традиции, он настаивает на априорном характере «чувства сакрального». Будучи основанием человеческой души, оно, в то же время, актуализируется только при «восприятии» божественного (нуминозного), как его переживание, чувство. По замечанию Р. Кайюа, сакральное анализируется Отто «с психологической точки зрения, почти интроспективно» [1, с. 149]. Таким образом, сакральное связывается с субъективным переживанием и восприятием, что, определенно, роднит его с областью эстетического. У Отто сакральное открывает себя в человеке, «при этом процесс самообнаружения сакрального напоминает собой эстетический процесс, в котором среди хаоса образов, появляются образы, благодаря которым устанавливается определенный порядок» [9].

Новое прочтение понятие сакрального получает в работах Мирче Элиаде. Его трактовка оказала существенное влияние на дальнейшее восприятие категории сакрального и варианты ее понимания и использования. Теоретические вопросы религии приобрели в трудах Элиаде универсалистский размах и ощутимую связь с культурологической проблематикой. Сакральное определяется им через противопоставление профанному — мирскому, усредненному, повседневному. Сакральное в трактовке Элиаде менее

«психологично», оно наделяется некоторой бытийной укорененностью и характеризуется онтологической значимостью: «сакральное — это в первую очередь действенное, подлинное, реальное» [10, с. 407] и потаенностью: оно «никогда не открывается человеку непосредственно целиком и во всей полноте» [10, с. 407]. Однако при всей потаенности сакральное — это своего рода явление, парадоксальность этой явленности-потаенности отчасти снимается понятием иерофании: своеобразного «просвечивания» (от греч. ιερός, «священный» + греч. φανός, «светоч, свет») сакрального в чувственно воспринимаемых явлениях. С иерофанией связано у Элиаде понятие символа «символ продолжает и дополняет диалектику иерофании: все, что не освящается непосредственно иерофанией, становится сакральным через причастность символу». При этом, если иерофания — некоторое «снижение» сакрального, то символ, как видно из приведенного высказывания, занимает более низкую «иерархическую ступень» по отношению к иерофании. Символ — это материальное явление, наделяемое определенным сакральным значением.

Символ близок к знаку и практически «конвенционален», в результате его значение может меняться и даже снижаться, — «деградировать». Однако возможен и обратный процесс: «Символ обретает важность не только потому, что служит дополнением или субституту иерофаний; главное в том, что он может продолжать процесс иерофанизации и, что еще более существенно, при необходимости сам становится иерофанией, т. е. открывает человеку такую сакральную или космологическую реальность, которая никаким иным способом «манифестирована» быть не может» [10, с. 485]. Понятие символа у Элиаде создает некоторую (хотя и довольно зыбкую) почву для взаимодействия эстетики и сакральной сферы. В результате, в поле внимания исследователя попадает символизм сакральной архитектуры (эссе «Сакральная архитектура и символизм»). Также Элиаде делает попытки понять своеобразные преломления сакрального в современном искусстве (эссе, посвященные Марку Шагалу и Константину Брынкуши).

Обращает на себя внимание то, что с концепцией иерофании Элиаде отчасти перекликается учение о символе о. Павла Флоренского, которого М. А. Пылаев характеризует как «представителя теологической феноменологии религии» [6, с. 24]. Будучи одновременно христианским платоником, Флоренский чаще движется к пониманию религиозных феноменов «сверху вниз» — от теоцентрической онтологии, поэтому характерное для феноменологического подхода понятие «сакральное» используется им нечасто. Его иерофания — проявление, «просвечивание» в материальных явлениях образов самой Божественной реальности во всей ее онтологической мощи. Однако здесь присутствует и некоторый субъективно-психологический момент — видеть это проявление может лишь тот, кто наделен особым духовным зрением.

Символы-явления в системе о. Павла выстраиваются в сложную иерархию. При этом уровень символа определяется как его содержанием, так и формой. С точки зрения содержания, высшую ступень занимают Крест и Имя

Божие. Красота, совершенство формы также выделяют символ, указывая на его высокую «прозрачность», на ясность отображения символизируемого [2, с. 145]. В результате искусство часто оказывается в центре внимания мыслителя. Мистически окрашенная онтология в сочетании с эстетикой символа приводит его к критике миметического принципа: «натурализм дает мнимый образ действительности, пустое подобие жизни» [8, с. 48]. Творчество ассоциируется со сном, а художник со сновидцем: «Художество есть оплотневшее сновидение» [8, с. 48]. Тут ортодоксальный мыслитель начала XX века, кажется, попадает в тон направлениям развития западного искусства, в частности экспрессионизма и сюрреализма. Но это попадание частичное, если не кажущееся. Максимально сближая область священного и эстетического — в духе платонизма, — Флоренский сталкивается с проблемой свободы творчества. Принимая ее при оценке конкретных произведений искусства, он не находит ей «оправдания» в своей теории. Идеальным автором оказывается мистик и духовидец, честно «закрепляющий» на холсте открывшиеся ему «образы идеального» [8, с. 47].

Возвращаясь к проблеме сакрального и ее трактовке в европейских теориях религии, нельзя не отметить работу французского культуролога и социолога Роже Кайюа «Человек и сакральное» (1939).

В методах Р. Кайюа заметно определенное влияние феноменологии. Однако он пользуется ею как «внешним инструментом», который позволяет рассмотреть сакральное в качестве социального и культурного феномена. В отличие от Отто, он не помещает сакральное внутрь феноменологической парадигмы, то есть не рассматривает как нозму. Подход Кайюа не психологичен. В то же время, французскому исследователю не свойственна и онтологизация сакрального, отличающая концепцию Элиаде. Он стоит на рационально-объективистских позициях, рассматривая сакральное в контексте жизни социума. Так же, как Элиаде, он начинает со сравнения-противопоставления сакрального и профанного. Сакральное и профанное не просто различны, они несовместимы: «нужны непроницаемые перегородки, обеспечивающие полную изоляцию сакрального и профанного: любое соприкосновение смертельно как для одного, так и для другого» [1, с. 153]. Сакральное, с одной стороны, наделено особым рода «эффективностью» или повышенной энергетикой, которая способна с одинаковой легкостью награждать или насылать бедствия, с другой, — оно гибнет от вторжения профанного, как от осквернения. Профанное — середина, сакральное — крайность. Так же, как Элиаде, Кайюа говорит об амбивалентности сакрального. Опираясь на исторически и этнографические примеры и на этимологию слова «сакральное», он указывает на то, что святость и скверна способны меняться местами, что сакральное может быть источником света или концентрацией тьмы. Это позволяет говорить о «расщеплении» сакрального, которое «порождает добрых и злых духов, жреца и колдуна, Ормузда и Аримана» [1, с. 166]. При этом обе крайности противостоят профанному как «миру довольства и безопасности», в котором человек живет, «подчиняясь правилу» [1, с. 184]. Профанное существование кажется устойчивым, но оно

конечно. И осознавая эту конечность, человек тянется к одной из «искупительных» бездн.

Схема взаимоотношений сакрального и профанного служит Кайюа в первую очередь для анализа явлений первобытного общества и традиционной культуры. Сквозь призму этих понятий он рассматривает феномены власти, организации, праздника, представления о хаосе и золотом веке, а также многочисленные обряды. Доведя историческое рассмотрение до Нового времени, исследователь констатирует угасание энергии сакральности, связанное с нарастанием индивидуализма и с тем, что «многочисленные заботы профанной жизни все менее и менее позволяют, чтобы все уделяли сакральному одно и то же время» [1, 248]. Однако сакральное не столько уходит из человеческой жизни, сколько скрывается, переходя во внутренний субъективный план, становится «делом отдельного человека». При этом «сакральное интериоризируется и отныне затрагивает одну лишь душу» [1, 248]. Религиозность отрывается от обрядов, от священнодействий, которые объединяли людей. «В такой ситуации слово «священное» начинают употреблять вне религиозной области для обозначения того, что составляет для человека высшую ценность. Сакральным становится нечто, осознаваемое, как самое ценное, что создает стержень и направление жизни личности. И «для художника или ученого — это их творчество» [1, с. 249]. Тут и развивается концепция служения — науке, искусству, отечеству. Кайюа отмечает, что в современном мире сакральное скрывается и меняет свои проявления, но сохраняет прежнюю силу. Оно трансформируется в энергию индивидуальной преданности, веры и подвига: всякий раз, когда целью индивида становится некая высшая ценность, она «быстро становится источником энергии и очагом заразительного влияния», при этом «оно вдыхает в человека силу, но забирает всю его жизнь < ... > отделяет человека от его ближних, удаляет от низменных забот, заставляет не считаться с опасностями» [1, с. 251]. Человек, выбравший себе сакральную цель или посвятивший себя тому, что для него священо, «попадает в иной мир, где умеренность, осмотрительность, следование установленным обычаям не рассматриваются как добродетели, а безопасность, зажиточность, добрая репутация — как самые желанные преимущества» [1, с. 251].

Приведенное Кайюа описание «новой сакральности» невольно вызывает представление о судьбе художника-модерниста и об образе «служения искусству», который складывается под влиянием идей романтизма. Области сакрального и эстетического в эпоху модернизма вступают в новые отношения, быть может, не менее тесные, чем в эпоху Средневековья. Теперь они связаны не столько через символ, миф или эстетически оформленное сакральное действие, сколько через подвижничество служение искусству как религиозно переживаемой ценности.

Не случайно серьезная попытка сближения эстетического и сакрального приходится на начало модернистской эпохи — период декаданса и символизма. Сближение инициируется представителями художественной среды с позиций пан-эстетизма, питавшегося философскими идеями Шопенгауэра, Ницше, а

также переосмысленным наследием романтизма и немецкой классической философии — Шлегеля и Шеллинга. Философия искусства Шеллинга придает значение эстетических концептов понятиям мифа и символа, тесно связанным с областью сакрального. Оба эти понятия берутся на вооружение символистами. Для дальнейшей разработки понятия мифа многое сделал Рихард Вагнер. Именно в его интерпретации это понятие расширило свои границы, вышло за рамки феномена национально духа (где миф в основном видели романтики) и приобрело значение описания «полноты истинной сущности человека как такового» [7, с. 125]. Для дальнейшего внедрения понятия «миф» в философский дискурс большое значение имели идеи Ф. Ницше. В его работах наблюдается освоение и использование мифа как инструмента. Так концепция взаимодействия апологического и дионисийского начал несет на себе отпечаток мифологического способа мироосмысления: выстраивается своеобразный миф о противоборстве духовного и материального, светлого и темного, разумного и стихийного начал [5, с. 57].

Широкое распространение идей Вагнера и Ницше в среде европейской интеллектуальной элиты и создает почву для мифологизации творчества как служения и, связанного с ним, особого пути творческой личности.

Понятие символа разрабатывалось преимущественно французскими теоретиками и поэтами — С. Мелларме, Ш. Бодлером, Ш. Морисом. В частности, Шарль Морис трактует символ как «смесь объектов, которые пробудили мистические ощущения в наших душах» [Цит. по: 4, с. 27]. Так, прокладывается другое направление сближения с сакральным — от художественного произведения к мистической реальности и ее восприятию.

Для большинства поэтов и художников, примкнувших к новому направлению, сакральное во всех его проявлениях — от ангельских до inferнальных было не более, чем выразительным материалом — источником ярких и будоражающих образов и сюжетов. Однако, проникаясь этим материалом, на сей раз, скорее, безотчетно, помимо воли, некоторые символисты оказываются искренне и глубоко вовлеченными в область сакрального.

Список литературы

1. Кайюа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. — 296 с.
2. Ковалева Е. В. Философия иконы: эстетика и онтология сакрального образа в русском платонизме. Saarbrücken, 2012. — 170 с.
3. Коськов С.Н., Лебедев С.А. Конвенционализм как синтез рациональности и антропологичности научного знания // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2009. № 5. С. 93-98.
4. Кунцевич Д. В. Этапы становления французского символизма и его отражение во французской критике на рубеже XIX – XX веков // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. 2016. №1. — С. 25 – 35.
5. Одуев С. Тропами Заратустры: влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию. М.: Мысль, 1971. — 430 с.

6. Пылаев М. А. Категория «священное» в современной западной философии религии// Религиоведческие исследования. 2011. № 5-6.
7. Соколов Е.Г. Артистический миф Рихарда Вагнера // Серия «Мыслители», Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. , Выпуск 8. [Электронный ресурс]. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича Санкт-Петербурга, 2001. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/sokolov-eg/artisticheskij-mif-riharda-vagnera>
8. Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство,1995. — 255 с.
9. Шелюто В. М. Сакральное как эстетическая категория. [Электронный ресурс] Библиотека Восточнoукраинского национального университета им. В. Даля, 2005. Режим доступа: http://novyn.kpi.ua/2005-1/08_Shelyuto.pdf
- 10.Элиаде М. Трактат по истории религий в 2-х т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999. — 816 с.

References

1. Kajyua R. Mif i chelovek. CHelovek i sakral'noe. M.: OGI, 2003. — 296 s.
2. Kovaleva E. V. Filosofiya ikony: estetika i ontologiya sakral'nogo obraza v russkom platonizme. Saarbrucken, 2012. — 170 s.
3. Kos'kov S.N., Lebedev S.A. Konvencionalizm kak sintez racional'nosti i antropologichnosti nauchnogo znaniya // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2009. № 5. S. 93-98.
4. Kuncевич D. V. Etapy stanovleniya francuzskogo simvolizma i ego otrazhenie vo francuzskoj kritike na rubezhe XIX – XX vekov // Vestnik RUDN. Seriya: Literaturovedenie, zhurnalistika. 2016. №1.
5. Oduev S. Tropami Zaratustry: vliyanie nicsheanstva na nemeckuyu burzhuaznyuyu filosofiyyu. M.: Mysl', 1971. — 430 s.
6. Pylaev M. A. Kategoriya «svyashchennoe» v sovremennoj zapadnoj filosofii religii// Religiovedcheskie issledovaniya. 2011. № 5-6.
7. Sokolov E.G. Artisticheskij mif Riharda Vagnera // Seriya «Mysliteli», Smysly mifa: mifologiya v istorii i kul'ture. , Vypusk 8. [Elektronnyj resurs]. Sbornik v chest' 90-letiya professora M.I. SHahnovicha Sankt-Peterburg, 2001. Rezhim dostupa: <http://anthropology.ru/ru/text/sokolov-eg/artisticheskij-mif-riharda-vagnera>
8. Florenskij P. A. Ikonostas. M.: Iskusstvo,1995. — 255 s.
9. SHelyuto V. M. Sakral'noe kak esteticheskaya kategoriya. [Elektronnyj resurs] Biblioteka Vostochnoukrainskogo nacional'nogo universiteta im. V. Dalya, 2005. Rezhim dostupa: http://novyn.kpi.ua/2005-1/08_Shelyuto.pdf
- 10.Eliade M. Traktat po istorii religij v 2-h t. T. 1. SPb.: Aletejya, 1999. — 816 s.