

С. Н. Зенкин. НЕБОЖЕСТВЕННОЕ САКРАЛЬНОЕ. ТЕОРИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПРАКТИКА. М.: Изд-во РГГУ, 2012. 537 с.

САКРАЛЬНОЕ В СЮРРАЦИОНАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Вопреки природе сакрального, не знающей вавилонского проклятия и языкового рассеяния, книга С. Н. Зенкина принципиально «франкоцентрична». Собственно исходное профессиональное поприще ученого — историко-критические исследования и переводы из французской литературы и философии XIX–XX вв. — определило то, что сам автор в методологическом «Введении» называет «франкоцентризмом» книги, который таким образом является вполне сознательным, а оправдывается тем, что и «другие историки мысли, изучая современные теоретические концепции сакрального, также уделяют преимущественное внимание Франции» (с. 15). С. Н. Зенкин не вдается, правда, в объяснения, почему сложилась такая ситуация, хотя думается, что последовательный ответ на такой или подобный вопрос мог бы пролить, как нам представляется, какой-то новый свет на концептуальные построения вокруг современного сакрального, представленные в итоговом труде исследователя. Создается впечатление, что С. Н. Зенкин склонен полагать, что такое положение вещей сложилось в силу своего рода «логоцентризма» французской интеллектуальной традиции или, как это прямо утверждается во все том же введении, «теоретические успехи Франции в изучении этой загадочной природы (сакрального. — С. Ф.) объясняются, с одной стороны, бескомпромиссно рационалистической установкой, которая господствует во французской культуре последних столетий, а с другой стороны, готовностью этой культуры к саморефлексии и самокритике...» (с. 14). Не исключая вовсе некоторой справедливости такого утверждения, хочется все же возразить, заметив, что глубина погружения в бездну сакрального определялась во французской мысли не столько установками адептов классического или неклассического идеалов рациональности, сколько известного рода интеллектуальным Террором, исповедовавшимся французскими мыслителями вне зависимости от деления на правых и левых: в этом отношении, например, самый знаменитый французский консерватор XIX в. Ж. де Местр столь же ради-

кален, что и сюркоммунист Ж. Батай или ультрароялист М. Бланшо в 30-е годы XX в. Впрочем, автора концепции «небожественного сакрального» не особенно занимает политика, хотя кстати было бы заметить, что процесс десакрализации последней берет начало в едва ли не первом в европейской истории небожественном и высшей степени сакральном деянии — казни французского короля. Так или иначе, но мне представляется, что в исследовании собственно французских концепций сакрального невозможно пройти мимо этого скромного или нескромного обаяния Тррора, во власти которого жили, любили и творили многие французские мыслители, писатели, поэты, чьи идеи обсуждаются на страницах «Небожественного сакрального». Однако смысл и значение книги С. Н. Зенкина заключаются, с моей точки зрения, не столько в круге избранных интеллектуальных героев, не столько в самых разнообразных дисциплинарных разворотах темы сакрального, сколько в поистине героическом усилии автора построить новый тип интеллектуальной истории, сверхнасыщенного, сверхинтеллектуального или даже *сюррационального* повествования, основанного больше не на культе архива, не на напряженном внимании к тому, что же хотел сказать тот или иной писатель, наконец, не на биографии, психо-географии или генеалогии тех или иных концепций, а на подвижническом стремлении самого автора *рассказать* свою историю о метаморфозах современного сакрального, о схождениях и расхождениях сакрального и божественного, а также его пересечениях с религией и атеизмом, капитализмом и протестантизмом, социализмом и коммунизмом, психоанализом и мимесисом, сюрреализмом и фашизмом. Вот почему в книге так важен сюжет и сюжетообразующие элементы, которые играют роль своего рода повествовательных реперов, призванных фиксировать внимание читателя и, возможно, самого рассказчика, на сходящихся и расходящихся, словно борхесовские тропки, линиях этой интеллектуальной истории. Вот почему в оглавление вынесены не хронологические вехи всеобщей истории сакрального, если таковая вообще возможна, а своего рода концептуальные перевертыши, крайне амбивалентные парные теоретические понятия, все время рискующие обернуться если не своей противоположностью, то *практически* неотличимым или просто дурным двойником, повтором того же самого: «сакральное и божественное», «манна и скверна», «дар и жертва», «инородные тела» и «безлицые боги». Вот почему главной задачей рассказчика становится задача сличения и различения, пристального рассмотрения сквозного и крайне скользкого понятия «сакрального» на разных уровнях его абстракции или художественного представления, а главной повествовательной процедурой — прием возвращения к тому же самому, но всякий раз с точки зрения какой-то иной интеллектуальной практики, иного повествовательной

стратегии, иного внутреннего опыта или просто иного автора. Вот почему главная тональность книги — это скорее не рокот монографического философского рассуждения, а дискурсивная разногласица спорящих друг с другом и сменяющих одна другую идей о сакральном, которые, будучи включенными в инородную интеллектуальную историю, тяготеющую к тому же к тотализации и универсализации, предстают в ней порой едва ли не безликими, во всяком случае, практически деисторизированными, словом, как будто вырванными из тех критических ситуаций, в которых они являлись когда-то в мир человеческой истории, по крайней мере, такое случается с некоторыми из них.

* * *

Я убежден, что книга С. Н. Зенкина нуждается не в дифирамбах, а в глубокой и острой критике. И глубина и острота определяются здесь не широтой интеллектуальной эрудиции, в которой с автором «Небожественного сакрального» вряд ли кто из современных российских ученых-гуманитариев рискнул бы потягаться, а именно решимостью мыслить критически, на грани тех кризисных, исполненных реальных опасностей, интеллектуальных жестов и ситуаций, исходя из которых к безднам сакрального подступали Ж. де Местр или Ш. Бодлер, С. Малларме или Ж. Батай, В. Беньямин или П. Клоссовски, Ж.-П. Сартр или М. Бланшо. Словом, критика, если она хочет быть достойной этого имени, не может не стремиться к ситуации кризиса, хотя бы уже потому, что понятия критики и кризиса этимологически восходят к одному корню. Исходя из такого именно понимания критики, можно попытаться чуть точнее представить парадоксальное положение ученого в книге «Небожественное сакральное»: действительно, сосредотачивая свое исследовательское внимание в основном на кризисных формах сознания сакрального, автор старательно избегает драматизации своего повествования, как если бы рассказывал он не об обжигающих стихиях воссоединения социального тела, каковые и составляют сакральное в его традиционных религиозных функциях, а о превращениях какого-нибудь микроба, блохи или таракана.

На эту ситуацию можно взглянуть и иначе, используя то специфическое значение слова «шаман», которое придавал ему французский писатель и мыслитель А. Мальро: для него, например, все деятели культуры, литературы и политики делились на «шаманов» и «не-шаманов». В романе «Орешники Альтенбурга» есть такой диалог: «Ты знаешь, что такое шаман? — спросил меня как-то один из моих русских друзей. — Сибирский колдун, разве нет? — Да, конечно, но и кое-что другое: Ленин был великим человеком, но не был шаманом; Троцкий менее велик, но он шаман. Пушкин, Робеспьер, Гете? Не

шаманы! Но Достоевский, Мирабо, Гельдерлин, По — величайшие шаманы!... Шаман сидит в гениях, но также, само собой, в идиотах». В отношении концепции «Небожественного сакрального», точнее говоря, в отношении именно повествовательной ткани книги, а также тональности критического исследования это ненаучное понятие «шаманизма» позволяет сформулировать такой вопрос: можно ли писать о «шаманах», избегая при этом самого «шаманизма»? По всей видимости, автор «Небожественного сакрального» полагает, что такое возможно, по крайней мере, он не проводит резкого экзистенциального различия между, например, явным, а то и отъявленным, «шаманом» Ж. Батаем и В. Беньямином, который, на первый взгляд, был далек от экзистенциальных и идейных крайностей своего парижского знакомого. Более того, в своей книге С. Н. Зенкин валит в одну кучу «сакрального» как «великих шаманов», так и весьма скромных в личной и творческой жизни университетских профессоров. Однако, как мне представляется, именно это неразличение, нежелание автора с головой окунуться в стихии сакрального, десакрализует, так сказать, повествование книги, превращает его в «большую», бесконечную, континуальную «историю», в которой рассказывается, в действительности, о крайне дискретных, редких, исключительных событиях явления сакрального в повседневной или творческой жизни.

Продолжая эту линию исследования авторской субъективности, можно прибегнуть к еще одной исторической аналогии. Иным знатокам французской интеллектуальной жизни 30-х годов, которой посвящены многие страницы «Небожественного сакрального», может показаться, что типологически исследовательская ситуация С. Н. Зенкина в его построениях о сакральном напоминает позицию В. Беньямина в его опасных связях с членами тайного общества «Ацефал» и экзотерической эманации последнего в виде «Коллежа Социологии» (1937–1939 гг.): если перед лицом торжества в Европе фашистской модели социума Ж. Батай, Р. Кайуа, П. Клоссовски и М. Лейрис позволяли себе — разумеется, каждый в меру своей испорченности или, точнее, решимости — действовать в обличье новых «учеников чародея», пытавшихся, в отличие от незадачливого героя Гете, *сознательно* высвободить скрытые социальные энергии, разжечь охладевшие угли и умы демократии, живо напомнить власти о муках рождения из духа карнавала, террора Революции и жертвенных ритуалов, то парижский берлинец Беньямин вроде бы всячески чурался этой новой нечистой силы, вскоре окрещенной каким-то доброхотом «сюрфашизмом». По крайней мере, он исправно делал это на публике, точнее, старательно изображал себя непричастным к сюрфашистским настроениям «Коллежа» перед своими мэтрами из франкфуртского Института социальных исследова-

ний, перекочевавшего тогда в Женеву. Однако в действительности накануне войны интеллектуальная позиция Бенямина была гораздо более сложной, по-настоящему амбивалентной: собственно говоря, в некоторых призывах к «новому варварству», раздававшихся со страниц отдельных его работ того времени, невозможно не слышать, особенно сейчас, отголосков политических заклинаний Батая на собраниях группы «Контратака» или заседаниях «Коллежа». С точки зрения Бенямина, которая, повторяю, гораздо более близка Батаю, чем это принято считать, позитивная роль варварства в том, что оно позволяет обнаружить некую идею, рискуя вместе с тем обратиться еще более страшным варварством. «Варварство? Действительно. Мы употребляем это слово, чтобы ввести новое понятие, новый позитивный концепт варварства. Ибо куда бедность опыта приводит варвара? Она приводит его к тому, чтобы начать с начала, чтобы все начать заново, чтобы выпутаться из этой ситуации как можно легче, чтобы с этого начать новое строительство, не оглядываясь ни направо, ни налево». Это положение из статьи Бенямина «Опыт и бедность», датированной 1933 г., будет повторено в программной работе «Рассказчик, размышления о творчестве Николая Лескова», написанной в октябре 1936 г. В сущности, сознательное использование фигуры варварства в интеллектуальной критике Бенямина прямо соответствует представлениям Батая в маске «ученика чародея» — варварство является вариацией фигуры сакрального незнания, или атеологии, как позднее будет называть свою сакральную науку Батай. Подобно автору «Психологической структуры фашизма», Бенямин остро сознает, что современная социальная наука не может притязать на академическое, отстраненное, трезвое и холодное описание таких горящих сюжетов, как сакральные начала социальной жизни. Исследование, направленное на постижение неминуемой опасности, а сакральное — всегда опасно, не может стремиться миновать этой опасности. Более того, как прозорливо замечал Бенямин в одном из предсмертных своих текстов, субъект исторического познания, желая высвободить научную традицию из оков академического конформизма, обязан «стремиться к тому, чтобы зафиксировать образ прошлого таким, каким он неожиданно предстает историческому субъекту в момент опасности» («О понятии истории»). В свете этого затянувшегося исторического отступления, рискну заметить, что книга «Небожественное сакральное» отличается, на мой взгляд, ярко выраженным стремлением к слишком безопасному письму. Вместе с тем, как это ни парадоксально, последовательная установка на здравый академизм заставляет ученого принимать порой крайне спорные, если не сказать рискованные, решения в построении своего повествования, рассмотреть которые мне хотелось бы в следующем разделе.

* * *

Как уже было сказано, книга «Небожественно сакральное» восходит к сознанию кризиса. В приложении к построению книги это сознание выражается, прежде всего, в последовательной установке на междисциплинарное исследование, разворачивающееся на границах классических гуманитарных наук, с упором на историческую и культурную антропологию, социологию культуры, словом, в ущерб филологии. Разумеется, на страницах книги встречается множество блестящих опытов филологического анализа — особенно хороши этюды о прозе Гюте, Мишле, Флобера, но это скорее, своего рода интеллектуальные пережитки Зенкина-филолога. Собственно об этом ущербе филологии мне и хотелось сказать несколько слов в заключение. Работа на границах различных гуманитарных дисциплин не сопровождается в книге, как мне представляется, надлежащей рефлексией по поводу самой проблематики *перехода* от одной дисциплины к другой, от одной науки к другой, которая на *практике* до сих пор всячески сторонится первой или даже боится ее как черт ладана (классический пример — филология и философия), наконец, от одного автора к такому его воображаемому оппоненту или предполагаемому единомышленнику, с которым первый зачастую способен встретиться почти исключительно в мыслях нашего автора. Самым кричащим примером такой неразборчивости в переходах является, на мой взгляд, остроумное — до крайности — сопоставление мемуарно-художественной книги французского писателя Р. Антельма «Род человеческий», записанной в полубредовом состоянии как свидетельство о лагере смерти чудом выжившим заключенным Дахау, с конъюнктурными «Благовоительницами», эффектным интертекстуальным романом, сочиненным просвещенным американским литератором от лица эсэсовца-палача. Мысль С. Н. Зенкина о том, что в обоих текстах имеет место «сходный социокультурный процесс» — борьба за сакральное (с. 395), меня не убеждает: если в первом случае действительно идет сакральная борьба за оскверненного человека, то во втором речь идет не о борьбе, а о литературной игре, где ставка сделана на погребение исторической памяти в пепле литературщины. При всей резкости этого замечания, важно сознавать, что настоящая проблема той борьбы за сакральное, что разворачивается на страницах «Небожественного сакрального», лежит не столько в исторической плоскости филологического вкуса, сколько на более глубоком уровне методологии гуманитарного знания.

Как уже говорилось, та ставка на междисциплинарность, которая сделана в книге С. Н. Зенкина, продиктована, по всей видимости, сознанием кризиса классических дисциплин, но именно отсутствие рефлексии о границах и переходах определяет то, что можно назвать нерелексивными интеллекту-

альными жестами, которыми местами грешит книга. Прежде всего, речь идет о некоторых спорных переводческих решениях, затемняющих порой исторические и концептуальные контексты рождения тех или иных понятий сакрального. Вернемся, например, к уже разбиравшимся позициям Батая и Беньямина. На сс. 135–139 С. Н. Зенкин проводит эффективное сопоставление концепций насилия у позднего Батая («Теория религии» и «Проклятая доля») и раннего Беньямина («Критика насилия»), делая упор на том, что «насилие» (violence) автора порнографической «Истории глаза» соответствует скорее «ярости», признавая при этом, правда, что последняя имеет тенденцию к субстанциализации (см. также прим. 92 на с. 445). Несмотря на разнообразие и не лишённые убедительности оговорки автора, речь идет о подмене понятий: «насилие» оно и есть насилие, в данном контексте его следует сопоставлять скорее с понятием «изнасилования», нежели с высокопарной и чреватой бессилием «яростью». Опасность такого рода деисторизации, деконтекстуализации и, рискуя заметить, десексуализации понятия у Батая витает над многими соображениями автора.

Но то же самое происходит и с текстом Беньямина, смысловые стихии которого явно не сводятся к критике насилия у Сореля. Дело в том, что скрытый *пафос* основополагающей для критика «Критики насилия» заключается в апологии чистого насилия: речь идет здесь, по примеру кантовской «Критики чистого разума», не только о критике исторических, мифологических, правовых, практических и эмпирических форм насилия, но и, в основном, о критике, исходящей из самого насилия как сакральной первоинстанции¹ — о насилии как прародителе всякой критики и, стало быть, критике как упражнении в насилии. В сущности, к этой концепции насилия примыкает, если из нее не исходит, беньяминовская концепция языка и перевода — буквальный перевод как насилие над эмпирической данностью родного (материнского) языка, как настоящему инцестуальный, воистину сакральный речевой акт, являющийся, к счастью, как и все сакральное, большой редкостью.

С. Л. Фокин

¹ См. об этом статью В. В. Савчука «Вальтер Беньямин – критик-каннибал» (Вестник ЛГУ. Серия Философия. 2009. № 3. Т. 2. С. 105–111).