

## ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

С.Н. Зенкин

### ВОЗВЫШЕННОЕ И САКРАЛЬНОЕ В «ЛЕКЦИЯХ ОБ «АНАЛИТИКЕ ВОЗВЫШЕННОГО»» Ж.-Ф. ЛИОТАРА

КАТЕГОРИЯ *ВОЗВЫШЕННОГО* в XX в. часто — причем в различных культурных дискурсах, научных и философских, — сопоставляется с представлениями и практиками сакрального. Важнейшей оппозицией, по которой структурируется это сопоставление, служит противопоставление феномена и смысла или, в несколько иных терминах, образного и символического<sup>1</sup>.

Первым на данную проблему обратил внимание немецкий теолог Рудольф Отто. В своей книге «Священное» (1917) он обосновал понятие *нуминозного* как основы всякого религиозного опыта; переживание нуминозного — манифестация, эпифания чего-то абсолютно иного и могущественного — он уподоблял опыту возвышенного, прямо ссылаясь на «Критику способности суждения» Канта:

«Это указывает на сокровенное родство нуминозного и возвышенного, общность между ними выходит за пределы просто случайного сходства. На это обратил внимание еще Кант в «Критике способности суждения»»<sup>2</sup>.

Возвышенное еще в классической риторике со времен Псевдо-Лонгина противопоставлялось рациональному<sup>3</sup>, а состояние «восторга» и «неистовства», вызываемое возвышенной речью,

сближается с мистическим чувством; величие Бога служило типичным примером возвышенного переживания, а Гегель («Лекции по эстетике», II, 1, А, 3) связывал с опытом возвышенного средневековую христианскую мистику, которая служит одним из излюбленных примеров нуминозного и для Отто. Среди чувственных проявлений нуминозного он упоминает «грандиозное», несоразмерное человеческому восприятию, а в искусстве — искусство готики, «прежде всего из-за его возвышенности»<sup>4</sup>, и особенно музыку, которую еще в романтическую эпоху связывали с выражением бесконечного (охотно вспоминая фольклорные легенды о нечеловеческой, колдовской музыке). У теоретиков возвышенного определяющим свойством этого эстетического начала является его бесформенность, несводимость к каким-либо обозримым в своей завершенности объектам (типичные примеры возвышенного: горный массив, бескрайность моря); так и нуминозное, по Р. Отто, не поддается понятийному анализу и переживается как неоформленная, текуче струящаяся энергия.

Французский антрополог Морис Гodelье в книге «Загадка дара» (1996) описывает священные предметы, хранимые аборигенами Новой Гвинеи и исключаемые не только из торгового, но и из дарственного, праздничного оборота; они не должны переходить в чужие руки и составляют неотъемлемое наследственное достояние рода. Автор отмечает неказистый, в каком-то смысле даже бесформенный вид этих фамильных сокровищ:

«...священные объекты — это объекты, преисполненные смысла, который отсылает к истоку всех вещей, это объекты, которые не являются красивыми и у которых нет нужды быть такими, или по крайней мере если они и воспринимаются красивыми, это возвышенная красота, которая нечто большее, чем прекрасное»<sup>5</sup>.

Гodelье тут же оговаривается, что «возвышенное» служит ему для выражения не эстетического, а именно сакрального достоинства вещей, и приводит в параллель христианские реликвии — жалкие кусочки чьей-то мертвой плоти или одежды, выставленные в пышном и драгоценном золотом обрамлении, символизирующем богатство церкви; далее следует и ссылка на книгу Р. Отто<sup>6</sup>. Гodelье — антрополог, а не теолог, и он старается пользоваться

объективными фактами, а не субъективными данными религиозного опыта “туземцев”. У него, как и вообще во многих интерпретациях возвышенного в XX в., изменяется и характер самого возвышенного объекта. По Годелье, такой объект может быть лишен сам по себе какой-либо “грандиозности” и видимой величественности (это могут быть совсем небольшие предметы)<sup>7</sup>, зато он *изъят из обменов*, не подчиняется символической логике, не эквивалентен другим предметам, т. е. непрозрачен, не переживается как определенная и осмысленная форма в ряду других форм. В отличие от феноменологии Отто, эта непрозрачность не является первичным фактом сознания, она объясняется неузнаванием, имеющим место в сознании общества: общество для собственного равновесия должно не узнавать человеческий, условный характер своих законов и приписывать его легендарным основателям — богам и предкам. Воплощением этого легендарного первоначала как раз и служат священные предметы: они «осуществляют синтез реального и воображаемого, которые составляют социальное бытие человека и вследствие этого обременены наибольшей символической ценностью для членов общества [...]. Это объясняет, почему священные объекты не должны быть ни “красивыми”, ни приукрашенными человеком для того, чтобы вызвать эмоции, вызываемые присутствием богов и предков»<sup>8</sup>.

*Воображаемое и символическое*, упомянутые у Годелье, — категории Жака Лакана. Словенский теоретик культуры Славой Жижек в книге “Возвышенный объект идеологии” (1989) прилагает психоанализ Лакана к идеологическим механизмам современного общества. Опираясь на Марксово определение идеологии, он показывает, что она необходимо включает в себя незнание, неузнавание тех действительных интересов, которые она выражает; следовательно, идеология образует принципиально противоречивую систему, некоторый элемент которой по самой своей сути не включается в нее — во всяком случае, не осознается принадлежащим к ней. Этот объект — в терминах Лакана, “симптом” или “объект *a*”, который одновременно и вне и внутри системы, — как раз и называется у Жижека “возвышенным объектом идеологии”. Он “есть, строго говоря, некоторый особенный

элемент, разрушающий свое собственное универсальное основание, особенный вид, разрушающий свой род”<sup>9</sup>.

Известен лакановский анализ “Похищенного письма” Э. По, где показан парадоксальный способ существования этого неуловимого объекта. Он не вытесняется в какую-то бессознательную область (которую соблазнительно было бы сблизить с “проклятым”, “негативно-сакральным”), а просто умыкается от восприятия благодаря серийной комбинаторике: беспрестанно заменяемый другими элементами, он все время оказывается *не на своем месте*, а в отсутствие устойчивого места мы не воспринимаем и самого объекта<sup>10</sup>. Именно так, объясняет Лакан, функционирует символическое: места здесь предшествуют объектам, и потому один из объектов вполне может затеряться, стать невидимым при непрерывной перемене мест.

По той же логике и Жижек объясняет статус возвышенного объекта, ускользающего от репрезентации в силу того, что занимает чужое место:

«Следует помнить, что в возвышенном объекте нет ничего собственно возвышенного: согласно Лакану, возвышенный объект — это обычный, заурядный объект, совершенно случайно занявший место того, что Лакан называл *das Ding* [нем. “вещь”. — С.З.], — невозможного, реального объекта желания. Возвышенный объект — это “объект, вознесенный на уровень *das Ding*”. Именно его место в структуре — то, что он занимает священное/запретное место *jouissance* [фр. “наслаждение”. — С.З.] (а не некие свойственные только ему качества), — и делает его возвышенным»<sup>11</sup>.

Место возвышенного объекта Жижек называет “священным” и “запретным” (т. е. опять-таки священным, табуированным). Толкуя “Феноменологию духа” Гегеля, он сравнивает его статус со статусом “сверхчувственного”:

«...сверхчувственное Священное — это прежде всего некое пустое место, лишенное какого бы то ни было положительного содержания, и только вследствие этого данная пустота заполняется тем или иным содержанием [...]. Объект становится “священным”, просто меняя место — занимая, восполняя пустое место Священного»<sup>12</sup>.

По-прежнему опираясь на Гегеля, Жижек отождествляет возвышенное с небытием:

“Возвышенное — это уже не (эмпирический) объект, самим своим несоответствием Идее свидетельствующий о наличии трансцендентной вещи-в-себе (Идеи); это объект, замещающий, занимающий, восполняющий пустое место Вещи как вакуума, как чистого Ничто абсолютной негативности, — возвышенным является такой объект, чье вещественное наличие есть воплощение Ничто”<sup>13</sup>.

В этой интерпретации возвышенное сближается со священным (сакральным) — но не с нуминозным по Р. Отто. Будучи чисто условным ментальным созданием, “воплощением Ничто”, возвышенный объект не поддается репрезентации<sup>14</sup> и тем более оформленному, рациональному постижению, однако не обладает и непосредственной явленностью. Его модус существования иной: он не является, а, словно беглый преступник, скрывается в лабиринтах структуры, среди других элементов психической и/или идеологической жизни, занимает ненадолго место каждого из них и может, в частности, занимать “пустое место Священного”. В сущности, он полностью десакрализован, это просто джокер, свободный элемент в структуре сознания. “Символическое” (в смысле Лакана) абсолютно господствует здесь над “реальным” и “воображаемым”, подчиняя их своей формальной комбинаторной игре. Парадоксальным образом “постмодернистская” деконструкция сакрального у Жижека сходится с примитивно-“просветительской” критикой религии: эффект сакрального объясняется хитростью, фокусом, ловкостью рук — просто субъектом этих уловок являются не корыстные, злонамеренно дурачащие народ жрецы и попы, а абстрактная логика недиалектически противоречивых ментальных структур, подчиняющая субъекта своему закону неузнавания.

Эта общая проблема символизации, семантизации возвышенного (и вместе с ним сакрального) затрагивается и при экзегезе кантовской теории возвышенного, которую осуществил Жан-Франсуа Лиотар в своих «Лекциях об “Аналитике возвышенного”» (1991).

Как известно, Кант трактует о возвышенном в рамках своей критической философии, занятой не постижением самих вещей,

а описанием наших способностей их постигать. В этом плане возвышенное предстает как драматический вызов нашему мышлению: имея с ним дело, мы резко переживаем “распрю”, несогласованность двух разнородных мысленных способностей — разума и воображения. “Разум [...] бросает вызов образному мышлению: представь-ка в своих формах тот абсолют, который я мыслю”<sup>15</sup>.

Различие этих двух способностей соответствует оппозиции феномена и смысла. Воображение — это способность представления, мысленного пред-явления вещей посредством образов, а разум занят дедукцией чистых Идей, трансцендентальных смыслов. Эти две противоположные способности сталкиваются, приходят в конфликт при переживании возвышенного, создавая настоящий double bind, как выразились бы современные психологи: возвышенный предмет требует от нас воображать непредставимое в образе и мыслить немислимое в абстрактных идеях.

“Возвышенное можно описать так: оно есть предмет (природы), представление о котором побуждает душу мыслить недостижимость природы в качестве изображения идей [...]. Это стремление и чувство недостижимости идеи посредством воображения само есть изображение субъективной целесообразности нашей души в применении воображения к ее сверхчувственному назначению и заставляет нас субъективно мыслить самое природу в ее целокупности как изображение чего-то сверхчувственного, хотя мы и не в состоянии объективно осуществить такое изображение”<sup>16</sup>.

“Чувство недостижимости идеи посредством воображения” может, помимо прочего, служить источником религиозных представлений, когда мы “субъективно мыслим самое природу [...] как изображение чего-то сверхчувственного”. Но для Лиотара важно не это частное применение кантовской эстетики к религиозному опыту, а вообще непримиримость двух способностей и двух начал, которую он характеризует рядом энергичных метафор. “Возвышенное — это дитя несчастной встречи, встречи Идеи с формой”<sup>17</sup>, — пишет он, шутливо толкуя “разнородность” Идеи и формы буквально, как принадлежность супругов при экзогамии к разным родам. Если при переживании прекрасного

образуется полноценное единство субъекта, то переживание возвышенного есть “драма”<sup>18</sup>, “бедствие” (*désastre*) мышления, из которого может возникнуть разве что “менее полное, как бы бедственное [наufragée]”, т. е. противоречивое, единство”<sup>19</sup>. Сила переживания возвышенного, говорится в другом месте, “подобна молнии. Она вызывает короткое замыкание мысли [...]. Вся телеологическая машина взрывается”<sup>20</sup>. Это можно уподобить обмороку, прерыванию мысленного процесса: сталкиваясь с возвышенным, мысль критической философии «запрещает себе доступ к абсолюту, поскольку все еще желает его. В мышлении из-за этого происходит своего рода спазм. И вся “Аналитика возвышенного” есть чертеж этого спазма»<sup>21</sup>.

Мы намеренно остановились именно на метафорах, которыми Лиотар характеризует конфликтность возвышенного. Во-первых, метафоры позволяют кратко, сжато выразить главную идею лиотаровского комментария к Канту, развернутого на три сотни страниц тщательного концептуального разбора (напомним, что сама “Аналитика возвышенного” у Канта занимает всего около 30 страниц). Во-вторых, именно среди метафор обнаруживается и прямое сопоставление возвышенного с сакральным. В данном случае речь идет о метафоре, извлеченной из самого кантовского текста, но активизированной, глубоко проинтерпретированной современным комментатором; это метафора *жертвоприношения*.

В § 29 “Критики способности суждения”, в “Общем примечании к изложению эстетических рефлектирующих суждений”, Кант два раза подряд обращается к мотиву жертвы. Развивая уже процитированную выше антиномию возвышенного — необходимость вообразить принципиально невообразимое, — он пишет:

“Вот почему удовольствие от возвышенного в природе есть лишь *негативное* удовольствие (тогда как удовольствие от прекрасного — *положительное*), а именно чувство лишения свободы воображения через само это воображение [...]. Благодаря этому оно получает расширение и силу, которые больше того, чем оно жертвует, но основание которых скрыто от него самого; вместо этого оно чувствует пожертвование или лишение [чего-то] и вместе с тем причину, которой оно подчиняется”<sup>22</sup>.

А двумя страницами ниже он возвращается к той же теме, говоря о власти морального закона “над всеми и всякими *предшествующими* ему мотивами души [...], и так как эта власть становится эстетически заметной, собственно, только через самопожертвование [...], то удовольствие с эстетической стороны (по отношению к чувственности) негативно [...], но, рассматриваемое с интеллектуальной стороны, оно положительно и связано с некоторым интересом”<sup>23</sup>.

В строго логическом кантовском рассуждении слово “жертвовать” служит не более чем стертой метафорой, означающей просто “поступиться” чем-либо, “сознательно лишиться” чего-либо; да и употребляемый философом немецкий глагол aufopfern не содержит в себе непосредственно смысловой элемент “священного”, какой заключен в латинском sacrificium и французском sacrifice. Однако Жан-Франсуа Лиотар в главке своей книги под названием “Возвышенное и жертвоприношение” (“Le sacrifice sublime”, буквально “Возвышенное жертвоприношение”) рассматривает эту метафору всерьез, выделяет ее буквальный смысл и лексические ассоциации и интерпретирует ее, опираясь на теорию жертвенно-дарственного обмена, сформулированную Марселем Моссом и Жоржем Батаем<sup>24</sup>:

«Итак, “случайное использование” природы осуществляется в рамках жертвенной экономики сил, относящихся к разным способностям души [d’une économie sacrificielle des pouvoirs facultaires]. Своеобразное почтение, с которым возвышенное обращается к закону, достигается и обозначается особым использованием природных форм, отличным от того использования, к какому они предназначают мышление, — то есть их дурным использованием. Происходит конверсия (или перверсия) в предназначении, которая, видимо, всегда сопровождается образованием сакрального. Для этого требуется разрушить и истребить данность, “богатое” настоящее [présent, т. е. и “настоящее”, и “подарок”. — С.Э.], тот “Stoff” [нем. “материя”, “предмет”. — С.Э.], каким является свободная природная форма [...], чтобы получить взамен ответный дар непредставимого [...]. Сожжем красоту, чтобы из ее пепла к нам вернулся знак добра. В любом жертвоприношении содержится это святотатство. Прощение достигается лишь оставлением, отвержением [abandon, mise au ban] первичного дара, который сам по себе должен

быть бесконечно ценным. Жертвенная [sacrifiée] природа сакральна [sacrée]. Интерес возвышенного как раз и отсылает к такому святотатству. Впору сказать — к онтологическому святотатству»<sup>25</sup>.

Здесь не место подробно разбирать сложную категориальную логику Канта, толкующую об отношениях между душевными способностями и перетолковываемую Лиотаром в терминах “жертвенной экономики”<sup>26</sup>. Говоря упрощенно, при переживании возвышенного воображение как бы изнемогает в неосуществимом стремлении “представить” объект и в конце концов отказывается от этого стремления, “жертвует собой”, а заодно и “бесконечно ценной” природой, которую оно представляет в образах, — и уступает первенство разуму, усматривающему по ту сторону невозможного образа непредставимую идею. Красота природы уже сама по себе священна, но возвышенное требует от нас “святотатственно” уничтожить ее в своем представлении и такой ценой обрести другую, онтологически высшую святую, идею морального закона. Это похоже, комментирует Лиотар, на экономику жертвенного обмена человека с божеством: ты мне, я тебе, do ut des, “откажись от милостей, получишь уважение”<sup>27</sup>.

Лиотар предлагает “сильное прочтение” кантовского текста: где у Канта всего лишь метафорически говорилось о “самопожертвовании”, он обнаруживает настоящее жертвоприношение, “разрушение и истребление”, которые “всегда сопровождают собой образование сакрального”. Вместе с тем он развивает замысел Канта, заключавшийся в рационализации, редуцировании “ужаса” и “восторга”, с помощью которых определял возвышенное Э. Бёрк. Источником переживания являются не внешние “возвышенные объекты” (ни Кант, ни Лиотар не останавливаются на их анализе), а специфический конфликт наших душевных способностей, который они могут провоцировать; т. е. в основе этого переживания — не *субстанции* природы, а *формы* мышления. Далее, вводя категорию сакрального, Лиотар не уравнивает ее с возвышенным: возвышенное, по его мысли, служит лишь детонатором сакрального, провоцируя “спазматический” кризис мышления, взрывая работу воображения и через “онтологическое святотатство” открывая путь к собственно сакральной идее. Но, во-первых, именно в силу такой своей при-

роды сакральное в его интерпретации *не является*; оно лишено непосредственной манифестации и имеет мало общего с нуминозным по Р. Отто. Во-вторых, сакральное включается в процесс символического обмена, приравнивающего друг к другу разнородные “дары” (пусть и столь абстрактные, как душевные способности и установки). Отношения воображения и разума — это дискретно-удаленные отношения “разнородности”, и, акцентируя их разнородность, Лиотар выступает за смысловую, символическую, а не образно-феноменальную концепцию сакрального.

С другой стороны, именно абсолютная дистантность этих отношений не позволяет применить к ним такое средство логической медиатизации, как диалектика. Вопрос о диалектике дважды затрагивается в книге Лиотара, включая и главку “Возвышенное и жертвоприношение”, которая разбиралась до сих пор. Сделав условное предположение, что “как и в любом жертвенном устройстве, здесь имеет место расчет прибыли [intérêts], проценты за чувство”, что “Кант согласился бы сделаться Гегелем” и “стал бы считать, что закон можно выторговать ценой отказа от красоты в обмене дарами, которым регулируется диалектическая логика”, — Лиотар тут же отвергает такую гипотезу:

«Но нет, такую экономику худшего, когда плюс добывается ценой минуса, такое корыстное влечение к де-натурации Кант именует “энтузиазмом” [...] и разоблачает его “слепоту” в отношении “выбора” своей цели или же ее “осуществления” [...]. То есть такое “использование” останется бесполезным, этически безрезультатным. Закон остается непреклонным перед истреблением форм [...]. Уважения нельзя добиться даже ценой самоистязаний»<sup>28</sup>.

Итак, жертвенный обмен, экономика возвышенного — не последнее слово и не окончательная истина кантовской концепции. Возвышенное (и связанный с ним “слепой” аффект “энтузиазма”) не дает подлинного доступа к “закону”, выражающегося в чувстве “уважения”. Для этого требуется иное состояние духа, которое Лиотар характеризует опять-таки в терминах сакрального:

«В возвышенном есть нечто frevelhaft [нем. “кощунственное”. — С.З.]. Или, другими словами, уважение согласно своему чистому иде-

алу, то есть как светлая сторона добра, никак не может включаться в расчет, учитываться как вексель в экономике жертвоприношения. Оно относится к не-экономике, каковой является режим святости. Его темная сторона — включающийся в него момент утраты — объясняется тем, что эмпирическое желание является не святым, а конечным. Тем не менее жертвоприношением этой конечности невозможно купить святость»<sup>29</sup>.

Жертвенная логика возвышенного в конечном счете отрицается у Канта/Лиотара вместе с диалектикой<sup>30</sup>, так как обе они сглаживают непримиримость конфликта способностей, на самом деле разрешающегося лишь в неопределенном “режиме святости”. Хотя оппозиция “сакральное/святое” и не разработана в книге Лиотара, можно предположить, что в ее основе оппозиция амбивалентности и моновалентности. Сакральное, образуемое в процессе конфликтного обмена между способностями при переживании возвышенного, само несет на себе печать их двойственности; поэтому его приходится забраковать как неистинное решение, возникшее в иллюзорном самоупоении жертвенного “святотатства”. По-настоящему снять конфликт формы и идеи может только уже недиалектическая, не вырабатывающаяся в каком-либо дискретном процессе “святость”.

Выявляя в кантовской теории возвышенного эту недиалектическую точку святости, Лиотар фактически обозначает предел, до которого может доходить семантизация сакрального. Его критическое отношение к гегелевской диалектике, свойственное многим направлениям современной философии, показывает неполную сводимость сакрального к символическим моделям, за которыми скрывается какое-то иное (образное?) его состояние. Одновременно, отводя диалектику как универсальное орудие тотализации, современная философия в лице Лиотара подчеркивает необходимость самой категории сакрального, определяемой именно через абсолютно нередуцируемую, не поддающуюся диалектическому опосредованию оппозицию “сакральное/профанное”.

- 1 До какой степени дискретная логика символического приложима к сакральному — такова одна из главных проблем, встающих при исследовании сакрального. Попыткой дать сумму достигнутых на сегодня результатов является недавно изданный огромный, девятисотстраничный труд Камиля Таро: *Tarot C. Le symbolique et le sacré: Théories de la religion. La Découverte, 2008.*
- 2 *Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. А.М. Руткевича. СПб., 2008. С. 107.*
- 3 “Цель возвышенного не убеждать слушателей, а привести их в состояние восторга, так как паразитическое всегда берет верх над убедительным и угрожающим...” (О возвышенном / Пер. Н.А. Чистяковой. М., 1994. С. 6).
- 4 *Отто Р. Указ. соч. С. 118.*
- 5 *Годелье М. Загадка дара. М., 2007. С. 165. Пер. А.Б. Щербаковой, с поправками.*
- 6 Там же. С. 165, с поправками.
- 7 Мысль о том, что возвышенными — т. е. вызывающими страх, волнение — могут быть не только огромные и величественные объекты, лишь изредка высказывалась первыми теоретиками этой категории. Так, Эдмунд Бёрк замечал, что “есть множество животных, далеко не великанов по своим размерам, которые тем не менее способны возбуждать идеи возвышенного, потому что считаются объектами, вызывающими страх, как, например, змеи и ядовитые животные почти всех видов” (*Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Пер. Е.С. Лагутина. М., 1979. С. 88–89.* В XX в. этой проблемой занимался Жорж Батай, когда в своих статьях для журнала “Докуман” (1929–1930) писал об эстетической значимости “бесформенного” и низменного — “пыли”, “большого пальца ноги” и иных проявлений “низкого материализма”. См. об этих его статьях: *Didi-Huberman G. La ressemblance informe, ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille. Macula, 1995.*
- 8 *Годелье М. Указ. соч. С. 168–169.*
- 9 *Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 29. Пер. Вл. Софронова, с уточнениями.*
- 10 “Дело в том, что означающее — это уникальная единица бытия, по природе своей служащая символом лишь отсутствия. И потому нельзя сказать, что похищенное письмо, подобно другим объектам, находится или не находится в каком-то месте, а только что, в отличие от них, оно всегда, куда бы ни попало, будет и не будет там, где оно находится” (*Lacan J. Ecrits. Seuil, 1966. P. 24.*)
- 11 *Жижек С. Указ. соч. С. 196.*
- 12 Там же. С. 195–196.
- 13 Там же. С. 206.
- 14 “Возвышенным является такой объект, при созерцании которого мы можем постичь саму эту невозможность, эту перманентную неудачу репрезентации, представления вещи” (Там же. С. 203).
- 15 *Lyotard J.-Fr. Leçons sur l'Analytique du sublime. Galilée, 1991. P. 153.*

- 16 Кант И. Критика способности суждения [и другие тексты]. СПб., 2001. С. 203. Пер. Н.М. Соколова.
- 17 Lyotard J.-Fr. Op. cit. P. 218.
- 18 Ibid. P. 130.
- 19 Ibid. P. 40.
- 20 Ibid. P. 74.
- 21 Ibid. P. 76. “Спазм” — характерный образ Жоржа Батая, которым он обозначал моменты эротико-мистического экстаза, разрыва в деятельности “проектирующего” сознания.
- 22 Кант И. Указ. соч. С. 204. Сразу же после этих слов Кант упоминает об “ужасе и священном трепете”, охватывающих человека при виде возвышенных зрелищ — “горных массивов, глубоких ущелий и бушующих в них вод” и т. д.
- 23 Там же. С. 206.
- 24 Параллельно с Лиотаром Жан-Люк Нанси тоже сопоставлял категорию возвышенного с понятием жертвенного дара — правда, дара одностороннего, дара-“подношения” (offrande). См.: Nancy J.-L. “L’offrande sublime”, dans Du sublime. В., 1988. P. 36—75. В одном сборнике со статьей Нанси был впервые опубликован и фрагмент из “Лекций” Лиотара — тот самый, где говорится о “возвышенном жертвоприношении” у Канта.
- 25 Lyotard J.-Fr. Op. cit. P. 228.
- 26 «“Использование”, “интерес”, “выгода”, “жертва” — в тексте “Критик” их главные предметы, истина, добро и красота, обрабатываются с помощью операторов [...], заимствованных из экономики. Даже Vermögen [нем. “способность”. — С.Э.] тоже напоминает о финансовом или промышленном потенциале. Действительно, существует особая экономика способностей» (Ibid. P. 195).
- 27 Ibid. P. 229. “Уважение” — дистантное отношение, требуемое возвышенным, в отличие от более близких отношений, вызываемых прекрасным: “Отсюда следует, что интеллектуально, само по себе целесообразно (морально) доброе в эстетической оценке должно быть представлено не столько прекрасным, сколько возвышенным, так что оно вызывает в нас скорее чувство уважения (которое пренебрегает [внешними] возбуждениями), чем чувство любви и дружеского благорасположения...” (Кант И. Указ. соч. С. 206).
- 28 Lyotard J.-Fr. Op. cit. P. 229.
- 29 Ibid. P. 230.
- 30 В другом месте своей книги Лиотар уже оценивал возможность “гегельянско-го” толкования “спора” двух способностей: «...абсолютное самоутверждение мышления как разума преодолевает (сохраняет и уничтожает — “снимает”) ее негативность как воображения». Однако он и тут отводит такую интерпретацию, которая “является не критической, а спекулятивной” и неправоммерно «делает “однородными” две конфликтующих способности, чтобы превратить их в моменты фактически целенаправленного процесса» (Ibid. P. 160, 161).

## МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Вяч.Вс. Иванов

### ТЕМА ХРОНОТОПА В КУЛЬТУРЕ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ предоставляет отдельным связанным с ней частным наукам (искусствоведению, исторической поэтике, истории философии и т. п.) заниматься тем, что в определенную эпоху происходит в каждой из соответствующих областей духовной жизни, но она стремится потом найти в них общее. Из наиболее удачных опытов подобного синтеза можно было бы назвать исследование Э. Панофского<sup>1</sup>, углубившего понимание того, как средневековую архитектуру и схоластику объединяла “души готической рассудочная пропасть” (говоря словами Мандельштама, в стихах и статьях о Виллоне и готике в начале 1910-х годов угадавшего суть этого объединения<sup>2</sup>). По близкому пути шло и начатое еще Е. Трубецким изучение умозрения в красках в византийской и русской иконописи<sup>3</sup>.

Возможным кажется применение сходного подхода и к явлениям, близким к нам по времени. Единство разных сторон всей новейшей культуры может быть установлено благодаря исследованию таких основных ее частей, которые связаны с темой хронотопа (пространства-времени). При сравнении соответствующих главных характеристик культуры, раскрываемых в достижениях авангардного искусства и литературы, обнаруживается разительное их сходство с соответствующими чертами современной науки, прежде всего физики.

Едва ли не наиболее отчетливая формулировка нового понимания пространства, позднее сыгравшего определяющую роль в