

УДК 130.122: 291.127

М.В. БУДЬКО

НУМІНОЗНЕ В МОДУСІ ОБ'ЄКТИВНОГО ІСНУВАННЯ: ГІСТЬ

Будько Марина Василівна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького

Автор вдається до спроби вглибитись у зміст поняття «сакральне» шляхом аналізу субстанційних сакральних образів традиційної культури на прикладі образу Гостя, який інтерпретується як нумінозне в модусі свого об'єктивного існування.

Ключові слова: Гість, нумінозне, сакральне, священне.

Автор прибегает к попытке углубиться в содержание понятия «сакральное» путем анализа субстанциональных сакральных образов традиционной культуры на примере образа Гостя, который интерпретируется как нуминозное в модусе своего объективного существования.

Ключевые слова: Гость, нуминозное, сакральное, священное.

The author attempts to delve deeply into the content of the sacral by analyzing the substantial sacral images of the traditional culture by way of the example of the Guest image interpreted as the numinous in the modus of its objective existence.

Key words: Guest, numinous, sacral, sacred.

© М.В. Будько, 2012

Постановка проблеми. Коли М. Фуко констатував «смерть людини», – він висловлювався про кінець епохи, що явила нам образ людини сучасної і з уламків якої поступово виростає епоха нова – ще нечітка й невиразна, з так само невиразною «чорною» самоназвою «постмодерн», бо це «пост» – досі єдине, що нам доконче відомо про цю епоху. Постмодерністська філософія досить жорстка й часом невблаганна в судженнях про сучасність: це культура знаків без значень, плаского простору знедуховленого співіснування дискурсів, головний дискорд якої полягає у втраті сакрального. То, можливо, тоді й головний сенс – у віднайденні втраченого? Справді, в сьогоденному суспільному бутті виразно протидіють два різноспрямовані процеси: десакралізації – невпинного «знебоження» (М. Гайдеггер), щомиттєвої втрати прикмет священного, та ресакралізації (а подекуди й гіперсакралізації) буття (В. Топоров), яка сягає глибин архаїки, того розуміння святості, що міцно утримувалося людським духовним космосом і вперто зберігалось в глибинах людської душі, прозираючи час від часу в геніальних осяяннях високого мистецтва та ритуальних раритетах повсякдення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Свідченням того, що сучасна культура не лише зберігає зразки священного в латентній формі, а й дедалі сміливіше прагне зреалізувати «ностальгію за священним» у нових та старих нових культурних формах, виступає й активне звернення до феномена сакрального сучасною філософією. У західноєвропейській філософській думці фундаментальну роль категорії сакрального обстоювали Е.Дюркгейм, який запропонував соціологічне тлумачення сакрального, Р.Отто, чий ідеї феноменології святого справили вплив на всі подальші рефлексії цього спрямування, Р.Барт, А.ван Геннеп, М.Еліаде, Р.Кайуа, К.Леві-Строс, Е.Левінас, Ж.-Л.Нансі, К.Хюбнер, К.Г.Юнг та ін. До осмислення священ-

ного, зокрема і його культурних функцій, незмінно зверталися й вітчизняні дослідники, зокрема С.Булгаков, В.Винокуров, О.Дугін, Вяч.Вс.Іванов, О.Лосев, Ю.Лотман, О.Панченко, В.Подорога, В.Соловйов, В.Топоров, Б.Успенський, С. Л.Франк та ін. Загалом до поняття сакрального нині сходяться «нитки всіх невирішених і нерозв'язаних питань, усіх колізій, всіх бід і всіх успіхів» (О. Дугін).

Мета дослідження. У нашому бутті немало священного, не просто лише виявити його форми, сфери поширення, способи сакралізації. А якщо так, то ми мусимо глибше вдуматися у зміст цього поняття, зокрема й шляхом аналізу субстанційних сакральних образів традиційної культури, одним із яких є образ Гостя, – саме це і є метою пропонованого дослідження.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сакральне – це ставлення до світу як до відкритої системи, кожен елемент якої безпосередньо сходиться до божественного почину, що проявляє себе крізь цей елемент. Неодмінна присутність сакрального виміру в бутті світу, віднесення сакрального до центру системи світобудови, означене Р. Геном сакроцентризмом, є константою міфологічної свідомості. Саме в цьому й суть міфології: відкрити людині більшу реальність, ніж власне реальність, яка постає лише як прояв чогось правдиво реального – сакрального. Міф постає з усвідомлення божественного начала в усьому суцюзі і сходження всього суцюзі до божественного. В. Топоров реконструював для праслов'янського «святий» значення «збільшуватися, набухати», що сходиться до найдавніших індоевропейських коренів: «Мова йшла про те благодатне зростання – процвітання якоїсь животворної субстанції, яке вело до визрівання плоду як завершення всього попереднього розвитку і прориву до нового, вищого стану, до вічного народження» [5, с. 480]. Сакральна енерге-

тична субстанція (мана, оренда, екі, ци, прана...) як тоталізаційна підстава світорозуміння пронизує всі форми буття й зумовлює все суще в реальному світі. Саме в божественному почині почерпає свою сакральність і світ феноменальний.

Сили, які стоять поза реальністю, являють себе в нумінозному досвіді. Нумінозність – видима чи невидима присутність богів, знак вищої сили, даної людині за допомогою чогось дійсного, – є, як зауважує Т. Апінян, презумпцією й обов'язковою умовою міфології. Не лише релігійні вчення, а й *consensus gentium* незмінно пояснюють нумінозне зовнішньою щодо індивіда причиною, незалежною від волі суб'єкта умовою – магічною, сугестивною, мимовільною силою впливу, недосяжною для критичного розуму. За визначенням Р.Отто, який ввів у науковий обіг поняття «*pnumen*» [4, с. 11], «Священне», «Божество» постають у релігійному досвіді як «нуміозне», будучи явлені, втілені (а не відображені або позначені) в образі «абсолютно Іншого» щодо всіх репрезентацій емпіричного досвіду. Тут сутність і явлення не розірвані, а діалектично єдині. На доказ того, що справжнім фактором, відповідальним за формування ідей, є не людський інтелект, а якась позасвідомісна інстанція, К. Юнг у «Відповіді Йову» наводить приклад заворожливого ефекту догмату про «Пресвяту Трійцю»: «Єдина причина й підстава догмату – поява християнської «звістки», що викликала психічну революцію в людині Заходу. За свідченням Євангелій і особливо Послань Апостола Павла, то була звістка про дійсну і справжню появу Боголюдини в людській повсякденності, супроводжувану всілякими гідними Сина Божого чудесними знаменнями» [8, с. 48]. К. Юнг, услід за Р. Отто, пов'язував це відчуття святості з присутністю «нумена». Таку присутність «цілком Іншого», «чи щонайменше погук, у сенсі покликання, цього іншого» [7, с. 34], сприйняття якої надає змісту релігійного досвіду неповторної своєрідності, М.Еліаде ототожнює в архаїчній онтології не лише із силою, родочістю, а й з усім дивним, непересічним, що існує з граничною повнотою або проявляє унікальний спосіб існування: винятково спритна тварина, незвичний предмет або вражаючий факт, як і людина – винятково потворна, тривожна чи відокремлена від спільноти якоюсь міткою, знаком «обраного». Подібною обраністю й незвичністю повною мірою наділений прибулець з «іншого» світу – мандрівник, гість – нуміозне в модусі свого об'єктивного існування. «Гість – Бог у домі», «Гість у дім – Бог у дім» – мовили наші предки. Не випадково в багатьох мовах «гість» і «чужинець» позначаються словами одного кореня, а слово, що позначає гостя, може стосуватися також і бога («гість» – «господар» – «государ» – «Господь»), але може позначати й недобрих людей, незваних відвідувачів, грабіжників. Само слово «Господь» зазвичай, слідом за М. Фасмером, зводять до лат. **hostipotis* («господар», «хто надає гостинність»). Отже, гостинність первинно пов'язана з іншим світом. У стародавніх традиціях, де сакральне просякало всі рівні буття – від обрядів і культів до господарства й побуту – гостя вбачали потенційно

надприродною істотою, божеством у людській подобі, а світоглядним підґрунтям такого бачення виступала теофанія – міфологічне уявлення про те, що Бог ходить по землі в людському вигляді. Чимало традиційних суспільств і нині практикують обряди, що відображають відвідини людського житла чи поселення надприродними істотами – богами, духами, тотемним родичами (іще одне покликання нуміозного – відсилати до сфери існування божеств предків). Образ Гостя є втіленням і виразником тих міфологічних істин, глибокий містичний смисл яких доступний лише посвяченим, і осмислюється він міфологічною свідомістю двоюко. З одного боку, під маскою Гостя може приховуватися Бог, – згадаймо Авраама, який прийняв трьох мандрівників, що виявилися Господом і двома ангелами: «І явився до нього Господь між дубами Мамре, а він сидів при вході в намет під час денної спеки. І він ізвів очі свої та й побачив: ось три Мужі стоять біля нього. І побачив, і вибіг із входу намету назустріч їм, і вклонився до землі, та й промовив: Господи, коли тільки знайшов я милість в очах Твоїх, не прохось повз Свогого раба! Принесуть трохи води, і ноги Свої помийте, і спочиньте під деревом. І хай хліба шматок принесу я, а Ви підкріпіть серце Ваше. Потому підете, бо на те Ви йдете повз свогого раба» (Буття 18: 1-8). Із плином часу Гість осмислювався вже не стільки як явлення божества, а dokonче як той, хто є його посланцем, перебуває під його заступництвом, – тут звернемося до образу Лота, небожа Авраама, що надав гостинність мандрівникам, які також виявилися ангелами: «І прибули обидва Анголи до Содому надвечір, а Лот сидів у брамі содомській. І побачив Лот, і встав їм назустріч, і вклонився обличчям до землі, та й промовив: Ось, панове мої, зайдіть до дому вашогого раба, і переночуйте, і помийте ноги свої, а рано встанете і підете на дорогу свою. І вчинив він для них прийняття, і напик прісного і їли вони» (Буття 19: 1-3). Але Гостя слід іще й захищати, навіть ціною благополуччя, а часом і життя – свого і рідних: «Браття мої, не чиніть лихого! Ось у мене дві доньки, що мужа не пізнали. Нехай їх до вас виведу, а ви їм робіть, що вам до вподоби... Тільки мужам оцім не робіть нічого, бо на те вони прийшли під тїнь даху мого» (Буття 19: 7-8). Так із релігійного імперативу шанобливого прийому убогих подорожніх поступово виростає поняття про гостинність як піклування та захист бездомних – тобто «асиметрична» гостинність пов'язана з «симетричним» безперервним переходом [3, с. 90].

З іншого боку, образ Гостя може чітко маркуватися як негативний і ворожий, – за такої умови він найчастіше ставав жертвою богам. Згадаймо сьомий подвиг Геракла: «Але ледве чужинці увійшли до палацу, як були схоплені й закуті в ланцюги. Ти прийшов вчасно, чужинець, – сказав йому володар Єгипту. – Сьогодні свято у моїй країні, і я принесу тебе і твоїх супутників у жертву нашим богам. Боги не приймають людських жертв, – заперечив йому Геракл. Бусіріс засміявся: «Не одну сотню років у Єгипті приносять у жертву всіх чужинців, і боги поки не розгнівалися на нас. Ми, єгиптяни, перевершили всі народи у благочесті, й не тобі нас

учити» (М. Кун). Ще одна грецька легенда розповідає про сина фрігійського царя Мідаса – Літієрса: всіх, хто випадково проходив повз його поля, Літієрс спочатку запрошував у гості, а потім виводив у поле і змушував жати разом із собою. Тих, хто жав гірше за нього, він зв'язував, як снопа, відрізав голови серпом, а тіла кидав на землю. Зрештою Літієрс зустрівся з Гераклом, котрий переміг його у змаганні жнив, сам зігнув йому голову і кинув труп у річку Меандр, – божа покара за порушення законів гостинності є традиційним міфологічним сюжетом. Дивовижний ефект поєднання страху та тремтіння від осягнення *mysterium tremendum* – таємниці жахливої – із замилюванням і захватом одкровення *mysterium fascinans* – таємниці чарівної – є типовою емоційною відповіддю на зустріч зі Святим. Так, священне водночас приваблює й відштовхує, є благодійним і небезпечним, несе смерть і безсмертя. Ця амбівалентність священного проявляє себе також у формуванні складної й суперечливої морфології священного простору, негативні властивості якої (важкодоступність, небезпека, зокрема й від сторожі (у випадку гостинності – від стражів порогу), звичайно ж можуть бути пояснені існуванням «жахливої» сторони, і навпаки. Проте властива людині амбівалентна настанова щодо сакрального зумовлена не тільки амбівалентною природою самого сакрального, а й природною реакцією людини на цю трансцендентну реальність, яка однаково сильно притягує й лякає [7, с.416]. Звідси й розбіжності у ставленні до чужинця: дець його бояться, улещують як істоту, наділену могутньою силою, і вдаються до магічних заходів захисту, дець мордують, грабують, убивають. Але в будь-якому випадку це *sensus numinosus* – «почуття нумінозного», реакція на явлення «абсолютно Іншого».

Безперечно, Р. Отто не передбачав такого широкого використання терміну «нумінозної» – сам він обмежував його виключно релігійним досвідом. І попри те ми зважимося обстоювати застосовність цього поняття до пояснення більш широкого спектра емоційних відгуків на зустріч з незвіданим, непізнаним, чудесним – «абсолютно Іншим». Нумінозне в модусі його об'єктивного існування Р.Отто визначав, спираючись на вчення І. Канта про априорні форми свідомості, як категорію *sui generis* і як «категорію тлумачення й оцінки», яка, будучи невливою для рефлексії цілісності, за певних обставин вторгається в духовне життя, формуючи специфічний релігійний спосіб сприйняття й тлумачення дійсності. Адже сакральне не є таким априорним, але може стати ним за певних умов – цією властивістю наділяє предмети та явища людина. Внаслідок цього той, хто живе у власній оселі, у своєму кланові, – існує у світському середовищі, але як тільки він вирушає в подорож і виявляється як чужак поблизу невідомого табору, то опиняється вже у сфері сакрального [1, с. 16-17].

Подібна відособленість чужинців є не тільки їхньою слабкістю – вони знаходяться поза співтовариством, – а й силою: вони перебувають у світі сакральному, тоді як спільнота репрезентує світ профанний. Відтак – уявлення про нумінозне дає змогу розкрити первинний зміст сакральності, бо

нумінозне у феноменології святого Р. Отто, – це «святе мінус його моральний момент і мінус раціональний момент загалом» (пор. у К. Хюбнера, який відрізняє «нумінозне» від «божественного» насамперед тим, що останнє не означає чуттєвої явленості людини). Нумінозне як динамічне існування, викликане мимовільним актом воління, тривожить, відгукується в людині магічно, охоплюючи її цілком і спричинюючи якнайглибший емоційний відклик, а часто й екстатичну реакцію на зустріч зі святим. К. Юнг вбачав у цьому вищій духовний провід, який зіходить з центру людського (а можливо й усього) буття – Самості. Тут слід уточнити, що при явній наступності поглядів Р. Отто та К. Юнга на природу нумінозного переживання різниця позицій очевидна: якщо теолог Р. Отто зводив уживаними термінів «*numinosum*» і «психічний *tremendum*» до сфери релігійних переживань, чийм граничним об'єктом покладалася трансцендентна реальність, дана за допомогою релігійних символів, то для психолога Юнга об'єктом нумінозного переживання став зміст несвідомої психіки. Безумовно, таке емоційне співзвуччя найяскравіше виявляє себе у сфері релігійного досвіду, але це не суперечить його прояву в інших сферах культури, включаючи й повсякденне, про що говорить в «Істині міфу» К. Хюбнер, для якого міф так само реальний, як і інші соціально-історичні онтології: «Весь життєвий простір людської спільноти, діяльність і спосіб життя керувалися нумінозними сутностями» [6, с. 117]. Може йтися й про так звані нумінозні творіння природи – знаки вищої сили, дані людині через споглядання предметної персоніфікації цієї сили у природі [6, с. 98-101], – тут К. Хюбнер вкладає в поняття «нумінозне» цілком оригінальний зміст, з якого випливає своєрідна система пантеїстичного світогляду.

Цінність характеристик нумінозного, запропонованих Р.Отто, – іншості, релігійного страху та жаху, почуття нікчемності, – визнає й М.Еліаде, у філософії релігії якого сакральне – стрижнева категорія. Однак він ще далі йде за межі, окреслені Р.Отто, прагнучи змалювати феномен священного у всій його складності, а не тільки в ірраціональному аспекті. Дослідник феноменології релігії А.Барбоса дає Сільва виокремив у працях М. Еліаде два основні варіанти використання поняття «святе» – як феноменологічний та як онтологічний термін: як властивість суб'єкта переживати святе, експлікуючи переживання в образах і поняттях, плюс властивість об'єкта, що провокує нумінозний досвід, і як реальне в його досконалості, тотожній абсолютній реальності. Святе як онтологічно первинна реальність здатне проявляти себе в земному світі. А людина, ведена «онтологічною одержимістю», шукає знаки присутності першореальності в різноманітних сферах існування й інтуїтивно до неї прагне. Зустріч людини та трансцендентної реальності відбувається в акті ієрофанії – вияву святого в чуттєво доступній формі. Ієрофанія космогонічна: вона переносить і здійснює трансцендентне у світі культури, транслюючи людині структуру світу. Так, на думку М. Еліаде, з небуття виникає буття, з Хаосу – Космос. Ієрофанія стає «священною

онтофанією», а предмети, які виявляють інобуття, – сакральними.

У традиції сакральної гостинності О. Дугін вбачає вагому холістську модель: кожна істота потенційно (або в певному особливому духовному вимірі) є не собою, а кимось інше, – сакральне мислення ніколи не згодне з однозначною кваліфікацією. Усі предмети, навіть у найбільш щільних, предметних, прагматичних і несакральних контекстах, можуть виявитися носіями додаткових, неочевидних, неохопних сил і сутностей: «Немає такого світу, немає такої реальності, де б річ означала саму себе, де б кішка була тільки кішкою. У кожній кішці спить прагнення вище» [2]. Як кажуть каббалісти, «Кожен гість, навіть знайома людина, може виявитися Іллею», – ми не можемо знати, коли він прийде, і тому повинні бути готові побачити в будь-якому прийшлому до нас якось іншу сутність. Прихід гостя – це серйозна символічна та психологічна драма: в наше житло приходять щось інше, остатнє значення якого в сакральному аспекті ми, певно, ніколи не зможемо визначити. Можна сказати, що весь метод пізнання в межах сакральної цивілізації ґрунтується на цьому принципі гостинності.

Те, що чужинець для безлічі народів є істотою сакральною, наділеною надприродно благотворною або шкідливою магічнорелігійною потенцією, було описано багаторазово. Достеменно так само в різних народів, при всьому розмаїтті ритуальних форм, ідентичною є й послідовність дій, які слід було вчинити над чужинцем, – висновується А. ван Геннеп, – а механізм дії ритуалів завжди один той самий: зупинка, очікування, перехід, вхід, включення [1, с. 31]. Священне завжди становить небезпеку для того, хто не підготовленим вдається до

контактування з ним, не дотримуючись «ритуалу наближення» (М. Еліаде) – вимоги будь-якої релігії. Саме тому традиційний ритуал гостинності так організовано, щоб «упорядкувати», «космізувати» гостя, цілковито скорити його своєму сценарію, прилучивши до тимчасової спорідненості з господарем дому та його родом. Така «космізація» гостя, подібно до «космізації» невідомих земель, – це завжди освячення. Тож наскільки суперечливим, непередбачуваним і ймовірно небезпечним є прибулець з іншого світу (породження хаосу), настільки ж однозначним, цілісним та очікуваним – «своїм» – стає гість (уже частина космосу, порядку). І вже в такій іпостасі – як «свій чужий» – міфологізований образ гостя стає зручною моделлю для спілкування і з живими, і з померлими, з божествами, духами і навіть природними явищами.

Висновки. За влучним висловом М. Еліаде, «ієрофанії освячують світ», надаючи йому порядку, стійкості, закону: сакральне в будь-якій культурі є космогонічною моделлю породження світового порядку. За умов тотальної десакралізації дійсності образ Іншого, в якому може приховуватися все що завгодно, переходить з актуального стану в латентний. Це, безумовно, не скасовує інституту гостинності, але призводить до значної втрати ним сакрального компонента. Проте людині складно жити в нерегульованому світі, котрий пригнічує нестачею орієнтирів, непередбачуваністю, ілюзорністю. Як скінченна істота, опинившись у нескінченному хаотичному просторі, вона прагне віднайти в цій нескінченності певну структуру, порядок. Звідси і спроби проривів до трансцендентного, іншого, надреального – до того, що задає і впорядковує, космізує реальність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
2. Дугин А. Г. Язык Традиции и парадигмы современных наук: исправление имен и измерение дистанций // Философия Традиционализма [Электронный ресурс] – М.: Новый Университет, 2002. – Режим доступа: <http://nu.evrazia.org/archives/dugin/2/> (21.05.12).
3. Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 83-92.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. ун-та», 2008. – 272 с.
5. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. – М.: Гнозис; Языки русской культуры, 1995. – 870 с.
6. Хюбнер К. Истина мифа / Пер. с нем. И. Касавина. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
7. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
8. Юнг К. Г. Структура психики и архетипы / Пер. с нем. Т. А. Ребеко. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2009. – 303 с.