

**Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»**

На правах рукописи

Зыгмонт Алексей Игоревич
«Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая»

Специальность
09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент Кнорре Б.К.

Москва – 2018

Оглавление

Введение

Глава 1. Солнце в ранних текстах Батая (1920-е – 1930-е гг.): от образа к концепту.....	26
1.1. Образ солнца в литературных произведениях философа конца 20-х гг.....	28
1.2. Икар и Ван Гог: солярная мифология и теория жертвоприношения.....	41
1.3. Солнце как гносеологический концепт.....	51
Глава 2. Первые опыты систематического философствования (1930-е гг.)	63
2.1. «Низкий материализм»: синтез возвышенного и низменного.....	64
2.2. Переходные концепты насилия: агрессия, крик, эксцесс.....	72
2.3. Божественное насилие как предмет этнографии.....	80
2.4. Гетерогенное и его соотношение с сакральным.....	93
Глава 3. Насилие в перспективе сакрального сообщества (1934-1939 гг.)	104
3.1. «Контратака»: сообщение как жертвоприношение.....	105
3.2. Общество «Ацефал»: насилие в теории и на практике.....	114
3.3. «Куда делась голова Ацефала?».....	130
3.4. Теория насилия и сакрального в Коллеже социологии.....	144
Глава 4. Насилие и сакральное в поздних текстах Батая (1940-е – 1960-е гг.).....	156
4.1. Понятия насилия и траты в рамках проекта «всеобщей экономики».....	158
4.2. «Теория религии»: интимность и забвение насилия.....	168
4.3. «Эротизм»: заключительный синтез.....	184
4.4. Сакральное насилие и язык.....	194
Глава 5. Морфология войны в контексте философии сакрального.....	209
5.1. Первые опыты рефлексии: армия, оружие и борьба.....	213
5.2. Война как внешний конфликт и внутренний опыт.....	226
5.3. Понятия архаической и современной войны в поздних текстах философа.....	236
Заключение.....	248
Библиография.....	254

Введение

Одной из характерных особенностей французской философии XX в. является ее комплексный характер: помимо некоторой вольности стиля, который в ней местами явно торжествует над содержанием, ее часто отличает смешение жанров, так что в качестве философии она включает в себя науку в том или ином ее виде, литературу, публицистику, а также социальный и политический активизм. Некоторые авторы – Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Бланшо, Ю. Кристева и т.д., – писали художественную прозу; другие – напротив, профессионально занимались литературоведением или историей идей; третьи, – как Ф. Фанон, – прославились прежде всего философским участием в, условно говоря, нефилософской сфере. Жорж Батай (1897-1962) – мыслитель, превосходно иллюстрирующий эту французскую особенность: его принято считать «сложным» автором, но его сложность является эффектом, вызванным именно этим переплетением жанров, регистров письма и влияний: перед нами литератор, поэт, философ, мистик, политический активист – и ни одну из этих его сторон нельзя отделить от другой. Его концепция насилия и сакрального, которая стала центральной темой настоящей работы, в свою очередь, является здесь наглядным примером: будучи по сути философской концепцией, имеющей дело со вполне специфической онтологией, гносеологией, теорией субъекта и т.д., она начинает формироваться еще в наиболее ранний, литературный, период его творчества, затем находит себе реальное приложение в форме всякого рода общественных инициатив, и, наконец, завершается в близости к науке – социологии, антропологии, экономике. Все это вынуждает нас задаться вопросом, был ли Батай философом вообще – и если да, то в какой мере и чем это доказать?

Ответить на эти вопросы нам поможет определение его места в истории западной философии. Определяющее влияние на его становление как мыслителя оказали два момента. Первый – встреча в 1922 г. с русским религиозным

философом Львом Шестовым, ставшим его «первым учителем философии»¹ и впервые познакомившим его с мыслью Достоевского и особенно Ницше, которому Батай оставался верен до конца своих дней. Эта встреча определила все дальнейшее направление батаевской мысли – в частности, его иррационализм, интерес ко всякого рода предельным сторонам человеческого существования и специфическую религиозную интерпретацию ницшеанства, характерную для русской мысли². О различных аспектах влияния Шестова на Батая писали такие исследователи, как М. Сюра³, С. Фокин⁴, М. Пономарева⁵, К. Ворожихина⁶, и все они указывают на глубокое преемство между учениями этих двух авторов.

Второй момент – посещение Батаем семинаров по «Феноменологии духа», которые Александр Кожев вел в Высшей школе практических исследований в 1934-1939 гг. Винсент Декомб в своей работе «Тождественное и иное» (1978) представляет этот семинар как своего рода «матрицу» всей французской мысли XX в., оказавший определяющее влияние, например, на таких мыслителей, как Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Ж. Ипполит и многих других⁷. В его терминах Батай также принадлежал к поколению «трех "Н"» (*Hegel, Husserl, Heidegger*), определяющее влияние на которое оказали именно эти немецкие мыслители. Оригинальная кожевская интерпретация гегельянства оказывала на Батая столь сильное влияние, что он, по его же собственным словам, выходил с семинара «растерянным, уничтоженным, десятикратно убитым», и, в сочетании с иррационализмом, также определила собой все содержание его философии. Исследователь Кристофер Джемерчак, автор «Воскресенья негативности» (2003)

¹ Bataille G. Conférences // ЕС. Т. 8. Р. 561-562.

² Бонецкая Н.К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133-143.

³ Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Gallimard, 2012. P. 100-103.

⁴ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко. С. 14-18.

⁵ Пономарева М.О. Л. И. Шестов как предтеча постмодернизма // ХОРА. 2008. №2. С. 91-98.

⁶ Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016. С. 68-85.

⁷ Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000. С. 15-21. О философии Кожева в целом см.:

Руткевич А.М. Левое гегельянство А. Кожева // Вопросы философии. 2010. №10. С. 122-128; Руткевич А.М.

Формирование философии Александра Кожева [препринт]

[https://www.hse.ru/data/2015/03/11/1093781612/WP6_2015_01.pdf].

–самого полного на сегодняшний день труда о влиянии Гегеля на Батая, отмечает, что без понимания масштабов этого влияния понять батаевскую мысль становится невозможно⁸.

Подобное заявление при всей его радикальности вполне подтверждается и свидетельствами самого автора: так, в знаменитом «Диспуте о грехе», состоявшемся в 1943 г. в самый разгар войны в оккупированном Париже, он заявляет: «...я не делаю никакой тайны из того, что являюсь прежде всего, – хотя и не до конца, – гегельянцем»⁹. Следует обратить внимание, что говорит он это Ж.-П. Сартру и Ж. Ипполиту, вместе с ним посещавшими кожевский семинар в 1934-1939 гг., пытаясь тем самым нащупать для их дискуссии общую почву. С другой стороны, это уклончивое «не до конца» позволяет нам спросить: что же он, в таком случае, прибавляет к кожевскому гегельянству, *что он с ним делает?* В докладе для Коллежа социологии от 5 февраля 1938 г., он дает нам относительно этого следующую подсказку:

...любопытно было бы обратиться к этому столкновению хоть в общих чертах: почему бы, скажем, не свести меж собой данные научной – или претендующей на научность, – социологии и чисто феноменологические данные Гегеля. Может статься, то, что я пытаюсь сделать, окажется в итоге сведено к этому столкновению. [...] Гегелевская феноменология представляет дух как сущностно гомогенный. Однако же новейшие данные, на которые я опираюсь, сходятся в том, что устанавливают между разными областями духа формальную гетерогенность. Идея ярко выраженной гетерогенности, которую французская социология устанавливает между сакральным и профанным, представляется мне совершенно чуждой Гегелю¹⁰.

⁸ Gemerchak Christopher M. The Sunday of the Negative. Reading Bataille reading Hegel. State University of New York Press, 2003. P. 12.

⁹ "...je ne fais pas mystère de ce fait que je suis plus que tout autre chose et sans l'être de bout à bout, hégélien", Bataille G. Discussion sur le péché // EC. T. 6. P. 348.

¹⁰ "...interessant de se livrer à une confrontation générale: pourquoi, pourrais-je dire, ne pas rapprocher les données de la sociologie scientifique ou prétendue telle des données assez purement phénoménologiques de Hegel. Il est possible que la tentative à laquelle je me livre se laisse réduire à cette confrontation. [...] La phénoménologie de hégélienne représente l'esprit comme essentiellement homogène. Alors que les données récentes sur lesquelles je m'appuie concordent sur ce point que qu'elles établissent entre différentes régions de l'esprit une hétérogénéité formelle. Il me semble que l'hétérogénéité accentuée établie entre le sacré et le profane par la sociologie française... est une notion tout à fait étrangère à Hegel", Bataille G. Attraction et répulsion. II. La structure sociale // CS. P. 148, 153.

Итак, к уточнению или даже «исправлению» гегелевской мысли здесь оказывается привлечена французская социология и теория сакрального. Именно этим сочетанием можно определить формулу его «Теории религии» (1947) – самого гегельянского и вместе с тем важнейшего для нас из всех его текстов. Совершенно то же он говорит и в одной из своих поздних статей, целиком посвященных Гегелю – «Гегель, смерть и жертвоприношение» (1955): позиция немецкого мыслителя поверяется здесь точкой зрения архаического человека, живущего вровень с сакральным: «Я хотел дать почувствовать одну точную оппозицию: ...позиция Гегеля менее целостна, чем позиция наивного человека»¹¹. Совершенно о том же он пишет и в письме Кожеву от 2 июня 1961 г., всего за год до смерти: «Однако же мне хотелось бы создать нечто, параллельное вашему "Введению в чтение Гегеля", но бесконечно более произвольное и основанное, в сущности, на попытке осмыслить то, что игнорировал или чем пренебрегал Гегель (древняя и современная история, будущее и т.д.)»¹². Именно из этого столкновения гегельянства с теорией сакрального и рождается сложность батаевского словаря, смешивающего онтологию с психологией: поэтому объективно существующие миры профанного и сакрального для него – вместе с тем и этапы на пути эволюции человечества, и субъективные состояния сознания. Смысл всей батаевской концепции насилия и сакрального – *десубъективация*, размыкание единичного во всеобщее, снятие индивидуального ради растворения в мировом целом, – также по существу гегелевский, так что всю эту теорию можно условно охарактеризовать как предельно специфичное переложение гегелевской / кожевской концепции негативности в форме истории религии, осуществленное в связи с ницшевским отказом от субъекта и заявленным им дионисическим идеалом растворения во всеобщем.

Насилие у Батая – это, в сущности, и есть «работа» гегелевской негативности; так, он пишет, что «Для Гегеля основой человеческой уникальности является

¹¹ "Je voudrais rendre sensible une opposition précise: ...l'attitude de Hegel est moins entière que celle de l'humanité naïve", Bataille G. Hegel, la mort et le sacrifice // ŒC. T. 12. P. 342.

¹² "Pourtant je veux tout au moins tenter une sorte de parallel à votre Introduction à la lecture de Hegel mais cela devrait être infiniment plus arbitraire, et fondé, principalement, sur un effort pour enterpréter ce que Hegel a ignoré ou négligé (ainsi la préhistoire, le temps présent, l'avenir)" Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962. Gallimard, 1997. P. 573.

негативность, то есть разрушительное действие»¹³, отрицающее налично-данное (путем его уничтожения или преобразования) в пользу всеобщего. Его понимание этого концепта, однако же, очевидным образом отличается от гегелевского: негативность для него имеет дело не со становлением, а скорее с разрывом, «бесконечным качественным различием» между профанным и сакральным, которое может быть преодолено лишь при помощи вполне буквального насилия – пролития крови и убийства в форме жертвоприношения. Несмотря на то, что батаевская теория насилия и сакрального оперирует прежде всего структурами гегелевской диалектики, *выражается* она на языке философски нагруженной этнографии: эта контаминация и составляет основной предмет нашего интереса. Отметим, однако же, что хотя гегелевская составляющая этой концепции и будет обнаруживаться нами по мере того, как этого станет требовать изложение, мы хотели бы сосредоточиться все же на второй ее составляющей и подчеркнуть ту роль, какую в батаевской теории насилия и сакрального играют, например, открытия французской социологии сакрального и этнографические материалы о жертвоприношениях и всякого рода кровавых обрядах в доисторической религии и обычаях ацтеков, галлов или индусов.

Мысль Батая, таким образом, можно локализовать в истории философии как один из «тупиков» в эволюции гегельянства, которое у него вполне растворяется во французской теории сакрального и теряется за наслоениями других влияний: Ф. Ницше, Л. Шестова, де Сада, З. Фрейда, христианских мистиков и т.д. Хотя Деррида и узнавал еще в Батае гегельянца¹⁴, никаких последствий для последующего развития философии это обстоятельство почти не имело. Однако его специфическая философия задает тон всей последующей французской мысли: его концепция «нестабильного» субъекта, рефлексия на тему сообщества и критика языка окажет немалое влияние на постструктурализм – в частности, на таких авторов, как Р. Барт, Ю. Кристева, М. Фуко, Ж. Бодрийяр, – и других неклассических мыслителей – М. Бланшо, П. Кlossовски, Ж.-Л. Нанси и др.

¹³ "Pour Hegel le fondement de la spécificité humaine est la négativité, c'est-à-dire l'action destructrice", Bataille G. Attraction et répulsion. II. La structure sociale // CS. P. 151.

¹⁴ См.: Derrida J. Un hegelianisme sans réserve // L'Arc. 1967. №32. P. 24-45.

Особую роль в популяризации его идей в 70-е–80-е гг. сыграла группа Tel Quel во главе с Филиппом Соллерсом¹⁵, из которой вышли и первые исследователи батаевской философии.

Что касается влияния батаевской концепции насилия и сакрального, то по большому счету она косвенным образом прослеживается лишь на Бодрийяра – и прежде всего на его книгу «Символический обмен и смерть» (1976), где он использует концепты дара и жертвоприношения¹⁶, – и некоторые работы Кристевой, прежде всего «Власти ужаса» (1980), «Черное солнце» (1987), «Женственное и сакральное» (1999) и «Видения головы» (2011)¹⁷. Рене Жирар, теория насилия и сакрального которого иногда приближается к батаевской критически близко, признавать с ним какое-либо сходство отказывается и критикует его позицию как «крайнее выражение декадентского эстетизма»¹⁸. Уже вне связи с сакральным батаевская концепция насилия оказала влияние еще на двух менее известных мыслителей: Вольфганг Софски прибегает к ней в «Трактате о насилии» (2003), описывая мистическую сторону психологии знаменитого маршала Жюль де Рэ¹⁹, а Владимир Янкелевич посвящает анализу понятия *violence* одну из глав своей работы «Чистое и нечистое» (1961)²⁰.

Основная цель данной работы состоит не только в том, чтобы описать концепцию тождества насилия и сакрального в том виде, в каком она была представлена в послевоенных сочинениях философа, но и рассмотреть ее генезис, представить некую генеалогию и обозначить основные стадии трансформации литературной фантазии в философский концепт, политическую практику и научную (или по меньшей мере наукообразную) теорию. Нашей конечной целью

¹⁵ См.: French P. After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. Legenda (MHR & Maney Publishing), 2007; Дьяков А.В. Философия постструктурализма во Франции. Нью-Йорк: Изд-во «Северный крест», 2008.

¹⁶ Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Gallimard, 1976.

¹⁷ Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Seuil, 1980; Kristeva J. Soleil noir. Dépression et mélancholie. Gallimard, 1987; Kristeva J, Clement C. Le féminin et le sacré. Pocket, 2007; Kristeva J. Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation. Éd. de la Martinière, 2013.

¹⁸ Girard R. Violence et le sacré. Grasset & Fasquelle, 1972. P. 324-325. Сравнительное исследование их концепций см. в нашей статье: Зыгмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1. С. 151-189.

¹⁹ Sofsky W. Traktat über die Gewalt. S. Fischer Verlag, 1996.

²⁰ Jakélévitche V. Le pur et l'impur. Flammarion, 1978.

будет, условно говоря, формулировка из его поздней работы, «Эротизма» (1957): «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием»²¹. Подобная постановка проблемы, однако же, представляется нам непрозрачной и требующей по меньшей мере двух существенных пояснений.

Во-первых, «насилие» – понятие русского языка и в таком качестве является лишь одним из возможных вариантов интерпретации французского слова *violence*; проблема интерпретации в данном случае неотделима от проблемы перевода, и ее решение во многом определяет всю концепцию исследования. Семантика этого слова во французском языке представляется довольно сложной. С одной стороны, это собственно насилие в смысле применения силы и причинения боли, с другой – оно вбирает в себя все связанное с яростью, агрессией и крайностью в выражении: так, например, говорят о *violence* чувств, страстей и желаний²². В той мере, в какой это слово становится философским концептом и включает в себя некоторое движение, Батаю удается обыгрывать сразу все эти смыслы и прибавлять к ним новые: для него это прежде всего нарушение границ единичного, размыкающее его во всеобщее, доведение чего-то до предела, предполагающее его качественное преобразование (та самая негативность) и, наконец, субстантивация этого отношения как некой энергии, которая «выплескивается» в том и другом случае. Слова *violation* и *violier* во французском используются также в смысле «осквернения» (кладбища, могилы, святого места), но для Батая этот аспект означает не профанацию их, а напротив, сакрализацию, поскольку сакральное для него – оскверняющее, насильственное, заразное; подчеркивая это его качество, он даже в итоге отказывается от ставшей к 30-м гг. классической теории амбивалентности сакрального, деления его на два полюса.

Хотя философ использует для выражения всех этих многочисленных смыслов одно и то же слово, русскоязычные исследователи переводят его с помощью нескольких терминов и выражений: насилие, ярость, неистовство, жестокость и

²¹ "Le caractère sacré exprime la malédiction liée à la violence...", Bataille G. L'Érotisme // СС. Т. 10. Р. 43.

²² Например, франко-французский толковый словарь «Le Robert pratique» среди его условных синонимов называет *brutalité, fureur, ardeur, intensité* и *vivacité*.

ярость насилия. Мы, однако же, полагаем, что подобный терминологический плюрализм негативно сказывается на возможности понимания этого понятия в той мере, в какой его использование в качестве концепта удаляется от повседневного словоупотребления. Приведем два текстуальных примера. В «Теории религии» (1949) встречается фраза: «...l'intimité est la violence, et elle est la destruction, parce qu'elle n'est pas compatible avec la position de l'individu séparé»²³. Сергей Зенкин переводит это место следующим образом: «...сокровенность – это ярость насилия, это разрушение, потому что она несовместима с полаганием отдельного индивида»²⁴. Здесь Батай имеет в виду прежде всего нарушение или полное уничтожение границ индивида в пользу непосредственного бытия в мире, возврата к «животному состоянию», которое описывает в первых главах трактата; концептуальное движение, описываемое словом *violence*, представляется нам в данном случае вполне прозрачным, что делает подобный двойной перевод несколько избыточным. Другой пример: в самом начале «Эротизма» философ пишет о связи между эротизмом и насилием: «Essentiellement, la domaine du erotisme est le domaine de la violence, le domaine de la violation»²⁵. Елена Гальцова интерпретирует это место так: «Область эротики есть область ярости, насильственных нарушений»²⁶. Поскольку далее, когда речь в тексте заходит о смерти, охоте и убийстве, она справедливо переводит интересующее нас понятие как «насилие», мы не видим смысла делать исключение и для этого случая: эротизм есть насилие, но в специфически концептуальном смысле снятия границ. Поэтому мы в нашей работе попытаемся представить изложение мысли Батая прежде всего исходя из насколько это возможно последовательной интерпретации понятия *violence* как «насилия» – учитывая, конечно, сложную консистенцию этого концепта и то, что иногда это слово все же должно переводиться иначе.

Исходный выбор «привилегированной» интерпретации, кроме того, определяет и фокус исследования, заставляя выбирать определенные свидетельства,

²³ Bataille G. Théorie de la religion // СС. Т. 7. Р. 312.

²⁴ Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007. С. 78.

²⁵ Bataille G. L'Érotisme. Р. 22.

²⁶ Батай Ж. Эротизм // Проклятая часть. С. 498.

связывать одни понятия с другими и встраивать в тот или иной контекст. Если в качестве таковой, как это делают Зенкин и Гальцова, выбрать *ярость*, то внимание фокусируется на аффективном и стихийно-субстанциальном аспекте понятия; *насилие* же предполагает ассоциацию со вполне конкретными актами вроде убийств, пролития крови, причинения боли и нарушениями границ человеческого тела. К подобному решению нас подталкивает как материал Батая, так и специфика интерпретации Гегеля у Кожева: по словам Декомба, «...его интерпретация..., далекая от акцентирования разумных и умиротворяющих моментов гегелевской мысли, предпочитает моменты чрезмерные, грубые и особенно кровавые»²⁷. В пользу избранной нами трактовки можно добавить и еще два соображения. Во-первых, она представляется нам в большей степени удовлетворяющей принципу Бритвы Оккама: поскольку одним из ключевых батаевских концептов, описывающих связь между насилием и сакральным, является *жертвоприношение*, то рассматривать его как форму *насилия* в самом что ни на есть обывательском его смысле более логично, чем говорить о *ярости*. Во-вторых, принесение жертвы есть социальная практика, позволяющая общине войти в контакт с миром сакрального; если насилие служит для этого средством, его характер проецируется и на сам этот мир, становясь самим его содержанием. Речь, таким образом, идет не о индивидуальном, а о коллективном явлении, в отношении которого понятие *ярость* позволяет объяснить меньше, чем *насилие*. Добавим, что наше прочтение основано преимущественно на трудах западных, – и прежде всего англоязычных, – исследователей, для которых проблема перевода этого понятия если и стоит, то не так серьезно.

Во-вторых, исходя из обозначенной нами задачи построения генеалогии батаевской концепции насилия и сакрального мы будем вынуждены обратиться к тому периоду, когда ее еще не было, и к тем понятиям, которые предшествовали этим двум и в большей или меньшей степени покрывали область их смысла: в случае насилия это концепты *агрессии*, *жестокости* и *изменения*, а в случае

²⁷ Декомб В. Современная французская философия. С. 19.

сакрального – *ирреальность, низкая материя и гетерогенное*. В целом вся эта концепция по сути является инструментальной по отношению к интуиции, которую мы полагаем центральной для всего творчества философа, а именно *десубъективации* – фигурам мерцания, рассеяния и уничтожения субъекта. Первая из двух групп понятий при этом описывает переход от налично-данного субъектного состояния к инаковому, а вторая – само инаковое, которое может представляться как некий другой мир, состояние сознания или же некая абстрактная энергия. Именно в этом переходе, согласно Батаю, и заключается смысл и ценность религии; насилие и сакральное – лишь наиболее поздняя и четко обозначенная пара понятий, выражающая это его положение.

Композиционное решение работы обусловлено в первую очередь этой невозможностью синхронического рассмотрения батаевской философии вследствие того, что на протяжении всего его творческого пути она находилась в непрерывном изменении и становлении: примерно одни и те же интуиции он в разное время выражает при помощи разных концептов, годами разрабатывает какое-нибудь одно понятие, чтобы затем его бросить, совмещает жанры и переходит с одного на другой, а потом возвращается к прежнему, и, самое важное – непрерывно меняет содержание концептов, так что даже между ближайшими случаями использования одного и того же понятия зачастую обнаруживается более или менее серьезный зазор. Исходя из этого, мы телеологически наметили себе «точку омега» нашего анализа – концепцию насилия и сакрального, как она представлена в послевоенных сочинениях философа, и попытались последовательно описать все стадии развития той интуиции, которая его в итоге к ней привела. Поэтому для описания последовательного преломления этого наиболее общего плана в различных жанровых решениях, понятиях и концепциях мы предпочли совместить тематическое изложение с хронологическим: каждая глава исследования выстраивается вокруг одной темы, связанной с этой главной. В первой главе это образ солнца и связанные с ней мифология и гносеология, во второй – концепты низкой материи и гетерогенности, а также множество переходных понятий, в третьей – сообщество и его практические выражения, в

четвертой – собственно насилие и сакральное, в пятой – война. При этом в хронологическом плане материал, как при написании картины, накладывается слоями, которые идут один за другим, но частично перекрывают друг друга или забегают чуть дальше положенного: первая глава охватывает ранний период становления батаевской мысли, 1927-1938 гг., вторая начинает чуть позже и заполняет 1929-1934 гг., третья посвящена второй половине 30-х, четвертая – периоду от конца 40-х до 60-х, а пятая «пробегают» весь творческий путь мыслителя от начала и до конца, выискивая в нем единственную тему, которая более или менее серьезно занимала его всю жизнь. Особое внимание в связи с нашей задачей мы предпочли уделить ранним, по большей части коротким и не столь часто комментируемым батаевским текстам 30-х гг., отражающим концептуальный плюрализм начального периода его творчества.

Актуальность темы диссертационного исследования можно свести к трем основным положениям:

Во-первых, работа, совмещающая синхронический и диахронический подходы к анализу построений философа, могла бы внести некоторый вклад в активно развивающееся российское – или, шире, не-французское, – батаеведение, одной из основных проблем которого является, как мы полагаем, некорректное проецирование более поздних его концепций на более ранние и недостаточно серьезное отношение к изменчивости его мысли и зазорам между одним и тем же концептом в разные периоды ее эволюции. Это замечание касается, к примеру, определения соотношения между понятиями гетерогенного и сакрального или роли концепта сообщества в послевоенных сочинениях философа.

Во-вторых, подобная работа могла бы внести некоторый вклад в более общую постановку вопроса о связи мотивов насилия с религиозной сферой, которую можно считать специфичной именно для французской традиции в связи с обозначенной нами двусмысленностью самого понятия *violence* и различных его производных: к числу авторов, которых можно было бы включить в этот более широкий круг рассмотрения, относятся, например, Жозеф де Местр, Э. Дюркгейм,

А. Юбер и М. Мосс, Ж. Дюмезиль, М. Элиаде, Р. Кайуа, Э. Левинас, Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева, В. Янкелевич, Р. Жирар и его последователи. Другой возможной постановкой вопроса, которую мы частично затрагиваем в пятой главе настоящего исследования, является проблема сакрального и войны, также затронутая некоторыми из авторов, перечисленных нами выше. Все это открывает богатое поле для дальнейших исследований.

В-третьих, работа, предмет которой – даже если мы говорим лишь о текстах, – является по существу комплексным, сочетающим в себе в различной пропорции элементы литературы, философии, тех или иных наук и религиозной мысли, может в связи с этим внести вклад в междисциплинарные исследования культуры, актуальность которых сегодня не вызывает сомнений. Подобный опыт может также найти себе приложение в плане разработки и улучшения методологии такого рода исследований.

Научная новизна диссертационного исследования обуславливается тем, что в ней предложена оригинальная интерпретация всей философии Жоржа Батая, рассмотренной сквозь призму соотношения понятий насилия и сакрального; впервые было предпринято изложение ряда тем, которые, как мы полагаем, рассматривались исследователями лишь фрагментарно: это представленная в ранних текстах автора мифология солнца и связанная с ней модель гносеологии, связь между концептами насилия и сообщества; медитативная практика автора конца 30-х гг. (изученная пока что хуже, чем она же в первой половине 40-х), его рефлексия на тему войны и связь между войной и религиозной, т.е. сакральной, сферой; изучен ряд малоизвестных и редко комментируемых текстов философа преимущественно раннего, но также и позднего периода его творчества; большинство цитат из них переводятся на русский язык впервые. Наконец, осуществлена попытка альтернативной интерпретации ряда терминов, имеющих к отношению к нашей теме: *intimité*, оппозиция *continuité / discontinuité* и т.д.

Методология диссертационного исследования в целом не уклоняется от основных принципов написания историко-философской работы и полагает в

качестве своей основной задачи *интерпретацию* текстов философа, в которых фигурирует избранная нами тема. Формально это *составление комментария*, который мог бы обеспечить хотя бы некоторый «прирост ясности» в вопросе о сущности и роли концепции насилия и сакрального в батаевской мысли. Помимо этих двух основных методов мы выделим еще несколько:

– Метод *внешней генеалогии / сравнения* предполагает сравнение идей Батая с построениями других мыслителей – философов, литераторов или ученых, – с целью либо обнаружить прямой источник той или иной его мысли или образа, либо прояснить их смысл. Свести эти два методологических принципа в один мы решились, исходя из того, что отделить одно от другого иногда бывает непросто: если в случае Гегеля, Кожева, Ницше, Шестова, де Сада или же Фрейда, мы очевидно имеем дело с источником, а в случае Жирана или Агамбена можем лишь сравнивать, то, например, Кайуа был другом и коллегой Батая, так что их идеи взаимодействовали между собой более сложным образом. Некоторые влияния на батаевскую мысль, кроме того, следует полагать гипотетическими, в связи с чем вопрос о разграничении генеалогии и сравнения остается за скобками.

– Метод *внутренней генеалогии / сопоставления* предполагает рассмотрение мысли Батая в перспективе ее эволюции, в процессе которой он постоянно изобретал новые образы, понятия и концепты²⁸, переосмысливая при этом другие или отказываясь от них вовсе. Кроме того, одна и та же интуитивная идея часто выражалась им по-разному в зависимости от жанра его письма и периода жизни. Соответственно, в наши задачи входило обнаружение как преемства между различными концептами (например, ирреальным, гетерогенным и сакральным), так и зазоров между одним и тем же концептом в различные моменты времени (скажем, в пределах понятия *гетерогенного*, которое в начале 30-х философ разрабатывал как самостоятельное, но в 1937-1939 сделал служебным).

²⁸ Не вынося обсуждение этого вопроса в основной текст, поясним, в чем для нас заключается разница между образом, понятием и концептом. Образ характеризуется преобладанием визуальной составляющей и связан со способностью представления; понятие дескриптивно и описывает некий феномен или совокупность феноменов, однако является референтным и всегда отсылает к какой-либо более или менее конвенциональной реальности; концепт нельзя визуально представить и он тем более не описывает никакой реальности, а заключает в себе внутреннее движение смысла, в которое могут включаться как другие концепты, так и образы либо понятия.

– Метод *критического анализа источников* предполагает принятие в расчет времени и обстоятельств написания того или иного текста и служит интересам построения генеалогии, позволяя устанавливать связи между текстами Батая и других авторов либо между его собственными произведениями. Добавим, что поскольку некоторые из имеющихся в нашем распоряжении текстов философа (преимущественно из второго тома *Œuvres complètes*, т.е. неизданных сочинений), не датированы, для их анализа мы иногда будем вынуждены высказать на сей счет некое более или менее уверенное предположение.

– *Биографические свидетельства* привлекались нами в тех случаях, когда служили связности изложения или способствовать созданию комментария. Никакой собственной объяснительной силы мы за ними, однако же, не полагаем. Сведения в этом вопросе мы черпали по преимуществу из работы Мишеля Сюра «Жорж Батай. Смерть как произведение» (1987)²⁹, подборок интервью и писем «Суверенная свобода. Тексты и интервью»³⁰ и «Избранные письма. 1917-1962»³¹, составленных им же, а также поздней, более сдержанной и менее литературной книги Стюарта Кендалла, названной по имени французского мыслителя (2007)³². Ранний этап творческого пути философа, помимо этого, был прекрасно рассмотрен в работе Сергея Фокина «Жорж Батай. Философ-вне-себя» (2002)³³.

– Некоторое влияние на методологию работы оказала, кроме того, концепция, изложенная в «Что такое философия?» Жюль Делеза и Феликса Гваттари (1991)³⁴. Согласно их мысли, основным занятием философа является изобретение концептов – смысловых структур, как бы в «сложенном» виде заключающих в себе взаимодействие и движение определенных понятий, эффектов и образов³⁵. Поэтому при рассмотрении темы насилия и сакрального у Батая нашей целью было представить эти и другие связанные с ними концепты как *движения смысла*,

²⁹ Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Gallimard, 1987.

³⁰ Georges Bataille, une liberté souveraine / Surya M. (éd.) Farrago, 2000.

³¹ Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962. Gallimard, 1998.

³² Kendall S. Georges Bataille. Reaktion Books, 2007.

³³ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002.

³⁴ Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? Minuit, 1991.

³⁵ Ibid. P. 21-37.

показать, как работает их «машинерия» и как сочленяются друг с другом ее элементы. Подобный подход позволяет нам описывать синхронические зазоры между различными концептами или диахронические – в рамках одного концепта; в первом случае это, например, различие между такими понятиями, как гетерогенное и сакральное, а во втором – тонкие оттенки смыслов понятия насилия в тех или иных послевоенных сочинениях французского мыслителя. Особое внимание в нашей работе уделяется также тому, что Делез и Гваттари называют «концептуальными персонажами» – личным образам, представляющим некое концептуальное движение³⁶. Подобных смысловых структур у Батая множество: это Икар, Прометей, Дионис, Ван Гог, де Сад, Ницше, всякого рода животные (бык, петух, орел, собака, крот, лошадь, свинья и т.д.) и абстрактные сущности – «чудовище», «суверен», «дьявол». Добавим, что наше обращение к методологии французских философов ни в коей мере не принимает ее целиком и ограничивается этими двумя понятиями, которые, как мы полагаем, позволяют успешно работать со «сложными» авторами, вечно балансирующими на грани между литературой и философским или научным исследованием.

Подобный подход, кроме того, позволяет нам не увязнуть в батаевской мысли и выстроить с ней дистанцию. Поскольку философские высказывания, как пишет Жан-Франсуа Лиотар в книге «Состояние постмодерна» (1979), носят характер перформативных и ценностных, а не денотативных³⁷, мы равно оказываемся избавлены от необходимости их критиковать либо, напротив, оправдывать; если нашей целью является интерпретация и текстов Батая, то само собой разумеется, что его мнение не является мнением автора диссертационного исследования.

Степень разработанности проблемы

Специализированные исследования, посвященные проблеме соотношения понятий насилия и сакрального (или, шире – насилия и религии) у Батая

³⁶ Ibid. P. 60-81.

³⁷ Lyotard J.-F. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Minuit, 1979. P. 20-24.

фактически отсутствуют. Исследователи, которые, как и мы, обратились к батаевской философии, отталкиваясь от жираровской, подходят к такой постановке проблемы ближе других. Тиина Арппе в своей монографии «Аффективность и социальные узы» (2014) и ранней статье «Сакральное насилие: Жирар, Батай и превратности человеческого желания» (2009) делает акцент на негативном сакральном как коллективном переживании, базовом аффекте социальной солидарности – а именно эта идея, согласно ее мысли, связывает этих двух мыслителей между собой³⁸. Арппе совершенно корректно обращается к идее жертвоприношения как точки соприкосновения между насилием и сакральным, но уделяет мало внимания собственно смыслу соотношения этих двух понятий, нередацируемому ни к чему другому. Энтони Трейлор в статье «У насилия есть причины: Жирар и Батай» (2014) анализирует теорию насилия и сакрального в «Теории религии» и указывает на то, что батаевское *violence* – это насилие в специфическом смысле слова, снятие границ и размыкание в неразличимость, которое и связывает его с ирреальным миром религиозного сознания³⁹. Акцент на концептуальном характере этого термина и на том, что его смысл не ограничивается причинением боли и пролитием крови, а включает в себе, в конечном счете, смысл десубъективации, чрезвычайно важен и для нашей работы. Фрагментарный анализ насилия, сакрального и жертвоприношения в контексте сравнения роли этих концепций у Батая и Жирара представлен также, например, у таких авторов, как Д. Пэн⁴⁰, Ж. Майне⁴¹ и А. Стренски⁴².

Немалое внимание понятию *violence* и его связи с сакральным уделяет также Сергей Зенкин. Несмотря на то, что этот исследователь является прежде всего филологом, а не историком философии, это ведущий российский специалист по Батаю, переводчик и редактор его переводов. Он, однако же, интерпретирует это

³⁸ Arppe T. *Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Routledge, 2014; Arppe T. *Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire* // *Distinktion: Journal of Social Theory*. 2009. Vol. 10(2). С. 31-58.

³⁹ Traylor A. *Violence has its Reasons: Girard and Bataille* // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2014. Vol. 21. P. 131-156.

⁴⁰ Pan D. *Sacrifice in the Modern World: On the Particularity and Generality of Nazi Myth*. Northwestern University Press, 2012.

⁴¹ Mayné G. *Eroticism in Georges Bataille and Henry Miller*. Summa publications, Inc., 1993. P. 171.

⁴² Strenski I. *Theology and the First Theory of Sacrifice*. Brill, 2003.

понятие не как «насилие», а как «ярость», или «ярость насилия» и отмечает, что оно «...обозначает не абстрактный атрибут чего-то или кого-то "яростного", а самостоятельную субстанцию, смертоносную дионисийскую стихию, уничтожающую все частное, индивидуальное, субъективное и бурно переживаемое людьми при жертвенных практиках»⁴³. Признавая его несомненные заслуги в постановке проблемы и то, что его интерпретацию следует считать имеющей полное право на существование, мы, тем не менее, позволим себе не согласиться с ним в двух моментах. Во-первых, в ранних батаевских текстах насилие в целом предельно далеко от субстанциальности, а связанное с ним понятие фигурирует преимущественно в форме прилагательного либо наречия (соответственно *violent/violente* и *violemment*) и означает насильственность чего-то еще – движений, страстей, иного мира. Совершенно, однако же, верно, что со временем оно начинает все больше превращаться в двусмысленную субстанцию, которую философ склонен полагать скорее энергией: в «Эротизме» речь пойдет о «стихии» сакрального, тождественной движению насилия, т.е. негативности. С другой стороны, даже если иногда французский мыслитель и говорит о субстанциальности насилия, его сакральность, т.е. инаковость по отношению к налично-данному, часто заставляет усомниться в его «самостоятельности»: в качестве такового оно имеет реляционную природу, является насилием только для падшего человека, т.е. как вещь-для-другого, но не как вещь-в-себе. Во-вторых, наряду с этим условно-субстанциальным смыслом насилия у философа присутствует и другой, его можно назвать транзитивным, трансгрессивным или же переходным: насилие – это не только содержание ставшего сакральным природного мира, но и та сила, которая в него возвращает, напрямую воздействуя на человеческое тело и разрушая замкнутый контур субъекта, размыкая индивидуальное во всеобщее. В этом плане понятие насилия осциллирует между двумя смыслами – концептуальным и буквальным: все то, что мы привыкли так называть, приобретает таким образом глубинный философский смысл. Добавим,

⁴³ Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 137. См. также: Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть. С. 17.

что интерпретация Зенкина оказала влияние на ряд других исследователей – например, А. Дьякова⁴⁴, И. Исаева⁴⁵, Н. Ростову⁴⁶ и Д. Подоксенова⁴⁷.

Поскольку наиболее отчетливо батаевская концепция насилия и сакрального представлена в его посмертно опубликованной «Теории религии», большая часть исследований, анализирующих понятие насилия, имеет дело именно с ним. Книга французского философа Мишеля Феера под названием «Яростные инкантиции» («*Conjurations de la violence*», 1981) стала одной из первых работ, посвященных подробному анализу этого текста⁴⁸. Посредством понятия *сообщества* связь между этими двумя концептами устанавливает также Мишель Карье в статье «Жорж Батай: сообщество сакрального насилия»⁴⁹. Несколько уточняя его мысль, мы могли бы сказать, что сообщество было центральным концептом Батая в конце 30-х гг., однако к моменту работы над упомянутым текстом растворилось в других понятиях – *сакральном, континуальности и интимности*. Прекрасный анализ двойственного смысла понятия насилия в том же батаевском тексте принадлежит Зейнеп Дайрек⁵⁰. Насилие в контексте теории, практики и этики батаевского мистицизма – т.е. в связи с религией, – отталкиваясь от сочинений Эми Холливуд, исследовал Стивен Буш⁵¹. Наконец, замечательную уверенность в том, что сакральное насилие является одной из главных тем философа, проявляет, хотя и не останавливаясь на этом моменте подробно, Михаил Вайнград⁵².

На этом, по большому счету, сколько-нибудь специальные исследования о связи насилии и сакрального в философии Батая исчерпываются. Существует, однако же, один переходный концепт, о котором писали много и который по сути своей описывает именно эту связь – *жертвоприношение*, т.е. буквально *sacri-fice*,

⁴⁴ Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.

⁴⁵ Исаев И.А. Суверенитет: закрытое пространство власти. М.: Проспект, 2016.

⁴⁶ Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017.

⁴⁷ Подоксенов Д.В. Суверенность, сообщение и смысл в работах Ж. Батая // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (51). С. 37-40.

⁴⁸ Feher M. *Conjurations de la violence: introduction à la lecture de Georges Bataille*. PUF, 1981.

⁴⁹ Carrier M. *La communauté et la violence sacrée* // Cahiers des imaginaires. 2006. Vol. 6. P. 65-92.

⁵⁰ Direk Z. *Bataille on Immanent and Transcendent Violence* // Bulletin de la Société de Philosophie de Langue Français. 2004. Vol. 14(2). P. 29-49.

⁵¹ Bush Stephen S. *The Ethics of Ecstasy: Georges Bataille and Amy Hollywood on Mysticism, Morality, and Violence* // Journal of Religious Ethics. 2006. Vol. 39(2). P. 299-320.

⁵² Weingrad M. *Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille* // History and Memory. 2001. Vol. 13(2). P. 113-133.

«сакрализация», которая происходит именно что насильственно. Анализ этого понятия, кроме того, неизменно присутствует почти во всех описаниях батаевской теории сакрального. Его рассмотрению посвящены работы значительного числа исследователей, в т.ч. С. Зенкина, О. Тимофеевой, К. Трофимовой, Б. Нойза, А. Ирвина, А. Штёкля, П. Хегарти, Ж.-М. Эймоне, К. Олсона, У. Полетта, С. Фаласки-Зампони и многих других. Поскольку спектр рассматриваемых в работе тем чрезвычайно обширен, в дальнейшем мы намерены привлекать исследовательские комментарии по частным вопросам по ходу изложения и обозревать литературу по тому или иному вопросу в начале главы или раздела.

Вторичные источники – т.е. тексты, не принадлежащие Жоржу Батаю и не являющиеся исследовательской литературой, – можно условно разделить на три основных группы:

Во-первых, это труды социологов, антропологов и теоретиков сакрального, оказавших на мыслителя большее или меньшее влияние: это У. Робертсон-Смит, Э. Дюркгейм, А. Юбер и М. Мосс, Р. Герц, Ж. Дюмезиль, Р. Отто.

Во-вторых, философские сочинения, которые оказали или могли оказать на него влияние в целом: сюда относятся сочинения Платона, Ф. Ницше, З. Фрейда, де Сада, Г.В.Ф. Гегеля, А. Кожева, Л. Шестова, Ж. Сореля, В. Беньямина, христианских мистиков вроде Иоанна Креста и т.д.

Наконец, в-третьих – работы его коллег или поздних авторов, идеи которых можно так или иначе сопоставлять с его собственными: это прежде всего тексты Р. Кайуа, М. Лейриса, М. Элиаде, Дж. Агамбена, Р. Жирара и Ю. Кристевой.

Основными источниками для написания работы послужили прежде всего Полное собрание сочинений в 12 томах (*Œuvres complètes*, далее – *ŒC*)⁵³, подшивки журналов «Документы» (1929-1931) и «Ацефал» (1937-1939), сборники «Коллеж социологии. 1937-1939» под редакцией Дени Олье⁵⁴, «Ученик колдуна:

⁵³ Bataille G. *Œuvres complètes*. Т. 1-12. Gallimard, 1970-1988.

⁵⁴ Le Collège de la Sociologie (1937-1939) / Hollier D. (éd.) Gallimard, 1979.

тексты, переписка и документы (1932-1939)» под редакцией Марины Галетти⁵⁵, проливающий немало света на целый ряд батаевских инициатив 30-х гг. – Социальную Критику, Контратаку и Ацефал, – и подборки его интервью и писем «Суверенная свобода. Тексты и интервью» и «Избранные письма. 1917-1962», подготовленные Мишелем Сюриа⁵⁶.

Поскольку большая часть ранних текстов философа до сих пор не была переведена на русский язык, переводы всех цитат из них выполнялись автором. Что касается уже изданных по-русски работ, их переводы в основном приводятся по уже имеющимся, но с рядом уточнений: во-первых, мы систематически интерпретировали *violence* и его производные (*violent, violation, violemment* и т.д.) как «насилие», кроме очевидных случаев, когда в качестве прилагательного оно означает «яростный» или «жестокий», а во-вторых, корректировали отдельные фрагменты перевода, которые в целом представлялись нам неудачными⁵⁷. Наконец, в тех не столь частых случаях, когда интерпретация того или иного понятия отличается от общепринятой, это объясняется специально. Что касается вторичных источников и исследовательской литературы, мы обычно стремились по мере возможности цитировать оригиналы.

Объектом исследования является корпус сочинений Жоржа Батая.

Предметом исследования является связь между представленными в нем концептами насилия и сакрального, и шире – насилием и религиозной сферой человеческого существования, а также все те образы, понятия и концепты, которые предшествуют формулированию этой связи.

Цель работы – исследование соотношения понятий насилия и сакрального и шире, – связей между насилием и религией в философии Жоржа Батая, а также

⁵⁵ L'Apprenti sorcier: textes, correspondances et documents (1932-1939) / Galletti M. (éd.) Éds de la Difference, 1999.

⁵⁶ Georges Bataille, une liberté souveraine / Surya M. (éd.) Farrago, 2000; Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962. Gallimard, 1998.

⁵⁷ Непригодным к цитированию мы сочли лишь старый перевод «Литературы и зла» (М.: МГУ, 1994). В остальном мы использовали следующие сборники: Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999; Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007; Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016; Коллеж социологии. 1937-1939. СПб.: Наука, 2004; Батай Ж, Пеньо К. (Лаура). Сакральное. Митин журнал, Kolonna publications, 2004.

концептуализация его генезиса. Для достижения этой цели нами были поставлены следующие задачи:

1. Определить и охарактеризовать основные мотивы и идеи ранних литературных и философских текстов мыслителя, выявить векторы их соотношения с его более поздней концепцией.

2. Рассмотреть «переходные» батаевские концепты первой половины 30-х гг., – такие, как низкая материя, крик, агрессия, жестокость, гетерогенное, – а также проанализировать их отличие от насилия и сакрального.

3. Исследовать роль концепта сообщества и батаевских опытов по созданию такового (Контратака, Ацефал, Коллеж социологии) 30-х гг. в концептуализации понятия насилия и его ассоциации с сакральным.

4. Описать концепцию насилия и сакрального, как она изложена в послевоенных трудах Батая («Проклятая часть», «Теория религии», «Эротизм»); сделать вывод о месте этой теории во всей его философии в целом.

5. Проанализировать отношение французского мыслителя к войне; выяснить, менялось ли оно на протяжении времени, и если да, то каким образом различные концепции войны в его творчестве соотносились с понятием сакрального.

6. Определить место батаевской теории насилия и сакрального относительно других его концептов, а также рассмотреть ее значение в наиболее общем контексте его творчества.

Положения, выносимые на защиту, сводятся к пяти основным пунктам:

1. Концепция тождества насилия и сакрального является в мысли Батая одной из центральных и в свернутом виде заключает в себе весь смысл его философии.

2. Эта идея в творчестве философа претерпела долгую эволюцию от фрагментарных тематических пересечений до систематического отождествления. Хотя изначально она была изложена им в более или менее полном виде лишь в конце 30-х, а окончательно оформилась лишь в его послевоенных текстах, два

этих концепта и инвариантные им образы, понятия и концепты встречаются и много раньше, с самого начала его творческого пути и почти до самого его конца.

3. Описываемая концепция является по существу комплексной и возникает на пересечении философских (Гегель / Кожев, Ницше, Шестов, де Сад, Фрейд и т.д.), научных (французская теория сакрального, антропология, экономика) и литературных влияний.

4. Основным мотивом этой концепции является десубъективация – разрушение индивидуального в пользу растворения во всеобщем; достичь этого состояния, которое описывается как сакральное, может помочь лишь насилие.

5. Сакральное насилие постулируется французским мыслителем в качестве предельной ценности и совпадает со императивным «смыслом жизни» как соответствием сущности самой жизни.

Объем работы – 272 страницы; библиография представлена 352 пунктами. Основное содержание работы было отражено в шести публикациях общим объемом в 7,1 а.л. При участии автора в качестве переводчика или редактора в сотрудничестве с Верой Крачек были также выполнены переводы пяти статей и выступлений философа 30-х гг.

Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. №3(59). С. 23-38.

Зыгмонт А.И. Война и философия сакрального у Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. №1(70) С. 63-81.

Зыгмонт А.И. Образ солнца в философии сакрального Жоржа Батая // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3 (в печати).

Зыгмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирана в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1. С. 151-189.

Зыгмонт А.И. Амбивалентность сакрального: краткая история забвения концепта // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX в. М.: Эдитус, 2015. С. 54-58.

Зыгмонт А.И. Отвратительное сакральное: о влиянии Ж. Батая на «Власти ужаса» Ю. Кристевой // Философия. Язык. Культура. Вып. 6. СПб.: Алетейя, 2015. С. 492-503.

Батай Ж. Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога / пер. с фр. А. Зыгмонт, ред. В. Крачек // Опустошитель. 2016. № 19. С. 121-134.

Батай Ж. Доклад в Г.Б. Гран Вефур / пер. с фр. А. Зыгмонт, ред. В. Крачек // Опустошитель. 2016. № 19. С. 134-142.

Батай Ж. Ницше и фашисты / пер. с фр. А. Зыгмонт, ред. В. Крачек // Опустошитель. 2017. № 2. С. 112-131.

Батай Ж. Ницшевская хроника / пер. с фр. А. Зыгмонт, ред. В. Крачек // Опустошитель. 2017. № 2. С. 132-145.

Батай Ж. Безумие Ницше / пер. с фр. В. Крачек, ред. А. Зыгмонт // Опустошитель. 2017. № 2. С. 146-150.

Глава 1. Солнце в ранних текстах Батая (1920-е – 1930-е гг.):

от образа к концепту

Поскольку концепты насилия и сакрального, как мы уже имели случай сказать, оформляются в мысли Батая далеко не сразу – лишь в середине 30-х гг., – наше изложение вынужденно начинается с того момента, когда их еще не было, а сам автор занимался по преимуществу литературным творчеством. В связи с этим мы поставили перед собой задачу найти то *не-* или *до-* философское содержание, которое обращается затем в философское и которое могло бы, таким образом, прояснить их генезис. В качестве такового мы выбрали образ / концепт солнца, который, как мы полагаем, играет в текстах Батая конца 20-х – начала 30-х гг. ту роль, которая позже будет отведена им сакральному: это роль оператора⁵⁸ некоего иного мира, изнанки реальности, для описания которой он использовал концепты ирреального, низкой материи, гетерогенного и, наконец, сакрального – причем этот первый именно в связи с образом солнца. Правомерность идентификации ирреального с сакральным подтверждается в «Теории религии», – сочинении, написанном им спустя более двадцати лет после публикации первых текстов: он заявляет об «ирреальности божественного мира», противопоставляя зыбкий мир жертвоприношения устойчивой реальности пользы, труда и вещей⁵⁹. Многие свои идеи, которые в конце концов будут связаны с сакральным и жертвоприношением как его прямым выражением, философ впервые формулирует в связи с солнцем: оно амбивалентно, смысл его воздействия на человека заключается в разрушении его субъектности в пользу единения со всем сущим, погружение в него представляется как возврат к животному состоянию, но для человека означает превращение в чудовище; наконец, прямой взгляд на солнце сам становится принесением жертвы, в результате которого его субъект растворяется в объекте. Подобно сакральному, солнце также стягивает вокруг себя все то, что оказывается либо изначально чуждо привычному нам космосу, либо же исторгнуто из него:

⁵⁸ Понятие «оператора» в смысле образа, «управляющего» теми или иными смыслами, заимствовано нами из работ Ролана Барта. См., напр.: Barthes R. *Sade, Fourier, Loyola*. Seuil, 1971.

⁵⁹ Bataille G. *Théorie de la religion*. P. 308.

это ночь, труп, нечистые и отделенные части тела, экскременты, жертва, и, в конечном счете, – смерть. Солнце является также хронологически первой концептуальной фигурой, аккумулирующей в себе феномены, связанные с насилием, которое пока еще редко, но все же иногда уже называется по имени: как отмечает Сергей Зенкин, в художественной мифологии философа солнце оказывается связано с «кровью, смертью, бойней, закланием»⁶⁰. Для нас важно и то, что исследование этого образа в ранних текстах Батая позволяет проследить переход от литературы к философской проблематике – онтологии и гносеологии, – так что само солнце, выступающее сначала как образ, превращается в концепт.

Далее мы предпримем попытку проиллюстрировать эти несколько тезисов. Несмотря на то, что вопрос взаимосвязи между солнцем, насилием и сакральным интересует нас в первую очередь, по ходу изложения мы будем привлекать к рассмотрению и другие концепты, имеющие какое-либо отношение к этим трем.

Отношение Батая к дневному светилу представляется нам глубоко личным, хотя и вписанным при этом в традицию западной философии с ее центральной метафорой познания как света и зрения⁶¹. Навязчивые фантазии на тему солнца, точнее – на тему того, что *с солнцем что-то не так*, – преследовали Батая еще с раннего детства. Во фрагменте, записанном в 1935 г. и позднее вошедшем во «Внутренний опыт», он приводит свое воспоминание: «Передышка. В церкви Сент-Рош. Движение радости, детского настроения и восхищения перед гигантским, золоченым, расплывчатым образом солнца. Потом я взглянул на деревянную балюстраду и увидел, что она плохо убрана. По прихоти коснулся пыльного перила – палец оставил след»⁶². В этом отрывке пыль, т.е. грязь, соединяясь с величием солнца, образует с ним единое гармоническое целое, суть которого заключается в соединении противоположностей. Именно этот аспект является одной из центральных характеристик солнца в ранних текстах Батая: в

⁶⁰ Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. С. 12.

⁶¹ См.: Derrida J. L'écriture et la différence. Seuil, 1967. P. 117-119.

⁶² "Détente. Traversé l'église Saint-Roch. Devant l'image du soleil, géante, dorée, nuageuse, un mouvement de gaïté, d'humeur enfantine et de ravissement. Plus loin, je regardai une balustrade de bois et je vis que le ménage était mal fait. Je touchai, par caprice, un des balustres: le doigt laissa une marque dans la poussière", Bataille G. L'expérience intérieure // ЕС. Т. 5. P. 54.

качестве возвышенного оно соединено с низменным. Однако это соединение, как мы увидим, представляет собой не статичное тождество, а динамический процесс, *движение* – вскоре нам станет ясно, какого рода. Примечательно также и то, что оно осуществляется в сакральном пространстве собора, в месте, которое некогда олицетворяло для Батая высшую ценность, – вспомним, что самым первым опубликованным его произведением было благочестивое эссе о Реймском Соборе, – и которое впоследствии всячески профанировалось в его произведениях⁶³. Еще одно, скорее всего, автобиографическое, свидетельство Батай приводит в повести «Небесная синь», написанной им в 1935, но опубликованной лишь в 1957 г.: «Ребенком я любил солнце: я закрывал глаза, и сквозь веки оно было красным. Солнце было страшным, оно побуждало думать о взрыве»⁶⁴. В записи своего сновидения, сделанной, по-видимому, в терапевтических целях, Батай пишет: «...мой член в крови, как солнце»⁶⁵, и еще: «отец бьет меня, и я вижу солнце»⁶⁶. Именно такой образ кроваво-красного, слепяще-яркого, связанного с насилием солнца философ будет развивать как в теоретических, так и в художественных своих произведениях.

1.1. Образ солнца в литературных произведениях философа конца 20-х гг.

Уже в самом раннем тексте Батая, открывающем корпус его сочинений – эссе «Солнечный анус» (написанном в 1927 г. и опубликованном в 1931-м), – уверенно просматривается та концепция солнца, которую он будет развивать в дальнейшем. В нем соединяются противоположности, на него невозможно смотреть в упор, оно ослепляет и вызывает ужас, является источником связующего все сущее эротически насыщенного насилия и символом уничтожения субъекта в пользу неразличения себя от мира. По признанию самого автора, главный образ этого эссе был ему дан в видении, посетившем его в Лондонском Зоологическом Саду в

⁶³ Ср., напр., сцену в соборе в «Истории глаза». Эссе «Реймский собор» было опубликовано Дени Олье в его работе: Hollier D. La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille. Gallimard, 1974. P. 23.

⁶⁴ "Quand j'étais enfant, j'aimais le soleil: je fermais les yeux et, à travers les paupières, il était rouge. Le soleil était terrible, il faisait songer à une explosion", Bataille G. Le Bleu du ciel // ŒC, T. 3. P. 150.

⁶⁵ "...le sexe en sang comme le soleil", Bataille G. [Rêve] // ŒC. T. 2. P. 10.

⁶⁶ "Mon père me gifle et je vois le soleil", Ibid.

июле 1927 г., когда он внезапно был ослеплен лучами солнца, сиявшего промеж красно-голубых ягодиц бабуина и к тому же отвратительно смердевшего⁶⁷.

Рациональная интерпретация этого текста представляется затруднительной в той мере, в какой остается открытым вопрос о статусе заявленных в нем утверждений. С одной стороны, некоторые исследователи усматривают в нем последовательное ниспровержение Логоса, критику разума, порядка, субъекта и продуманную атаку едва ли не на все ключевые для французской традиции философские системы: картезианство, гегельянство, романтизм и сюрреализм⁶⁸. С другой стороны, и стиль эссе, и заявленная в нем идея пародийности всего сущего таковы, что сам текст кажется скорее пародией на философский: Батай еще не пришел даже к относительной рациональности и последовательности своих статей для «Документов» 1929-1931 гг., не говоря уже о поздних работах, и скорее описывает некое наваждение, чем предлагает концепцию.

Представленная в эссе картина мира характеризуется отсутствием в ней безусловной точки отсчета – трансцендентного принципа, основания или центра. Абсолютная система координат заменена относительной: ее новым центром может стать все, что угодно или ничто:

С равным основанием можно провозгласить в качестве принципа золото, воду, экватор или преступление. И если первоисточник похож не на представляющуюся основой почву планеты, а на круговращение планеты вокруг подвижного центра, в качестве порождающего принципа могут быть равно приняты автомобиль, часы или швейная машина⁶⁹.

Изъятие трансцендентного оставляет вещи заброшенными в имманентность рекурсивного пародийного уподобления друг другу, подобно лабиринту,

⁶⁷ См.: Bataille G. *Le Jésusve* // *ŒC*. Т. 2. P. 19.

⁶⁸ Boldt-Irons Leslie A. Bataille's "The Solar Anus" or the Parody of Parodies // *Studies in 20th Century Literature*. 2001. Vol. 25(2). P. 354-372.

⁶⁹ "L'or, l'eau, l'équateur ou le crime peuvent indifféremment être énoncés comme le principe des choses. Et si l'origine n'est pas semblable au sol de la planète paraissant être la base, mais au mouvement circulaire que la planète décrit autour d'un centre mobile, une voiture, une horloge ou une machine à coudre peuvent également être acceptées en tant que principe générateur", Bataille G. *L'anus solaire* // *ŒC*. Т. 1. P. 82.

уводящему в дурную бесконечность. Но, хотя многие авторы и пишут об отсутствии в этом хаосе первоначала, иерархии или даже какого-либо «привилегированного» образа⁷⁰, мы полагаем, что концептуальные структуры эссе расположены в условном пространстве, растянутом между двумя полюсами, каждый из которых сообщается с другим, а именно – между землей и солнцем. Их взаимодействие описывается как совокупление, сочетающее два вида движения – круговое и сексуальное: земля вращается вокруг солнца и одновременно совокупляется с ним благодаря поднимающимся к небу и опускающимся подобно фаллосам телам людей, растениям и деревьям. Поэтому характер бытия всех вещей определяется не их причастностью к трансцендентному источнику, а имманентным коловращением между этими двумя полюсами.

Как бы нам не хотелось согласиться с теми исследователями, которые прямо называют солнце в эссе «сакральным» объектом или «солнечным богом»⁷¹, сам текст не дает для этого никаких оснований: поступить так значило бы экстраполировать на него гораздо более поздний батаевский концепт. Более корректным будет сказать, как это делает Аллан Штёкль, что этот текст открывает разработку идеи «низкой материи», отличительным свойством которой является ее нередуцируемая инаковость (гетерогенность) по отношению к классическим началам как идеализма, так и материализма⁷². Батай ставит солнце в один ряд с эрекцией, трупом, пещерным мраком⁷³, совокуплением, снова трупом, темнотой⁷⁴ – всем тем, что, с одной стороны, шокирует и заставляет отводить от себя рациональный, осмысленный взгляд, а с другой – питает сексуальное движение, а значит, приводит в движение целый мир:

⁷⁰ См.: Stoekl A. Introduction, in *Visions of Excess. Selected Writings, 1927-1939.* Georges Bataille. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. xiv.

⁷¹ Rönnbäck F. The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille // *October.* 2015. Vol. 154. P. 117; Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 55.

⁷² Stoekl A. Introduction. P. ix.

⁷³ «Эрекция и солнце шокируют точно так же, как труп и пещерный мрак» // "L'érection et le soleil scandalisent de même que le cadavre et l'obscurité des caves", Bataille G. *L'anus solaire.* P. 85.

⁷⁴ «Человеческие глаза не выдерживают ни солнца, ни совокупления, ни трупа, ни темноты, но реагируют на них по-разному» // "Les yeux humains ne supportent ni le soleil, ni le coït, ni le cadavre, ni l'obscurité, mais avec des réactions différentes", Ibid.

Выброшенный башмак, гнилой зуб, едва выступающий нос, повар, плюющий в пищу своих хозяев, являются для любви тем же, чем флаг для нации. Зонтик, новоиспеченный пенсионер, семинарист, вонь тухлых яиц, мертвые глаза судей являются корнями, питающими любовь. Собака, пожирающая гусиные потроха, блюющая спьяну женщина, рыдающий бухгалтер, банка с горчицей представляют собой беспорядок, служащий любви проводником⁷⁵.

Образ *ночи*, возникающий в эссе в связи с солнцем, землей и анусом, в дискурсе сюрреалистов ассоциируется с царством воображаемого и бессознательного. Однако если, скажем, для Бретона «глубины ночи» оказываются связаны с чудесным царством прекрасного и возвышенного⁷⁶, отблески сияния которого человек видит иногда в своих сновидениях, то для Батая они скрывают прежде всего все самое низменное, отвратительное и иноприродное.

Сам *солнечный анус* является символом смычки возвышенного и низменного, соединения противоположностей, образом солнца в затмении, вызванном планетарным кругом. Их единство при этом является не синтезом, принципиальная невозможность которого, как указывает Джозеф Либерстон, является отличительной чертой батаевской диалектики⁷⁷, а взрывным столкновением, хаотичным и эротичным биением молотка об наковальню; их соитие порождает импульс, приводящий в движение мир⁷⁸. Таким образом сводятся воедино образы солнца, земли, вулкана, ночи и ануса. Образ ануса, как и прочих телесных отверстий – глаз, ушей, рта и уретры, – является для Батая символом раскрытости, разомкнутости тела – будь то тело человека или светила. Производимое им *выделение* есть *отделение* от собственной сущности, эротически насыщенное избавление источника бытия от собственного избыточного содержания, своего рода перифраз неоплатонической эманации.

⁷⁵ "Un soulier abandonné, une dent gâtée, un nez trop court, le cuisinier crachant dans la nourriture de ses maîtres sont à l'amour ce que le pavillon est à la nationalité. Un parapluie, une sexagénaire, un séminariste, l'odeur des oeufs pourris, les yeux crevés des juges sont les racines par lesquelles l'amour se nourrit. Un chien dévorant l'estomac d'une oie, une femme ivre qui vomit, un comptable qui sanglote, un pot à moutarde représentent la confusion qui sert à l'amour de véhicule", Ibid. P. 82.

⁷⁶ См.: Breton A. Manifeste du surréalisme // Breton A. Manifestes du surréalisme. Gallimard, 1973. P. 11-64.

⁷⁷ Liberston J. Bataille and Communication: Savoir, Non-Savoir, Glissement, Rire // SubStance. 1974. Vol. 4(10). P. 49-50.

⁷⁸ Евстропов М. Жорж Батай: Опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. 2011. №311. С. 51.

Поэтому солнечные лучи и извержения вулканов описываются как «нечистоты»: солнце и земля извергаются из самих себя, преодолевая, если можно так сказать, «анальную фиксацию» вселенной и связанную с ней скупость и бережливость⁷⁹. Непосредственным источником связанной с этим образным рядом концепции соединения земли с солнцем, ночи с солнцем и т.д. являются, вероятно, строки Ницше из «Так говорил Заратустра»:

Мой мир сейчас стал совершенным, полночь – тот же полдень. Скорбь также радость, проклятие тоже благословение, ночь тоже солнце, – уходите! или вы научитесь: мудрец тот же безумец. Утверждали ли вы когда-либо радость? О друзья мои, тогда утверждали вы также и всякую скорбь. Все сцеплено, все спутано, все влюблено одно в другое⁸⁰.

Заявленный в этом пассаже концепт тождества противоположностей восходит, в свою очередь, к Гераклиту⁸¹. Ошибочным, однако, было бы назвать в качестве его источника для Батая кроме Ницше также и Гегеля, безусловно повлиявшего на него во многом другом, поскольку для немецкого философа движение соединения является направленным, целесообразным и необратимым, в то время как в мысли Батая на раннем ее этапе все в мире хаотично превращается одно в другое безо всякой цели или же смысла.

Наконец, уже здесь философ утверждает, что подвижная хаотическая связь между вещами имеет не только сексуальную, но и насильственную природу. Пронизывающее весь мир движение для него неотделимо от ужаса и насилия: «Солнце любит исключительно Ночь и устремляет к земле свое светозарное

⁷⁹ Поскольку и «Солнечный анус», и «История глаза» были созданы Батаем в период прохождения им психоанализа, доминирование соответствующих образов и понятий в этих произведениях вполне могут быть рассмотрены в присущих этому учению категориях.

⁸⁰ "Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag, Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, – geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr. Sagtet ihr jemals ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädel, verliebt", Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Leipzig: C.G. Naumann, 1899. S. 469 [рус. пер. приводится по изданию: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. Минск: Харвест, 2009. С. 3-286].

⁸¹ Ср. F 57: «Учитель всех почти – Гесиод: считают, что все почти знает он – он, не постигший ни ночи, ни дня. А они суть одно» // Гераклит Эфесский: все наследие на языках оригинала и в рус. пер.: крит. изд. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. С. 167.

насилие, отвратительный (в рукописи зачеркнуто – кошмарный. – А.З.) фалл»⁸². Контекст этого пассажа таков, что слово *violence* в нем можно было бы перевести даже как «изнасилование» – если бы подобный перевод соответствовал соображениям благозвучия. Именно эротически насыщенное насилие является той силой, что смешивает между собой вещи, стягивая воедино два полюса, между которыми они до сих пор были расположены; источник этого насилия – ничто иное, как солнце, взгляд на которое не в силах вынести глаза человека.

Следует также обратить внимание на само написание этого слова, позволяющее предположить, что уже в этом эссе, как и в последовавших за ним текстах, солнце нетождественно самому себе и одно светило на самом деле скрывает за собой два. Упомянув солнце в ряду других вещей – т.е. всегда, кроме двух случаев – Батай пишет слово «солнце» со строчной буквы. Один раз он пишет его с прописной и один – полностью прописными; первый случай связан с упомянутым выше описанием его как источника связующего все и вся насилия, второй же (восклицание «АЗ ЕСМЬ СОЛНЦЕ») – с экстатическим, оргазмическим отождествлением его с субъектом в момент утраты им субъектности как неделимости, отделенности от мира. Этому крику далее соответствует другой – «...аз есмь Язувий»⁸³, гнусная пародия знойного, слепящего солнца», – вписанный в логику единства противоположностей и пародийности бытия⁸⁴. В момент своего превращения одновременно в Солнце и Язувий субъект утрачивает свою субъектность и перестает различать себя как от девицы в своих объятиях, так и от двери или окна. Уже здесь мы видим мотив насильственной, разрушительной идентификации с солнцем как с источником насилия, смысл которого заключается в разрушении субъектности и совершенном растворении индивида в хаотическом универсуме.

В одном из текстов, написанных в 1930 г., Батай посвящает солнцу отдельный небольшой параграф, по своей стилистике непосредственно примыкающий к

⁸² "Le Soleil aime exclusivement la Nuit et dirige vers la terre sa violence lumineuse, verge ignoble", Bataille G. L'anus solaire. P. 86. См. также примечания к тексту: Ibid. P. 612.

⁸³ В оригинале – Jésume. Это слово включает в себе сразу три: Везувий, Иисус и «аз есмь» (je suis).

⁸⁴ "Je suis le Jésume, immonde parodie du soleil torride et aveuglant", Ibid.

перспективе, заявленной в «Солнечном анусе»; вполне корректным будет отнести все наши комментарии и на его счет тоже. Имеет смысл привести его полностью:

Солнце, помещенное на дно неба как труп на дно ямы, отвечает на этот нечеловеческий вопль призрачной привлекательностью гниения. Огромная природа разбивает цепи свои и проваливается в безграничную пустоту. Отрезанный пенис, мягкий и окровавленный, замещает собою привычный порядок вещей. В его изгибах, – там, где челюсти кусают до боли, – скапливаются гной, слюна и личинки, отложенные гигантскими мухами: это солнце, перепачканное фекалиями подобно глазу, что нарисован был на дне вазы, которое ныне заимствует свое сияние у смерти, похоронило существование в смраде ночи⁸⁵.

«Историю глаза» – единственную книгу Батая, опубликованную им до войны, – можно рассматривать как текст, все эти идеи развивающий и иллюстрирующий. К такому мнению подводит и то, что оба произведения были написаны примерно в одно и то же время и инспирированы прохождением им в 1927-1928 гг. курса психоанализа с доктором Антуаном Борелем, причем сам философ рассматривал их как имеющие для него терапевтическое значение, что и обыграл в послесловии ко второму тексту, названному им «Совпадения»⁸⁶.

Определить жанр этого текста в данном случае достаточно важно, и именно в связи с представленным в нем образом солнца и его метаморфозами. Конечно, это не роман в его традиционном понимании, которое было раскритиковано Бретоном еще в «Первом манифесте». Назвать его романом можно лишь поставив в один ряд с романами сюрреалистов – того же Бретона или Арагона, как это делают, например, С. Фокин⁸⁷ и С. Зенкин⁸⁸. Ролан Барт предлагает считать его *поэмой* – исходя из того, что все происходящее в нем даже не претендует на какую-либо

⁸⁵"Le Soleil situé au fond du ciel comme un cadavre au fond d'un puits répond à ce cri inhumain avec l'attrait spectral de la pourriture. L'immense nature brise ses chaînes et elle s'effondre dans le vide sans limites. Un pénis tranché, mou et sanglant, se substitue à l'ordre habituel des choses. Dans ses replis, où mordent encore des mâchoires endolories, s'accumulent le pus, la bave et les larves qu'y ont déposés d'énormes mouche: fécal comme l'œil qui a été peint au fond d'un vase, ce Soleil, qui maintenant emprunte son éclat à la mort, a enseveli l'existence dans la puanteur de la nuit", Bataille G. *L'Œil pineal* (1) // *ŒC*. Т. 2. P. 27-28.

⁸⁶ Surya M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. P. 123-127.

⁸⁷ Фокин С. *Философ-вне-себя. Жорж Батай*. С. 80-84.

⁸⁸ Зенкин С. *Блудопоклонническая проза Жоржа Батая*. С. 7-9.

связь с реальностью, ни в коем случае не могло бы произойти в действительности и целиком совершается в «сумрачном и пылающем регионе фантазмов»⁸⁹. Поэтому основным мотивом текста становятся *превращения* одного и того же объекта, который не имеет какой-либо исходной формы, первообраза, но предстает в ряде облиций, объединенных округлой (шаро- или яйце-образной) формой: яйцо, глаз, человеческие или бычьи тестикулы и, наконец, солнце⁹⁰. В насыщенном смертью и эротизмом воображении троицы главных героев они смешиваются и, можно сказать, процессуально пародируют друг друга, свободно переходя из одной формы в другую. Это же касается и нескольких других серий образов, например, нормандского шкафа-гильотины-исповедальни или загадочного священника-палача, который носит красный фригийский колпак и которого Марсель называет «Кардиналом»⁹¹. Хотя Батай и не слишком развивает эту мысль, очевидно, что уже здесь мы видим намек на святость насилия, данный в сближении этих двух образов. В ткань текста, как отмечает исследователь Джонатан Боултер, вплетены также пародии на нарративы Страстей Христовых, поиска сакрального артефакта и психоаналитического кейса⁹².

«Привилегированное» положение солнца в поэме заключается, на наш взгляд, в том, что оно само и связанные с ним образы (его лучи, его свет или моча) как бы вводят персонажей в *ир-*реальный, *сюр-*реальный мир их фантазий – мрачных и переполненных насилием и смертью; напомним, что во французском переводе Гегеля именно это слово – *ирреальность*, – служит определением для смерти⁹³. В сцене с сумасшедшим домом герои видят обмоченное и вывешенное сушиться белье Марсель, на котором остались следы «солнечного пятна» [*tache de soleil*]. Превращение мочи в свет здесь – одна из характерных для произведения

⁸⁹ Barthes R. La métaphore de l'œil // Barthes R. Essais critiques. Seuil, 1991. P. 283.

⁹⁰ Ср. у Платона в VI книге «Государства»: «Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает – мы называем это глазом, – не есть Солнце [...] Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное» // Платон. Государство 508 b // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3. / пер. с др. греч. А.Н. Егунова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 343.

⁹¹ См.: Стейнмец Ж.-Л. Батай и культ Митры: к *Истории глаза* // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. С. 196-198.

⁹² Boulter J. The Negative Way of Trauma: Georges Bataille's "Story of the Eye" // Cultural Critique. 2000. Vol. 46. P. 157.

⁹³ Батай цитирует это высказывание Гегеля в своей статье «Гегель, смерть и жертвоприношение», см.: Bataille G. Hegel, la mort et le sacrifice. P. 326-345.

ассоциативных трансмутаций: выше мы уже писали о характерной для раннего Батая связи между солнцем и нечистотами. Сразу же после этого герои, следуя какому-то неясному наитию и притом независимо друг от друга, начинают вдруг раздеваться и покидать реальный мир, «где люди ходят одетыми»⁹⁴, переходя в иной, «состоящий из молний и зари»⁹⁵. При этом они становятся похожими на животных: «Опьяненные и разнузданные, Симона и я выпустили друг друга и тут же помчались сквозь парк, как собаки»⁹⁶, «...нам, Симоне и мне, пришлось убежать из замка сквозь враждебную тьму, подобно зверькам – голыми»⁹⁷. Несколько далее Марсель вообще принимает Симону за волка: конечно, эта иллюзия рождается в ее больном воображении, но именно больное воображение и является основным содержанием поэмы, приобретая мировой масштаб и даже некое подобие если не объективности, то всеобщности: «В этот раз наша личная галлюцинация развивалась столь же безгранично, как, скажем, глобальный кошмар человеческого общества с его землей, атмосферой и небом»⁹⁸. Эта подробность важна хотя бы потому, что концепт *животного состояния*, т.е. погруженности в чистое насилие и тотальность пропитывающей жизнь смерти, после войны станет одним из центральных в философии Батая. Однако некое, пока еще художественное, предвосхищение его можно усмотреть уже здесь.

Солнечный свет – нечистый, загаженный мухами и слепящий, – неизменно сопровождает героев в самых жестоких главах их воображаемой одиссеи, действие которых происходит в Испании. В Мадриде указание на «ирреальный» блеск солнца предшествует кровавому пиршеству на корриде: бык сначала поднимает на рога трех лошадей, а затем и самого неудачливого матадора. На основании этой и еще одной детали, а именно упомянутого выше красного фригийского колпака, Жан-Люк Стейнмец предлагает предположить наличие в

⁹⁴ «Пора, в которую мы покинули реальный мир, где люди ходят одетыми, была столь далека, что казалась вне досягаемости» // "Le temps depuis lequel nous avons abandonné le monde vraiment réel, celui qui est composé de personnes habillées, était déjà si loin qu'il parassait presque hors de portée", Bataille G. Histoire de l'œil // ЕС. Т. 1. P. 28.

⁹⁵ "...un monde composé avec la foudre et l'aurore", Ibid. P. 31.

⁹⁶ "Ivres et relâchés Simone et moi nous étions échappés l'un à l'autre et aussitôt élançés à travers le parc, comme des chiens", Ibid. P. 30.

⁹⁷ "...il était devenu nécessaire de quitter le château et de fuir comme des animaux, Simone et moi", Ibid. P. 32.

⁹⁸ "Notre hallucination particulière se développait cette fois sans plus de limite que le cauchemar complet de la société humaine par exemple, avec terre, atmosphère et ciel", Ibid. P. 33.

произведении смутных аллюзий на культ Митры, с которым философ безусловно был знаком хотя бы понаслышке, поскольку часто упоминает его в своих статьях 1929-1930 гг.⁹⁹ Затем в жертву приносится и сам бык, «солнечный монстр» – и божеством в данном случае можно смело назвать Симону, кровожадно поедающую сырыми его тестикулы¹⁰⁰. Совершая таким образом насилие, она «хочет занять место на солнце»; рассказчик говорит, что «солнечное излучение растворяло нас в какой-то ирреальности, которая соответствовала... нашему бессильному желанию взрыва»¹⁰¹. Насильственное сияние солнца становится максимально ярким в Севилье, где главные герои в конце концов приносят в жертву священника: город наполнен «жаром и светом, от которых все расплывалось еще больше, чем в Мадриде»¹⁰². В заключительной сцене человеческого жертвоприношения солнце возникает в последний раз в уже знакомом нам образе солнечного ануса, будучи издевательски помещенным в анальное отверстие под видом вынутого из глазницы органа. Оно оказывается связано с обоими формами насилия, которые, по мысли Лесли Болдт-Айронс, можно выделить в поэме: это одновременно разрушительный потенциал, энергетическая «заряженность» человеческих тел и природных стихий, и радикальный выплеск энергии в момент убийства¹⁰³. Добавим, что в своем письме к Марии-Луизе Батай, написанном в 1922 г. во время пребывания будущего тогда еще философа в Мадриде, он описывает свои чувства, используя именно этот интересующий нас термин – *violence*: «...я начинаю предчувствовать, что Испания полна насилия и великолепия»¹⁰⁴.

Странно, однако, что все эти образы возникают лишь во второй части поэмы: действие первой куда чаще происходит ночью, в дождь, или по крайней мере в

⁹⁹ Стейнмец Ж.-Л. Батай и культ Митры: к *Истории глаза*. С. 196.

¹⁰⁰ Bataille G. *Histoire de l'œil*. P. 53-54.

¹⁰¹ "Le rayonnement solaire nous absorbait peu à peu dans une irréalité bien coforme à notre malaise, c'est-à-dire à l'envie muette et impuissante d'éclater", Ibid. P. 55.

¹⁰² "...une chaleur et une lumière encore plus déliquescents qu'à Madrid", Ibid. P. 57.

¹⁰³ Boldt-Irons Leslie A. *Sacrifice and violence in Bataille's erotic fiction: Reflections from/upon mise en abîme // Bataille: Writing the Sacred / Gill Caroline B. (ed) London and NY: Routledge, 1995. P. 93.*

¹⁰⁴ "...je commence à pressentir une Espagne pleine de violence et de somptuosité", Georges Bataille. *Choix de lettres, 1917-1961*. P. 27.

«тягостный знойный день», но без солнца¹⁰⁵. Нам, однако, представляется возможным предположить, что солнце в ней все же присутствует, однако в ином виде: «жидкий» по природе своей солнечный свет отождествляется здесь с *мочой*. Эпитеты, которые автор относит к тому и другому, очень часто совпадают: например, струя мочи Марсель называется «светлой» и даже «сверкающей»¹⁰⁶, и в следующей строке – *violent*, насильственной, яростной, или резко-прерывистой¹⁰⁷. Иногда автор сам проговаривает эту ассоциацию прямым текстом: «А когда я спросил, что ей вспоминается при слове "писать", она ответила: "писать" на глаза бритвой, и еще что-то красное, солнце»¹⁰⁸. Здесь моча, как и солнце, связывается еще и с кровью – в другой сцене она течет из-под нормандского шкафа, представшего гильотиной. В конце концов, ассоциацию солнечного света с экскрементами мы видели и в «Солнечном анусе», так что ее появление в поэме тем более неудивительно. Точкой дивергенции света и мочи здесь служит уже упомянутое «солнечное пятно», являющееся тем и другим одновременно: до его появления эта переменчивая субстанция сопровождает героев как бы имманентно, поскольку они постоянно мочатся друг на друга, однако в нем насилие ирреального животного мира наконец обретает разъем, точку входа / выхода – своего рода врата, одновременно отделяющие его от пустой реальности и позволяющие иногда ее покидать.

По сравнению со второй частью, в которой насилие сгущается до консистенции расплывчатого солнечного марева, недвижимо зависшего над головами героев, в первой дважды (так что едва ли это можно считать случайным) упоминается присутствие еще более странного свойства, – а именно присутствие *чудовища*: «...как будто я хотел ускользнуть от объятий какого-то чудовища, и этим чудовищем не могло быть ничто иное, как необычайное насилие моих

¹⁰⁵ Bataille G. Histoire de l'œil. P. 16.

¹⁰⁶ «...в самом деле, Марсель не могла спустить, не оросив себя если не кровью, то светлой и даже, в моем представлении, сверкающей струей мочи» // "...c'est que Marcelle ne pouvait pas jouer sans s'inonder, non de sang mais d'un jet d'urine claire et même pour moi illuminée". Ibid. P. 32.

¹⁰⁷ В переводе С. Зенкина. См.: Батай Ж. История глаза // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. С. 65.

¹⁰⁸ "Et comme je lui demandais à quoi la faisait penser le mot *uriner*, elle me répondit: *buriner*, les yeux, avec un rasoir, quelque chose de rouge, le soleil", Bataille G. Histoire de l'œil. P. 38.

движений»¹⁰⁹; « ...казалось, невидимое чудовище оторвало Марсель от решетки, которую крепко держала ее левая рука: мы увидели, как она в беспамятстве падает навзничь»¹¹⁰. Батай указывает на то, что это присутствие не рождается нигде, кроме как в человеческом теле и в результате насильственного разрушения присущей ему субъектности, когда вдруг начинает казаться, что не сам человек, а кто-то или что-то иное, *инаковое*, владеет его телом, – подобно тому, как бесы владеют телом одержимого (т.е. буквально того, кем владеют – *possédé*). Насилие, которое рождается в агонических конвульсиях сотрясенного оргазмом тела, в результате его разрыва переходит от субъективного бытия к объективному. Превращение более конкретного *чудовища* в более абстрактную *чудовищность* в этих двух пассажах описывает как бы продолжающееся воплощение насилия, вырвавшегося из тела в мир: оно все больше в нем растворяется, постепенно разжижаясь из присутствия сильного и субъективного в слабое и бессубъектное, которое затем возносится ввысь и становится солнцем – насилием, которое теперь уже не грубо швыряет людей оземь, а принимает от них жертвы.

Наконец, в поэме есть еще один образ, который связывает солнце с насилием и еще не раз встретится нам в текстах Батая, – а именно *петух*. В тексте он появляется лишь единожды, но в том примечательном смысле, что это животное, чувствующее солнце и как бы приветствующее его, заранее обречено смерти: «Гошнотворный, абсурдный петушиный крик совпадал с моей жизнью: то есть теперь это был Кардинал – из-за своей надтреснутости, красного цвета, пронзительных криков, которые он вызывал в шкафу, а еще потому, что петухов режут...»¹¹¹. Здесь возникает мотив, для «Истории глаза» по-видимому, уникальный: жизнь рассказчика, совпавшая с разрывающей реальность петушиным криком смертельной агонии и приветствия солнцу, впервые возводится в регистр *самопожертвования*, а не просто разгула насилия в форме

¹⁰⁹ " ...si j'avais voulu échapper à l'étreinte d'un monstre et ce monstre n'était pourtant que l'extraordinaire violence de mes mouvements", Ibid. P. 16.

¹¹⁰ "Mais bientôt il sembla qu'une monstruosité invisible arrachait puissamment Marcelle au barreau auquel de sa main gauche elle se retenait de toutes ses forces, nous la vîmes abattue à la renverse dans son délire", Ibid. P. 31.

¹¹¹ "L'écœurant cri de coq en particulier coïncidait avec ma propre vie, c'est-à-dire maintenant le Cardinal, à cause de la fêlure, de la couleur rouge, des cris discordants qui avaient été provoqués par lui dans l'armoire et aussi parce qu'on égorge les coqs", Ibid. P. 45.

эротического исступления или убийства кого-то другого. Вся эта тема связи между петухом и солнцем, кроме того, вполне могла быть инспирирована стихотворением Аполлинера под названием «Зона» из сборника «Алкоголи», которое завершается метафорой рассвета: «Солнцу перерезали горло»¹¹².

Немного забегаая вперед, – дабы не возвращаться к этому вопросу впоследствии, – следует сказать, что совершенно ту же роль солнце играет в «Небесной сини». Выше мы уже приводили описание солнца, вложенное в уста протагониста: солнце представляется ему красным, страшным, взрывным. Кровь, которая вскоре потечет по мостовым охваченной гражданской войной Испании, он называет «солнечной», и свет в ней «взрывается и убивает»¹¹³. Кроме того, солнце здесь становится объектом созерцания и стимулятором экстаза, оно буквально выводит из себя, опрокидывает в безумие и допьяна смешит. Именно в этом фрагменте автор упоминает сверкающую «синеву полуденного неба», давшую название всей повести – ту синеву, в которой теряет самого себя человек. Здесь у Батая возникает еще один загадочный образ, заимствованный, вероятно, опять же у Ницше – образ *великого полдня*, когда все вещи видны отчетливо, а становление человека и вселенной достигает своей кульминации: это час рождения сверхчеловека (в «Заратустре») и смерти бога (в «Веселой науке»)¹¹⁴. Батай, однако, склонен трактовать этот час не исторически, а экзистенциально, как апофеоз субъектности – в ее утрате, и вершину познания – в безумии. Однако полдень – это прыжок в беспредельное за гранью возможного, и поэтому свет в повести обычно являет себя в предметах, не связанных с солнцем напрямую и лишь на время погружающих главного героя в болезненную ирреальность, – это может быть, например, сияние белокурых волос¹¹⁵, свет лампы¹¹⁶, или бродяга с

¹¹² "Soleil cou coupé", Apollinaire G. Zone [<http://www.poetica.fr/poeme-793/guillaume-apollinaire-zone/>].

¹¹³ "...était-il rien de plus solaire que le sang rouge coulant sur le pavé, comme si la lumière éclatait et tuait?", Bataille G. Le Bleu du ciel. P. 455.

¹¹⁴ См.: Щедрин К.С. Образ «Великого полдня» в произведении Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» // Фундаментальные исследования. Философские науки. 2014. №9. С. 686-690.

¹¹⁵ Bataille G. Le Bleu du ciel. P. 387.

¹¹⁶ Ibid. P. 388.

пугающей «солнечной рожей»¹¹⁷, случайно встреченный им на улице, которая вскоре будет залита ручьями крови в агонии гражданской войны.

1.2. Икар и Ван Гог: солярная мифология и теория жертвоприношения

Дальнейшее развитие образ солнца претерпевает в ряде статей Батая в журнале «Документы», где в 1929-1930 гг. он занимает пост ответственного секретаря и находится во главе пестрого коллектива авторов: это в первую очередь сюрреалисты-перебежчики, специалисты в различных гуманитарных дисциплинах – искусствоведы, археологи, этнографы, – а также работники исследовательских учреждений, музеев и библиотек¹¹⁸. Здесь философ публикует провокационные тексты антиэстетического содержания, представляя, как гласил рекламный проспект, «факты, более всего вызывающие беспокойство, – факты, последствия которых еще не были заранее определены»¹¹⁹. В этих текстах он также предпринимает первый опыт последовательного изложения своей философии, к основному содержанию которой мы еще вернемся. По замечанию его соратника Мишеля Лейриса, именно в статьях для «Документов» он начинает оттачивать тот полуобъективный-полусубъективный стиль и жанр письма, ставший впоследствии отличительной чертой всех его текстов¹²⁰.

«Человеческие глаза не выдерживают ни солнца, ни совокупления, ни трупа, ни темноты, но реагируют на них по-разному», – писал Батай в «Солнечном анусе». Смотреть на солнце невозможно, но если рискнуть, оно предстает в кошмарном кроваво-красном обличе (поскольку сияет сквозь прикрытые от боли веки): в этом, собственно, и заключается тот «факт», последствия которого не были заранее определены и определить которые берется Батай. Наиболее четко идея чудовищного преобразования солнца проговаривается им в эссе «Гнилое солнце», посвященном Пикассо: «Насколько прежнее солнце (то, на которое не смотрят)

¹¹⁷ Ibid. P. 468.

¹¹⁸ См.: Undercover Surrealism: Georges Bataille and DOCUMENTS / Ades D. and Baker S. (eds) The MIT Press, 2006.

¹¹⁹ Цит. по.: Лейрис М. От батаевского невозможного к невозможным *Документам* // Предельный Батай. С. 54-62.

¹²⁰ Там же. С. 55.

совершенно в своей красоте, настолько же то, на которое смотрят, может быть сочтено ужасающе уродливым»¹²¹. И далее: «Миф об Икаре с этой точки зрения является особенно выразительным и притом точным: он очевидным образом делит солнце надвое – на то, что светит в момент, когда Икар набирает высоту и то, что расплавляет воск и способствует тому, что он терпит неудачу и с воплем падает, приблизившись к нему слишком близко»¹²². На самом деле, однако, здесь фигурирует не одно противопоставление, а опять же два: первое относится к различению солнца, на которое не смотрят и солнца, на которое смотрят, а второе – к амбивалентности этого второго солнца, влекущего к себе и разрушающего. Опыт смотрения на него Батай сравнивает с опытом человека, которого во время посвящения в митраистские мистерии кидают в яму, крытую плетнем из прутьев, чтобы затем заколоть над ним быка: посвящаемый, таким образом, оказывается с ног до головы залит кровью и шокирован звуками агонии зверя. Умиравший бык в это мгновение символизирует собой солнце, как бы излучающее чистое насилие в форме багрового сияния. В «Истории глаза», к слову, эта же яма встречалась нам в образе нормандского шкафа-гильотины: текшая из-под нижнего его края моча ассоциировалась также с кровью, в роли мистагога выступал Кардинал, а в роли посвящаемого *и в то же время* жертвенного животного – Марсель.

Однако теперь Батай связывает солнце с насилием, по преимуществу обращенным против своего автора, в связи с чем в тексте вновь возникает образ *петуха*: «...ужасный крик петуха, в особенности на восходе солнца, всегда соседствует с криком, который он издает, когда его режут. Можно добавить, что солнце в мифологии обозначается еще и человеком, перерезающим самому себе глотку, и, наконец, антропоморфным существом, лишенным головы»¹²³. Здесь момент приветствия солнцу отождествляется с моментом насильственной смерти. Ассоциация петуха с загадочным безголовым существом, о котором нам пока еще

¹²¹ "De même que le soleil présédent (celui qu'on ne regarde pas) est parfaitement beau, celui qu'on regarde peut être considéré comme horriblement laid", Bataille G. Soleil pourri // Documents. 1930. Vol. 3. P. 173-174.

¹²² "Le mythe d'Icare est particulièrement expressif du point de vue ainsi présisé il partage clairement le soleil en deux, celui qui luisait au moment de l'élévation d'Icare et celui qui a fondu la cire, déterminant la défection et la chute criarde quand s'est approché trop près", Ibid. P. 174.

¹²³ "On peut ajouter que le soleil a encore été exprimé mythologiquement par un homme s'égorgeant lui-même et enfin par un être anthropomorphe dépourvu de tête", Ibid.

ничего не известно, выглядит тем более интересной, что с ее помощью философ намекает также и на способ, каким режут этих птиц, т.е. на отрезание головы. Возможно, он мог также принимать во внимание и характерную особенность их смерти – а именно то, что в течение некоторого, иногда весьма долгого, времени после смертельного удара их тела все еще продолжают как-то функционировать, бегать туда-сюда и заливать все кровью: так смерть вплетается в жизнь, и бытие, вызванное их союзом, наверное, можно было бы назвать и *экстазом*. При этом для Батая не столь важно, что в реальности петуха режет кто-то другой, поскольку символически его убивает солнце, и в то же время он сам убивает себя, на что указывают и последующие сравнения. Вероятно, здесь философ обращается также и к содержанию этого образа в греческой мифологии, где петух принадлежит одновременно горнему и подземному мирам и символизирует в т.ч. и целительную смерть-возрождение¹²⁴. Можно вспомнить и загадочные слова Сократа в «Федоне», сказанные им перед смертью, и соотнести их с тем, что учитель, по сути, ведет себя как самоубийца или, согласно популярной версии, как врач, прописавший самому себе лечение смертью¹²⁵. Петух и Икар в эссе становятся, таким образом, концептуальными персонажами, несущими идею *солнечного субъекта*, который является также объектом собственного насилия; динамика его субъективации изображается как возвышение до невообразимых высот, за чем следует падение в глубочайшую бездну, которое философ называет «неслыханным насилием» [violence inouïe]¹²⁶. Солнце при этом становится как бы амбивалентным двигателем этого двойного события.

В эссе «Жертвенное калечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога» Батай продолжает развивать эту же тему. Он начинает с рассказа о молодом художнике Гастоне Ф., в 1924 г. откусившем себе палец на руке – по его словам, потому, что случайно взглянул на солнце и получил от него такой приказ¹²⁷. Далее он пишет

¹²⁴ См.: Топоров В.Н. Петух // Мифы народов мира. М, 2008. С. 805.

¹²⁵ Платон. Федон 118 // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. / пер. с др. греч. С.П. Маркиша. С. 96. См. также: Меламед Ю. Три самых важных самоубийства в истории: Сократ – Кириллов – Малевич // Логос. 2014. № 3. С. 34-40.

¹²⁶ Bataille G. Soleil pourri. P. 173.

¹²⁷ Bataille G. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh // Documents. 1930. Vol. 8. P. 451.

об одержимости самого Ван Гога образами солнца и подсолнухов – причем увядших, с которыми он, по-видимому, идентифицировал самого себя и ради цветения которых отрезал себе ухо бритвой, завернул его в платок и отнес в бордель к любимой проститутке Гогена. Другая молодая женщина, находясь в лечебнице для душевнобольных, получила от объятой пламенем божественной фигуры повеление отрезать себе уши, но не найдя поблизости острых предметов, едва не вырвала вместо них глаза. Все эти случаи Батай определяет как проявления *духа жертвоприношения* [l'esprit de sacrifice], который из-за своего полного упадка в наше время находит выражение почти что исключительно в сфере психических отклонений. Философ рассматривает различные формы калечения при инициации – обрезание, вырывание зубов или отрезание пальца, – и обнаруживает скрытый смысл всех этих обрядов в проекции «я» вовне, в насильственном выходе из самого себя и нарушении цельности собственного тела ради переживания бытности чем-то несоизмеримо большим, чем человек: «Разрыв персональной гомогенности, отбрасывание *вовне себя* некой части себя же, яростное и мучительное по своей сути, представляется неразрывно связанным с теми искуплением, трауром или разгулом, что открыто вызываются обрядами вступления во взрослое общество»¹²⁸. Человек, поступающий так, становится подобен божественному солнцу, которое непрерывно приносит себя в жертву, как бы вырывая из собственного тела органы и отшвыривая их прочь от себя в виде солнечных лучей, света и тепла. Здесь Батай впервые отчетливо отождествляет жертву с даром: *se détruire* для него равняется *se donner*, т.е. разрушать себя в каком-то смысле означает себя отдавать¹²⁹.

Заключительная часть статьи представляется нам даже более значимой для понимания концепта жертвы у раннего Батая, чем «Понятие траты» (1934), которому в этом вопросе обыкновенно отдают пальму первенства: здесь мы

¹²⁸ "La rupture de l'homogénéité personnelle, la projection hors de soi d'une partie de soi-même, avec leur caractère à la fois emporté et douloureux, apparaissent ainsi régulièrement liés aux expiations, aux deuils ou aux licences qui sont ouvertement évoqués par le cérémonial d'entrée dans la société des adultes", Ibid. P. 457.

¹²⁹ "...le mouvement qui d'autre part pousse un homme dans certaines cas à se donner (en d'autre termes, à se détruire)", Ibid. P. 458. См. также: Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. С. 184.

впервые встречаемся по меньшей мере с двумя понятиями и концептами, которые он будет активно использовать впоследствии.

Во-первых, это идея того, что божество, жертвователю и жертва в контексте жертвоприношения становятся связаны друг с другом вплоть до неразличимости и предстают как бы единым существом. Прометей в этом смысле оказывается един с божественным орлом, терзающим его печень. Так человек, животное и бог сливаются между собой:

Обычно роли распределены между человеческим воплощением бога и его животным аватаром: иногда человек приносит в жертву зверя, иногда зверь – человека, но речь всякий раз идет о самокалечении, поскольку зверь и человек образуют единое существо. Орел-бог, отождествленный в античном воображении с солнцем, орел, который один только способен напрямую созерцать «солнце во всей славе его», икарическое существо, что отправляется искать небесный огонь, не является, однако же, ничем иным, как тем, кто калечит самого себя – Винсентом Ван Гогом, Гастоном Ф.¹³⁰

В изложенной здесь концепции имплицитно заложена идея, уникальная для батаевской трактовки жертвоприношения: в нем отсутствуют адресант и адресат. Жертва приносится не от кого-то кому-то, а просто так, поскольку в момент свободного дарения тот божественный объект, к которому устремлялся человек, сливается с ним самим, а значит – исчезает вовсе, унося его с собой. В качестве основного источника идеи сам Батай называет знаковую работу Юбера и Мосса «Очерк о природе и функциях жертвоприношения» (1899), и их влияние на него прослеживается вполне четко. Жертва для французских социологов – это акт разрушения, полное или частичное уничтожение приношения, которое при этом также изменяет статус жертвователя. Вместе с тем перед обрядом он как бы

¹³⁰ "Les rôles sont normalement partagés entre la personne humaine du dieu et son avatar animal - tantôt l'homme sacrifie la bête, tantôt la bête l'homme, mais il s'agit chaque fois d'auto-mutilation puisque la bête et l'homme ne forment pas qu'un seul être. L'aigle-dieu qui se confond dans l'imagination antique avec le soleil, l'aigle qui seul peut contempler en le fixant des yeux le "soleil dans toute sa gloire", l'être icarien qui va chercher le feu du ciel n'est cependant rien d'autre qu'un auto-mutilateur, un Vincent Van Gogh, un Gaston F", Bataille G. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh. P. 459.

дополнительно на время приносит в жертву свое прежнее тело, которое становится телом принимающего жертву божества. В ходе ритуала между всеми его участниками – божеством, жертвователем и жертвой, – при посредничестве религиозного профессионала, жреца, возникает своего рода таинственная связь: «В нем (жертвенном столбе. – А.З.), еще отчетливее, чем в жреце, выражается это сообщение, это слияние богов и жертвователя, которое станет еще более завершенным в жертве»¹³¹. Наиболее трудным для перевода здесь является термин, который мы интерпретируем как *сообщение* [communication] и который означает также причастие, приобщение, установление связи; особое внимание на него следует обратить потому, что в конце 30-х гг. его будет активно использовать сам Батай. И далее читаем: «Вследствие этого сближения жертва, уже представляющая богов, начинает представлять и жертвователя. Недостаточно сказать, что она его представляет; она отождествляется с ним. Две личности сливаются между собой»¹³². Смысл обряда заключается в установлении контакта между профанным и сакральным мирами для освящения жертвователя; он представляется социологам даже своего рода уловкой, поскольку по его завершении все должно вернуться на свои обычные места. Поэтому исследователи специально указывают на то, что положение жертвователя «...становится двойственным. Ему надо коснуться животного, чтобы остаться единым с ним, однако он боится прикоснуться к нему, поскольку рискует тем самым разделить его судьбу»¹³³. До сих пор мы видели практически полное соответствие этой схемы батаевской, однако здесь наконец встречаемся с серьезным расхождением: поскольку Батай интересуется прежде всего случаи самопожертвования, когда жертвователь изначально и есть жертва, его слияние с божеством представляется философу окончательным и необратимым, он не может не разделить ее судьбы и не быть разрушенным. «Юбер и Мосс пренебрегают

¹³¹ "En lui s'opère, d'une manière plus marquée que dans le prêtre, cette communication, cette fusion des dieux et du sacrifiant, qui deviendra plus complète encore dans la victime", Mauss M., Hubert A. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Année sociologique. 1899. Vol. 2: 29.

¹³² "Poursuite de ce rapprochement, la victime, qui déjà représentait les dieux, se trouve représenter aussi le sacrifiant. Ce n'est pas assez de dire qu'elle le représente; elle seconfond avec lui. Les deux personnalités fusionnent", Ibid. P. 33.

¹³³ "De là résulte pour ce dernier une situation ambiguë. Il a besoin de toucher l'animal pour rester uni avec lui et pourtant, il a peur de le toucher, car il s'expose ainsi à partager son sort", Ibid. P. 34.

здесь примерами "жертвоприношения бога", которые могли бы заимствовать из примеров самокалечения и лишь благодаря которым жертвоприношение утрачивает характер пустого кривляния», – замечает философ¹³⁴. Акцент автора на самопожертвовании объясняется тем, что он делает этнологическое понятие жертвы философски насыщенным и выражает посредством него свой идеал субъекта как находящегося в процессе разрушения, т.е. мистического рассеяния. Исследователь Жан-Мишель Эймоне справедливо указывает на то, что делая акцент на тотальности жертвенного насилия, Батай также совершенно игнорирует моральную сторону вопроса, на который так настаивают Юбер и Мосс¹³⁵.

Во-вторых, в эссе Батай вводит оппозицию гомогенного и гетерогенного, которую пока еще объясняет относительно отдельно взятого индивида. Он пишет, что смыслом жертвенного калечения является *изменение* [altération]¹³⁶ существа, насильственный разрыв его персональной гомогенности, под которой подразумевается цельность или целостность его тела; «гетерогенные элементы» возникают в результате трансмутации гомогенного путем его отделения от бывшего целого: так соотносятся, например, пища и рвота. Жертвоприношение, таким образом, является преобразующим отбрасыванием вовне чего-либо уже присвоенного человеком или обществом – но в измененном и часто сакральном качестве, каковое приобретают отрезанные уши или вырванные глаза, а также потоки крови, сопровождающие их отделение. Парадоксальный образом извергающийся, подобно вулкану, из самого себя жертвователю оказывается захвачен некой чудовищной силой, «которая может пожрать»¹³⁷, – и при этом абсолютно свободен, и в первую очередь от самого себя. Однако, поскольку подобные явления теперь вызывают у нас чувства ненависти и отвращения, повторяет Батай, они практически исчезли с лица земли. Очевидно, что хотя в статье обсуждается значительное количество тем, образ солнца занимает в ней

¹³⁴ "Hubert et Mauss négligent ici les exemples de "sacrifice de dieu" qu'ils auraient pu emprunter à l'auto-mutilation et par lesquels seuls le sacrifice perd son caractère de simagrée", Bataille G. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh. P. 458-459.

¹³⁵ Heimonet J.-M. Mal à l'œuvre: Georges Bataille et l'écriture du sacrifice. Marseille: Parenthèses, 1987. P. 30-31.

¹³⁶ Семантика этого слова включает также и хорошо согласующиеся со словами Батая негативные коннотации «искажения», «извращения», «изменения к худшему по сравнению с нормальным состоянием».

¹³⁷ "...force, qui peut engloutir", Bataille G. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh. P. 459.

одно из центральных мест и раз за разом возникает в связи с жертвой и насилием, творимыми ради приобщения к его пылающему существу.

Ван Гог здесь – конечно, не реальный человек, а концептуальный персонаж, призванный выразить эту идею. Спустя восемь лет Батай посвящает ему еще одну статью, «Ван Гог Прометей» (1938), в которой подводит итог своим мыслям на этот счет. Если раньше художник был лишь уподоблен солнцу, то теперь он вырывает его в образе уха из самого себя: «Солнце есть ничто иное, как излучение, громадная потеря жара и света, пламя, взрыв; но оно удалено от людей, которые могут в безопасности наслаждаться безмятежными плодами этого великого катаклизма»¹³⁸. Хотя раньше солнце и земля представлялись философу более или менее параллельными друг другу, хотя и нестабильными полюсами, меж которыми происходит коловращение всего сущего, теперь он окончательно становится дуалистом и противопоставляет их как растрату и накопление, как утвержденную в смерти жизнь и жалкое ее подобие, солидное и спокойное. Однако и земля может приобщиться к пылающему бытию солнца, подобно целомудренной дочери, которую ее распутный отец вовлекает в пучину разврата. Солнце есть сама смерть, и человек может либо воображать ее чем-то далеким, не имеющим к нему отношения и трансцендентным, либо целиком принять ее в свою жизнь и сделать ее самой сияющей, взрывной, пламенной. Бытие Солнца Батай называет танцующим, но его танец – это *пляска насилия* [danse violente], ввергающая в экстаз. Поэтому «Вовсе не истории искусства, а кровавому мифу нашего существования как человеческих существ принадлежит Винсент Ван Гог. Он принадлежит к числу тех редких существ, что в мире замороженном стабильностью, спячкой, вдруг достигают той "точки кипения", без которой все стремящееся к покою становится пресным, нестерпимым, упадочным»¹³⁹. И далее – чрезвычайно примечательное замечание, одно только и выдающее тот факт, что этот текст написан на пороге Второй Мировой войны, когда философ был

¹³⁸ "Il n'est que rayonnement, gigantesque perte de chaleur et de lumière, flamme, explosion; mais loin des hommes qui peuvent – à l'abri – jouir des paisibles fruits de ce grand cataclysme", Bataille G. Van Gogh Prométhée // ŒC. T. 1. P. 498.

¹³⁹ "Ce n'est pas à l'histoire de l'art, c'est au mythe ensanglanté de notre existence d'humains qu'appartient Vincent Van Gogh. Il compte a nombre des rares êtres qui dans un monde envoûté de stabilité, de sommeil, ont tout à coup atteint le terrible 'point d'ébullition', sans lequel ce qui prétend durer devient fade, intolérable et décline", Ibid. P. 500.

одержим фантазиями о создании «подлинного сообщества» и обретении им духовного, т.е. основанного на жертвоприношении, авторитета: он пишет, что связь «дикой участи человеческой» с излучением, пламенем или взрывом, сообщает ей *власть* [puissance]¹⁴⁰. Эта идея отсылает нас к батаевской концепции безголового, трагического сообщества, которое становится таковым в результате добровольного жертвоприношения его вождя, и его еще более поздней трактовке феномена суверенности (которая есть *ничто*).

В завершение темы связи между солнцем, насилием и жертвоприношением рассмотрим еще один текст, написанный в том же 1938 г. – «Небесные тела». Примечательным его делает прежде всего язык, который какое-то время кажется естественнонаучным (хотя и достаточно популярным), хотя и соскальзывает затем в привычную для философа вдохновенную эссеистику. Связано это, вероятно, с увлечением Батая ядерной физикой и тесным общением с Жоржем Амброзино, специалистом в этой области и по совместительству – соратником философа по Коллежу и Ацефалу. В своем эссе Батай предлагает читателю взглянуть на собственное бытие с точки зрения не вечности, а вселенной: ему кажется, что земля под ним неподвижна и устойчива, сам он, вроде бы, крепко стоит на ногах и потому вправе полагать себя пупом земли. Однако на самом деле все обстоит ровным счетом наоборот: наша планета, солнце, галактика и целая вселенная со страшной скоростью несутся куда-то вдаль, а все ее элементы при этом бешено вращаются вокруг своей оси; чрезвычайно примечательно, что описываемое им «движение всего» Батай характеризует как *violence rapide* и *mouvement explosif*, т.е. как движение разрушительное, быстрое и взрывное¹⁴¹. Если вспомнить теперь встреченное нами в «Истории глаза» *чудовище*, которое рождалось как бы в телах, разорванных эротическими конвульсиями, то характер этой вселенской гонки можно счесть заключительным этапом объективации его существования.

Но, несмотря на то, что крохотный желтый карлик теоретически мог бы и затеряться в этом кошмарном коловращении, Солнце для Батая остается

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Bataille G. Corps célestes // ЕС. Т. 1, P. 515.

основным символом процессов вселенского разрушения: «Такая звезда, как Солнце, ядро и центр системы, к которой принадлежит само, излучает, т.е. непрерывно отбрасывает в форме света и жара, часть своей субстанции в космос (вполне возможно, что значительное количество растроченной таким образом энергии рождается в непрерывном внутреннем разрушении самой субстанции звезды)»¹⁴². Мимикрия под естественнонаучный дискурс с полным комплектом ссылок на ученые труды едва ли может ввести нас здесь в заблуждение: речь идет все о том же – о жертве, в которую солнце приносит самое себя, порождая жизнь из самокалечения, насилия и смерти. Этой жертве все так же противопоставляется холодная и скупая Земля, которой следует перейти от накопления к растрате и научиться дарить, приобщаясь к радости дневного светила: «В потере люди могут заново обрести свободное движение вселенной, могут танцевать и кружиться в опьянении столь же избавительном, что и опьянение огромных скоплений звезд, но в насильственной растрате самих себя они вынуждены осознавать, что дышат, находясь во власти смерти»¹⁴³. Итак, жизнь вселенной пронизана смертью, и само солнце светит ее светом: таков окончательный вывод Батая, к которому он долго шел и который неизменно будет повторять в будущем. Мы видим также, что все термины, которыми философ определяет мировые процессы, он зачастую связывает с насилием: насилием является для него бешеная гонка звезд и планет, как насильственную он определяет растрату собственной сущности, свойственную солнцу и людям. Здесь мы можем замкнуть круг рассуждения и вспомнить пассаж из «Солнечного ануса»: «Солнце любит исключительно Ночь и устремляет к ней свое светозарное насилие, отвратительный фалл...»: как мы теперь видим, по прошествии более чем десяти лет Батай все же облакает выраженную в нем интуицию о неразрывной связи между солнцем и насилием в

¹⁴² "Une étoile que le Soleil, noyau central du système auquel elle appartient, rayonne, c'est-à-dire projette sans cesse, sous forme de lumière et de chaleur, une partie de sa substance à travers l'espace (il est possible que la quantité considérable et pesante d'énergie ainsi dépensée provienne dans anéantissement intérieur constant de la substance de l'astre)", Ibid. P. 517.

¹⁴³ "Les hommes peuvent retrouver par la perte le mouvement libre de l'univers, ils peuvent danser et tourner avec une ivresse aussi délivrante que celle des grands essaims d'étoiles, mais, dans la dépendance violente qu'ils font ainsi d'eux-mêmes, ils sont contraints d'apercevoir qu'ils respirent dans le pouvoir de la mort", Ibid. P. 520.

более точные формулы и концепты. В этом законченном виде они и будут воспроизведены им в работах по «всеобщей экономике» конца 40-х гг.

1.3. Солнце как гносеологический концепт

Последний вопрос, который следует обозначить в связи с образом солнца в ранних текстах Батая и который мы уже частично затронули – его роль в батаевских трактовках тем познания и познающего субъекта. Соображение, что *солнце ослепляет*, является в сущности не столько эмпирическим фактом, на который опирается батаевская философская мифология, сколько полемической отсылкой к классическим для западной традиции гносеологическим метафорам. Чтобы разобраться в неочевидных коннотациях, которыми нагружена эта идея, необходимо обратиться почти что к самым истокам, а именно – к Платону. Познание для него (это трюизм, но в данном случае неизбежный) соответствует зрению, а позволяющий видеть свет солнца является символом, аналогом, или чувственным отражением идеи блага. Как замечает Хайдеггер в своем комментарии на миф о пещере, солнце для философа – это не творение человеческих рук, а некоторый общий принцип, делающий вещи зримыми¹⁴⁴. Однако уже Платон предполагает возможность *ослепления светом истины*:

...если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают? [...] А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят¹⁴⁵.

¹⁴⁴ «...Солнечный свет вне пещеры, прежде всего, не творение человеческих рук. В его сиянии сами возникающие и наличествующие вещи обнаруживают себя непосредственно, не нуждаясь в представлении через отбрасывание теней. Сами себя обнаруживающие, вещи в этой "притче" суть "изображение" "идей". Солнце же служит в этой "притче" "изображением" того, что все идеи делает зримыми» // Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 259-260.

¹⁴⁵ Платон. Государство 515 е // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3. С. 351.

Далее философ пишет о том, что для прямого созерцания солнца необходима привычка, которая достигается с помощью своего рода практики, аскезиса: человек должен сперва научиться смотреть на тени, потом – на отражения в воде, на вещи ночью и на лунный свет. И солнце, и благо здесь – пределы, но такие, достигнуть которых не только возможно, но и необходимо. Против этой-то идеи и выступает Батай: для него смотреть на солнце в упор *невозможно*, к этому никак не привыкнешь, не научишься, такой взгляд разрушает того, кто смотрит. Однако только такое познание, с необходимостью приносящее познающего в жертву, он готов считать ценным. Вдобавок не только познание ослепляет, но и познавать, в сущности, нечего, так как мир познается лишь в его целостности, предполагающей разрушающее включение субъекта в его бесшовную вязь. Другими словами: когда есть познающий и познаваемое, познания не происходит, а когда оно происходит, то сжимается до отсутствия, поскольку оказывается, что познавать некому и нечего. Если для предшествующей западной философии *взглянуть* значит познать нечто в качестве объекта, отличного от субъекта, то для Батая взглянуть на солнце значит стать солнцем, а смотреть на него – быть им. Добавим, что подобную радикальную гносеологию Батай позже будет развивать и во «Внутреннем опыте»: подобно тому, как совершенное зрение есть слепота, совершенное знание есть незнание¹⁴⁶. Здесь есть один существенный момент: его чрезвычайно интересует то единственное, лишённое длительности мгновение зависания на вершине одного при падении в другое, который он определяет как «абсолютное самосознание». Эта гносеологическая теория обнаруживает влияние не только Гегеля и Кожева, но и христианского апофатического богословия, представленного, например, Дионисием Ареопагитом и Николаем Кузанским¹⁴⁷.

Ослепляющий свет истины характеризуется тем, что освещает все и ничего одновременно, но на рубеже 20-х – 30-х гг. Батай интересуется скорее *все* – совокупная целостность всего сущего, возникающая в результате соединения

¹⁴⁶ Bataille G. L'expérience intérieure. P. 54.

¹⁴⁷ См., напр.: Hussey A. The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille. Amsterdam: Rodopi Bv Editions, 2000; Connor P. Tracey. Georges Bataille and the Mysticism of Sin. John Hopkins University Press, 2003; Hollywood A. Bataille and Mysticism: A "Dazzling Dissolution" // Diacritics. 2006. Vol. 26(2). P. 74-85.

противоположностей, хотя особенным его вниманием пользуется тот факт, что он освещает также и все, связанное со смертью. Эти два аспекта ранней версии его гносеологии, как мы полагаем, следует приписать соответственно влиянию Ницше и Шестова.

Ницше, хотя и использует в своей гносеологии вполне традиционные метафоры света и зрения, иногда обращает их острие против самой традиции¹⁴⁸. Свет философии идеализма он описывает как тусклый, неяркий, обнаруживающий природу вещей *в неверном свете*: «Хочет ли кто-нибудь посмотреть вниз и взглядеться в секрет, как на земле фабрикуются идеалы? [...] Ваш глаз должен сперва привыкнуть к этому фальшивому переливчатому свету...», – замечает он в «К генеалогии морали»¹⁴⁹. И далее: «Философ... избегает слишком яркого света [...] Здесь он подобен тени: чем дальше закатывается от него солнце, тем больше он растет. Что до его "смирения", то, мирясь с темнотой, он мирится также с известного рода зависимостью и стушевыванием; более того, он боится быть настигнутым молнией»¹⁵⁰. Философский свет здесь объявляется тьмой, как бы узким лучом фонарика, выхватывающим вещи поодиночке; лишь молния, внезапная вспышка ослепительно яркого света, высвечивает сразу *все*. Смысл яркого света как метафоры нового познания заключается в том, что он освещает все без исключения и принимает землю наравне с небом, зло наравне с добром. Подобная идея, как можно предположить, является перифразом евангельского пассажа: «...солнце Свое Он возводит над злыми и добрыми и изливает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45). Ранее мы решились привести столь длинную цитату, чтобы успеть вместить в нее важное для нас упоминание *философа, настигнутого молнией*; это, конечно, философ-идеалист, которого Ницше полагает своим врагом, но образ молнии здесь становится концептом,

¹⁴⁸ Об эпистемологии Ницше см.: Poellner P. Nietzsche and Metaphysics. Oxford University Press, 2000; Doyle T. Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View. Edinburgh University Press, 2006.

¹⁴⁹ "Will jemand ein wenig in das Geheimnis hinabund hinuntersehn, wie man auf Erden Ideale fabriziert? Ihr Auge muß sich erst an dieses falsche schillernde Licht gewöhnen...", Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Leipzig: C.G. Naumann, 1892. S. 28-29 [рус. пер. приводится по изданию: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / пер. с нем. К.А. Свасьяна. С. 287-434].

¹⁵⁰ "Philosophen... scheut allzu helles Licht [...] Was seine "Demut" angeht, so verträgt er, wie er das Dunkel verträgt, auch eine gewisse Abhängigkeit und Verdunkelung: mehr noch, er fürchtet sich vor der Störung durch Blitze", Ibid. P. 114-115.

консистентным заявленному идеалу радикального познания. Он встречается и в других произведениях философа. В «Так говорил Заратустра» читаем следующее:

Мне недостаточно того, чтобы молния больше не вредила: не отвращать хочу я ее: она должна научиться работать на меня. Давно уже, подобно туче, сгущается мудрость моя и становится все темнее и тише. Так поступает всякая мудрость, которая должна некогда породить молнию. Не хочу я быть светом для людей нынешнего, не хочу называться у них светом. Я жажду ослепить их! Молния мудрости моей, выжги им глаза!¹⁵¹

Между *слепящей молнией* Ницше и *слепящим солнцем* Батая, однако, есть существенная разница: солнце, разумеется, никак не может «работать» на познающий субъект, поскольку, напротив, безжалостно разрушает его, становясь с ним единым целым. Немецкий философ противопоставляет свет и молнию, т.е. отличные по сути феномены, в то время как для Батая противоречие заключено в самом солнце. Этим двум концептам радикальной гносеологии присуща также разная темпоральность: молния сверкает в одно мгновение и исчезает, в то время как взгляд на солнце, подобно падению в бездну, убивает всякую длительность.

Для нас важно, однако, отметить, что именно к ницшевской молнии восходит одна из формулировок батаевского субъекта как *дерева, пораженного молнией*, которую он приводит во «Внутреннем опыте»: «Много лет тому назад, когда эти струения, не имея объекта, были очень расплывчатыми, я мог, растворяясь во мраке своей комнаты, ощутить себя деревом, более того – поверженным молнией деревом: руки поднимаются сами собой, сплетаясь, словно снесенные напрочь огромные ветви»¹⁵². Правда, это произведение представляет собой скорее

¹⁵¹ "Es ist mir nicht genug, dass der Blitz nicht mehr schadet. Nicht ableiten will ich ihn: er soll lernen für mich – arbeiten. Meine Weisheit sammlet sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So thut jede Weisheit, welche einst Blitze gebären soll. Diesen Menchen von Heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heissen. Die – will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! Stich ihnen die Augen aus!", Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. S. 421.

¹⁵² "C'est ainsi qu'il ya de cela des annees, quand ces ruissellements demeureraient en moi diffus, sans objet, je m'etais, dans l'obscurite de ma chambre, senti devenir un arbre et meme un arbre foudroye 1 : mes bras s'etaient peu a peu eleves et leur mouvement se noua comme celui de fortes branches brisees presque a ras du tronc", Bataille G. L'expérience intérieure. P. 147. Добавим, что образ пораженного молнией дерева у Батая встречается уже в «Солнечном анусе» и фигурирует в придуманных им самим ритуалах «Ацефала» (в смысле тайного общества).

исключение, нежели правило, так как в нем Батай сближает молнию с солнцем, чего не делает в ранних текстах. Здесь можно вспомнить и то, что мир насилия у Батая, как он описывает его в «Истории глаза», «состоит из молний и зари»¹⁵³.

Для анализа предполагаемого влияния Шестова на гносеологию Батая нам следует обратиться к еще одному батаевскому концепту рубежа 20-х – 30-х гг., о котором мы пока предпочли умолчать, а именно *теменному глазу* [œil pineal]. Весьма вероятно, что в течение некоторого времени философ действительно верил в наличие у человека этого скрытого органа чувств – глаза, который располагается на макушке человека и постоянно созерцает солнце, но позже стал воспринимать свои прежние взгляды в более символическом ключе. Он даже собирался написать о нем большую работу, из которой до нас дошло лишь два более или менее законченных текста и три небольших фрагмента. Уже в них мы видим отождествление взгляда с бытием: теменной глаз не только созерцает солнце, но и приобщает человека к его пламенеющей сущности: «...он открывается и ослепляется как истребление или как лихорадка, пожирающая существо, или, если говорить более конкретно – его голову, он играет роль пожара в доме; голова, вместо того, чтобы запирает жизнь как запирают деньги в сейфе, растрчивает ее без счета»¹⁵⁴. Если бы кому-нибудь пришло в голову спросить, *куда делась голова Ацефала*, одним из множества правильных ответов был бы такой: она сгорела, воспламененная теменным глазом, – хотя образ объятай пламенем головы, помимо всего прочего, пародийно перифразирует нимбы христианских святых и индийских божеств. Хотя Батай не пишет об этом прямо, различные исследователи согласны между собой в том, что этот глаз на самом деле *слеп* – потому что иначе смотреть на солнце невозможно¹⁵⁵. В уже цитированной нами записи сна Батай пишет об отце: «Я воображаю, что раз он слеп, он тоже видит солнце слепяще-красным»¹⁵⁶. Философ Максим Евстропов

¹⁵³ См. сноску № 95.

¹⁵⁴ "...il s'ouvre et s'aveugle comme une consommation ou comme une fièvre qui mange l'être ou plus exactement la tête, et il joue ainsi le rôle de l'incendie dans une maison; la tête, au lieu d'enfermer la vie comme l'argent est enfermé dans un coffre, la dépense sans compter", Bataille G. l'Œil pineal (1). P. 25.

¹⁵⁵ См., напр.: Фокин С. Философ-вне-себя. С. 72.

¹⁵⁶ Bataille G. [Rêve]. P. 10.

справедливо интерпретирует взгляд теменного глаза как слепой экстаз, смотрение без видения, или как взгляд, обращенный в ничто¹⁵⁷.

Интуиция некоего другого, инакового, альтернативного обычному зрению, которую мы видели в концептах *второго солнца* и *теменного глаза*, могла быть инспирирована, помимо всего прочего, шестовской идеей *второго зрения*. Человек обретает его не по своей воле, а подобно откровению, столкнувшись с пограничной ситуацией и единожды случайно заглянув в мрачную бездну бытия, от которой уже не в силах отвести взгляд. После этого он уже не может жить как здоровые люди, отвергает разум, науку, общечеловеческие ценности и становится человеком подпольным, верующим или просто больным, что для Шестова одно. Наиболее известная формулировка этого концепта была представлена им в работе «На весах Иова (Странствования по душам)» (1929) в мифе об ангеле смерти, который дал Достоевскому *новые глаза*: «...и там, где "все" видели реальность, человек видит только тени и призраки, а в том, что "для всех" не существует, – истинную, единственную действительность»¹⁵⁸. Эта другая реальность, которую философ называет областью неестественного и фантастического, уже встречалась нам у Батая под именем ирреального – и еще встретится под именем сакрального. В другой своей книге, «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)», Шестов неоднократно упоминает о людях, видящих все буквально *другими глазами* и потому вполне отчаявшихся¹⁵⁹. О состоянии, в которое погружается прозревший человек, философ пишет: «Кажется, что еще немного и уже наступит безумие: не то поэтическое, вдохновенное безумие, о котором трактуют даже в учебниках по эстетике и философии и которое под именем эроса, мании или экстаза уже описано и оправдано кем нужно и где нужно, а то безумие, за которое сажают в желтый дом»¹⁶⁰. Хотя эта излюбленная шестовская присказка пришлась французам весьма по душе – Бретон, например, цитирует ее в одном из своих

¹⁵⁷ Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии. С. 51-52.

¹⁵⁸ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1929. С. 29-30. См. также: Лашов В.В. Лев Шестов и Федор Достоевский // Аналитика культурологии. 2009. №15.

¹⁵⁹ Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 317-464. .

¹⁶⁰ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 29.

манифестов¹⁶¹, – но на самом деле, разумеется, и Шестов, и Батай поэтизируют это безумие по мере сил, а последний еще и рассуждает о нем ровно в тех же словах, что в ироническом ключе упомянуты в самой цитате.

Связь между насилием, солнцем и взглядом была ясно выражена и в его медитациях над фотографиями «китайской казни», или «смерти тысячи ран» – *линьчи*. В императорском Китае она практиковалась по меньшей мере вплоть до формального запрета в 1905 г. и заключалась в постепенном отрезании от тела жертвы небольших частей плоти вплоть до смерти от потери крови¹⁶². Как пишет Сергей Зенкин, в конце XIX – первом десятилетии XX вв. фотографии этой казни стали расхожим визуальным объектом массовой культуры Западной Европы: линьчи упоминали в романах, энциклопедиях и этнографических изданиях¹⁶³. Несколько таких снимков¹⁶⁴ в 1925 г., Батай получил от доктора Бореля, был сильно ими взбудоражен и с тех пор часто к ним обращался, упоминая во «Внутреннем опыте» (1943) «Виновном» (1944) и в «Слезях Эроса» (1961), причем в этой последней книге фото включены в число иллюстраций¹⁶⁵. Специалист по истории китайского права Жером Бургон, писавший в том числе и о рецепции образа линьчи европейцами, доказал, что Батай в итоге перепутал двух людей и что его комментарий к снимку был академически некорректным¹⁶⁶. Для нас это обстоятельство, однако же, ровным счетом ничего не меняет: влияние этих фото на свою жизнь философ называл определяющим – и это за год до своей смерти, когда та уже клонилась к закату¹⁶⁷.

¹⁶¹ Ср.: «Остается безумие, "безумие, которое заключают в сумасшедший дом», как было удачно сказано» // "Reste la folie, 'la folie qu'on enferme' a-t-on si bien dit", Breton A. Manifeste du surréalisme. P. 13.

¹⁶² Подробнее см: Bourgon J. Supplices chinois. Bruxelles, La maison d'à coté, 2007; Brook T., Bourgon J., Blue G. Death by a Thousand Cuts. Harvard University Press, 2008.

¹⁶³ Зенкин С. Образ, рассказ и смерть (Жорж Батай и Роман Барт) // Новое литературное обозрение. 2013. № 123 [http://magazines.russ.ru/nlo/2013/123/4z.html]

¹⁶⁴ Во «Внутреннем опыте» Батай замечает, что некогда у него была «...une suite de représentations successives». Сергей Фокин переводит эту фразу как «целая серия последовательных снимков», но, в конце концов, нам так и не стало ясно, идет ли речь о наборе снимков в руках философа или о серии образов, что проплывали у него в голове. Учитывая, что до этого речь шла как раз-таки о репрезентациях, которые позволяют достичь экстаза, мы склоняемся ко второму варианту. См.: Bataille G. L'expérience intérieure. P. 139; Батай Ж. Внутренний опыт // Сумма атеологии. С. 186.

¹⁶⁵ Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. P. 116-118.

¹⁶⁶ Bourgon J. Bataille et le supplicé chinois: erreurs sur la personne // Le Supplice oriental dans la littérature et les arts / Leiva Antonio D., et Détrie M. (éds) Murmure, 2005. P. 93-115.

¹⁶⁷ Bataille G. Les Larmes d'Éros // ŒC. T. 10. P. 627.

Анализируя вопрос о месте фотографий «китайской казни» в текстах Батай, необходимо учитывать то, что в связи с ними он обычно говорит о двух связанных между собой, но все же различных моментах: об экстазе, который испытывает жертва, и об аффективной реакции человека, который смотрит на ее страдания, запечатленные на фотографии. Этот эффект трансляции состояния, который снимает различие между субъектом взгляда и его объектом, он обозначает уже знакомым нам понятием *communication*, заимствованным из теории Юбера и Мосса. Здесь, однако же, оно оказывается связано не с жертвоприношением, а с разрушительным установлением связи между обособившимися друг от друга фрагментами тотальности бытия.

По правде сказать, Батай не отрицает того, что значительную долю «экстаза» на лице несчастного следует списать на опиум, которым его накачали, чтобы не дать потерять сознание¹⁶⁸. В этом утверждении он следует за Жоржем Дюма, автором «Трактата по психологии» (1923), изучавшем воздействие боли на его мимику¹⁶⁹. Однако когда философ пишет о невыносимой боли и религиозном экстазе, которые усматривает в выражении жертвы, речь идет прежде всего о ее взгляде: физическое страдание в нем как бы выражается через ослепление солнцем и оказывается неразрывно с ним повязанным. «С тех пор я был одержим этим образом муки, одновременно экстатической (?) и невыносимой»¹⁷⁰.

Далее Батай пишет не только о самой жертве, которая смотрит на солнце, но и о самом себе, который отводит глаза от ее смерти, как от слепящего солнца: «...страх скрывает меня от меня самого, как если бы я хотел в упор посмотреть на солнце и поспешно отвел глаза»¹⁷¹. Здесь снова насилие сравнивается с солнцем,

¹⁶⁸ «Я бы сказал, что с целью продления казни осужденный получил дозу опия. Дюма настаивает, что черты лица жертвы выражают экстаз. Разумеется, это так, но я бы добавил, что это несомненно имеющее место выражение, вне сомнений, по меньшей мере частично связанное с опиумом, добавляется к тому, что есть тревожного в этом фотографическом изображении» // "Je me suis fait dire qu'afin de prolonger le supplice, le condamné recevait une dose d'opium. Dumas insiste ser l'apparence extatique des traits de la victime. Il est bien entendu, je l'ajoute, qu'une indéniable apparence, sans doute, en partie du moins, liée à l'opium, ajoute à ce qu'à d'angoissant l'image photographique", Ibid. P. 626-627.

¹⁶⁹ Dumas G. Traité de psychologie. Alcan, 1923.

¹⁷⁰ "Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable", Bataille G. Les Larmes d'Éros. P. 627.

¹⁷¹ "...le peur me dérobe à moi-même et, comme si j'avais voulu fixer le soleil, mes yeux glissent", Bataille G. L'expérience intérieure P. 139.

оно заставляет смотрящего на него сливаться с ним и испытывать боль. Однако когда философ все же решается взглядеться в жертву, она начинает вглядываться в него и включать смотрящего в собственное состояние: : «...он сообщал мне свое страдание, или, скорее, преизбыток своего страдания, и это было то, чего я и в самом деле жаждал – не для того, чтобы им испытать наслаждение, но чтобы разрушить в себе все то, что противится разрушению»¹⁷². Схожее построение можно найти и в «Виновном», одним из ключевых концептов которого является *дружба* – иными словами, делящееся сообщение между двумя существами: «Отнюдь не Бога избрал я своим объектом, но человека, осужденного на смерть молодого китайца [...] С этим несчастным я был связан узами ужаса и дружбы»¹⁷³. Далее философ пишет, что временами он «вплоть до согласия» [jusqu'à d'accord] вглядывался в фотографию, проникаясь страданиями убиваемого, добиваясь отождествления самого себя с ним. Конечно, эта практика имеет много общего с католической мистикой, и в частности, с игнатианским благочестием, которое предполагает медитации на Страсти Христовы и Крестную Смерть вплоть до эмоционального и даже корпорального участия в них¹⁷⁴.

Конечно, здесь мы забегаем вперед и затрагиваем уже другую тему, а именно концепт связи между насилием и сообщением, которую Батай начинает развивать в конце 30-х – начале 40-х гг. Для нас важно, что сообщение как энергетическое поле, разрушающее субъектно-объектное различие и сплавляющее смотрящего с тем, что он видит, оказывается связано с понятием взгляда и образом солнца. И, наконец, всю эту консистентную модель Батай выражает в том числе и с помощью термина *violence*. Этот термин он несколько раз использует для описания аффективного переживания, которое вызывает у него фото:

¹⁷² "...il me communiquait sa douleur ou plutôt l'excès de sa douleur et c'était ce que justement je cherchais, non pour en jouir, mais pour ruiner en moi ce qui s'oppose à la ruine", Ibid. P. 140.

¹⁷³ "Je n'ai pas choisi le Dieu comme objet, mais humainement, le jeune condamné chinois [...] A ce malheureux, j'étais lié par les liens de l'horreur et de l'amitié", Bataille G. Le coupable // ŒC. T. 5. P. 283.

¹⁷⁴ Лойола И. Духовные упражнения // Символ. 1991. № 26. С. 15-121; Мухелишвили Н.Л. Религиозный метод и «духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы // Начала христианской психологии. М.: Наука, 1995. С. 181-193. См. также анонимный испанский трактат XVI в., послуживший источником для св. Игнатия: Краткий компендий Духовных упражнений. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 102-117.

Много позже, в 1938 году, друг посвятил меня в практику йоги. С этого самого случая стал различать в насильственности этого образа бесконечную ценность переворота. Отталкиваясь от этого-то насилия – я не могу, даже и сегодня, найти для себя какого-либо другого, более безумного, более отвратительного, – я переворачивался в самом себе так, что доходил до экстаза. Моя цель здесь – проиллюстрировать основополагающую связь, ту, что имеет место между религиозным экстазом и эротизмом – садизмом, в частности¹⁷⁵.

Указание на связь между чудовищным насилием и религиозным экстазом, – конечно, артефакт более позднего и даже заключительного этапа творчества Батая. Это, конечно, не делает ложным утверждение, что здесь присутствует указание на связь между насилием, солнцем и взглядом на него.

Исследователи усматривают в батаевской работе с фото «китайской казни» не только дескриптивный и концептуальный, но и перформативный компонент: иными словами, он не только каким-либо образом проживает связанные с ней эффекты сам, но и хочет сообщить их своему читателю. Камиль Пажар полагает, что последовательность иллюстраций в «Слезях Эроса» выстроена таким образом, чтобы последовательно подводить его к экстазу и обрушить в этот самый экстаз на последних пяти снимках, на которых представлена современная реальность¹⁷⁶. Если принять эту гипотезу, получится, что Батай не только опосредованно говорит о сообщении и даже любви, которая возникает между ним и жертвой¹⁷⁷, но и пытается воссоздать тот же эффект в отношении возможных адресатов, «заразить» их насилием, с помощью сильного эмоционального шока стереть границу между своим современником и замученным китайцем¹⁷⁸.

¹⁷⁵ "Bien plus tard, en 1938, un ami m'initia à la pratique du yoga. Ce fut à cette occasion que je discernai, dans la violence de cette image, une valeur infinie de renversement. À partir de cette violence – je ne puis, encore aujourd'hui, m'en proposer une autre plus folle, plus affreuse – je fus si renversé que j'accédai à l'extase. Mon propos est ici d'illustrer un lien fondamental: celui de l'extase religieuse et de l'érotisme – en particulier du sadisme", Bataille G. *Le coupable*. P. 283.

¹⁷⁶ Pageard C. *Georges Bataille et l'observation de la douleur comme "renversement": l'exemple du supplicié chinois*, Université de Clermont-Ferrand, 2010. P. 146.

¹⁷⁷ См.: Bataille G. *L'expérience intérieure*. P. 140.

¹⁷⁸ Margat C. *Esthétique de l'horreur du Jardin des supplices d'Octave Mirebeau (1899) aux Larmes d'Eros (1961) de Georges Bataille*. Thèse de doctorat. Paris I, 1998 P. 287-294.

Схожая концептуализация связи между солнцем, взглядом и сообщением, как отмечает Сергей Зенкин¹⁷⁹, представлена в повести «Юлия», которую философ в течение некоторого времени писал в 1944 г., но так и не окончил:

Теперь уже не звездная пыль ночи – лес огней этого мира – предстает мне как продолжение, магическое зеркало меня самого, – но в самом разгаре дня ослепительный, жестокий блеск солнца! И вот! Вот – отныне – я уже не один! Тревога, которую пробуждало у меня одиночество и спокойное безмолвие ночи, превратилась в тревогу от бесконечного ослепительного дня. Вчера я был ребенком, брошенным судьбой в глуши лесов. Сегодня я пламя – пожираемое – и пожирающее. Я есмь пламя, измеряющее себя по тому, кто жжет меня¹⁸⁰.

Комментируя это рассуждение, Зенкин справедливо отмечает, что солнце для Батая не трансцендентно, а имманентно и является основой *неодиночества* человека, его динамической включенности в мировую целостность, которая достигает своей кульминации в самой смерти. В аналогичном контексте солнце упоминается и во «Внутреннем опыте»: «...никто никогда не будет больше говорить с нами: мы брошены здесь в одиночестве, солнце зашло навсегда»¹⁸¹. Солнце здесь служит онтологическим и гносеологическим фундаментом для сообщения существ друг с другом и с миром в тотальности бытия, однако для этого им придется принести в жертву свою самость, часть тела или все тело.

* * *

Итак, солнце для Батая – с одной стороны, символ, а с другой – реальность смерти, насилия и жертвы, которую приносит человек, принимающий их и становящийся солнцем. Хотя в нем и сходятся противоположности, прежде всего оно аккумулирует в себе все то неприглядное, отвратительное и запретное, что

¹⁷⁹ См.: Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая. С. 14.

¹⁸⁰ Bataille G. Julie // ЕС. Т. 4. Р. 178.

¹⁸¹ "...personne ne nous parlerait plus: nous sommes désormais seuls, à jamais le soleil couché", Bataille G. L'expérience intérieure. Р. 37.

оказалось выброшено за пределы нормальной человеческой жизни. Философ описывает насилие как экскременты, поскольку оно загрязняет, оскверняет – что становится хорошо понятным, если представить себе хлещущий из шеи забитого быка фонтан крови. Солнце божественно потому, что постоянно приносится либо само приносит себя в жертву, т.е. самым буквальным образом отдает себя всему миру в виде лучей. Человек может ему уподобиться, каким-либо образом приобщившись к нетварным энергиям его сияющего насилия или же поступая как оно, выходя из самого себя и отдавая свои глаза, уши, пальцы, – ни кому-то, а никому, просто так. Поступающий так может сказать «АЗ ЕСМЬ СОЛНЦЕ».

Парадоксальным образом уже в этой первой главе, стараясь держаться преимущественно ранних текстов Батая от конца 20-х до середины 30-х гг. и редко когда забегая дальше 40-х, мы уже затронули все основные интуиции философа относительно насилия, которые он и будет развивать в дальнейшем. Основной объект нашего поиска – связь между насилием и сакральным, – пока разъяснена нами еще далеко не вполне и ограничивается понятийным полем движение – жертвоприношение – сообщение – оппозиция реальное / ирреальное. Солнце, как мы предположили, выступает в качестве оператора перехода между всеми этими концептами, являясь в одних случаях точкой соединения оппозиций, а в других – агрессивно вторгаясь в действительность из сферы иного и как бы разрывая ее изнутри и так или иначе сообщая эти два мира между собой.

Глава 2. Первые опыты систематического философствования (1930-е гг.)

Поскольку мы решились совместить в построении нашей работы хронологический и тематический подходы, объяснить выборку текстов для следующей главы оказывается не так-то просто. Это объяснение, вероятно, могло бы выглядеть так: это работы Батай от начала до середины 30-х гг., в которых он экспериментирует с различными образами, понятиями и концептами и в процессе полемики с сюрреализмом, социализмом и христианством пытается «собрать» из них что-то более или менее напоминающую философскую систему или хотя бы ее (де)фрагментированный эскиз.

Соответственно, глава состоит из нескольких частей, каждая из которых следует за отдельной инструментальной партией в одной большой партитуре батаевской мысли. Это прежде всего его концепция «низкой материи», которая наследует ирреальному и предшествует гетерогенному и затем – сакральному, даже в смысле связи всех этих концептов с насильственными феноменами. Далее мы обратимся к первым свидетельствам конкретной эмпирической связи между религией и насилием, которые Батай начал коллекционировать в начале 30-х: именно тогда в серии этнографических статей он впервые начинает рассуждать об ацтеках, жестоких божествах, проводит аналогии между храмами и бойнями. Конечно, при этом в этих текстах присутствуют философские и ценностные импликации, которые едва ли можно счесть в полной мере научными, хотя они на это и претендовали. Наконец, два или три года спустя он разрабатывает концепт гетерогенного и, связи с ним – свою первую систематическую теорию насилия, затрагивающую равно политические, антропологические, религиозные и т.д. аспекты жизни общества. Стихию «свободного и безответственного» насилия он назначает исторически первой формой репрезентаций божественного: отсюда уже недалеко до его концепций сакрального насилия в предвоенный период, созданных в рамках Ацефала и Коллежа социологии.

2.1. «Низкий материализм»: синтез возвышенного и низменного

Изобретение концепции «низкого материализма» [le bas matérialism], как принято считать, знаменует собой первую попытку Батай очертить границы собственной философии в более или менее систематическом ключе¹⁸². Уделив ей около двух лет в самом начале 30-х гг., уже в 1933-м он откажется от нее в пользу изобретенной им самим дисциплины гетерологии; несмотря на это, идея автономного существования материи в «снятом» виде сохранится во всей его последующей философии. Этот этап эволюции его мысли важен для нас по ряду причин. Во-первых, как уже было сказано, концепт «низкой материи» напрямую наследует ирреальному и предшествует гетерогенному и сакральному как описывающий *инаковое* состояние по отношению к привычному нам миру; поэтому отношение между материальным и идеальным приблизительно соответствует отношению между сакральным и профанным, – хотя и с некоторыми оговорками. Во-вторых, Батай неоднократно связывает феномены низкой материи с явлениями насилия, зачастую используя при этом то самое прилагательное *violent(e)*, на которое мы уже обращали внимание ранее и субстантивация которого в итоге приведет его к концепту сакрального насилия.

Начать, однако же, следует с того, что эта низкая материя собой представляет. В статье «Низкий материализм и гностицизм» (1930) Батай практически уравнивает два упомянутых в названии термина между собой. Он пишет, что лейтмотивом гнозиса является «...концепция материи как активного принципа, обладающего собственным, вечным и автономным, бытием, которое есть бытие теней... и зла»¹⁸³. Античный гнозис, как полагает философ, решительно порывает с эллинистическим и христианским монизмом, который соотносит все сущее с первоначалом или идеей блага и вкладывает в него этический смысл совершенства или несовершенства, сообразуясь с его положением относительно

¹⁸² Об этой концепции см.: Noys B. Georges Bataille's Base Materialism // Cultural Values. 1998. Vol. 2(4). P. 499-517; Grindon G. Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille // Third Text. 2010. Vol. 24(3). P. 305-317; Montenegro Bralic V. El materialismo de Georges Bataille: una lectura desde Nietzsche y Marx // Ideas y Valores. 2015. Vol. 44(159). P. 195-226.

¹⁸³ "...la conception de la matière comme un principe actif ayant son existence éternelle autonome, qui est celle des ténèbres... celle du mal", Bataille G. Le bas matérialism et la gnose // Documents. 1930. Vol. 1. P. 4.

этой идеи. Место монизма в гнозисе занимает «...деспотическая и звериная одержимость злыми и незаконными силами, которая кажется неопровержимой как в метафизической спекуляции, так и в мифологическом кошмаре»¹⁸⁴. В образах архонтов и демиурга гностицизм якобы полагает материю как нечто качественно отличное от духа, нечто, что отказывается быть сведенным к основаниям идеализма. Вероятно, излишне говорить о том, что батаевская интерпретация этого античного учения имеет мало общего с действительностью, что в общем более чем простительно, учитывая скудость доступных ему источников: до открытий в Хенобоскионе (Наг-Хаммади) остается еще около двадцати лет, а до тех пор заключения приходилось строить на материале противоречивых показаний ересиологов и немногочисленных артефактов вроде тех же медалей, на которые он и ссылается.

Определение низкого материализма он дает в начале статьи, посвященной полемике с сюрреалистической ортодоксией и так и не опубликованной: «"Старый крот" и приставка *sur* в словах *surhomme* и *surréalism*» (нач. 30-х). Материализм – это «...бескомпромиссное освобождение человеческой жизни, заключенной и замаскированной моральной системой, обращение ко всему непристойному, неуничтожимому и даже отвратительному, всему тому, что обрывает, извращает и высмеивает разум»¹⁸⁵. В этой конкретной статье речь идет прежде всего о политике, скором конце классовой борьбы и явлении революции, в отношении которой эту самую низкую материю воплощает собой пролетариат, отверженный и как бы закопанный в землю буржуазной моралью. Хотя метафора *старого крота*, как указывает историк Илья Будрайтскис, встречается еще у Эзопа и Шекспира¹⁸⁶, Батай обращается к ее истолкованию прежде всего у

¹⁸⁴ "...l'obsession despotique et bestiale des formes mauvaises et hors la loi apparaît irrécusable, aussi bien dans la spéculation métaphysique que dans le cauchemar mythologique", Ibid. P. 6.

¹⁸⁵ "...une émancipation grossière de la vie humaine emprisonnée et larvée dans son système moral, un recours à tout ce qui est choquant, impossible à détruire et même abject, à tout ce qui abat, dévoie et ridiculise l'esprit", Bataille G. La "vieille taupe" et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréalisme // ЕС. Т. 2. P. 93.

¹⁸⁶ Будрайтскис И. Semper in motu: марксизм и метафора «старого крота» // Социология власти. 2016. №2. С. 35-61. См. также: de Grazia M. Teleology, Delay and the "Old Mole" // Shakespeare Quarterly. 1999. Vol. 50(3). P. 251-267.

Маркса, Гегеля и, вероятно, Ницше и Фрейда, которых мы пока что оставим за скобками.

Образ старого крота у французского мыслителя оказывается ближе всего к его трактовке, представленной в заключении к «Лекциям по истории философии» Гегеля. С ее помощью немецкий философ описывает действие мирового духа на современном этапе истории в целом и развития мысли – в частности, который совершает внутреннюю, подземную и далеко не всем видимую работу:

Часто кажется, что он забыл и потерял себя; но внутренне противоположный самому себе, он есть внутренняя непрерывная работа. О нем можно сказать так, как Гамлет говорит о духе своего отца: «Хорошо работаешь, честный крот», – и эта работа продолжается до тех пор, пока он, окрепши в себе, не окажется теперь в состоянии толкнуть земную кору, чтобы она раздалась и перестала отделять его от его солнца, его понятия¹⁸⁷.

Для Гегеля, как и для Батая, солнце является символом тотальности бытия, в которой сплавляются внутреннее и внешнее, природа и понятие, субъект и объект и т.д. Философов, призванных выражать собой это движение мирового духа, немецкий мыслитель сравнивает со слепцами, «гонимыми внутренним духом этого целого» и предназначенных извлечь его к лучам солнца¹⁸⁸. Несложно узнать здесь еще один источник батаевских концепций альтернативного видения, абсолютного познания, хотя его и волнует при этом не история, а лишь он сам. Однако же между ними есть и различия: крот для Батая – это не крот в материи, он и есть сама материя, ведущая свою подрывную работу против господства духа; в своем отвержении «абсолютного духа» и идеализма французский мыслитель – не просто не гегельянец, а антигегельянец. Наконец, у Гегеля крот в результате встречи с солнцем остается невредим, тогда как концептуальные персонажи Батая вроде Ван Гога, Гастона Ф. или Икара в результате столкновения с солнцем жертвуют собой, режут себе пальцы и уши, падают с обожженными крыльями в

¹⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3-х кн. Кн.3 / пер. с нем. А.М. Водена. СПб: Наука, 2006. С. 567.

¹⁸⁸ Там же. С. 571.

морскую пучину. Однако в своем «приземленном» в буквальном смысле слова анти-идеалистическом плане низкая материя, смысл которой выражается в т.ч. и в образе старого крота, выражает гегелевскую идею насилия как уничтожения частного бытия в пользу целого.

В вышеприведенном определении особенно выделяется одна из характерных черт батаевской онтологии: говоря о бытии и описывая извечный конфликт между материей и идеей, он пишет не столько о *данностях*, сколько о *ценностях*. Заговаривая о чем-то насильственном, чудовищном, сакральном или хотя бы о низших классах, ворах и проститутках, он подразумевает, что все это относится к человеческой жизни в качестве некой ценности. Именно этого никогда не понимали и не хотели понимать его оппоненты: например, в упомянутой нами «Дискуссии о грехе», Батай говорит о этом феномене, не задаваясь вопросом о его онтологических или феноменологических предпосылках: для него очевидно, что грех не то, чтобы очень существует, но представляет собой ценность. Как раз эту скрытую предпосылку и отрицает его оппоненты, – например, Ж.-П. Сартр среди многих прочих¹⁸⁹. Как указывает социолог Ханс Йоас, само понятие «ценности» в современном смысле субъективированной и релятивизированной идеи блага впервые возникает в немецкой философии конца XIX в., и, в частности, у Ницше, которого с большей или меньшей долей условности можно назвать изобретателем ценностей как таковых¹⁹⁰. Именно его проекту по «переоценке всех ценностей» французский мыслитель обязан своей расстановкой акцентов.

Батай выступает против идеализма как не то, чтобы ложного, но вредного представления о гармоничном, соразмерном, архитектурном устройстве вселенной и человеческой жизни, указывая при этом на искусственность выдуманного людьми мира, отвергающего неприглядную реальность, в которой у людей на ногах есть большие пальцы¹⁹¹, на заводах стоят большие трубы¹⁹², а

¹⁸⁹ См.: Bataille G. Discussion sur le péché // *ŒC*. Т. 6. P. 315-359.

¹⁹⁰ Йоас Х. Возникновение ценностей. СПб.: Алетейя, 2013. С. 38-54.

¹⁹¹ Bataille G. Le gros orteil // *Documents*. 1929. Vol. 6. P. 297-302.

¹⁹² Bataille G. Cheminée d'usine // *Documents*. 1929. Vol. 6. P. 329.

прекрасные лепестки цветов скрывают отвратительные внутренности¹⁹³. Все эти факты природной и общественной жизни сами по себе как бы перечеркивают всякое возвышенное мировоззрение, которое не обращает на них внимания. Поэтому весь батаевский проект разработки идеи низкой материи можно считать также комментарием к афоризму Шестова из «Апофеоза беспочвенности» (1905): «Отрывка прерывает самые возвышенные человеческие размышления. Отсюда, если угодно, можно сделать вывод – но, если угодно, можно никаких выводов и не делать»¹⁹⁴. Чем занимается в данном случае Батай? – Делает вывод. Наконец, поскольку идеализм и материализм соотносятся как абстрактное и конкретное, и в этом смысле весь его проект предстает как открытая полемика с ценностями Бретона и Гегеля: понятием, возвышенным, духовным и т.д.¹⁹⁵

Даже упомянутое нами выше невинное на первый взгляд словечко «кошмар», как нам представляется, лишний раз обращает нас к проблеме батаевской борьбы с сюрреалистическим идеализмом, постоянно апеллировавшим к прекрасному царству снов, идей и мечт – миру бессознательного и источнику вдохновения¹⁹⁶. В обращении к нему, собственно, и заключается знаменитая техника «автоматического письма»¹⁹⁷. Их *грёзе* Батай противопоставляет свой *кошмар*, тем самым подрывая саму идею изнутри. Оба понятия обозначают нечто ирреальное, чего как бы не существует в разумной действительности, однако если первый термин выражает нечто духовное, то второй – нечто материальное. Отличие кошмара от прекрасной грёзы заключается в том, что он переживается телесно, человек не *спит и видит* его, и тем более не *наслаждается* им, а становится, как пишет философ в цитированной выше статье о гностицизме, им одержимым. Эта одержимость, для обозначения которой Батай пользуется терминами *obsession* в смысле явления и *obsédé* в смысле человека, обозначает

¹⁹³ Bataille G. Le langage des fleurs // Documents. 1929. Vol 3. P. 160-168.

¹⁹⁴ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Сочинения в 2-х тт. Т.2. С. 113.

¹⁹⁵ См.: Bataille G. La critique des fondements de la dialectique hégélienne // СС. Т. 1. P. 277-290.

¹⁹⁶ См.: Пигулевский В.О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму. Ростов-на-Дону: Изд-во «Фолиант», 2002.

¹⁹⁷ Об его истории см.: Thompson Rachel L. The Automatic Hand: Spiritualism, Psychoanalysis, Surrealism // Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture. 2004. Vol. 6 [http://web.mit.edu/allanmc/www/Automatic_Hand.pdf].

буквальную охваченность чьего-либо тела внешней по отношению к нему силой, которая таким образом, будучи сама ирреальной, воплощается в реальности.

Как утверждает Сергей Фокин, мир для Батая представляется дуалистичным, состоящим из отдаленных друг от друга и не связанных между собой оппозиций¹⁹⁸. Мы, однако, склонны предположить обратное: философ постоянно указывает на двусмысленность любого предмета – например, цветка или солнца, которые включают в себя прекрасное *и* уродливое, возвышенное *и* низменное, однако обыкновенно обращаются к человеку лишь одной из своих сторон. Статьи Батая – опыт созерцания объекта как целого в смысловом единстве соединенных в нем противоположностей. Это особенно важно для нас потому, что этот его прием отыскания безобразного в величественном и безобразного величественного позже ляжет в основу его анализа сакрального. Оксана Тимофеева пишет, что в начале 30-х гг. Батай пытается изобрести мышление, которое оперировало бы не оппозициями, как гегелевская диалектика, а тотальностью, и предполагало бы сосуществование двух амбивалентных полюсов одного и того же континуума без всякого синтеза¹⁹⁹. Подобную интерпретацию разделяет Бенджамин Нойс, давший афористическое определение принципа работы этой концепции: «"Логика" низкого материализма заключается в том, что любое возвышенное или идеальное в действительности зависимо от низкой материи, и эта зависимость означает загрязнение его чистоты»²⁰⁰. В итоге мы получаем все тот же «солнечный анус» как своего рода зараженное и заразное идеальное: в этом, по сути, и будет позднее заключаться основной смысл батаевского сакрального.

Сюрреалисты – как им казалось тогда, вслед за психоанализом, – утверждали реальную и моральную противоположность и несовместимость любви и смерти, Эроса и Танатоса. Фрейд в этом вопросе, как обычно, был несколько более тонок и бесконечно менял свою позицию. Батай, который сводил эти два феномена

¹⁹⁸ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 116.

¹⁹⁹ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 89.

²⁰⁰ Noys B. Georges Bataille's Base Materialism. P. 500.

воедино и как бы сращивал, перемешивал между собой, в реальности оказывается ближе к нему, чем сюрреалистические «ортодоксы»:

Невозможно переоценить те трагикомические оппозиции, обозначившие себя в ходе той драмы смерти, что бесконечно разыгрывается между землей и небом, и очевидно, что обозначить эту вводимую ею смехотворную дуэль не получится, кроме как даже не столько фразой, сколько, более точно, чернильным пятном, отвратительным трюизмом: по запаху любовь тождественна смерти²⁰¹.

Еще ранее, в «Солнечном анусе» и в «Истории глаза» мы встречаем образ, олицетворяющий единство насилия любви и насилия смерти, а именно фантазию о насильственной гибели во время насильственного же полового акта и даже в момент его кульминации – в момент оргазма, опять-таки восходящую к теории самого Фрейда, а не его интерпретаторов. Так, в «"Я" и "Оно"» Фрейд пишет: «Было бы совершенно невозможно представить себе, каким образом оба первичных позыва соединяются, смешиваются и сплавляются друг с другом; но что это происходит регулярно и в значительных масштабах является для нас неопровержимой предпосылкой»²⁰².

Вышеприведенная цитата взята из статьи «Язык цветов», в которой Батай утверждает единство прекрасного и уродливого, обращаясь к устройству цветка: ореол нежных лепестков в них скрывает неприглядную черную сердцевину и органы размножения, а общий облик цветка резко контрастирует с «...фантастическим видением корней, что кишмя кишат под поверхностью земли,

²⁰¹ "Il est impossible d'exagérer les oppositions tragi-comiques qui sont marquées au cours de ce drame de la mort indéfiniment joué entre terre et ciel, il est évident qu'on ne peut paraphraser ce duel dérisoire qu'en introduisant, non tant comme une phrase, mais plus exactement comme une tache d'encre, cette banalité écœurante: que l'amour a l'odeur de la mort", Bataille G. Le langage des fleurs. P. 163.

²⁰² "In welcher Weise sich Triebe der beiden Arten miteinander verbinden, vermischen, legieren, wäre noch ganz unvorstellbar; daß dies aber regelmäßig und in großem Ausmaß geschieht, ist eine in unserem Zusammenhang unabweisbare Annahme", Freud S. Das Ich und das Es. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923. S. 52 [рус. пер. приводится по изданию: Фрейд З. «Я» и «Оно» // Малое собрание сочинений. СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2010. С. 861-906].

тошнотворных и обнаженных, подобно каким-то паразитам»²⁰³. Подобное контрастное сочетание характерно также и для человеческого тела, в котором неприличные, запретные, отвратительные части обычно прикрыты культурой, а красота нужна лишь затем, чтобы подчеркнуть уродство. Повторим еще раз: если для гегелевской диалектики важны переход и синтез, так что, как говорится в предисловии к «Феноменологии духа», «почка опровергается цветком»²⁰⁴, то для Батая противоположности сосуществуют рядом безо всякого синтеза. И дело даже здесь не в собственном характере этих отдельных частей цветка, тела или мира, а в их композиционном, архитектурном расположении относительно целого: будучи помещены в контекст и расположены в нем неким гармоничным и привычным нам образом, их можно не замечать или полагать красивыми, но если рассмотреть их отдельно, то они раскрывают свою подлинную природу. Собственно, в этом «разрушении архитектуры» и заключается метод философа²⁰⁵. Он пишет отдельно о глазе, отдельно – о рте, отдельно – о большом пальце ноги, и всякий раз демонстрирует одну и ту же модель человеческой реакции на подобные вещи: они одновременно отталкивают, привлекают и ужасают: «И в самом деле, кажется невозможным говорить в отношении глаза о чем-то ином, кроме как о соблазне... Но предельный соблазн, возможно, граничит с ужасом»²⁰⁶. Подобная аффективная констелляция соответствует той, что немногим позже будет предложена им для демаркации гетерогенного, а затем и сакрального. Кроме того, в статье про глаз, откуда взята приведенная выше цитата, Батай связывает ее с насилием: так, он пишет сначала о знаменитой сцене из фильма «Андалузский пес», в которой глаз вырезают из глазницы бритвой²⁰⁷, а затем – об образе глаза в стихотворении «Совесь» ["La conscience"] Виктора Гюго²⁰⁸, в

²⁰³ "...la vision fantastique des racines qui grouillent, soul la surface du sol, écœurantes et nues comme la vermine", Bataille G. Le langage des fleurs. P. 163.

²⁰⁴ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Reclam, 1987. S. 10 [рус. пер. приводится по изданию: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. М.: Наука, 2000].

²⁰⁵ В книге Дени Олье "La prise de la concorde" ("Against Architecture" в красноречивом английском переводе) эта мысль является центральной. См.: Hollier D. La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille. Gallimard, 1974.

²⁰⁶ "Il semble, en effet, impossible qu sujet de l'œil de prononcer un autre mot que séduction... Mais la séduction extrême est probablement à la limite de l'horreur", Bataille G. Œil // Documents. 1929. Vol. 4. P. 216.

²⁰⁷ Вероятно, именно эту сцену следует считать прообразом заключительного действия в «Истории глаза».

²⁰⁸ См.: [http://www.poetica.fr/poeme-49/victor-hugo-la-conscience/]

которой Каин после убийства Авеля видит в небе чудовищное божье око, созерцающее его преступление. Глаз, таким образом, оказывается связан с насилием неким странным образом, который нельзя считать в полной мере объектным или субъектным; в конце предыдущего раздела главы мы уже обращали внимание на эту характерную особенность батаевской гносеологии. Глаз в качестве сакрального «божьего ока» вовлечен в насилие, потому что для него *видеть* преступление значит некоторым образом *участвовать* в нем. Разумеется, французский философ в свойственной ему манере искажает гуманную мысль Гюго, удаляя из нее всякое морализаторское содержание.

2.2. «Переходные» концепты насилия: агрессия, крик, эксцесс

Здесь проблематика соединения возвышенного и низменного приводит нас к еще одному инспирированному фрейдизмом батаевскому концепту. Это концепт *агрессии* [aggression], который по своей схеме во многом совпадает с *насилием* и может рассматриваться как терминологически ему предшествующий. Это слово Батай будет употреблять и в своих текстах, относящихся к Контратаке и Ацефалу, так что нам еще придется вернуться к нему позже, уже в ином качестве.

Одно из наиболее полных описаний агрессии встречается в его программной статье «Академическая лошадь», опубликованной в самом первом номере «Документов» в 1929 г. Формально здесь он занимается тем, что сравнивает между собой изображения лошадей на греко-римских и галльских монетах, обращая внимание на то, что одно и то же животное на них оказывается изображено совершенно по-разному и рассматривая это различие как проявление характера той и другой цивилизации²⁰⁹. Строго говоря, его интересует не сама по себе лошадь, а то, как изображение этого животного соотносится с ментальностью человека и общества. Для греков лошади – это наиболее совершенные животные, воплощение платонической, архитектурной идеи, а для

²⁰⁹ См.: Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. С. 178-180.

галлов – обезумевшие чудовища, верхом на которых они выезжают на свои жестокие и бессмысленные набеги:

Все то, что может давать дисциплинированным людям осознание ценности и официального авторитета: архитектура, теоретическое право, светская наука и литература книжников, было отринуто галлами, которые ничего не вычисляли, не стремились ни к какому прогрессу и давали свободный выход непосредственным порывам и всякому насильственному чувству²¹⁰.

Симонетта Фаласка-Зампони указывает на то, что уродливая подвижность галльских лошадей для Батая является отражением той агрессивности, которое пронизывает устройство их общества²¹¹. Описывая отношение галлов к этим «насильственным и ужасающим образам», французский мыслитель называет их *фантазмами* [phantasmes], здесь снова отсылая нас к понятию *кошмара*, в котором открываются темные грани общественного бессознательного²¹². Иначе говоря, эти изображения служат ему свидетельством существования какого-то другого общества, ничуть не скованного узами разума, цельностей и идеалов: воображаемое тело животного так же уродливо, как и породившие его люди. На этом совпадении тела животного с «телом» общества стоит остановиться: хотя корпоральные метафоры свойственны французской социологии вообще, возможно, уже здесь мы можем говорить о косвенном влиянии Дюркгейма, с работой которого была связана их расхожая популярность²¹³, хотя традиция органицистской трактовки общества восходит еще к Конту и Сен-Симону²¹⁴.

²¹⁰ "Tout ce qui peut donner à des hommes disciplinés une conscience de valeur et d'autorité officielle: architecture, droit théorique, science laïque et littérature de gens de lettres, était resté ignoré des Gaulois qui ne calculaient rien, ne concevant aucun progrès et laissant libre cours aux suggestions immédiates et à tout sentiment violent", Bataille G. Le cheval académique // Documents. 1929. Vol. 1. P. 28.

²¹¹ Falasca-Zamponi S. Rethinking the Political. The Sacred, Aesthetic Politics, and the Collège de Sociologie. McGill-Queen's University Press, 2011. P. 96.

²¹² "...une succession d'images violentes et horribles", Bataille G. Le cheval académique. P. 29.

²¹³ См.: Wilkis A. Thinking the Body. Durkheim, Mauss, Bourdieu: The Agreement and Disagreement of a Tradition // Thinking the Body as a Basis, Provocation, and Burden of Life. Studies in Intercultural and Historical Context / Melville G. and Ruta C. (eds.) De Gruyter Oldenbourg, 2015. P. 33-34

²¹⁴ См.: de Saint-Simone C.-H. Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporaines // Œuvres. Éd. Dentu, 1869. См. также: Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 193-194.

Примечательно в статье и то, что «естественной» точкой зрения на тело лошади Батай полагает скорее греческую: лошадь – животное *и в самом деле* прекрасное, в отличие от пауков, обезьян или гиппопотамов. Однако галлам удалось преобразовать его, приведя в соответствии с собственной жестокой природой, изуродовав их идеальные тела на онтологическом уровне. С другой стороны, Батай очевидно приписывает им то, чем занимается сам: изобразив лошадь в таком искаженном свете, они как бы разглядели за ее совершенными формами некую неприглядную истину, то чудовищное, что в нем было до сих пор сокрыто. Само тело животного представляет собой континуум, крайние позиции в котором занимают лошади греков и кони галлов. Это наблюдается и в природе вообще: благородные (по умолчанию) кони здесь уравниваются насекомыми или любыми другими отвратительными существами, «...как если бы заразный ужас был постоянным и неизбежным противовесом возвышенных форм животной жизни»²¹⁵. Континуальность прослеживается не только в пределах разных особей животных одного и того же вида или между прекрасными и отвратительными представителями этого царства в целом, но и между животными и людьми.

Наконец, поскольку кони галлов – это внутренняя суть самих галлов, то именно движение агрессии и насилия становится тем, что сдергивает с человека покров идеального и разоблачает его как конвульсивно дергающееся животное. Именно животное тело, как мы выяснили ранее, является для Батая телом *par excellence*, пронизанным потоками непрерывного, хаотического и насильственного движения и выражающим глубинный смысл жизни всякого живого существа.

Здесь возникает еще один небольшой концепт – животный голос или *крик*, выражающий самую суть животного существования. В «Академической лошади» *эксцессивный крик* [la stie excéssive] фигурирует как свойство галльских коней. Это своего рода энергичное движение, рвущееся из плоти живого существа и освобождающее его от идеалов, красоты и гармонии: «Собаки, неизвестно чем захворав от того, что слишком долго лизали пальцы своих хозяев, бегут в деревню

²¹⁵ "Comme si une horreur infecte était la contre-partie constante et inévitable des formes élevées de la vie animale", Bataille G. Le cheval académique. P. 30.

и там воют, пока не умрут, посреди ночи», – пишет Батай в своей статье, посвященной, помимо прочего, живописи Дали²¹⁶. Далее, будто бы в продолжение темы, он начинает рассуждать о де Саде, который, сидя в Бастилии, обращался к бунтующим парижанам, крича им в водосточную трубу, что здешние тюремщики убивают заключенных. Можно сказать, что когда человек стремится к свободе, будь то самой обычной или какой-нибудь радикальной, его голос утрачивает все человеческое и становится животным: теперь это крик, чистый поток насилия, рвущегося из самых глубин живого существа. Батай, кроме того, отмечает, что когда он созерцает полотна Дали, ему хочется визжать как свинья²¹⁷. Искусство испанского живописца, таким образом, как бы способствует такого рода чудовищному преобразению²¹⁸.

Эта же идея, однако в более связной форме, представлена в кратком эссе «Рот». Здесь Батай сопоставляет устройство и расположение тел человека и животного относительно земли: звериная пасть плавно и органично размыкает все его тело, позволяя животному свободно высвободить свою внутреннюю энергию в форме лая, воя, визга и т.д. Человеческий же рот расположен как бы перпендикулярно его позвоночнику и эту энергию в основном сдерживает. Однако человек, охваченный аффектом, опять-таки становится похож на животное:

Однако насильственное значение рта сохраняется в скрытом виде: оно проявляется внезапно, прежде всего, в таких буквально людоедских выражениях, как «огненные уста» [*bouche à feu*], применяемых к орудиям, с помощью которых люди убивают друг друга. И в особенных случаях человеческая жизнь все еще по-звериному концентрируется на устах: гнев заставляет людей скрежетать зубами, тогда как ужас и жестокая мука обращают рот в орган надрывных воплей. По этому поводу несложно отметить, что потрясенный индивид в исступлении задирает

²¹⁶ "Des chiens obscurément malades d'avoir se longtemps léché les doigts de leurs maîtres hurlent à la mort dans la campagne au beau milieu de la nuit", Bataille G. Le "Jeu lugubre" // Documents. 1929. Vol. 7. P. 370.

²¹⁷ Ibid. P. 372.

²¹⁸ К слову о собаках: за свой лай, а не за что-либо другое вроде охраны границ, дружбы с человеком, верности и т.д. в западной философской традиции эти животные известны из фрагмента F 97 Гераклита, в котором говорится: «Собаки тоже ведь лают на того, кого не знают», см.: Гераклит Эфесский: все наследие на языках оригинала и в рус. пер.: крит. изд. С. 174. Это высказывание, в соответствии с обычаем избыточной интерпретации мыслителя, осмысливают как указание на конфликты между людьми, возникающими по причине различия мнений. Следует помнить также и о тех собаках, которые то ли разорвали его на части, то ли сожрали его труп согласно Тертуллиану и Лукиану, см.: Там же. С. 47-48.

голову как бы в продолжении шеи, таким образом, что рот становится, насколько это возможно, продолжением позвоночного столба, иными словами, занимает место, обычное для строения животных²¹⁹.

Экссесс здесь обозначает выход за пределы самого себя, преодоление границ собственного тела в мощном выбросе агрессии. Для описания этого феномена Батай использует метафоры энергии, импульса и инстинкта, так что в концепте крика она предстает чем-то наподобие кумулятивной силовой волны, которая сначала «накапливается», а затем «разряжается».

Разумеется, вся эта концепция многим обязана теории агрессии Фрейда. Сложность с ее представлением и, соответственно, с анализом этого влияния связана с тем, что сам отец психоанализа ни на минуту не останавливался на одном месте и подвергал ее постоянному дополнению, исправлению и ревизии – подчас совершенно радикальной. В своем пока что непревзойденном обзоре эволюции его концепции Эрих Фромм справедливо указывает, что она начинает формироваться только в 20-е гг. вместе с возникновением знаменитой теории двух первичных побуждений, т.е. влечения к жизни и влечения к смерти²²⁰. До этого австрийский ученый склонен был связывать деструктивность скорее с самосохранением, консерватизмом и защитой от стимулов внешнего мира, и здесь Батаю было бы нечего у него взять, поскольку все это – как раз то, с чем он всю жизнь боролся. Экссессивная энергия, о которой мы говорили до сих пор, есть ничто иное, как *либидо*, кумулятивная сила желания, которая требуется для реализации того или иного влечения и которая, соответственно, может быть выплеснута вовне в акте созидания или разрушения. Фрейд определяет разницу между двумя влечениями как интеграцию против дезинтеграции, – стремления

²¹⁹ "Toutefois, la signification violente de la bouche est conservée à l'état latent: elle reprend tout à coup le dessus avec une expression littéralement cannibale comme bouche à feu, appliquée aux canons à l'aide desquels les hommes s'entre-tuent. Et dans les grandes occasions la vie humaine se concentre encore bestialement dans la bouche, la colère fait grincer les dents, la terreur et la souffrance atroce font de la bouche l'organe des cris déchirants. Il est facile d'observer à ce sujet que l'individu bouleversé relève la tête en tendant le cou frénétiquement, en sorte que sa bouche vient se placer, autant qu'il est possible, dans le prolongement de la colonne vertébrale, c'est-à-dire dans la position qu'elle occupe normalement dans la constitution animale", Bataille G. Bouche // Documents. 1930. Vol. 6. P. 299-300.

²²⁰ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Изд-во «Республика», 1994. С. 377-402.

разрушить некое бытийное единство и вернуть его к естественному состоянию, в неживую природу. В «По ту сторону принципа наслаждения» (1920) читаем: «Скорее всего, этой целью (т.е. целью жизни. – А.З.) должно быть старое исходное состояние, когда-то живым существом покинутое, к которому оно, обходя все достижения развития, стремится возвратиться [...] мы можем лишь сказать, что цель всякой жизни есть смерть»²²¹.

Радикальный шаг, который делает Батай для преодоления Фрейда, заключается в утверждении, что неорганическое состояние – *это и есть* предельное единство. Однако уже у самого отца психоанализа можно встретить пассажи, выражающие этот смысл тождества жизни и смерти, например, в слиянии живых клеток:

В этом случае можно было бы попытаться перенести установленную психоанализом теорию либидо на отношение клеток между собой и представить себе, что жизненные или сексуальные инстинкты, действующие в каждой клетке, делают своим объектом другие клетки, частично нейтрализуют их инстинкты смерти, т.е. вызванные ими процессы, и таким образом сохраняют их жизнь, в то время как другие клетки действуют так же в отношении к первым, а третьи жертвуют собой [*sich selbst aufopfern*], производя эту либидозную функцию²²².

Во французском переводе этого эссе слово *aufopfern* передано как *sacrifice*, а это понятие уже хорошо нам знакомо²²³. Заявленная в данной цитате логика жертвоприношения соответствует той, что представлена у Батая: получается, что существуют такие условно автономные и столь же условно замкнутые биологические единицы, которые для производства энергии либидо вынуждены раскрываться наружу, вступая в контакт с другими такими же единицами, и что

²²¹ "Es muß vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand, sein, den das Lebende einmal verlassen hat, und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt [...] so können wir nur sagen: Das Ziel alles Lebens ist der Tod", Freud S. *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923, p. 52 [рус. пер. приводится по изданию: Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Малое собрание сочинений. СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2010. С. 735-794].

²²² "Somit könnte man den Versuch machen, die in der Psychoanalyse gewonnene Libidotheorie auf das Verhältnis der Zellen zu einander zu übertragen und sich vorzustellen, dass es die in jeder Zelle tätigen Lebens- oder Sexualtriebe sind, welche die anderen Zellen zum Objekt nehmen, deren Todestriebe, d.i. die von diesen angeregten Prozessen teilweise neutralisieren und sie so am Leben erhalten, während andere Zellen dasselbe für sie besorgen und noch andere in der Ausübung dieser libidinöser Funktion sich selbst aufopfern", Freud S. *Jenseits des Lustprinzips*. S. 71.

²²³ См.: Freud S. *Au-delà du principe de plaisir*. PUF, 2013. P. 46.

этот самый контакт означает принесение их автономности и замкнутости в жертву, а высвободившаяся при этом энергия служит постоянной подпитке первичных влечений. Агрессия размыкает тело и питает смерть – так бы, вероятно, мог сказать об этом французский мыслитель, если бы захотел быть немного более понятным. И далее: энергетический поток, который протягивается между двумя, тремя и так далее некогда разделенными живыми клетками служит прекрасной иллюстрацией его понятия сообщения как сопричастия единой жизненной силе, которая есть также смерть. Подобные органицистские метафоры, заимствованные у Фрейда, но и не только, Батай будет часто использовать также в своих докладах для Коллежа социологии: первое же его выступление, датированное 20 ноября 1937, называется «Сакральная социология и отношения между "обществом", "организмом" и "существом"»²²⁴. Название здесь во многом говорит само за себя: *существо* [être] здесь входит в состав *организма* путем жертвоприношения изолированного бытия; во втором параграфе первого текста речь прямо идет о клетках и атомах²²⁵. Результат этой операции, – самой, впрочем, обычной, – он называет «составным» существом / бытием [être composé].

В завершение обсуждения концепта крика и его соотношения с понятиями агрессии, насилия и эксцесса нам представляется уместным вспомнить еще три цитаты, которые мы приводили в первой главе и в которых крик связан с образами падения и петуха, а через них, соответственно – с солнцем, насилием и жертвоприношением.

Первая – из «Истории глаза»: «Тошнотворный, абсурдный петушиный крик совпадал с моей жизнью: то есть теперь это был Кардинал – из-за своей надтреснутости, красного цвета, пронзительных криков, которые он вызывал в шкафу, а еще потому, что петухов режут... »²²⁶;

Вторая – из «Гнилого солнца»: «Миф об Икаре с этой точки зрения является особенно выразительным и притом точным: он очевидным образом делит солнце

²²⁴ Bataille G. et Caillois R. La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être" // CS. P. 36-60.

²²⁵ Ibid. P. 39-41.

²²⁶ См. сноску № 111.

надвое – на то, что светит в момент, когда Икар набирает высоту и то, что расплавляет воск и способствует тому, что он терпит неудачу и с воплем падает, приблизившись к нему слишком близко»²²⁷;

И третья – из «Жертвенного самокалечения»: «...ни одна биография Ван Гога не сумела бы подтолкнуть уродующего себя пер-лашезского рисовальщика столь абсурдно обратиться к слепящим лучам солнца, совершая жертвоприношение, на которое никто не смог бы взглянуть без крика...»²²⁸

Едва ли столь частое упоминание вопля в довольно специфическом смысле предсмертного крика может здесь быть случайным: крик очевидным образом сопутствует равно солнцу – поскольку все персонажи Батая кричат, увидев его, приблизившись к нему или как-то с ним соприкоснувшись, – и насилию, поскольку одного режут, другой умирает, а запертая в шкафу-исповедальне Марсель кричит незадолго до того, как там же и повеситься.

Философское молчание, таким образом, станет батаевским идеалом просодии еще далеко не скоро. Сдвиг от яростного крика к молчанию у него совпадает с временным изменением концепции субъекта от *взрывного* к *рассеянному*, потому что субъект «Суммы атеологии» 1941-1945 гг. – это, вероятно, не вполне тот же самый персонаж, которого мы видим у раннего и позднего Батая. Возможно, что эту кратковременную перемену следует отнести на счет влияния Мориса Бланшо²²⁹ и событий Второй Мировой, так как оформляется она именно в этот период. Однако сейчас его идеал – это крик, и яростная манера его политической агитации в составе Контратаки в середине 30-х гг. служит лишним этому подтверждением: здесь философ не только концептуально осмысляет феномен крика, но и сам кричит²³⁰.

²²⁷ См. сноску № 122.

²²⁸ "...aucune biographie de Van Gogh ne pouvait pousser le mutilateur de Père-Lachaise, accomplissant un sacrifice dont personne n'aurait pu supporter la vue sans crier, à recourir absurdément aux rayons aveuglants du soleil...", Bataille G. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh. P. 451.

²²⁹ О молчании у Бланшо см.: MacKendrick K. *Immemorial Silence*. SUNY Press, 2001. P. 17-31; Никишина Т.Ю. Мотив болтовни и мотив молчания в малой прозе 40-60 годов XX в. (Луи-Рене Дефоре, Морис Бланшо) // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение. Фольклористика». 2013. № 20 (121). С. 185-190.

²³⁰ См., напр.: Будаев А. «Контратака»: иррациональное на службе революции // Автоном. № 26. 2006. [<https://avtonom.org/pages/kontrataka-irrationalnoe-na-sluzhbe-revolyucii>].

Мы, таким образом, можем наконец сформулировать, в чем заключается смысл концепта агрессии и в чем его отличие от насилия. Агрессия – это прежде всего энергия, которая рвется изнутри живого существа, разрывая замкнутый контур его тела и открывая его полноте бытия, сущность которой может обозначать как ирреальное, гетерогенное, сакральное. Низкая материя оказывается тем, что в таком случае *разрывается от себя* и *раскрывается навстречу*. Концепт насилия, напротив, предполагает, что движение исходит извне, что насильственность является характеристикой иного мира, которая может так или иначе войти в резонанс с человеческим телом и раскрыть его себе. Основное различие здесь заключается, как мы полагаем, в направленности этого снимающего границы разрушительного движения. Конечно, граница между этими двумя концептами не является строгой, так что обозначающие их термины зачастую оказываются взаимозаменяемыми или просто легко сочетающимися друг с другом.

2.3. Божественное насилие как предмет этнографии

До сих пор мы рассматривали связь между насилием и сакральным опосредованно, по большей части исходя из других образов и концептов. Это обстоятельство, как мы уже не раз отмечали, объясняется тем, что эти два понятия у Батай претерпели долгую эволюцию и под собственными своими именами впервые оказались поставлены рядом лишь в 1933 г. Нам, однако же, удалось определенным образом поставить эти два феномена в некоторое отношение, и большая часть сказанного будет верной и после того, как эта «встреча», наконец, произойдет. В данном разделе мы обратимся к еще одной обусловившей ее теме: это связь между насильственными феноменами и «экзотическими» религиями, взятая, так сказать, в чистом виде, безо всякой, на первый взгляд, философии. В начале 30-х гг. Батай публикует в различных изданиях ряд этнографических статей²³¹, более или менее колониальных по тону и настроению, в которых

²³¹ Об этнографическом «потоке» в сюрреализме и у него см.: Falasca-Zamponi S. *Sociology and Ethnography // Georges Bataille: Key Concepts* / Hewson M., and Coelen M. (eds) London and NY: Routledge, 2016. P. 38-49; Clifford J.

описывает кровавые обряды, суровые нравы и устрашающие мифы, например, ацтеков, тибетцев, индусов и древних греков; ранее, как мы помним, он обращался также к галлам, индейцам и африканским племенам. Все эти разнообразные свидетельства он использует для построения и обоснования своей концепции, делая вид, что просто анализирует входящие данные и ровным счетом ничего не добавляет от себя.

Одну из первых статей такого рода, «Исчезнувшая Америка» (1929) Батай публикует в солидном искусствоведческом издании и посвящает ацтекам. После войны именно эта культура станет для него образцом архаического общества, жертвенный порядок которого он противопоставляет порядку военному²³². Приличия ради он посвящает несколько абзацев также инкам и майя, но интересуют его прежде всего ацтеки – в связи с их кровавыми жертвами. Связано это, по-видимому, с тем, что в конце 20-х гг. о майя в Европе было известно много меньше, хотя в жестокости и разнообразии, – хотя и не в количестве, – жертвоприношений они на самом деле оставляли ацтеков далеко позади²³³. Батай называет их культуру «напевной» и полной насилия, поэзии и юмора, а затем описывает, как ацтекский жрец рассекает обсидиановым ножом грудь жертвы, вынимает из нее сердце, облачается в человеческую кожу и в экстазе молится своему божееству²³⁴. Аффективная композиция ужаса, радости и безумия, сопровождающая их кровавые обряды, представляется философу самой сутью религиозности. Это амбивалентное переживание влечения и отторжения характеризует собой человеческое отношение к сакральному измерению мира:

Мексиканцы были, вероятно, так же религиозны, как и испанцы, но примешивали к религии переживание страха, ужаса, сопровождаемого своеобразным черным юмором, еще более

On Ethnographic Surrealism // *Comparative Studies in Society and History*. 1981. Vol. 23(4). P. 539-564; Kelly J. *Discipline and Indiscipline: The Ethnographies of Documents* // *Papers of Surrealism*. 2007. Vol. 7. P. 1-20.

²³² См. в его работе «Проклятая часть»: Bataille G. *La Part maudite* // *ЭС*. Т. 7. P. 51-65.

²³³ См., напр., классическую работу Жака Сустеля: Soustelle J. *Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Hachette, 2003.

²³⁴ Bataille G. *L'Amérique disparue* // *ЭС*. Т. 1. P. 154; 156-157.

кошмарным, чем сам этот ужас [...] Они испрашивали у своих божеств не только дать им принять смерть с радостью, но также и помочь им найти в ней очарование и усладу²³⁵.

В цивилизации мешиков он ищет особенное отношение к смерти, которую они полагали за пустяк и принимали с радостью и смехом. Вписав смерть в самую свою суть, их культура при этом была не мрачной, а самой что ни на есть оживленной и привлекательной: их жертвенное безумие Батай называет «счастливым насилием» [heureuse violence]²³⁶. Эхо этого утверждения десять лет спустя можно будет услышать в его концепции «радости перед лицом смерти», поводом к созданию которой послужила, по-видимому, смерть его возлюбленной Лауры (псевдоним Колетт Пеньо). Правда, текстов с таким названием существует не меньше трех: это доклад в Коллеже, статья в Ацефале и неопубликованное при его жизни медитативное размышление, относящееся к тому же периоду, т.е. последним годам 30-х²³⁷.

Даже полное уничтожение ацтекской цивилизации предстает как своего рода грандиозное жертвоприношение, в котором зачарованные смертью мешики в ужасе и со смехом участвуют в спектакле собственной гибели: «Кажется, что у этих необычайно смелых людей был чрезмерный вкус к смерти. Они сами в каком-то гипнотическом помешательстве предали себя в жертву испанцам [...] Как если бы эти люди смутно осознавали, что когда счастливое насилие достигает такого градуса, то единственным выходом для них, – как и для тех жертв, которыми они услаждали своих игривых богов, – стала внезапная и ужасная смерть»²³⁸. Однако если упустить из виду это внутреннее измерение драмы,

²³⁵ "Les Mexicaines étaient probablement aussi religieux que les Espagnols, mais ils mêlaient à la religion un sentiment d'horreur, de terreur, allié à une sorte d'humour noire encore plus effroyable que l'horreur [...] Ils demandaient à leurs dieux non seulement de leur faire recevoir la mort avec joie, mais même de les aider à y trouver du charme et de la douceur", Ibid. P. 155-157.

²³⁶ Ibid. P. 158.

²³⁷ Bataille G. La joie devant la mort // CS. P. 733-745; Bataille G. La pratique de la joie devant la mort // Acéphale. Vol. 5. P. 11-23; Bataille G. [La joie devant la mort. Texte de méditation, 1939 ?] // L'Apprenti sorcier. P. 538-540.

²³⁸ "Il semble qu'il y ait chez ce peuple d'un courage extraordinaire un goût de la mort excédant. Il s'est livré aux Espagnols en proie à une sorte de folie hypnotique [...] Comme si ces gens avaient vaguement compris qu'arrivés à ce degré d'heureuse violence la seule issue était, pour eux comme pour les victimes avec lesquelles ils apaisaient les dieux folâtres, une mort subite et terrifiante", Bataille G. L'Amérique disparue. P. 158.

выглядит она не слишком впечатляюще: испанцы, как пишет Батай, просто передавили ацтеков, как давят насекомых²³⁹.

Примечательно, что в своей статье философ дважды сравнивает иконографию ацтекских божеств и европейских демонов, приходя к выводу об ущербности этих последних: «Очевидным образом сама собой напрашивается аналогия между изображениями бесов у христиан и богов мексиканцев [...] ...если бы они обладали качествами могущества, великолепия ацтекских призраков, наиболее кровавых из всех тех, что населяли земную высь»²⁴⁰. Это сопоставление несколько проясняет характер его понимания сакрального вообще, поскольку здесь он ассоциирует его в первую очередь не с божественной, а с дьявольской сферой – разумеется, в христианских понятиях. Намного позже он прямо напишет об этом, например, в «Слезях Эроса»: дьявол для него – это символ совпадения смерти и эротизма, известный еще задолго до возникновения христианства древнейшим людям²⁴¹. Очевидно, что за тридцать-сорок лет творческого пути Батай его специфическое негативное понимание объекта религии остается неизменным по сути, хотя и постоянно уточняется. Напомним, что в дюркгеймианской социологии религии дьявол, наравне с богом – фигура безусловно сакральная, хотя и негативная: «Вся религиозная жизнь, таким образом, организуется вокруг двух противопоставленных друг другу полюсов, между которыми существует то же различие, что и между чистым и нечистым, святым и кощунственным, божественным и дьявольским», – так, например, пишет об этом Дюркгейм²⁴².

В эссе «Кали» французский философ рассматривает экзотические жертвоприношения в языческих храмах Индии и Непала, цитируя только что

²³⁹ О различных аспектах батаевских ацтеков см. также: Robledo G. Le fleur de l'obsidienne: Bataille et les Azteques // La Part maudite de Georges Bataille / Limousin C., et Poirier J. (éds) Classiques Garnier, 2015. P. 177-189.

²⁴⁰ "Un rapprochement s'impose évidemment entre la façon de représenter les diables chez les chrétiens et les dieux les Mexicains [...] s'ils avaient aussi le caractère et puissance, la grandeur des fantômes azteques, les plus sanglants de tous ceux qui ont peuplé les nuages terrestres", Bataille G. L'Amérique disparue. P.155-156.

²⁴¹ Bataille G. Les larmes d'Éros. P. 581.

²⁴² "Ainsi toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition qu'entre le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique", Durkheim É. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. CNRS Éditions, 2007. P. 578.

вышедшую тогда в свет этнографическую работу американской путешественницы Кэтрин Майо «Мать Индия»²⁴³, в которой она пишет:

«Кровь струится по плитам святилища, повествует Кэтрин Майо, в исступлении гремят барабаны и гонги, "Кали! Кали, Кали" – кричат в то же время все жрецы и молящиеся, и некоторые из них падают ниц. Какая-то женщина бросается вперед и становится на четвереньки, чтобы лакать кровь своим языком. Полдюжины ободранных и шелудивых собак, кошмарно изуродованных неведомыми болезнями, погружают свои алчные морды в обступающую их лужу крови»²⁴⁴.

Как справедливо указывает исследователь Уильям Полетт – тем не менее забегаю немного вперед, – образ грозной богини для Батая соотносится с идеей свободного правления сакрального насилия, неудержимого и беспредельного²⁴⁵. В этом образе оказывается сведено воедино все то, о чем философ будет писать всю свою жизнь, обозначая его сначала как гетерогенное, а затем – как сакральное: «Кали – богиня страха, разрушения, ночи и хаоса. Она покровительствует холере, кладбищам, ворам и проституткам»²⁴⁶. Уже здесь мы можем видеть столь характерное для него помещение в один ряд феноменов очевидно разной природы – аффектов, символов, локусов и униженных социальных групп, имеющих один общий знаменатель – а именно *инаковость*. Далее французский мыслитель пишет также и о «несравненно более ужасных кровавых оргиях» массовых человеческих жертвоприношений в Непале начала XIX в., замененных теперь принесением в жертву тысяч быков²⁴⁷. Он особо отмечает тот факт, что непосредственно перед обрядом жертву напаивали алкоголем, и здесь сразу вспоминается его

²⁴³ В английском оригинале – "Mother India" (1927), во французском переводе – "L'Inde avec les Anglais" (1929). См.: Mayo K. L'Inde avec les Anglais. Gallimard, 1929.

²⁴⁴ "Le sang ruisselle sur les dalles... les tambours et les gonges devant la déesse éclatent frénétiquement. 'Kali! Kali, Kali', crient à la fois les prêtres et les suppliants, dont quelquesuns se jettent la face contre terre sur le pavé du temple. Une femme s'est précipitée en avant et jetée à quatre pattes pour laper le sang avec sa langue... Une demi-douzaine de chiens pelés et galeux, horriblement défigurés par des maladeus sans nom, plongent leurs museaux avides dans la mare de sang qui s'allonge", Bataille G. Kâlî // Documents. 1930. Vol. 6. P. 368.

²⁴⁵ Pawlett W. Georges Bataille: The Sacred and Society. Routledge, 2015. P. 31.

²⁴⁶ "Kâlî est la déesse de l'épouvante, de la destruction, de la nuit et du chaos. Elle est la patronne du choléra, des cimetières, des voleurs et des prostituées", Bataille G. Kâlî. P. 368.

²⁴⁷ "Dans le Népal, les orgies de sang sont d'ailleurs incomparablement plus horribles", Ibid.

знаменитый «стакан вина» – символ непроизводительной траты и роскоши, фигурирующий в его послевоенных работах²⁴⁸.

Несколько больший концептуальный интерес, чем это чисто описательное эссе, представляют два других его текста, которые обычно рассматриваются в паре: «Скотобойня» [Abattoir]²⁴⁹ и «Музей». Размышляя о возможности существования каких-либо аналогов языческих капищ в современных западных обществах, Батай приходит к мысли, что таковыми можно счесть как раз-таки скотобойни, о чем и пишет в своей небольшой, всего около половины страницы, статье: «Скотобойня заменяет собою религию в том смысле, что храмы отдаленных эпох, – не говоря уже об индуистских храмах наших дней, – имеют двойное употребление, служа одновременно и для молитвы, и для убийств»²⁵⁰. Это неожиданное сравнение представляется глубоко укорененным в личном опыте мыслителя: известно, что в том доме, где прошло его детство, в Реймсе, окна выходили одновременно на собор и бойню²⁵¹. Статья сопровождалась двумя фотографиями, сделанными на скотобойне в местечке под названием Ля Виллет одним из многих известных парижских румын – фотографом и кинооператором Эли Лотаром. На отвратительных по содержанию черно-белых снимках он запечатлел изуродованные трупы животных, скорее напоминающие бесформенные груды плоти, и сам процесс их разделки²⁵². Фотографии дополняют собой текст, позволяя ему напрямую воздействовать на читателя / зрителя и дать ему пережить чувство «священного ужаса и религиозного отвращения перед зрелищем умерщвления животного», как пишет Дени Олье²⁵³. Ключевой точкой тождества языческих капищ и нынешних боен, таким образом, помимо непереносимого пролития крови и принесения жертв, является аффективный фон этих мест, поскольку и те, и другие вызывают в человеке цельное бытийное переживание

²⁴⁸ См.: Bataille G. *Théorie de la religion*. P. 344; Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая. С. 35.

²⁴⁹ Мы предпочли переводить его название именно как «Скотобойня», потому что семантическая двусмысленность русского слова «бойня» во французском распределена между *abattoir* с одной стороны, и *massacre* – с другой.

²⁵⁰ "L'abattoir relève de la religion en ce sens que temples des époques reculées (sans parler de nos jours de ceux des hindous) étaient à double usage, servant même temps aux implorations et aux tueries", Bataille G. *Abattoir // Documents*. 1929. Vol. 6. P. 329.

²⁵¹ См.: Kendall S. *Georges Bataille*. P. 13.

²⁵² Bataille G. *Abattoir*. P. 330-331.

²⁵³ См.: Олье Д. Кровавые воскресенья // Танатография Эроса. С. 180-181.

«...мифической таинственности и великой зловещей тоски»²⁵⁴. Именно поэтому «...скотобойня проклята и помещена в карантин, как судно, где бушует холера»²⁵⁵, т.е. изъята из нормальной социальной жизни – а эта отделенность и есть признак всего гетерогенного или сакрального. Однако же, в отличие от своих текстов про ацтеков, индусов или тибетцев, здесь философ пишет о том, что в принципе считать религией не принято: так сакральное, по выражению Сергея Зенкина, предстает как небожественное, или не- религиозное, не- историческое, поскольку формальная структура феномена отделяется от его исторического содержания и представляется как существующая в новых формах²⁵⁶. Добавим, что в другом своем тексте под названием «Апокалипсис Сен-Север», формально посвященного анализу старинного и богато иллюстрированного трактата VII в., Батай высказывает схожие мысли об аффективной заряженности мест, где так или иначе убивают и разделывают животных: «...в этом смысле несложно заметить, даже и в наши дни, физический оптимизм и рвение к работе, которые характеризуют забойщиков на скотобойнях и в целом всех профессиональных мясников»²⁵⁷. Наконец, с теми же скотобойнями мыслитель сравнивает и ацтекские храмы²⁵⁸, следуя здесь, осознанно или же не вполне, за определением еще первых увидевших их европейцев.

Иным примером сакрального – правда, скорее позитивного, чем негативного, – становятся для него музеи, в которых экспонаты отделены от посетителя тем же образом, что и святое – от верующего. Они также вызывают в нем специфический комплекс эмоций и, поскольку множество людей одновременно испытывает примерно одни и те же чувства, они все становятся как бы единым существом: «Картины – ничто иное, как мертвые доски, а игры, вспышки и потоки света, сотрясающие небо ударами грома, которые возникают в толпе, нужны лишь для предвещения чувства энтузиазма и глубокого сопричастия [communion] объектам,

²⁵⁴ "...les mystères mythologiques et la grandeur lugubre", Bataille G. Abattoir. P. 329.

²⁵⁵ "...l'abattoir est maudit et mis en quarantaine comme un bateau portant le choléra", Ibid.

²⁵⁶ Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. С. 7-18.

²⁵⁷ "...dans ce sens, il est facile de constater, encore de nos jours, l'optimisme physique et l'ardeur au travail qui caractérise les tueurs à l'abattoir et, en général, tous les professionnels de la boucherie", Bataille G. L'Apocalypse de Saint-Sever // Documents. 1929. Vol. 2. P. 78.

²⁵⁸ Bataille G. L'Amérique disparue. P. 157.

которое характеризует современный музей»²⁵⁹. Примечательно здесь прежде всего то, что Батай фактически отказывает сакральному в собственном содержании: оно оказывается изначально пустым и осмысляется лишь исходя из поведения тех, кто его так или иначе воспринимает. Иными словами – неважно, что оно из себя представляет, важно лишь то, что оно провоцирует влечение и сообщение.

Добавим, что совершенно то же самое о музеях пишет Джорджио Агамбен в своей статье «Похвала профанации», входящем в сборник «Профанации», так что следует предположить, что он либо знал о батаевском тексте, либо воссоздал представленную в нем концепцию заново. В духе французского философа он пишет о сакральности музейных объектов как о *невозможности пользоваться*, т.е. об их исключенности из повседневного существования в мире пользы: «Музей занимает как раз то пространство и выполняет ту функцию, которые когда-то были зарезервированы за Храмом как местом жертвоприношения... туристы собственной персоной отправляют некий жертвенный акт, состоящий в огорчительном опыте разрушения любого разумного применения»²⁶⁰. Идея разрушения полезности, разумеется, взята им из заключительных абзацев последней главы «Теории религии»²⁶¹, и этот насильственный мотив для нас здесь представляется важным хотя бы как подтверждение того, что мы движемся если не в единственно правильном, то в допустимом направлении.

Очевидно, что во всех рассмотренных статьях, за исключением последней, Батай пытается сблизить между собой религию и насилие на основании этнографических свидетельств и их психологизирующего анализа. Тезис о связи этих двух феноменов, однако, высказывался и до него: в 1901 г. выходит статья русского психиатра Петра Ганнушкина «Сладострастие, жестокость и религия», с которой Батай вполне мог быть знаком хотя бы по рекомендации доктора Бореля:

²⁵⁹ "Les tableaux ne sont que des surfaces mortes et c'est dans la foule que se produisent les jeux, les éclats, les ruissellements de lumière décrits du ciel dans un coup de tonnerre, il ne fait que préfigurer l'attitude d'enthousiasme et de communion profonde avec les objets qui caractérise la visiteur du musée moderne", Bataille G. Musée // Documents. 1930. Vol. 5. P. 300.

²⁶⁰ "Il Museo occupa esattamente lo spazio e la funzione che un tempo erano riservati al Tempio come luogo del sacrificio... turisti celebrano sulla loro persona un atto sacrificale che consiste nell'angosciosa esperienza della distruzione di ogni possibile uso", Agamben G. Elogio della profanazione // Agamben G, Profanazioni. Nottetempo, 2005. P. 115.

²⁶¹ См. сноску № 191.

из-за российской цензуры она выходит в «Медико-психологических анналах», с которыми сотрудничал доктор и на которые ссылался философ²⁶². Замысел статьи автор, по его собственному признанию, заимствует у Новалиса, впервые высказавшем идею о близости этих трех феноменов:

Три чувства, совершенно различные на первый взгляд – злоба, сексуальная любовь и религиозное чувство, – если опираться на множество фактов и соображений, находятся друг к другу в большой близости; когда возрастает их интенсивность и в особенности, когда злость трансформируется в жестокость, в свирепость, сексуальная любовь в сладострастие и религиозное чувство в фанатизм или в мистицизм, тогда эти три чувства совпадают или смешиваются без заметных границ²⁶³.

В конце статьи Ганнушкин пишет о жестокости религиозных людей, например, неаполитанцев и правителей вроде Людовика XI и Ивана Грозного. Основу его метода при этом составляет психологизирующее обобщение отдельных эмпирических данных. Приблизительно тем же путем идет и Батай, когда пишет о чувствах влечения, отторжения, экстаза и единения, которые вызывают в людях те или иные объекты, в силу этого становящиеся для них в некоторой степени чуждыми, и, следовательно, сакральными.

Здесь имеет смысл несколько забежать вперед, чтобы сказать об еще одном важном источнике вдохновения батаевской концепции – а именно концепте *дионисического* в ницшевской его интерпретации. Как пишет историк идей Альберт Хенрикс, в каждую эпоху Дионис изобретался заново: свой Дионис был у возрожденцев, романтиков, наконец – модернистов, и все эти сильно отличающиеся друг от друга образы имели довольно условное отношение к тому божеству, которое почиталось в античности²⁶⁴. Появление Диониса эпохи модерна исследователь датирует 1872 г. и выходом «Рождения трагедии из духа музыки»

²⁶² См.: Gannushkin P. La volupté, la cruauté et la religion // Annales médico-psychologiques. 1901. Vol. 14. P. 353-375.

²⁶³ Ibid. P. 353.

²⁶⁴ Henrichs A. Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard // Harvard Studies in Classical Philology. 1984. Vol. 88. P. 205-206.

Ницше. Парадокс в том, что большинство значимых научных работ XX в., на которые теоретически мы или кто угодно другой мог бы сослаться с целью найти «истинный» образ этого божества, испытали серьезное влияние этого текста²⁶⁵ и вслед за немецким философом трактовали смыслы Диониса в первую очередь как растворение индивидуального в коллективном, страдание и насилие. Само это божество у немецкого философа поглощается *дионисическим* как принципом, который «...рассматривается как художественная сила, прорывающаяся из самой природы, без посредства художника-человека»²⁶⁶. Центральный мотив трагедии, таким образом, заключается в том, чтобы дать этой силе воздействовать через собственное окультуренное тело и тем самым войти в единение со всем миром:

В приведенных нами воззрениях мы уже имеем в наличности все составные части глубокомысленного и пессимистического мировоззрения и вместе с тем мистериальное учение трагедии – основное познание о единстве всего существующего, взгляд на индивидуацию как на основную причину зла, а искусство – как радостную возможность разрушения заклатья индивидуации, как предчувствие вновь восстановленного единства²⁶⁷.

Однако же «разрушение заклатья индивидуации» здесь означает уничтожение самого по себе индивида, и в этом смысле становящийся трагическим героем человек по необходимости воспроизводит лежащий в основе трагедии миф о страдающем и умирающем божестве, Дионисе Загрее, разорванном титанами. Подобное – в буквальном и в мистическом смысле слова, – *разрывание* индивида, собственно, и представляет собой организующий центр всей батаевской мысли, что было отмечено нами уже в связи с «Солнечным анусом» и «Историей глаза».

²⁶⁵ Ярким примером здесь является, например, «Греки и иррациональное» Эрика Робертсона Доддса, который сам признавался в том, что в молодости буквально зачитывался трудами немецкого философа, см.: Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951. P. 64-101.

²⁶⁶ "...als künstlerische Mächte betrachtet, die aus der Natur selbst, ohne Vermittelung des menschlichen Künstlers", Nietzsche F. *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Leipzig: E.W. Fritsch, 1872. S. 6 [рус. пер. приводится по изданию: Ницше Ф. *Рождение трагедии из духа музыки* / пер. с нем. Г. Рачинского. М.: Академический проект, 2007].

²⁶⁷ "In den angeführten Anschauungen haben wir bereits alle Bestandtheile einer tief sinnigen und pessimistischen Weltbetrachtung und zugleich damit die Mysterienlehre der Tragödie zusammen: die Grunderkenntniss von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Uebels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit", Ibid. S. 53.

Не имея возможности углубляться в ницшевскую концепцию, заметим, что эта первая книга немецкого философа лишь инициирует его размышления о Дионисе, который упоминается и в других его работах и в переписке.

Следует отметить, что значительная часть специфического нелитературного словаря Батая в этот период, до начала семинара Кожева – это словарь Ницше, описывающего дионисическое начало: к нему, относятся такие термины, как, например, экстаз, эксцесс, единство, трагедия, полнота бытия, ужас, смех, «глубины существования», наконец, противопоставление двух миров – мира иллюзии и рвущейся из-под его покровы насильственной действительности²⁶⁸. Специфический интерес конкретно к образу Диониса и греческой древности начинает проявляться в работах французского мыслителя, однако, лишь ближе к концу 30-х гг., причем и то, и другое он концептуализирует во многом через понятие насилия. Вот, например, какое описание греческой культуры он дает в статье «Обелиск» (1938):

Именно Греция, таким образом, впервые выявила те возможности, что означают согласие [d'accord] человека с насилием. Кажется даже, что Древняя Греция сама была порождена раной и преступлением, как могущество Крона было порождено кровавой травмой его отца Урана, – Урана, иначе говоря, именно божественной суверенности небес. Крон, слишком «человеческий» бог золотого века, прославлялся сатурналиями; Дионис, явление коего в мир было сопряжено с тем, что его отец убил его мать – единственным ударом молнии преступник Зевс испепелил Семелу – Дионис трагический, охваченный порывами радости, начавший стремительный полет вакханалий. И наименее прозрачная из всех «мистерий», трагедия, подобно празднику в честь распространяющих ужас времен, начертает поверх собравшихся людей знаки исступления и смерти, посредством которых они смогут, быть может, познать свою истинную природу²⁶⁹.

²⁶⁸ См.: Cox C. Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music // A Companion to Nietzsche / Pearson Keith A. (ed) Wiley Blackwell, 2006. P. 495-513; Luyster R. Nietzsche / Dionysus: Ecstasy, Heroism, and the Monstrous // Journal of Nietzsche Studies. 2001. Vol. 21. P. 1-26.

²⁶⁹ "C'est ainsi que la Grèce des premier temps a déjà révélé les possibilités d'accord de l'homme avec la violence. Il semble même que la Grèce antique ait été engendrée par la blessure et le crime, comme la puissance de Cronos était engendrée par la sanglante mutilation d'Ouranos son père, d'Ouranos, c'est-à-dire exactement de la souveraneté divine du ciel. Cronos, dieu très «humain» de l'âge d'or, était fêté par des saturnales; Dionysos, dont la venue au monde avait dépendu du meurtre de sa mère par son père – le criminel Zeus anéantissait d'un coup de foudre Sémélé – Dionysos

Все логические связи приведенного пассажа выстраиваются в качестве жертвенных: насилие X порождает реальность Y и сопровождается аффектом Z. Слово *d'accord* здесь представляется нам многозначным: оно означает равно согласие и соглашение, договоренность с насилием как объективной безличной силой, способной войти с человечеством в те или иные отношения. В этом смысле оно совпадает с божественной сферой, в которой и из которой оно происходит. Здесь необходимо также обратить внимание на заимствованное у де Сада понятие *преступления* [crime]²⁷⁰: его смысл состоит в освободительном пере-ступлении неких границ, будь то моральных, социальных или культурных. Позднее в том же самом смысле французский философ будет использовать такие термины, как *violation* и *transgression*. При этом само по себе подобное деяние трактуется как разрушение, совпадающее с разрушением тела как первейшей естественной системы границ и ограничений. Вследствие именно таким образом понятого преступления и рождается дионисическое.

Богу Дионису полностью посвящен сдвоенный третий-четвертый номер журнала «Ацефал», вышедший годом ранее «Обелиска», в 1937 г. Открывается он серией цитат из книги Вальтера Отто «Дионис. Миф и культ» (1933), и это как раз тот самый случай, о котором мы говорили выше, поскольку огромное влияние на этот текст ницшевских построений видно с первого взгляда²⁷¹. Здесь это божество объявляется покровительствующим страданию, кровопролитию, оргиям, опьянению и безумию и сочетающим в себе небесное и земное как порождение олимпийца и смертной. Акцент при этом сделан на том диком насилии, которое этот бог пробуждает в людях: женщин из не почитавшего его города он заставляет разрывать на куски своих детей и даже пожирать части их тел²⁷².

tragique, brisé de joie, ouvrait la fuite précipitée des bacchanales. Et le moins expliqué des «mystères», ainsi qu'une fête donnée au temps qui répand l'horreur, la tragédie figurait au-dessus des hommes assemblés les signes de délire et de mort auxquels ils pourraient reconnaître leur nature véritable", Bataille G. L'obélisque // ŒC. T. 1. P. 507.

²⁷⁰ Более подробно Батай будет развивать эту тему в своей поздней работе «Литература и зло», которую мы анализируем в четвертой главе настоящей работы. См.: Bataille G. La littérature et le mal // ŒC. T. 9. P. 171-316.

²⁷¹ См.: Otto W. Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt am Main, 1933. См. также подробный анализ этой работы в статье: Bremmer J. Walter F. Otto's *Dionysos* // Redefining Dionysos / Bernabé A. et al. (eds) Berlin, NY: de Gruyter, 2013. P. 4-22

²⁷² См.: Dionysos // Acéphale. 1937. Vol. 3-4. P. 7-8.

Следом за этим следуют цитаты из самого Ницше, Лёвита и Ясперса, а также статья Жюля Монро «Дионис-философ», посвященная тому же предмету.

Батаю в этом номере принадлежит обширный текст «Ницшевская хроника», содержание которого должно было бы быть отнесено к следующей нашей главе, целиком посвященной соотношению насилия, сакрального и сообщества. Здесь он продолжает свою борьбу с фашизмом и реабилитацию ницшеанства, заявляя – как и многие в его время, – что современный мир претерпевает кризис, разложение и всякого рода упадок и что единственное, что может его спасти - восстановление сакральных ценностей²⁷³. Суть этих дионисийских ценностей заключается в трагедии, а суть самой трагедии – в сообщении в смерти:

Жизнь требует единения людей между собой, а люди могут объединяться исключительно силой вождя или силой трагедии. Искать ЛИШЕННОЕ ГОЛОВЫ человеческое сообщество значит искать трагедию: предание вождя смерти – это само по себе трагедия; оно остается требованием трагедии. Истина, которая изменит самый вид человеческой реальности, начинается здесь: ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ МОМЕНТ, ПРИДАЮЩИЙ НЕОТЪЕМЛЕМУЮ ЦЕННОСТЬ СОВМЕСТНОМУ СУЩЕСТВОВАНИЮ – ЭТО СМЕРТЬ²⁷⁴.

Дионисическое здесь разрывает границы между людьми и как бы перемешивает их бытие между собой, уничтожая при этом всякое индивидуальное содержание. В этом и заключается смысл смерти, которая есть смерть временная в перспективе смерти вечной. Здесь можно вспомнить строки Ницше, перифразом которых является весь этот пассаж: дионисическое, в сравнении с аполлоническим, как он пишет, «...выражает действительность опьянения, которая также нимало не обращает внимания на отдельного человека, а скорее стремится уничтожить

²⁷³ Bataille G. Chronique Nietzscheenne // Acéphale. 1937. Vol. 3-4. P. 17.

²⁷⁴ "La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou par ue tragédie. Chercher la communauté humaine SANS TETE est chercher la tragédie: la mise à mort du chef elle-même est tragédie; elle demeure exigence de tragédie. Une vérité qui changera l'aspect des choses humaines commence ici: L'ÉLÉMENT ÉMOTIONNEL QUI DONNE UNE VALEUR OBSÉDANTE A L'EXISTENCE COMMUNE EST LA MORT", Ibid. P. 22.

индивид и освободить его мистическим ощущением единства»²⁷⁵. Преемственность между этими двумя концепциями представляется нам здесь достаточно очевидной.

Дионис для Батая – образ религиозного спасителя и социального освободителя, как бы выхватывающего человека из разлагающейся действительности путем разрушения его личности. За пределами же загнивающих вод современного мира бушует шторм, погрузиться в который и приглашает своих читателей французский мыслитель. В этом смысле его философия середины и конца 30-х – это реальный проект, провал которого заставил его в начале следующей декады начать полемику с экзистенциализмом в целом и его идеей существования как проекта в частности. Исходя из этого, можно сказать, что «Дионис» «Ацефала» – это ничто иное, как *политическое дионисийство*, специфическое множество конкретных ценностей, бывших актуальными в определенной ситуации. После этого периода этот образ в батаевских текстах практически не встречается.

2.4. Гетерогенное и его соотношение с сакральным

Теперь мы наконец можем обратиться к многократно упомянутому ранее понятию гетерогенного и подробно рассмотреть его соотношение с концептами насилия – с одной стороны, и сакрального – с другой. Несмотря на все то чрезвычайное внимание, которое уделяют ему исследователи²⁷⁶, нам оно представляется переходным как продержавшееся в батаевском словаре не дольше трех-четырёх лет – с 1930 г. примерно по 1934-й. Некоторые исследователи полагают, однако, возможным говорить о том, что после этого краткого периода проект гетерологии, т.е. науки о гетерогенном, продолжил свое существование в

²⁷⁵ "...rauschvolle Wirklichkeit, die wiederum des Einzelnen nicht achtet, sondern sogar das Individuum zu vernichten und durch einer mystische Einheitsempfindung zu erlösen sucht", Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. S. 7.

²⁷⁶ Вот лишь некоторые из работ на эту тему: Coelen M. Heterology // Georges Bataille: Key Concepts. P. 88-97; Pefanis J. Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard. Duke University Press Books, 1998; Michelson A. Heterology and the Critique of Instrumental Reason // October. 1986. Vol. 36. P. 111-127; Igrek Apple Z. Violence and Heterogeneity: A Response to Habermas' "Between Eroticism and General Economics: Georges Bataille" // Janus Head. 2004. Vol. 7(2). P. 404-428; Blinder C. A Deadly Fascination: Heterology and Fascism in the Writings of Georges Bataille, Yukio Mishima, and Henry Miller // Revista de Estudios Norteamericanos. 1993. Vol. 2. P. 19-38.

других формах²⁷⁷. Это верно, но только в определенном смысле, и вот в каком: на полях рукописи своей статьи «Понятие траты» (1933) Батай делает пометку: «Определить: сакральная социология = гетерология»²⁷⁸. Опираясь на эту запись, можно сказать, что уже в это время гетерология начинает уступать сакральному, ставшему ключевым концептом автора в конце 30-х., в рамках Коллежа, и в этом качестве меняет не только свое название, но и содержание, – а потому исчезает.

Немало света на происхождение этого понятия проливает одна из сносок²⁷⁹ в тексте Батая 1930 г., вникать в конкретное содержание которого мы пока что не станем: в ней Батай подтверждает высказываемую исследователями гипотезу о происхождении термина от *совершенно инакового* [ganz andere] Рудольфа Отто, которое тот, разумеется, относит к сакральному²⁸⁰. Однако Отто не считает, что сакральное нуждается в каком-либо генезисе, помимо чувственного, и полагает, что оно изначально оформляется в специфическом религиозном чувстве как абсолютно инаковое человеческой природе, вне разумное, внеморальное и т.д. Понятие *совершенно инакового* используется Батаем еще в нескольких текстах приблизительно того же времени²⁸¹. Вторым по важности и вероятности источником этого понятия послужило, скорее всего, негативное определение Дюркгейма из его «Лекции о началах религиозной жизни» (1907), где он разводит между собой сакральный и профанный миры: «Эти два мира представляются ему (доброму дикарю. – А.З.) абсолютно разноприродными [absolument hétérogènes]: один из них – мир вещей профанных; другой – мир вещей сакральных»²⁸². Контекст употребления этого термина, таким образом, лишний раз подчеркивает генетическую преемственность между ним и понятием сакрального.

²⁷⁷ См. диссертационное исследование А.Ю. Шутова «Предельный опыт в гетерологии Ж. Батая». НИУ ВШЭ, 2016. С. 118-126.

²⁷⁸ "Définir sociologie sacrée = hétérologie", Bataille G. ŒC. T. 1, P. 636.

²⁷⁹ Bataille G. L'Art primitif // Documents. 1930. Vol. 7. P. 396.

²⁸⁰ Otto R. Das Heilige. Breslau, Theodor von Häring, 1920. S. 28-34. Подробнее см.: Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: РГГУ, 2011. С. 32-52.

²⁸¹ См.: Bataille G. La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) (Lettre ouverte à mes camarades actuels) // ŒC. T. 2. P. 56; Bataille G. La structure psychologique du fascisme // ŒC. T. 1. P. 344, 348, 351.

²⁸² "Ces deux mondes lui apparaissent comme absolument hétérogènes: l'un est le monde des choses profanes; l'autre - celui des choses sacrées", Durkheim É. Cours sur les origines de la vie religieuse // Textes. T. 2. Religion, morale, anomie, Minuit, 1975. P. 95.

Далее мы рассмотрим несколько взаимосвязанных вопросов: соотношение гетерогенного и сакрального, смысл терминов гетерогенное / гомогенное, наконец, связь между ними и насилием. Конечно, при этом мы не ставим целью охватить весь объем эксплуатирующих это понятие текстов или проанализировать все его возможные смыслы и способы употребления, ограничившись тем, что принципиально важно для нашего исследования.

Соотношение понятий гетерогенного и сакрального представляет собой немалую проблему, потому что позиция самого автора по этому поводу если и была когда-либо четкой (что случалось очень редко), то постоянно менялась, и в конце концов гетерогенное из пересекающегося с сакральным превращается в него самое. Тем не менее, неререфлексивно смешивать эти два понятия, как это делает, например, Хабермас в работе «Философский дискурс о модерне» (1988), представляется нам некорректным²⁸³.

В рабочей заметке, начинающейся со слов «Человеческая полярность...» и под таким заглавием опубликованная в Полном собрании сочинений, Батай набрасывает черновик соотношения нескольких ключевых для него оппозиций: высокое / низкое, сакральное / профанное, гетерогенное / гомогенное. В качестве опосредующего термина он при этом использует понятие *поляризации*, т.е. амплитуды внутри самого концепта от одного его края до другого. Например, сакральное, поскольку оно может быть предельно чистым и предельно нечистым, характеризуется высокой поляризацией, а профанное как слабо различенная в себе самой однородная понятийная масса – низкой. Сам этот термин, очевидно, заимствован из физики волн и лишней раз подчеркивает энергетическую природу происходящего:

Анализ всей совокупности человеческих данных демонстрирует, что необходимо различать фундаментальную, примитивную полярность высокого и низкого и вторичную полярность

²⁸³ Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp Verlag, 1988. См. об этом также: Stein A. The Use and Abuse of History: Habermas' *MisReading* of Bataille // symplōkē. 1993. Vol 1(1). P. 21-58.

сакрального и профанного – или, скорее, гетерогенного (сильно поляризованного) и гомогенного (слабо поляризованного).

Гетерогенное (или сакральное) определяется как собственно область поляризации. Это означает, что сильно поляризованные частицы предстают как совершенно иные по отношению к обыденной жизни²⁸⁴.

Здесь, как мы видим, Батай не различает гетерогенное и сакральное вовсе и использует их как синонимы, выделяя разве что первый термин как более точный и раскрывающий смысл поляризации. Этот черновик, к сожалению, не датирован и мог быть написан как в 1930, так и в 1933 г., однако мы бы рискнули все же отнести его к первой дате, и вот по какой причине: именно в этом году была написана «Потребительная стоимость Д.А.Ф. де Сада», в которой можно видеть совершенно то же смешение между этими двумя понятиями: «В эти периоды автономного развития лишь интеллектуальная проработка в религиозной форме может рассматривать отбросы присваивающей мысли как безусловно гетерогенный (сакральный) объект спекуляции»²⁸⁵. Цитата, разумеется, совершенно непрозрачная, но в ней нам достаточно обратить внимание лишь на выделенную скобками синонимию между двумя терминами.

Наиболее полно оппозиция гетерогенного / гомогенного оказывается раскрыта в знаменитой статье «Психологическая структура фашизма» (1933). Ее Батай начинает с описания гомогенной части общественного устройства, которая заключается в том, что является *полезной*, т.е. существует *не для себя самой*. Здесь мыслитель отправляется от классического марксистского постулата о том, что рабочий не владеет средствами производства и потому работает не ради себя: возникающий таким образом зазор между трудом и результатами труда

²⁸⁴ "L'analyse de l'ensemble des données humaines montre qu'il faut distinguer une polarisation fondamentale, primitive, haut et bas et une opposition subsidiaire sacré et profane ou plutôt hétérogène (fortement polarisé) et homogène (faiblement polarisé)", Bataille G. La polarité humaine... // ŒC. T. 2. P. 167.

²⁸⁵ "Seule l'élaboration intellectuelle à forme religieuse peut dans ses périodes de développement autonome donner le déchet de la pensée appropriative comme l'objet définitivement hétérogène (sacré) de la spéculation", Bataille G. La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) (Lettre ouverte à mes camarades actuels). P. 61.

определяет самую суть гомогенного²⁸⁶. Примечательно, что философ дважды, еще до перехода к анализу гетерогенного, определяет гомогенное в т.ч. и через исключение из него насилия: «...всякое насилие в принципе исключено из существования, всем этим (фиксированными правилами. – А.З.) озабоченного»²⁸⁷; и далее: «...социальная гомогенность находится под угрозой благодаря насилию и всякого рода внутренним разногласиям»²⁸⁸. Кроме того, эти два принципа разнятся по своей природе: гомогенное – это материя, гетерогенное – энергия, «...напоминающая полинезийскую ману»²⁸⁹ сила «...потрясения или шока»²⁹⁰, и к тому же контагиозная, имеющая свойство переходить от одного объекта к другому и заражать собой фрагменты гомогенного. В таковых качествах этот концепт очевидным образом выступает в роли опосредующего понятия между низкой материей и сакральным, совершенно различными по своей сути, хотя и в равной мере инаковыми. Собственно, смысл феномена фашизма как раз-таки и заключается в прорыве этой самой энергии в повседневную действительность. Поскольку гетерогенное для общественного тела – то же, что и для человеческого – бессознательное, общество оформляет в себе самом сферу гомогенного путем вытеснения, исключения или сублимации чуждых ей заряженных элементов. Кэролайн Блайндер, анализируя эту статью, справедливо акцентирует внимание на термине *сила* [force], указывающем на трансцендентный и безличный характер тоталитарного мироустройства²⁹¹. Посредством этого концепта сближаются также понятия гетерогенного и насилия, о чем мы еще скажем ниже.

Хотя ранее, как мы увидели, Батай не различал гетерогенное и сакральное, теперь он с полной ясностью разводит их как больший и меньший термины, где первый вмещает в себя второй: «Подобно тому, как мана и табу обозначают в социологии религии предназначенные для узкого применения частные формы

²⁸⁶ Bataille G. La structure psychologique du fascisme. P. 340-341.

²⁸⁷ "...en principe, toute violence est exclue du cours d'existence ainsi implique", Ibid. P. 340.

²⁸⁸ "...l'homogénéité sociale est une forme précaire, à la merci de la violence et même de tout dissentiment interne", Ibid. P. 340.

²⁸⁹ "...rappelant le mana polynésien", Ibid. P. 346.

²⁹⁰ "...de la force ou du choc", Ibid. P. 347.

²⁹¹ Blinder C. A Deadly Fascination: Heterology and Fascism in the Writings of Georges Bataille, Yukio Mishima, and Henry Miller. P. 22-23.

более широкого явления, – сакрального, так и сакральное может рассматриваться как частная форма по отношению к гетерогенному»²⁹². Однако отношение между феноменами, которые могут быть обозначены с помощью того или другого понятия, по-прежнему остаются непростыми: во-первых, они зачастую обладают одними и теми же свойствами, являясь в равной мере амбивалентными и объективирующимися в обществе исходя из индивидуального или коллективного аффекта, а во-вторых, Батай сам признает, что некоторые приводимые им примеры, не относясь к сакральному, обладают его свойствами²⁹³. Основание фашизма он называет одновременно милитаристским и религиозным, что снова сближает его тип аффективности с божественной сферой.

Насилие как энергетическое явление с большой амплитудой, способное нарушить гомогенный порядок, очевидно, относится к гетерогенному хаосу:

Насилие, чрезмерность, иступление, безумие характеризуют, хотя и в неравной степени, гетерогенные элементы; будучи активизированы в качестве индивидов или в качестве толп, они производятся путем слома законов социальной гомогенности [...] (Можно сказать, что природа разлагающегося трупа является насильственной и чрезмерной)²⁹⁴.

Примечательные модификации структуры, характеризующей эволюцию репрезентаций божественного – начиная со свободного и безответственного насилия, – происходили лишь затем, чтобы охарактеризовать оформление природы королевской власти²⁹⁵.

Очевидно, что здесь Батай не различает понятий сакрального и божественного (следует заметить, что он так никогда и не будет этого делать вполне строго²⁹⁶) и

²⁹² "De même que mana et tabou désignent en sociologie religieuse des formes restreintes à des applications particulières d'une forme plus générale, le sacré, le sacré peut être considéré comme une forme restreinte par rapport à l'hétérogène", Bataille G. La structure psychologique du fascisme. P. 345.

²⁹³ Ibid. P. 349.

²⁹⁴ "La violence, la démesure, le délire, la folie, caractérisant à des degrés divers les éléments hétérogènes: actifs, en tant que personnes ou en tant que foules, ils se produisent en brisant les lois de l'homogénéité sociale [...] (il est possible de parler de la nature violente et démesurée d'un cadavre en décomposition)", Ibid. P. 347.

²⁹⁵ "Les remarquables modifications de structure qui caractérisent l'évolution de la représentation du divin - à partir de la violence libre et irresponsable - ne font qu'expliciter celles qui caractérisent la formation de la nature royale", Ibid. P. 361.

²⁹⁶ Например, он часто использует эти понятия как синонимы во второй части «Эротизма», составленной из текстов ранних статей и лекций (см. очерки II и III, посвященные де Саду, и очерк V, «Мистика и чувственность»), и в первой части «Суверенности».

эксплицитно отождествляет основу религии с насилием. В другом месте он утверждает, что минимум религии – это *мана*, а *мана* – это «опасная и неведомая» сила, правда, в отличие от агрессии, скрытая не в теле, а в мире²⁹⁷. Понятие насилия, однако, обретает здесь некоторую амбивалентность: несмотря на то, что изначально оно представляет собой манифестацию гетерогенного и сакрального, впоследствии оно может подвергнуться рутинизации, как веберовская харизма, и начать применяться с какой-либо целью, а не ради самого себя. Батай пишет, что «без акцента на насилии невозможны никакая армия и никакой фашизм»²⁹⁸, и что «Фашистское единство... – это не только объединение сил разного происхождения и символическое объединение классов: это еще и полное объединение элементов гетерогенных и элементов гомогенных, истинной суверенности – с государством»²⁹⁹. Подменяя суверенность субъекта суверенностью государства, фашизм, таким образом, профанирует насилие, ставит его себе на службу, и оно поэтому утрачивает свое сакральное измерение.

Если и можно найти объективное отличие гетерогенного от сакрального, то оно заключается в том, что первое производится, и операцию его производства Батай называет известным нам по статьям о Ван Гогге термином *изменение* [altération]³⁰⁰. Все то, что является сейчас иноприродным, было некогда сделано таковым, и сделано совершенно определенным образом. В «Жертвенном самокалечении», как мы помним, изменение означало насильственное разделение некогда единого, алхимически преобразующее как возникающие в результате этой операции отбросы – отрезанные уши, отгрызенные пальцы, отсеченную крайнюю плоть, – так и некогда замкнутое в цельности собственного контура живое существо, которое таким образом переводится в новое социальное состояние.

²⁹⁷ "...une force inconnue et dangereuse", Ibid. P. 346.

²⁹⁸ "...l'accent de violence sans lequel aucune armée ni aucun fascisme ne seraient possibles", Ibid. P. 364.

²⁹⁹ "...la réunion fasciste... n'est pas seulement réunion des pouvoirs de différentes origines et réunion symbolique des classes: elle est encore réunion accomplie de la souveraneté proprement dite avec l'État", Ibid.

³⁰⁰ Судьба этого понятия сложилась так, что оно зачастую оказывается отделено от других концептов Батая и в этом качестве используется преимущественно в эстетической теории наряду с понятием *бесформенного* [informe]. См., напр.: Walker S. Gorgon Matta-Clark: Art, Architecture and the Attack on Modernism. London, NY: I.B. Tauris, 2009. P. 110-111; Bois Y.-A., and Krauss R. Formless: A User's Guide. NY: Zone Books, 2009.

Несколько более полное описание этой процедуры мыслитель дает в статье «Примитивное искусство», опубликованной им в том же 1930 г. и являющейся по сути отзывом на недавно изданную одноименную работу Жоржа-Анри Люке³⁰¹, французского философа, психолога и антрополога, который в духе Леви-Брюля ассоциирует первобытное искусство с рисунками современных детей³⁰². И так, Батай представляет собственное видение этого самого примитивного искусства следующим образом:

Прежде всего речь идет об изменении того, что есть под рукой. В раннем детстве дело ограничивается одним листом бумаги, который возвращают запачканным грязью. Позже дети могут стать и несколько более требовательными. Я не знаю более подходящего примера, чем эфиопские дети, чьи граффити опубликованы здесь же, выше. Подверженные графомании эфиопские дети рисуют только углем и только на колоннах или на дверях церквей. Всякий раз, как их ловят с поличным, их бьют, так что обезображивание частей церкви превращается в их престранную ночную забаву³⁰³.

Напечатанные на предыдущей странице граффити изображают чаще всего искаженные человеческие тела, совершенно непохожие на реальных людей. Смысл этих рисунков, согласно Батаю, заключается в том, что посредством их объективность как бы пропускается через фильтр субъективности, смешивается с разрушительными садистическими инстинктами их автора и извергается наружу в том самом виде, в каком они есть сейчас. Изменение по сути есть разрушение, будь то мгновенное или постепенное, и в этом плане оно совершенно подобно постепенному разложению трупа, который становится таковым в результате уничтожения живого человека и затем постепенно разлагается, чтобы позднее

³⁰¹ См.: Luquet G.-H. L'Art primitif. Gaston Doin et C^{ie}, Éditeurs à Paris, 1930.

³⁰² См., напр.: Adamowicz E. Ceci n'est pas un tableau. Les écrits surréalistes sur l'art. L'age d'homme, 2004. P. 86-87.

³⁰³ "Il s'agit tout d'abord d'altérer ce que l'on sous la main. Au cours de la première enfance, il suffit de la première feuille de papier venue qu'on barbouille salement. Mais il est possible de devenir plus exigeant par la suite. Je ne saurais citer de meilleur exemple que celui des enfants abyssins, dont quelques graffiti sont publiés ici. Les enfants abyssins atteints de graphomanie ne charbonnent que sur les colonnes ou sur les portes des églises. Chaque fois qu'ils sont pris sur le fait ils sont battus, mais les parties basses des églises sont converties de leurs bizarres élucubrations", Bataille G. L'Art primitif. P. 396.

приобрести новое, еще более инаковое качество и стать, например, скелетом. Этот переход к новому качеству представляет собой второй этап изменения:

Этот этап представляет собой в некотором смысле вторую степень изменения, т.е. когда разрушенный объект (бумага или стена) изменяются до такой степени, что превращаются в новый объект – собаку, голову, человека. Наконец, в процессе многократного повторения, этот новый объект в свою очередь изменяется посредством серии деформаций. Искусство, поскольку искусство здесь неоспоримо наличествует, продвигается вперед с помощью последовательных разрушений. И поскольку оно высвобождает либидинозные инстинкты, то инстинкты эти – садистические³⁰⁴.

Исходя из этого объяснения, становится понятным, почему Батай уравнивает между собой экскременты, отрезанные части тел и социальные низы. Дело не только в том, что все это – иное и выброшенное из нормальной жизни, но также и в том, что все эти явления подверглись одной и той же процедуре *изменения*, будучи пропущенными через тело – будь то человеческое, социальное или любое другое. Подобно тому, как съеденная пища превращается в экскременты, отверженные обществом люди оседают и городских низах, а части тела, некогда бывшие частью целого, «пропускаются» через фильтр жертвоприношения и фиксируются в качестве святых либо нечистых объектов. Динамику всей этой операции можно, таким образом, представить в виде концептуальной триады присвоение-преобразование-отторжение, два последних члена которой оказываются связаны с насилием: это может быть как отрезание и отбрасывание части тела, так и то, что людей доводят до нищеты и выкидывают на улицу³⁰⁵. Об этом отмеченном нами мотиве французский философ пишет вполне эксплицитно,

³⁰⁴ "Cette étape représente en quelque sorte le second degré de l'altération, c'est-à-dire que l'objet détruit (le papier ou le mur) est altéré à tel point qu'il est transformé en un nouvel objet, un cheval, une tête, un homme. Enfin, au cours de la répétition, ce nouvel objet est lui-même altéré par une série des déformations. L'art, puisque l'art il a y incontestablement, procède dans ce sens par destructions successives. Alors tant qu'il libère des instincts libidineux, ces instincts sont sadiques", Ibid.

³⁰⁵ Анализ этого последнего вопроса в связи с социальной динамикой посвящена неопубликованная батаевская заметка «Отвращение и отверженные формы», название которой, очевидно, было инспирировано в т.ч. и Гюго с его *«les misérables»*. См.: Bataille G. L'Abjection et les formes misérables // ЕС. Т. 2. Р. 217-221.

заявляя, что объекты изменяются *насильственно* [avec une violence]³⁰⁶. Итак, насилие здесь – это во-первых, само изменение, во-вторых, то, что изменяет, и, наконец, в-третьих – та сила, которая при этом производится и которая, согласно выражению из «Жертвенного самокалечения», «может пожрать»³⁰⁷. Очевидно, что речь идет все о том же выбросе негативной энергии, только имеющей источником не тело само по себе, как это происходит в связи с проявлениями агрессии, а определенную производимую с ним операцию, нарушающую его границы. Исследовательница Розалинд Краусс также усматривает связь между концептом изменения, насилием и сакральным, поскольку изменение – это, в сущности, и есть насильственное сотворение чего-то инакового через изменение данности³⁰⁸. Опыт созидания нового, как она пишет, есть в то же время и опыт смерти старого, которое при этом уничтожается в прежнем качестве.

Подведем итог: Батай сам не всегда отличает гетерогенное от сакрального, а когда отличает, все равно их максимально сближает. И то, и другое включает в себя насилие, но и производится с помощью насилия, изменения, разрушения прежней реальности. Иноприродное насилие, вопреки позднему убеждению мыслителя в обратном (см. далее), все же может быть «закабалено» и смешано с обыденным существованием, но это обстоятельство он склонен оценивать исключительно негативно. Наконец, все три интересующих нас понятия имеют энергетическую, контагиозную и разрушительную природу, и в этом смысле представляют собой самую суть того иного мира, который в «Истории глаза» описывается как «состоящий из молний и зари»³⁰⁹.

* * *

Если вторая глава нашей работы и может, вполне справедливо, показаться фрагментарной и в чем-то сумбурной, оправданием нам может послужить то, что

³⁰⁶ Bataille G. L'Art primitif. P. 133.

³⁰⁷ См. сноску № 137.

³⁰⁸ Krauss R. The Originality of the Avant-garde and Other Modernist Myths. MIT Press, 1986. P. 54. См. об

этом также: Biles J. Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form. Fordham University Press, 2007. P. 94.

³⁰⁹ См. сноску № 95.

этот недостаток изложения обусловлен в данном случае самим материалом. Первая половина 30-х гг. в творчестве Батая – это период экспериментов: он пишет о десятках разнообразных вещей для множества периодических изданий, бесконечно изобретая при этом все новые и новые концепты, многие из которых не доживают, что называется, до завтрашнего дня. Среди рассмотренных нами – низкая материя, гетерогенное, эксцессивный крик, энергетическая поляризация, кошмар, агрессия, архитектура, изменение, дионисическое, трагедия и т.д. Многие из них уже рассматривались исследователями ранее, однако нам представлялось важным подчеркнуть то, что практически все они тем или иным образом выстраивают векторы связи между феноменами *инакового* и насилием.

Обобщая постепенно возникающее перед нами концептуальное полотно, можно сказать, что Батай всегда работает со связанной между собой парой понятий, из которых одно – данное, а второе – инаковое по отношению к данному. Это второе, называет ли он его ирреальным, низкой материей или гетерогенным, представляет собой экзистенциальную ценность в качестве полноты бытия, из которого человек обнаруживает себя так или иначе исключенным. Мы предположили также, что все эти понятия после периода концептуального поиска 20-х – 30-х гг. оказываются в итоге сведены в понятие сакрального, и увидели, что Батай уже сделал немало в этом направлении. Насилие же играет в этой схеме несколько ролей сразу: в чистом качестве оно относится к плану инакового; в исключенном виде оно оказывается включено в человеческое тело в форме подавляемого импульса, направленного в сторону этого инакового; наконец, оно характеризует сам момент перехода от данного к инаковому, и самый этот момент характеризуется как насилие. Если выстраивать нашу модель от более или менее условной границы между этими двумя мирами, то насилие исключается в данном, существует в инаковом и прорывается в акте уничтожения этой самой границы, которая зачастую совпадает с индивидуальностью отдельно взятого человека. Генерируемая в месте разрыва негативная энергия, рвущаяся из разрываемого и соприродная разрывающему, опять-таки зачастую называется насилием.

Глава 3. Насилие в перспективе сакрального сообщества (1934-1939 гг.)

В данной главе речь прежде всего пойдет о нескольких проектах Батая середины 30-х – начала 40-х гг., объединенных идеей *сообщества* – и *сообщения* как того, что делает его возможным. История его философского наследия сложилась так, что эти два понятия были сочтены множеством его личных друзей (т.е. коллег по этим проектам), исследователей, последователей и критиков чрезвычайно важными и даже ключевыми для всего его творчества, в связи с чем вокруг них сложилась целая параллельная традиция. Открывают ее такие тексты, как «Взятие пл. Согласия» (1974) и «Коллеж социологии» (1979) Олье³¹⁰, а также «Неописуемое сообщество» Бланшо³¹¹ и «Непроизводимое сообщество» Нанси³¹², вышедшие в одном и том же 1983 г., причем эта последняя работа дополнялась в последовавших переизданиях, включая в себя рефлексии над новыми текстами на эту тему. Немалое место проблеме сообщества уделяется в ряде исследований о политической мысли Батая, например, в трудах Ф. Марманда³¹³ и Ж.-М. Беснье³¹⁴. С легкой руки Ж.-М. Эймоне³¹⁵ его стали также сравнивать с Хабермасом³¹⁶, инициируя между ними своего рода заочную дискуссию на тему этики.

Будучи избавленными от необходимости обсуждать эту тему во всей ее сложности и полноте, в данной главе мы ограничимся рассмотрением связи между концептами сообщества, насилия и сакрального. Наша гипотеза состоит в том, что сообщество для Батая является сакральным по самой своей сути, а насилие в какой-либо конкретной или в чисто абстрактной форме является той силой, которая позволяет разомкнуть отделенные друг от друга и замкнутые человеческие существа и *со-общить* их в едином теле сообщества; несколько

³¹⁰ Библиографическое описание обеих работ см. выше.

³¹¹ Blanchot M. La communauté inavouable. Minuit, 1983.

³¹² Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. Christian Bourgois, 1983.

³¹³ Marmande F. Georges Bataille politique. Presses universitaires de Lyon, 1985.

³¹⁴ Besnier J.-M. Georges Bataille, la politique de l'impossible. Éd. Cécile Defaut, 2014.

³¹⁵ См.: Heimonet J.-M. Negativité et communication. J.M. Place, 1990. Перевод главы из этой работы опубликован в сборнике «Танатография Эроса»: Эймоне Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография Эроса. С. 193-220.

³¹⁶ См. диссертационное исследование Т.В. Вайзер «Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас». РГГУ, 2009, а также: Noys B. Communicative Unreason: Bataille and Habermas // Theory Culture Society. 1997. Vol. 14. P. 59-75.

сужая тему, исследователь Мишель Карье пишет, что невозможно понять, что Батай имеет в виду под «сакральным», не поднимая вопроса о «сообществе»³¹⁷. Однако наряду с этим основным существует еще несколько вопросов, которые мы намерены рассмотреть. Это, прежде всего, фигура Ацефала как вполне образцового концептуального персонажа батаевской философии в принципе и ассоциированные с этим образом концепты головы и ее отсутствия. Далее, это заявленные в рамках сходов тайного общества и в статьях в журнале все с тем же названием батаевские идеи относительно насилия, агрессии и сакрального. Наконец, это теоретическая рефлексия на эту тему, озвученная мыслителем на собраниях Коллежа социологии. Исходя из того, что интересующие нас понятия активно используются Батаем в конце 30-х и мало используются в начале 40-х, мы осознанно исключим из рассмотрения большую часть «Суммы атеологии» (т.е. «Внутренний опыт», «Виновного» и о «О Ницше»), в которых они практически не встречаются³¹⁸.

3.1. «Контратака»: сообщение как жертвоприношение

Начнем с того, что мы уже не раз затрагивали тему сообщества в первой главе, когда говорили о солнце, насилии и принесении в жертву субъекта ради единения со всем сущим. В «Истории глаза» в действие неизменно оказывается вовлечено более одного персонажа, и все эротические коллизии между героями почти всегда происходят в результате перехода в иной мир, опосредованного блеском солнца или насилием корриды; именно эти «операторы» и заставляют их быть вместе, держаться друг к другу ближе и *совокупляться* в единое целое, отказываясь от своей единичности в пользу сообщения. Половой акт же является равно метафорой сообщения и тем, что позволяет в него вступить.

³¹⁷ Carrier M. Le sacré bataillien. Transfigurer le politique // *Religiologiques*. 2004. Vol. 30. P. 99-126.

³¹⁸ Об этих текстах см., напр.: *Зенкин С.* Нетеологическая мистика Жоржа Батая // Батай Ж. Сумма атеологии. С. 6-73; Вайзер Т. Воображаемая интерсубъективность в трансгрессивном сообществе Ж. Батая // *Артикульт*. 2013. № 2(10). С. 63-74; Irwin Alexander C. Ecstasy, Sacrifice, Communication: Bataille on Religion and Inner Experience // *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 1993. Vol. 76(1). P. 105-128.

Добавим, что поскольку речь идет о сообщении в смерти, то в него могут вступать не только живые, но и мертвые персонажи; так, во всяком случае, позволяет предположить одно из самых выразительных встречающихся в поэме описаний сообщения. Повествователь говорит, что после того, как тореадора убивает бык, а Симоне наконец удается не вполне пристойным образом поместить в себя бычьей тестикулы, он испытывает сильнейшее переживание единения с другим – в данном случае уже умершим, – человеком:

Это совпадение, связанное со смертью и с мочеобразно разжиженным небом, впервые сблизило нас с Марсель, – к несчастью, на миг очень краткий и почти что неуловимый, – но столь велико было мое потрясение, что я, как лунатик, ступил вперед, как если бы мог дотронуться до нее, стоявшей прямо перед мной³¹⁹.

Именно коррида как жертвенное, исполненное насилия и залитое солнцем зрелище, вплетающее зрителей в свое действие и соединяющее их друг с другом, становится для Батая одной из первых концептуальных метафор сообщения. Очевидно, однако же, что речь идет пока что только об интуиции, которую он будет развивать в дальнейшем, а не о рефлексии в том или ином ее качестве. Это свойство корриды и связь насилия, сакрального и сообщения открытым текстом проговорены Лаурой в ее заметке «Сакральное», которую она передала философу непосредственно перед своей смертью, в начале агонии³²⁰:

К Сакральному относится коррида, потому что есть угроза смерти и настоящая смерть, но прочувствованная, испытанная другими, вместе с другими.

Вообразите корриду для вас одного [...]

Я разделяю понятие социологов: дабы Сакральное стало сакральным, оно должно смешиваться с Социальным.

³¹⁹ "Cette coïncidence à tant liée à la mort et à une sorte de liquéfaction urinaire du ciel, nous reprocha pour la première fois de Marcelle pendant un instant malheureusement très court et presque inconsistent, mais avec un éclat si trouble que je fis un pas de somnambule devant moi comme si j'allais la toucher à la hauteur des yeux", Bataille G. Histoire de l'œil. P. 57.

³²⁰ См. примечание к тексту: Пеньо К. (Лаура), Батай Ж. Сакральное. С. 96.

По моему мнению, чтобы это случилось, необходимо, чтобы это ощущалось другими, в сопричастии [communion] с другими³²¹.

На этот в целом присущий текстам Лауры мотив единения с сакральным как саморазрушения и (само)негации справедливо указывает Надежда Григорьева³²². Несмотря на то, что данное замечание посвящено корриде, очевидно, что оно относится к концу 30-х гг., – более позднему и собственно рефлексивному этапу размышлений Батая и его коллег на сей счет. Однако выше мы уже неоднократно обращали внимание на фигурирующее здесь понятие *communion*, которое можно перевести как «причастие», «причащение», «сопричастие»; его философ употреблял, например, в своей статье о музее, говоря, что современный музей вызывает энтузиазм и глубокое сопричастие выставленным объектам³²³. Сам этот термин очевидным образом отсылает нас к причащению телу и крови Христовым, которое служит залогом единения верующих в Церкви, его «таинственном теле», τὸ σῶμα Χριστοῦ или *corpus Christi* у ап. Павла (1Кор 12:13, Кол 1:24, Еф 1:22). Тройное значение слова «тело» при этом включает в себе внутреннюю динамику концепта: отдельное тело верующего принимает разделенное тело божества и соединяет его тем самым с другими в едином воображаемом теле еkkлeсии. Эта тройная – собственная, опосредующая и сообщная, – *телесность* происходящего очень важна: ведь и в «Истории глаза» Батая круглые, напоминающие облатку предметы (куриные яйца, бычьи тестикулы, глаз священника и т.д.) погружаются в Симону телесно, после чего она телесно вступает в телесное сообщение с другими персонажами, объединяясь с ними в едином теле в буквальном смысле этого слова. Однако для философа в качестве трансцендентного оператора происходящего выступает не церковное таинство, а насилие, снимающее границы

³²¹ "La corrida relève le Sacré parce qu'il y a menace de mort et mort réelle, mais ressentie, éprouvée par d'autres, avec les autres. Imaginez une corrida pour vous tout seul [...] Je rejoins la notion des sociologues, le Sacré mêle au Social pour que cela soit sacré. Pour que cela soit, il faut à mon sens que cela soit senti par les autres, en communion avec d'autres", Laure. *Ecrits. Fragments, lettres*. Texte établi par Jérôme Peignot et le Collectif *Change*. Union Générale d'Éditions, 1978. P. 112, 115.

³²² Григорьева Н. Человечное, бесчеловечное: Радикальная антропология в философии, литературе и кино конца 1920-х – 1950-х гг. СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. С. 59-60.

³²³ См. сноску № 259.

внутри человека, между человеком и миром и между несколькими людьми. На подобную параллель совершенно недвусмысленно указывает и заключительная сцена поэмы. По мере того, как мы будем продвигаться в анализе этого батаевского концепта, эту инверсию христианства следует удерживать в памяти. С другой стороны, правда, это даже не столько инверсия, сколько предельно радикальный инвариант – идея смерти как основания подлинного сообщества перекликается здесь с темами католической иконографии, изображающей Христа страдающим, умирающим или уже мертвым, и известными словами ап. Павла: «мы все, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим 6:3).

Однако изначально рефлексия философа на эту тему – это даже не рефлексия, а непосредственное политическое действие, к которому он приобщился сначала в рамках кружка Бориса Суварина, а затем – группы Контратака, созданной после попытки фашистского переворота во Франции от второго февраля 1934 г. и объединившей в своих рядах агрессивно настроенных левых интеллектуалов. Эту вторую группу Батай основал заодно с Андре Бретоном, проводил в ее рамках агитационные собрания с религиозным оттенком и писал брошюры весьма воинственного и насмешливого содержания, некоторые из которых могут прояснить для нас его представление о сообществе в этот период. Поскольку главной целью для нас при этом будет вычлнить из них имеющие отношение к нашей теме специфически батаевские смыслы, говорить об очевидном влиянии на все это предприятие марксизма и политической повестки мы не станем³²⁴.

В обращении под названием «Союз борьбы революционных интеллектуалов», который кроме Жоржа Батая подписало еще четырнадцать человек из числа сюрреалистов и близких к ним кругов, говорится следующее:

Фактором, который определит судьбу общества, является органичное оформление обширной композиции сил – дисциплинированных, фанатичных и способных, когда пробьет час, стать неумолимым авторитетом [...] Подобный состав сил должен будет представлять совокупность

³²⁴ Об этом см., напр.: Besnier J.-M. Georges Bataille, la politique de l'impossible. P. 149-164. Grindon G. Alchemist of the Revolution. P. 305-317.

тех, кто не принимает падения в бездну – в разруху и войну, – капиталистического общества, безмозглого и безглазого; он должен обратиться ко всем тем, кто... стремится жить сообразно непосредственному насилию бытия в качестве человеческого существа³²⁵.

Способность жить сообразно насилию бытия – т.е. тому уже знакомому нам космическому насилию, пронизывающему весь мир и размыкающему человека, – становится здесь критерием органического характера сообщества в качестве «составного существа». Однако если раньше Батай рассматривал исключительно отношение между человеком и миром, то теперь его начинает интересовать отношение между двумя и более людьми *в перспективе* этого первого отношения. Понять философские воззрения кружка Суварина и Контратаки без рассмотрения предшествующих им концепций французского мыслителя едва ли возможно. Насилие мира, проникая сквозь разъединенные человеческие тела, как бы «нанизывает» их на себя, «сшивая» таким образом воедино, и превращает в сплоченную массу. Затем эта масса становится своего рода призмой, перенаправляющей насилие мира / насилие разрыва / преобразованное насилие на какие-либо иные цели – в данном случае на цели классовой борьбы, которые, как заявлено в манифесте кружка, «...потребуют... императивного насилия»³²⁶; или, как говорится в другом месте, «...мы должны быть готовы обратить против них предельное возможное по закону насилие, чтобы очистить землю от всего, что слепо требует от нас вести войну и страдать – включая и их самих»³²⁷. Подобная интерпретация соотношения вселенной, насилия и сообщества при этом в целом соответствует предложенной нами ранее схеме работы гетерогенного, которое для того, чтобы стать таковым, должно быть пропущенным через человеческое тело; однако же третий член модели присвоение-преобразование-отторжение здесь

³²⁵ "Ce qui décide aujourd'hui de la destinée sociale, c'est la création organique d'une vaste composition de sorces, disciplinée, fanatique, capable d'exercer le jour venu une autorité impitoyable [...] Une telle composition de forces doit grouper l'ensemble de ceux qui n'acceptent pas la course à l'abîme – à la ruine et à la guerre – d'une société capitaliste sans cerveau et sans yeux; elle doit s'adresser à tous ceux qui... exigent de vivre conformément à la violence immédiate de l'être humain", "Contre-Attaque". Union de lutte des intellectuels révolutionnaires // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 380.

³²⁶ "...exigeront... une violence impérative", Ibid. P. 379.

³²⁷ "...nous devons nous apprêter à user contre eux jusqu'au bout de la violence légale, afin de débarasser la terre, avec leurs personnes, de tout ce qui exige aveuglement de nous la guerre et la misère", Les Cahiers de "Contre-Attaque", Ibid. P. 385.

меняется на «применение», которое, впрочем, есть то же отторжение *от себя* в форме агрессии, ярости, фанатизма. Сергей Фокин справедливо замечает, что свойственные движению акцент на иррациональном насилии был тесно связан со вкусами и идеями сюрреалистов – хотя скорее вкусами, чем идеями³²⁸. Хорошо известно определение Бретоном «самого простого сюрреалистического акта» из «Второго манифеста»: «взяв в руки револьвер и наудачу, насколько это возможно, стрелять по толпе» (позднее его обыграет Сартр в своем рассказе «Герострат»); но прямо перед этим говорится следующее: «...мы понимаем, что сюрреализм не боится превратить в догму абсолютное восстание, полное неподчинение, саботаж, возведенный в правило; мы понимаем, что для него нет ничего, кроме насилия»³²⁹.

В целом это представление об агрессивном характере толпы в том смысле, что условная сумма этой агрессии на выходе оказывается несоизмеримо больше боевого настроения всех входящих в нее людей по отдельности, и что именно этот импульс ею и руководит, – или, точнее, она ему повинуется, – перекликается с популярными в XIX-XX вв. понятием «толпы» и «массы», которые использовали, например, Г. Лебон, Г. Тард, Э. Канетти, Х. Ортега-и-Гассет и З. Фрейд. Хотя эти два понятия не тождественны, а только близки друг другу, некоторые авторы смешивали их между собой, и вникать в их различие мы не станем³³⁰. Чтобы убедиться в сходстве концепций социологии толпы с построениями Батая, достаточно взять, например, следующий отрывок из написанной в 1885 г. «Психологии толп»³³¹ Лебона:

³²⁸ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 183-188. См. также: Шенье-Жандрон Ж. Сюрреализм. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

³²⁹ "L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule"; "...on conçoit que le surréalisme n'ait pas craint de se faire un dogme de la révolte absolue, de l'insoumission totale, du sabotage en règle, et qu'il n'attende encore rien que de la violence", Breton A. Second manifeste du surréalisme // Breton A. Manifestes du surréalisme. P. 78.

³³⁰ Об этом см., напр.: Найдорф М.И. Толпа, масса и массовая культура // Вопросы культурологии. 2007. № 4. С. 27–32; Федченко С.С. Противоречия использования термина «масса» и его синонимов в трудах теоретиков массового общества // Ученые записки Казанского ун-та. Т. 156. Кн. 1. 2014. С. 184–191.

³³¹ В целом во французской традиции использовался скорее термин *foule*, «толпа», а в немецкой – *Masse*, «масса»; отсюда и их смешения в русских переводах, когда «Psychologie des foules» переводят как «Психология масс», см.: Лебон Г. Психология народов и масс [http://socioline.ru/files/5/309/psihologia.pdf].

К несчастью, преувеличение чаще обнаруживается в дурных чувствах толпы, атавистическом остатке инстинктов первобытного человека, которые подавляются у изолированного и ответственного индивида боязнью наказания. Это и является причиной легкости, с которой толпа совершает самые худшие насилия³³².

Ассоциация инстинктов толпы с инстинктами первобытного человека также представляется важной: именно условно-примитивную, связанную с насилием религиозность Батай, как мы еще не раз увидим, полагает в качестве ценности. Парадоксальным образом один такой человек приравнивается здесь к толпе – как если бы он также был до краев заполнен одним лишь насилием и оно изливалось из него так же свободно. Именно на примере т.н. «примитивного» искусства эфиопских детей Батай, как мы помним, развивал свой концепт гетерогенного как насильственно измененного путем прохождения сквозь их тела, их руки и уголь в их руках. Подобным же образом и насилие самого мира становится человеческим, проходя сквозь тело толпы – однако при этом не изменяясь само, а изменяя толпу, т.е., собственно, превращая в нее разрозненных до сих пор индивидов.

Чрезвычайное значение для нашей гипотезы имеет и еще один текст, опубликованный Мариной Галетти среди собранных ею материалов Контратаки и условно названный «Программой». Он состоит из одиннадцати тезисов, которые, как указывает составитель³³³, фиксируют конец старого и рождение нового проекта сообщества, поскольку именно здесь мы впервые встречаем практически дословные формулировки манифеста Ацефала, «Священного заговора»³³⁴. В четырех из них речь заходит как раз-таки о разрушении, насилии и агрессии:

³³² "L'exagération, chez les foules, porte malheureusement souvent sur de mauvais sentiments, reliquat atavique des instincts de l'homme primitif, que la crainte du châ- timent oblige l'individu isolé et responsable à refréner. C'est ce qui fait que les foules sont si facilement conduites aux pires excès", Le Bon G. Psychologie des foules. Éditions Félix Alcan, 1905. P. 33.

³³³ L'Apprenti sorcier. P. 283.

³³⁴ Слово *conjuratiō* в этом названии представляется намеренно двусмысленным: это заговор одновременно в смысле тайного политического предприятия, имеющего целью свержение действующей власти, и в смысле наговора, заклинания, нашептывания; отсюда и название сразу нескольких текстов Батай – «Ученик колдуна».

3. Определить нашу функцию как разрушение и разложение – но не как отрицание бытия, а как его исполнение [...]

7. Борьба за разложение и изгнание всякого сообщества, не являющегося вселенским, таких как национальные, социалистические, коммунистические сообщества, а также церкви [...]

9. Участвуя в разрушении нынешнего мира, устремлять взор в мир грядущий [...]

11. Признавать ценность насилия и воли к агрессии, ибо они являются основой всемогущества³³⁵.

Слово «разрушение» в этом тексте имеет двоякий смысл: имеется в виду одновременно разрушение старого мира и разрушение как реализация бытия, когда сообщество пропускает сквозь себя космическую энтропию. Выражение *communauté univercelle*, которое мы перевели как «вселенское сообщество», является прозрачной аллюзией на титулование Римско-католической церкви – *Ecclesia Catholica*, означающее то же самое (по-гречески – Καθολική Εκκλησία)³³⁶. Однако если в этом втором случае речь идет об актуальном присутствии церковной полноты по всей ойкумене, – т.е. обжитом, человеческом мире, – то Батай говорит о Вселенной в целом – причем о такой, какую будет через два года описывать в «Небесных телах», противопоставляя человеческое существование безумной скорости вращения галактик: «Да может ли оно, в самом деле, желать воссоединения с опьянением неба... само то, что люди смотрят, означает, что они каким-то образом исключают себя из хмельного движения вселенной»³³⁷. Отдельный человек на это не способен: решение должно быть принято сообща, как бы сразу за весь человеческий род; поэтому можно сказать, что сообщество возникает в результате принесения индивидуального бытия в жертву единству с другими людьми и всем сущим.

³³⁵ "3. – Assumer la fonction de destruction et de décomposition mais comme achèvement et non comme négation de l'être. [...] 7.– Lutter pour décomposer et exclure autre que cette communauté univercelle, telles que les communautés nationales, socialiste et communistes ou les Églises. [...]

9. – Participer à la destruction du monde qui existe, les yeux ouverts sur le monde qui sera. [...]

11. – Affirmer la valeur de la violence et de la volonté d'agression en tant qu'elles sont la base de la toute-puissance", Bataille G. [Programme] // *L'Apprenti sorcier*. P. 282.

³³⁶ Это же слово *univercelle* используется для перевода понятия *catholica* в названиях национальных церквей, например, *Église Univercelle Belgique*, или харизматической *Église Univercelle du royaume de Dieu*.

³³⁷ "...comment pourrait-elle, en effet, prétendre s'identifier à l'ivresse du ciel... le fait de regarder demande que celui qui regarde ait échappé en quelque façon au vouvement ivre de l'univers", Bataille G. *Corps célestes*. P. 516. См. также сноски № 83-85.

В 11 пункте «Программы» философ заявляет, что именно такое отношение человека к другим людям и миру «является основой всемогущества», и это утверждение не обнаруживает разрыва с прочими текстами Контратаки, где он нередко говорит о «неумолимом авторитете» или о «революционной власти» как едва ли не основной цели нового сообщества:

ОРГАНИЗУЙТЕСЬ для того, чтобы действовать! Формируйте ДИСЦИПЛИНИРОВАННЫЕ ячейки, которые завтра станут фундаментом неумолимой революционной власти. Сервильной дисциплине фашистов противопоставьте яростную дисциплину людей, которые могут заставить своих угнетателей содрогнуться³³⁸.

Этот ключевой момент в размышлениях философа на сей счет оказывается связан с вопросом о *власти*. Может ли власть, бывшая до сих пор атрибутом одного человека или нескольких отдельных людей, принадлежать сообществу, не нарушая при этом положенного в его основу принципа отказа от индивидуальности? Хотя Батай и ставит этот вопрос весьма ясно, можно сказать, что ответа у него пока нет и его решение кажется ему самому лишь временным. «Могут ли отказ от авторитета и связанные руки – да или нет! – стать... основой социальной связи и человеческого сообщества?», – спрашивает он³³⁹. Контратака как антифашистское предприятие стремится противопоставить культу вождя отказ от власти: в подлинном сообществе буквально *некому* быть вождем – поскольку в нем нет ни одного индивида, который мог бы стать во главе всех. Фашизм не способен довести отказ от индивидуальности до логического предела, он останавливается на полпути: отдельные индивиды в нем приносятся в жертву одному главному индивиду, вбирающему их все в себя; в батаевском сообществе такого вождя, главы, лидера нет и не может быть: *в жертву приносятся все*. В рамках Ацефала эта идея будет доведена французским мыслителем до конца, но

³³⁸ "ORGANISEZ-VOUS Formez les sections DISCIPLINÉES que seront demain le fondement d'une autorité révolutionnaire implacable. A la discipline servile du fascisme, opposez la farouche discipline d'un peuple qui peut faire trembler ceux qui l'oppriment", Contre-Attaque. Appel à l'action // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 396.

³³⁹ "Le refus devant l'autorité et la contrainte peut-il, oui ou non, devenir... le fondement du lien social, le fondement de la communauté humain", Les Cahiers de "Contre-Attaque" // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 390.

потребуется символического – и в то же время реального, – выражения: жертвоприношения одного из членов тайного общества. Как если бы Батай вдруг понял, что нельзя сделать так, чтобы головы, средоточия индивидуальной власти, никогда не было: ее следует отрубить. Сообщество не может быть просто безголовым: лишь обезглавленным.

Поэтому можно сказать, что конец Контратаки привносит в батаевское представление о сообществе настоящий разрыв: если до этого он требовал применять насилие *вовне*, топить капиталистов в море³⁴⁰ и захватывать власть, то вскоре потребует обратить его *вовнутрь* группы в форме жертвоприношения, чтобы таким образом произвести эту власть самим, а не отобрать у кого-то еще. Причиной тому, что мы, вкратце обрисовав связь между сообществом и насилием, очень мало сказали пока о сакральном, лишь упомянув о роли этого понятия в ранних текстах французского мыслителя, служит то, что оно возникает именно на границе этого разрыва, который нам еще предстоит исследовать, разрыва между политическим и религиозным, насилием внешним и внутренним, сообществом во главе с вождем – и сообществом *без вождя* или *с мертвым вождем*.

3.2. Общество «Ацефал»: насилие в теории и на практике

Хотя ранее мы уже неоднократно в самых различных контекстах упоминали тайное общество Ацефал, журнал «Ацефал» и одноименного персонажа, подойти к их рассмотрению более плотно нам удастся только сейчас. Для самого Батая речь шла по меньшей мере об основании новой религии и новой церкви, которая – то ли серьезно, то ли не очень, – стремилась к «всемогуществу» и надеялась обрести власть и сплотиться воедино в акте человеческого жертвоприношения. Во всем этом плане нельзя не расслышать эхо «Бесов» Достоевского, где идея была той же самой, только сам автор оценивал ее отрицательно. Неоспоримо и то, что этот орден имеет прямое отношение к нашей теме, потому что в связанных с ним

³⁴⁰ Это буквальная цитата из манифеста Контратаки под названием «Призыв к действию», см.: Contre-Attaque. Appel à l'action. P. 395.

статьях, проповедях и иных текстах связь между насилием и сакральным артикулируется более чем отчетливо, вплетаясь в батаевский концепт сообщества: «МЫ СВИРЕПО РЕЛИГИОЗНЫ», – заявляет философ в «Священном заговоре», манифесте тайного общества, опубликованном в первом же номере журнала³⁴¹. Поскольку именно в этот период автор начинает отказываться от концепта гетерогенного в пользу сакрального, нам для изучения этой связи не будут даже нужны опосредующие термины. После рассмотрения этих текстов мы сможем перейти непосредственно к Безголовому как концептуальному персонажу и рассмотреть все ассоциированные с ним темы, приняв во внимание более общее направление исследования.

Понятие сакрального начинает систематически использоваться Батаем лишь в 1937 г., в сдвоенном 3-4 номере журнала, посвященном Дионису; примечательно, что в том же номере было объявлено о создании Коллежа социологии, в рамках которого он будет развивать его в более теоретическом и наукообразном ключе. «Священный заговор», опубликованный годом раньше, не говорит нам о своей «священности» ничего или почти ничего, зато в «Ницшевских хрониках», главном тексте сдвоенного номера, оно не только используется, но и объясняется. Начинается он с краткого экскурса в теорию цивилизации, для этого времени довольно типичного: цивилизация не одна, их много; в своем более или менее изолированном развитии каждая из них владеет условным духовным багажом; однако же с течением времени она начинает постепенно его забывать и впадает в социальный кризис, который оканчивается ее гибелью. Из всего этого процесса автора интересует три временных отрезка: дивное прошлое, нынешний кризис и будущее, во многом – хотя и не во всем, – отсылающее нас обратно к прошлому:

Всякий раз, когда в Египте или греко-римском мире, в Китае или на Западе имело место масштабное цивилизационное развитие, ценности, что связывали между собою людей на заре

³⁴¹ "NOUS SOMMES FAROUCHEMENT RELIGIEUX", Bataille G. La conjuration sacrée // Acéphale. 1936. Vol. 1. P. 2. Поскольку в первом номере «Ацефала» отсутствует пагинация, номера страниц приводятся в соответствии с их фактическим порядком, от первой до восьмой.

каждого такого брожения, равно как и личности, поступки, места, имена и табуированные либо сакральные законы, – все постепенно утрачивалось, по меньшей мере в своей совокупности, в части своей действенной силы и власти обязывать. Самый факт наличия такого движения уже сам по себе означал разложение, и в этом смысле цивилизация может рассматриваться как синоним недуга или кризиса³⁴².

Сакральное связывается с «утраченным миром» прошлого, золотым веком, когда действовали священные законы и социальные институты, существовало подлинное единство, индивиды не были разобщены и потому не были таковыми. Однако первое место среди симптомов наступившего социального кризиса занимает все же «упадок сакральных ценностей», т.е., как поясняется далее, ценностей аффективных, которые не служат ничему, кроме себя самих – а это и есть то, что конституирует сообщество, которое «...не желает быть собранием разных частей, но в качестве цели своей взыскует лишь того, что объединяет и в насилии берет на себя неотчужденную жизнь»³⁴³. Итак, жизнь связана с насилием, и это определение отражает ее иррациональный, аффективный, разрушительный характер, который изгоняется разумом, мыслью и рабским трудом, а именно на него одни люди обрекают других в кризисную эпоху. Парадоксальным образом возникновение тоталитарных режимов с их культом коллектива и коллективного – для философа это прежде всего фашизм, – совпадает с упадком, поскольку люди в подчинении у них несвободны, а будучи несвободными, они так и остаются отдельными индивидами и не могут объединиться по-настоящему. В основе таких режимов, однако же, находится та же «ностальгия по утраченному миру», что и в основе подлинного трагического сообщества, которое может быть лишь одно. Разница между ними, помимо всего прочего, заключается в том, что если тоталитаризм предполагает привязку к прошлому, то сообщество – к будущему, с

³⁴² "Chaque fois qu'un vaste mouvement de civilisation s'est développé, en Egypte ou dans le monde gréco-romain, en Chine ou dans l'Occident, les valeurs qui avaient rassemblé les hommes à l'aurore de chaque fermentation, les personnes, les actes, les lieux, les noms et les lois taboués ou sacrés ont perdu lentement, tout au moins dans l'ensemble, une partie de leur force efficace et de leur capacité d'imposer", Bataille G. Chronique nietzschéenne. P. 15.

³⁴³ "...ne demande pas le sort semblable des différentes parties qu'elle rassemble, mais elle exige d'avoir pour fin ce qui unit et s'impose avec violence sans aliéner la vie", Ibid. P. 17.

которым французский мыслитель связывает надежду на восстановление сакральных ценностей:

ЗА КРИТИЧЕСКОЙ ФАЗОЙ В РАЗЛОЖЕНИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ НЕИЗМЕННО СЛЕДУЕТ ВОССТАНОВЛЕНИЕ, РАЗВИВАЮЩЕЕСЯ В ДВУХ РАЗНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ: ЗА ВОЗВРАЩЕНИЕМ В ГРАЖДАНСКУЮ И ВОЕННУЮ СУВЕРЕННОСТЬ, ПРИКОВЫВАЮЩЕЙ СУЩЕСТВОВАНИЕ К ПРОШЛОМУ, РЕЛИГИОЗНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ СЛЕДУЕТ, КОСВЕННО ИЛИ ПРЯМО, РОЖДЕНИЕ САКРАЛЬНЫХ ФИГУР И МИФОВ, СВОБОДНЫХ И ОСВОБОДИТЕЛЬНЫХ, ОБНОВЛЯЮЩИХ ЖИЗНЬ И ДЕЛАЮЩИХ ЕЕ «ТЕМ, ЧТО ИГРАЕТ ГРЯДУЩИМ», «ТЕМ, ЧТО ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИШЬ ГРЯДУЩЕМУ»³⁴⁴.

В связи с этим постоянным противопоставлением прошлого будущему мы хотели бы ненадолго вернуться к первому номеру с его манифестом и указать на одну деталь. «Человек *сбежал* из своей головы, как заключенный из тюрьмы»³⁴⁵, – говорится в тексте; предполагается, что в некоем временном плане это событие уже произошло. Однако же на последней странице журнала, рядом с картинкой и повыше технической информации об издании, можно прочесть ту же фразу, но уже в будущем времени: «...когда станет сердце человеческое огнем и железом, человек *сбежит* из своей головы, как заключенный из тюрьмы»³⁴⁶. Столкновение прошедшего и будущего времен этого глагола позволяет нам поставить вопрос о временном измерении этого события, очевидным образом связанного с уничтожением индивидуальности и, следовательно, с концептом сообщества. Можно предположить, что оно происходит вечно, но в мифическом времени: человек уже сбежал от своей головы, но *во время оно*, и с тех пор это его изначальное жертвоприношение повторяется в историческом времени – или же,

³⁴⁴ "LA PHASE CRITIQUE DE DÉCOMPOSITION D'UNE CIVILISATION EST RÉGULIÈREMENT SUIVIE D'UNE RECOMPOSITION QUI SE DÉVELOPPE DANS DEUX DIRECTIONS DIFFÉRENTES: LA RECONSTITUTION DES ÉLÉMENTS RELIGIEUX DE LA SOUVERAINETÉ CIVILE ET MILITAIRE, ENCHAINANT L'EXISTENCE AU PASSÉ, EST SUIVIE OU S'ACCOMPAGNE DE LA NAISSANCE DE FIGURES SACRÉES ET DE MYTHES, LIBRES ET LIBÉRATEURS, RENOUELANT LA VIE ET EN FAISANT CE QUI SE JOUE DANS 'L'AVENIR', 'CE QUI N'APPARTIENT QU'À UN AVENIR' ", Ibid. P. 18-19.

³⁴⁵ "L'homme a échappé à sa tête, comme le condamné à la prison", Bataille G. La conjuration sacrée. P. 4.

³⁴⁶ См.: Acéphale. 1936. Vol. 1. P. 8.

во всяком случае, должно повторяться. Будущее, таким образом, оказывается обосновано не прошлым, а ницшевским временем вечного возвращения.

Существование само по себе есть трагедия, а трагедия – это Дионис, мать которого «...была объята огнем и обратилась в пепел под ударами молнии», когда производила его на свет. Исходя из этого, можно предположить, что существование является продуктом – или отходом, – жизни, это своего рода напряжение, колебание, мощный заряд пронизывающего весь мир насилия, которое оказалось как бы «законсервировано» в теле индивида. Сакральное – это «взрывное воление», «удар молнии», «охваченность огнем», которое сопутствует размыканию индивидуального существования во всеобщее бытие. Это некий отдельный мир лишь в смысле инаковости по отношению к миру обыденному, но в целом это системный эффект, состояние сознания, открытость жизни, а не какая-то особая трансцендентная (или имманентная) реальность. И эта жизнь оказывается здесь тождественна сообществу, путь к которому открывает насилие. Делая, уже не в первый раз, своим концептуальным персонажем Ницше, Батай пишет: «По образу того, кто жаждал быть вплоть до безумия, Ницше родился из разорванной небесным огнем Земли, родился пораженным молнией и потому одержимым огнем властительства, становящимся ОГНЕМ ЗЕМЛИ»³⁴⁷. В связи с «Историей глаза» в первой главе мы уже отмечали эту транзитивную функцию солнца, сакрального в строгом смысле: оно открывает путь к инобытию, притом что само им не является. И солнце, и, как здесь, небесный огонь и молния как бы разбивают тот сосуд, в который заключил себя отчужденный от жизни индивид, снимают его объективно имеющее место субъектно-объектное различие и воссоединяют с землей, из которой он вышел. «Сакральные ценности» как то, что позволяет человеку вернуться к неотчужденной жизни, оказываются своего рода воспоминаниями о ней, тлеющими внутри замкнутого контура его тела.

³⁴⁷ "A l'image de celui qu'il était avide d'être jusque dans sa folie, Nietzsche naît de la Terre déchirée par le feu du Ciel, naît foudroyé et par là chargé de ce feu de la domination devenant le FEU DE LA TERRE", Bataille G. Chronique nietzschéenne. P. 19.

В данном тексте, однако же, Батай предпочитает говорить об этих транзитивных феноменах как о принадлежащих к области *смерти*. Однако же это не смерть как таковая, а скорее предваряющее ее аффективное пред-положение: «ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ МОМЕНТ, ПРИДАЮЩИЙ НЕОТЪЕМЛЕМУЮ ЦЕННОСТЬ СОВМЕСТНОМУ СУЩЕСТВОВАНИЮ – ЭТО СМЕРТЬ»³⁴⁸. Выше мы уже указывали на очевидные христианские коннотации подобной концепции; уточним, что это «крещение в смерть» Христа, который умер и не воскреснет, в окончательную смерть Бога, на месте которого теперь открылась бездна. Хотя Мишель Сюриа и заявляет, что «криптохристианских интерпретаций Батая хватает и всегда хватало... они не представляют никакого интереса»³⁴⁹, достаточно обратиться к тексту «Медитации перед Крестом»³⁵⁰ Анри Дюсса, члена Ацефала, изобилующего такими понятиями, как грех, грешник, сердце, богочеловек и т.д. чтобы убедиться в правомерности указаний на христианские аллюзии в рамках по крайней мере этого проекта.

В уже упомянутом нами сборнике Марины Галетти ей было опубликовано около сотни всякого рода документов, имеющих отношение к тайному обществу Ацефал, среди которых – письма, доклады, инструкции и тексты для медитаций (среди которых – и вышеупомянутое размышление Дюсса). Далее мы бы хотели обратиться к тексту оставшейся без названия батаевской «проповеди», прочитанной им на собрании ордена 7 февраля 1937 г. Хотя большая ее часть посвящена полемике с христианством, социализмом и фашизмом, полемика эта связана с вопросом о принятии, отказе-от или закабалении насилия или агрессии – здесь эти два термина используются как синонимы. Для нас в этом тексте важнее всего то, что в нем французский мыслитель переводит отдельные старые свои идеи в регистр ценностей, хотя раньше говорил о них как о чем-то объективном. Вот, к примеру, один из его ключевых пассажей:

³⁴⁸ "L'ÉLÉMENT ÉMOTIONNEL QUI DONNE UNE VALEUR OBSEDANTE A L'EXISTENCE COMMUNE EST LA MORT", Ibid. P. 22.

³⁴⁹ Surya M. Sainteté de Bataille. Éd. de l'éclat, 2012. P. 14.

³⁵⁰ Dussat H. [La méditation devant la Croix] // L'Apprenti sorcier. P. 414-419.

Агрессия человека и внешнего мира – совокупность всплесков насилия, – в примитивных религиозных концепциях рассматривалась прежде всего как грозная, но естественная опасность. В подобном видении мира насилие не отделялось от человека, который жил с ним бок о бок и отвечал на него не какой-то особенной реакцией, а всей совокупностью своих аффективных движений³⁵¹.

Здесь мы видим естественное развитие идеи, заявленной Батаем еще в «Психологической структуре фашизма»: насилие как «неведомая и опасная»³⁵² сила в примитивной религии совпадает с *маной*, а мана – это и есть тот самый минимум религии, которым была так одержима антропология рубежа XIX-XX вв. и такие авторы, как Г. Спенсер, Э. Тейлор, Р. Маретт, Дж. Дж. Фрэнгер, Э. Лэнг и многие другие³⁵³. Французская социологическая традиция в этом вопросе пошла за Робертсоном-Смитом и его концепциями сакрального и его амбивалентности; и вот это-то сакральное под именем маны и ассоциируется здесь с насилием. Это не какая-то особенная энергия, тем или иным образом выделяющаяся из мира природных процессов, это насилие природы самой по себе: отнюдь не зря Батай постоянно говорит о солнце, молнии, вулканах не в смысле метафор, а в смысле буквального выражения этого насилия. Агрессия есть чистая, неотчужденная жизнь в связке со смертью, которую в т.н. «примитивных» культурах почитали за нечто сакральное, вызывающее влечение, отторжение и дикий ужас, при этом пытаясь избавиться от следов этой неудержимой энергии в себе самих. Смысл религии для Батая – в том, чтобы *принимать насилие мира как свое собственное* и тем самым жить живой жизнью, «жаждать быть вплоть до безумия», и на практике реализовывать свою единичность со вселенной. Дистанция между этой концепцией и написанными много позже «Проклятой частью» и «Эротизмом» представляется нам незначительной: когда он в этих двух трудах замечает, что

³⁵¹ "L'aggressivité de l'homme et du monde extérieur - l'ensemble des déchaînements de la violence - a tout d'abord été envisagée dans les attitudes religieuses primitives comme un danger redoutable mais naturel. Dans de telles conditions, la violence n'était pas séparée de l'homme qui vivait avec elle et ne lui opposait pas une réaction unique mais toute la complexité de ses mouvements affectifs", Bataille G. Ce que j'ai à dire... // L'Apprenti sorcier. P. 328.

³⁵² См. сноску № 297.

³⁵³ См.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 31-67, и антологии: Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1995; Мистика. Религия. Наука. М.: Канон+, 2011.

«природа сама по себе насильственна»³⁵⁴ и что «насилие для нее – некая стихия экстатического самоуничтожения»³⁵⁵, то имеет в виду то же самое и даже говорит почти этими же словами.

Источником такого мрачного образа природы можно с высокой долей уверенности считать специфическую трактовку Руссо у де Сада, понимавшего его идею возврата к естественному состоянию как отвержение социальных законов в пользу трансгрессивной регрессии к жестокости природы самой по себе. В своей «Философии в будуаре» – книге, с которой Батай был не только хорошо знаком, но и которую, судя по цитатам на последних страницах «Ницшевской хроники», держал под рукой, – мыслитель пишет, например, следующее:

...жестокость [cruauté] прослеживается в поведении животных... для дикаря проявления жестокости естественнее, чем для человека цивилизованного, следовательно, представление о том, что жестокость порождена испорченностью нравов, ниже всякой критики [...] Жестокость растворена в природе; каждый из нас рождается с определенной долей жестокости, смягчить ее под силу только воспитанию, однако воспитание ломает естество, нанося вред священным замыслам природы: так садовод уродует дикие деревья подрезкой [...] Жестокость – ничто иное, как нерастраченная людская энергия, не изъеденная ржавчиной цивилизации, это не слабость наша, а мощь³⁵⁶.

В «Теории религии» и более поздних своих сочинениях Батай вступит с Садом в осознанную полемику и будет противопоставлять свое насилие его жестокости: природа не жестока, природа насильственна, жестоким может быть лишь человек, – скажет он. Во взгляде зверя после схватки ему видится лишь апатия³⁵⁷. Исходя из этого же он будет впоследствии выступать против войны как проявления

³⁵⁴ "La nature elle-même est violente", Bataille G. L'Érotisme. P. 43.

³⁵⁵ "...son extrême exubérance s'écoule en un mouvement toujours à la limite de l'explosion", Bataille G. La Part maudite. P. 37.

³⁵⁶ "...la cruauté est empreinte dans les animaux... Elle est chez les sauvages bien plus rapprochée de la nature que chez l'homme civilisé; il serait donc absurde d'établir qu'elle fût une suite de la dépravation [...] la cruauté est dans la nature, nous naissons tous avec une dose de cruauté que la seule éducation modifie ; mais l'éducation n'est pas dans la nature, elle nuit autant aux effets sacrés de la nature que la culture nuit aux arbres [...] la cruauté n'est autre chose que l'énergie de l'homme que la civilisation n'a point encore corrompue, elle est donc une vertu", de Sade. La philosophie dans le boudoir // Œuvres. T. 3. Gallimard, 1998. P. 68-69.

³⁵⁷ См.: Bataille G. Théorie de la religion. P. 292.

бессмысленной жестокости, которое не преображает человеческое существо, а лишь уничтожает его. В конце 30-х, однако же, он эти два термина не различает и синтезирует садовский образ природы с ницшевским понятием жизни, на выходе получая схему, рассмотренную нами выше. В тексте де Сада следует отметить еще две вещи: то, что, говоря о «замыслах природы», он использует слово *sacré* – в его тексте такое словоупотребление более или менее случайно, однако для Батая оно могло иметь глубокий смысл, – и то, что он говорит о жестокости как о некоей энергии, пронизывающей в равной мере природу, животных и людей. Насколько важна была эта идея Батаю, можно судить по тексту еще одной его проповеди, где он перечисляет «Одиннадцать агрессий» – ценностей, у каждой из которой в разлагающемся современном мире есть свой темный двойник; под номером семь здесь значится «НЕУМОЛИМАЯ ЖЕСТОКОСТЬ ПРИРОДЫ против уничижительного образа доброго бога»³⁵⁸. В случае человека эта пламенеющая в природе агрессия сдерживается социальными обычаями, правилами и законами, которые таким образом как бы вырывают его из окружающего мира, так что вернуться к нему можно только посредством *преступления* как непосредственной реализации жестокости, освоения его скрытой мощи. Собственно в этом и заключается батаевский выход из создавшегося положения:

Отрицая весь этот шлак, я стремлюсь в нескольких словах изобразить единственный выход, открытый существованию в условиях близкого присутствия насилия. Необходимо взглянуть в лицо насилию, отринув всякое упование. Разрыв между человеческими существами может переживаться так же, как разрыв каждого существа в себе самом. По этой и исключительно этой причине нельзя требовать от человека уничтожить свою собственную агрессию, то есть свою жизнь [...] Агрессия не может быть ни ограничена, ни закабалена³⁵⁹.

³⁵⁸ "L'INEXORABLE CRUAUTÉ DE LA NATURE contre l'image avilissante d'un dieu bon", Bataille G. [Réunion sessionnelle du 29 septembre 1938] // L'Apprenti sorcier. P. 464.

³⁵⁹ "Rejetant ces scories, je tiens à exprimer en peu de mots la seule issue ouverte é l'existence, en présence de la violence proche. La violence doit être regardée sans espoir en face. Le déchirement des êtres humines entre eux peut être vécu de la même façon que chaque être vit son propre déchirement. Par là et par là seulement il n'est plus demandé à un homme de détruire sa propre agressivité, c'est-à-dire sa vie [...] L'agressivité ne peut être ni limitée ni asservie", Bataille G. Ce que j'ai à dire... P. 332.

Однако и для самого философа, и для его соратников подобный выход имел отнюдь не только теоретическую ценность – он непосредственно реализовывался в мистической практике. Хотя интерес к христианской мистике и таким авторам, как Дионисий Ареопагит, Тереза Авильская, Иоанн Креста и т.д. Батай приобрел еще в молодости, в 1938 г. он начинает заниматься йогой, по-видимому, подводя под ее практики собственное оригинальное философское содержание. Позднее в «Метод медитации» (первая публикация – 1946) он, правда, заявит, что его метод «противоположен йоге», потому что в качестве средства, способа, некой меры она все же принадлежит миру деятельности – т.е. «холодной и скупой Земле»³⁶⁰; в «Виновном» же он пишет, что его метод «близок технике жертвоприношения»³⁶¹. Смысл его мистической практики в этот период можно определить как переживание единства с бушующим универсумом, глубокое отождествление с насилием вселенной, утрата себя в разрывающих его на части противоречиях. «Внутренний опыт», как и другие трактаты в составе «Суммы атеологии», отстоит от этой идеи достаточно далеко, но и в нем можно найти близкие мотивы: так, в третьей части он пишет, что невозможным объектом его медитации становится «...хаос света и тьмы – катастрофа [...] Нечто необъятное, непомерное ломится со всех сторон с катастрофическим громом; оно возникает из нереальной и бесконечной пустоты и в ней же с ослепительным треском исчезает»³⁶². Медитации эти для нас столь важны не только потому, что лишний раз подтверждают наши тезисы о роли насилия в батаевской мысли, но и потому, что насилие становится в них предметом религиозной практики, совпадая тем самым с основным объектом религиозного – с сакральным.

Далее мы обратимся к двум (или трем) важнейшим для нашей темы медитативным текстам и попытаемся раскрыть их смысл. Трех – потому, что в тексте под названием «Практика радости перед лицом смерти», вышедшем в пятом и последнем номере журнала, мы обнаруживаем не одну, а две медитации;

³⁶⁰ Bataille G. Méthode de méditation // ŒC. T. 5. P. 194.

³⁶¹ "La méthode de la méditation voisine de éla technique du sacrifice", Bataille G. Le coupable. P. 272.

³⁶² "...chaos de lumière et d'ombre, est catastrophe. Quelque chose d'immense, d'exorbitant, se libère en tous sens avec un bruit de catastrophe; cela surgit d'un vide irréel, infini, en même temps s'y perd, dans un choc d'un éclat aveuglant", Bataille G. L'expérience intérieure. P. 88.

еще один, одноименный, но отличный по содержанию фрагмент был найден в архивах Жака Шави³⁶³. Разумеется, кроме этих текстов, были еще и другие: той же цели были, судя по всему, предназначены и пять стихотворений, напечатанных на последних страницах «Внутреннего опыта»³⁶⁴, и три пассажа в самом начале «Метода медитации», больше похожих на шутку³⁶⁵. Выше мы уже упоминали о том, что в качестве объекта медитации философ использовал также фото линьчи, или китайской казни, т.е. не только текстуальные, но и визуальные «фокусы» для сосредоточения.

В «Практике радости пред лицом смерти» из «Ацефала» Батай использует примечательно двусмысленный оборот *je me représente*, который может значить как «я представляю себе, перед собой», так и «я представляю собой, я есть». Взглянуть на что-либо, даже мысленным взором, – значит отождествиться с ним. В ходе медитации субъект мерцает, проявляется и теряется в ирреальности образа; в начале третьего фрагмента предлог *que* исчезает, оставляя после себя неразличимость субъекта и мира, воображения и сущности: «Я представляю себе, что Земля головокружительно обращается в небе. Я представляю себе / собою и само небо скользящим, обращающимся и исчезающим»³⁶⁶. Радость пред лицом смерти имеет дело не с окончательной, а с временной, воображаемой смертью, и в силу этого и является практикой. «Радость пред лицом смерти уничтожает меня», – пишет Батай, но сразу после этого: «Я пребываю в этом уничтожении»³⁶⁷. Согласие со вселенной есть согласие с пронизывающим его насилием, которое означает устранение мыслящего субъекта, а значит и с собственной смертью: в этом плане философ все еще находится в русле описанной нами в первой главе «солярной» гносеологии, в рамках которой подлинное познание предполагает отказ от субъектно-объектного различения и слияние познающего с познаваемым, в результате которого не остается ни того, ни другого. Суждение о таком опыте

³⁶³ Существует и третий (также отличный по содержанию) текст со схожим названием, представляющий собой доклад Батай в Коллеже социологии, см.: Bataille G. *La joie devant la mort*. P. 733-745.

³⁶⁴ Bataille G. *L'expérience intérieure*. P. 183-189.

³⁶⁵ Bataille G. *Méthode de méditation*. P. 200-201.

³⁶⁶ "Je me représente que la Terre tourne vertigineusement dans le ciel. Je me représente le ciel lui-même glissant, tournant et se perdant", Bataille G. *La pratique de la joie devant la mort*. P. 17.

³⁶⁷ "La joie devant la mort m'anéantit. Je demeure dans cet anéantissement", Ibid. P. 15.

может быть вынесено лишь post-factum, на выходе из экстаза, и выносит его преображенный таким опытом, всякий раз как бы заново рожденный субъект. Это почти гегелевское движение от субъекта к бессубъектности и новому субъекту хорошо прослеживается в шестом фрагменте текста, «Гераклитовой медитации», который мы позволим себе привести целиком – тем более что он до сих пор еще не переводился на русский язык:

Я САМ ЕСТЬ ВОЙНА.

– Я представляю собою движение и волнение множества людей, возможности которого безграничны: это движение и это волнение не могут быть утишены ничем, кроме как войной.

– Я представляю собою дар бесконечного страдания, крови и отверстых тел в образе семяизвержения, крышку погребя, которую встряхивает и отпускает напитанное тошнотой изнеможение.

– Я представляю собою Землю, заброшенную в пространство, подобно зашедшейся криком женщине с объятой пламенем головой.

– В мире земном, которому лето и зима повелели агонизировать всем, что пока еще дышит дыханием жизни, и во вселенной, составленной из бесчисленных звезд, вращающихся, умирающих и безо всякой меры себя истребляющих, я не вижу ничего, кроме последовательностей жестокого великолепия, движение которого требует также и моей смерти; эта смерть есть ничто иное, как пламенное расходование всего того, что имело быть, радости существования всякого грядущего в мир; пока моя собственная жизнь не потребует, чтобы все сущее, во всяком месте, предало себя непрерывному уничтожению.

– Я представляю себя залитым кровью, изломанным, но преображенным и пребывающим в согласии с миром, и в то же время – как загнанного зверя и как челюсти ВРЕМЕНИ, что непрестанно убивает и непрестанно убиваемо.

– Везде понемногу существуют взрывчатые вещества, которые не медлят, быть может, с тем, чтобы ослепить мне глаза. Я хохочу, когда думаю, что эти глаза продолжают искать чего-то, что их не разрушает³⁶⁸.

³⁶⁸ "JE SUIS MOI-MÊME LA GUERRE.

– Je me représente un mouvement et une excitation humaines dont les possibilités sont sans limite: ce mouvement et cette excitation ne peuvent être apaisés que par la guerre.

Анализируя тексты «Ацефала», до сих пор мы неизменно обнаруживали в них концептуализацию связи между насилием, сакральным и сообществом: возможность этого последнего оказывалась обусловлена насилием вселенной, размыкающим индивидуальное бытие и сочленяющим его отходы в едином теле, которое локализуется в утраченном, ирреальном, бушующем мире сакрального, одновременно близком нам и бесконечно далеком. Сообщество возникает в связи с сакральными ценностями как с ценностями размыкания и сопричастия в смерти. В этом же тексте (и в других текстах для медитаций) о сообществе нет ни слова: здесь мы на уровне практики возвращаемся к одиночеству батаевских текстов конца 20-х – середины 30-х гг.: речь идет об одном отдельно взятом человеке, который подобно Икару или Ван Гоггу погружается в исполненный насилия мир. На это у философа были свои причины: вышедший в 1939 г. пятый и последний номер журнала был выпущен им практически в одиночку, друзья его покинули, собрания Ацефала уже прекратились, а заседания Коллежа скоро прекратятся. Номер вышел в июне; 31 мая Батай направил своим без пяти минут уже бывшим соратникам по тайному обществу холодное послание, в котором, потребовав «положить конец любым полумерам», заявил: «Не думаю, что заключенное между нами соглашение было до сих пор чем-то иным, кроме как существованием вероломным и мучительным»³⁶⁹. «Но каждый из нас должен знать, что при следующей встрече со мной он встретит изменившегося человека», – заключает он³⁷⁰. В июле, после напряженной переписки Батай с Лейрисом и Кайуа,

– Je me représente le don d'une souffrance infinie, du sang et des corps ouverts, à l'image d'une éjaculation, abattant celui qu'elle secoue et l'abandonnant à un épuisement chargé de nausées.

– Je me représente la Terre projetée dans l'espace, semblable à une femme criant la tête en flammes.

– Devant le monde terrestre dont l'été et l'hiver ordonnent l'agonie de tout ce qui est vivant, devant l'univers composé des étoiles innombrables qui tournent, se perdent et se consomment sans mesure, je n'aperçois qu'une succession de splendeurs cruelles dont le mouvement même exige que je meure; cette mort n'est que consommation éclatante de tout ce qui était, joie d'exister de tout ce qui vient au monde: jusqu'à ma propre vie exige que tout ce que est, en tous lieux, se donne et s'enéantisse sans cesse.

– Je me représente couvert de sang, brisé mais transfiguré et d'accord avec le monde, à la fois comme une proie et comme une machoïre du TEMPS, qui tue sans cesse et est sans cesse tué.

– Il existe un peu partout des explosifs qui ne tarderont peut-être pas à aveugler mes yeux. Je ris si je pense que ces yeux persistent à demander des objets qui ne les détruisent pas", Ibid. P. 22-23.

³⁶⁹ "Je ne pense pas que le pacte conclu entre nous ait eu jusqu'ici quatre choses que l'existence larvée et souffreteuse", Georges Bataille à membres d'Acéphale // L'Apprenti sorcier. P. 544.

³⁷⁰ "Mais chacun d'entre nous doit savoir que, la prochaine fois qu'il me rencontra, il se trouvera en présence d'un homme changé", Ibid. P. 545.

прекращаются и встречи Коллежа социологии³⁷¹. Именно в эти несколько месяцев философ убеждается в *невозможности* сообщества: этой невозможности посвящено немало страниц «Суммы атеологии», а начиная с конца 40-х вся эта тема практически растворяется в его построениях на другие темы.

«Гераклитова медитация» прекрасно иллюстрирует целый ряд выделенных нами выше смыслов: экстатическое самоотождествление как с природой вообще, так и с более абстрактными проявлениями бушующей в ней яростной энергии – «...дар бесконечного страдания, крови и отверстых тел»; Марина Галетти указывает на концептуальную связь этого текста со статьей «Небесные тела»³⁷². Движение вселенной требует истребления, растраты, снятия любых индивидуальных сущностей: фокус в этой гегелевской по своему происхождению схеме делается на смерть человека как единственного существа, знающего о своей смерти и способному ее вместить. Хотя можно предположить, что пожирающая сама себя вселенная здесь могла бы с полным правом называться отверженной человеком и удалившейся от него, т.е. сакральной, реальностью – или, точнее, ирреальностью, – автор не сообщает нам об этом прямо. Однако в альтернативной версии текста, найденной среди бумаг философа, уже с самого начала мы видим знакомые религиозные образы и метафоры:

Я представляю собою некую богиню, с глухой яростью танцующую в ночи, алчущую крови, изуродованных тел и смерти [...]

Сей дар я представляю себе раскаляющим всеожжением [holocauste] – таким, какого взыскует безграничная алчность, подобная алчности огня, что пожирает лишь затем, чтобы поглотить самое себя и без меры себя отдать – подобно тому, как сияющее солнце или же самые дальние звезды отдадут себя в излучении невообразимого своего тепла и света³⁷³.

³⁷¹ См.: CS. P. 819-844.

³⁷² См.: L'Apprenti sorcier. P. 536.

³⁷³ "Je me représent n'importe quelle divinité féminine dansant dans la nuit, avec une sourde violence, avide de sans, des corps mutilés et de mort [...]"

Je me représente ce don comme un holocauste brûlant exigé par une avidité comparable à celle du feu qui ne dévore que pour ce consumer lui-même et se donner sans mesure, comme le soleil éblouissant ou les plus lointaines étoiles se donnent en rayonnant leur inimaginable chaleur et leur lumière", Bataille G. Méditation héraclitéenne // L'Apprenti sorcier. P.533-534.

В этом первом образе «некой богини» мы без труда узнаем Кали – символ насильственного, требующего крови и жертв сакрального, которому было посвящено батаевское эссе 1930 г. Что касается второго фрагмента, то он перекликается с содержанием «Понятия траты», где французский мыслитель впервые излагает свою концепцию непроизводительной траты, к формам которой относит и жертвоприношение – «кровавое расточение людей и животных», специально уточняя, что «сакральные объекты становятся таковыми в результате операции растраты»³⁷⁴. Человек, свободно себя отдающий, дарящий, тратящий, совершает тем самым жертвоприношение, предлагает себя в жертву всеожжания, и может посему прикоснуться сакральной жизни. Жить по-настоящему – значит умирать, растрчивать жизнь, открывать себя бесконечному насилию вселенной. В этой статье философ также впервые вводит понятие *славы* [gloire] как одновременно зловещего и величественного состояния человеческого бытия, которое обретается в результате такой растраты³⁷⁵. Можно предположить евангельское и, шире, библейское происхождение этого понятия: речь идет о той славе, которую Моисей просит Господа Бога дать ему узреть (Исх 33:18)³⁷⁶ и которая упоминается во множестве христианских молитв – иногда под именем благодати. Слава у Батая – это и есть благодать, только обретается она по воле самого человека в результате свободного принесения им в жертву своей самости.

Наконец, последний текст, который мы хотели бы рассмотреть в этом разделе – «Радость пред лицом смерти» (без «практики»). Собственно, названия у него нет; непосредственно перед тем, как записать эту своеобразную молитву, Батай определяет, что это «текст о радости пред лицом смерти, предназначенный для нового, углубленного размышления»³⁷⁷. Медитация по содержанию во многом дублирует другую, весьма странную, посвященную «звезде Алкоголь», которую Батай переписал для Изабель Вальдберг, жены своего друга Патрика Вальдберга,

³⁷⁴ "un gaspillage sanglant d'hommes et d'animaux de sacrifice"; "il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte", Bataille G. La notion de dépense // ŒC. T. 1. P. 306.

³⁷⁵ Ibid. P. 319.

³⁷⁶ Во французском переводе: "Fais-moi voir ta gloire!"

³⁷⁷ "Texte sur la joie devant la mort, proposé à une réflexion approfondie et renouvelée", Bataille G. [La joie devant la mort. Texte de méditation]. P. 538.

известной скульпторши³⁷⁸. Чрезвычайная важность для нас этого текста обусловлена тем, что в нем множество раз повторяется термин *violence*, и контекст его использования подтверждает нашу гипотезу о его двойном смысле: это и то насилие, которое пронизывает мир, и то, которое размыкает человека, позволяя ему участвовать во вселенском «непостижимом празднестве»:

Безголового принимаю в насилии

Серный огонь его принимаю в насилии

Древо и ветер смерти принимаю в насилии

АЗ ЕСМЬ РАДОСТЬ ПРЕД ЛИЦОМ СМЕРТИ

Хляби галактики – радость пред лицом смерти

Охваченным головокружительным извержением в круговерчении я представляю себя

Голова моя скрадена вспышками. Тело мое облачено в мир насилий

Эхом мой хохот гремит в галактическом празднестве

Молчание собственной смерти в утраченной тишине я представляю собою

К непостижимому галактическому празднеству насилие безголового смерть мою увлекает³⁷⁹.

Ацефал здесь – пародия на Христа, новый Адам, убивающий Ветхого, посредник между человеком и целым миром, образец того, что должно случиться с человеком, чтобы он смог освободиться от самого себя. «Принятие» Безголового и орудий его добровольного страдания (серного огня, древа смерти, ветра смерти) ведет человека от погружения в насилие к пропусканию этого насилия через себя,

³⁷⁸ Georges Bataille à Isabelle Waldberg. [L'étoile Alcool. Texte de méditation] // L'Apprenti sorcier. P. 536-538.

³⁷⁹ "Je prends l'acéphale pour violence

Je prends son feu de soufre pour violence

Je prends l'arbre et le vent de la mort pour violence

JE SUIS LA JOIE DEVANT LA MORT

La profondeur de la galaxie est joie devant la mort

Je me représente emporté dans l'explosion vertigineuse qui tournoie

Ma tête vole en éclats. Mon corps a dressé dans un monde de violences

Mon rire est épercuté dans la profondeur de fête de la galaxie

Je me représente la silence de ma mort dans la silence perdu de la galaxie

La violence de l'acéphale porte ma mort à l'inconcevable fête de la galaxie", Bataille G. [La joie devant la mort. Texte de méditation]. P. 539.

к растрате головы, облачению в мир насилий и вслед за тем – утрате и тела тоже, так что остается лишь смех, смерть и молчание, которые теряются в космосе. Движение текста отражает, если можно так выразиться, *imitatio Acéphali*, постепенное разрушение субъекта в пользу единства с миром при посредстве Безголового – идеального уже-не-субъекта, обрубок головы которого служит, подобно солнцу, своего рода вратами или же разъемом входа / выхода между насилием во вселенной и насилием в человеческом теле. Здесь мы от рассмотрения концепций насилия, сакрального и сообщества, так или иначе связанных с тайным обществом Ацефал и одноименным журналом, переходим к самому этому концептуальному персонажу, который, как мы уже показали, имеет самое непосредственное отношение ко всей этой концепции.

3.1. «Куда делась голова Ацефала?»

Образу Ацефала, ставшему своего рода символом, «маскотом» всего батаевского творчества, посвятило сотни страниц множество исследователей – таких, как С. Фокин³⁸⁰, С. Зенкин³⁸¹, Д. Куракин³⁸², М. Евстропов³⁸³, А. Ройг³⁸⁴, Дж. Голдхэммер³⁸⁵, Дж. Байлз³⁸⁶, М. Сюриса³⁸⁷, К. Пази³⁸⁸ и др. Добавить что-либо новое к этому массиву интерпретаций непросто, но мы хотели бы рассмотреть этот образ как наглядный концептуальный план, в пространстве которого оказываются соотнесены между собой понятия субъекта, насилия и сакрального. Собственно, Ацефал – эталон батаевского разрушающегося субъекта, который

³⁸⁰ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 198-222.

³⁸¹ Зенкин С. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. С. 118-131.

³⁸² Куракин Д. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. 2011. С. 56-74.

³⁸³ Евстропов М. Опыты приближения к «иноуму»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2012. С. 87-98.

³⁸⁴ Roig A. The Headless Body // Thinking the Body as a Basis, Provocation, and Burden of Life. Studies in Intercultural and Historical Context / Melville G. and Ruta C. (eds) De Gruyter Oldenbourg, 2015. P. 55-61

³⁸⁵ Goldhammer J. The Headless Republic. Sacrificial Violence in Modern French Thought. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005. P. 152-191.

³⁸⁶ Biles J. The Remains of God: Bataille/Sacrifice/Community" // Culture, Theory and Critique. 2011. Vol. 52(2-3). P. 127-144.

³⁸⁷ Surya M. Sainteté de Bataille. P. 63-112.

³⁸⁸ Pasi S. Acéphale ou la mise en mort du Chef / du Père // Des années trentes: groupes et ruptures / Textes réunis par A. Roche et C. Tarting, actes du colloque à Aix-en-Provence 5-7 mai 1983. P.: 1985.

является также объектом своего же, жертвенного и сакрального, насилия. В текстах Батая встречается множество других концептуальных персонажей, реальных и мифических, которые выражают те же смыслы: в 30-х и начале 40-х в этом качестве выступают Ван Гог, Икар, де Сад, Ницше и Дионис, а в конце своего пути, в «Слезях Эроса», он в духе романтической традиции назовет его *дьяволом*: «...дьявол есть в конечном итоге всего лишь наше безумие, если мы рыдаем, если протяжные рыдания сотрясают нас»³⁸⁹. У этого персонажа есть и несколько нарицательных имен, обычно сосуществующих с именами личными – *открытое существо* [l'être ouvert]³⁹⁰, *целостный человек* [homme entire]³⁹¹, трагический персонаж, суверенная личность и т.д.

Здесь мы хотели бы высказать еще три предположения о возможном источнике иконографии Ацефала, правда, довольно гадательных. Батаю, который был отлично знаком с христианством и увлекался индуизмом, они вполне могли быть знакомы. Во-первых, это христианские святые – кефалофоры («главноносцы»), казненные усечением главы и потому изображаемые с головой в руках и с нимбом вокруг пустующей шеи³⁹². Наиболее известным святым такого рода считается сщмч. Дионисий, покровитель Парижа, скульптурное изображение которого украшает, помимо всего прочего, Собор Парижской Богоматери. В житии этого святого говорится о том, что он продолжал проповедовать и после казни, т.е. его жизнь неким мистическим образом длилась и в смерти. Ацефала можно интерпретировать как пародию на кефалофора – святого, отрубленная голова которого либо где-то потерялась, либо превратилась в череп.

Во-вторых, это индийская богиня Чиннамаста, отрубившая сама себе голову и пьющая собственную кровь, тремя или четырьмя струями бьющую из шеи³⁹³. Обычно она изображается стоящей в окружении двух божественных спутниц, и,

³⁸⁹ Bataille G. Les Larmes d'Éros. P. 581-582.

³⁹⁰ Bataille G. L'Érotisme. P. 27.

³⁹¹ Bataille G. Sur Nietzsche. Volonté de chance // ŒC. T. 6. P. 27.

³⁹² Disembodied Heads in Medieval and Early Modern Culture / Santing C., Baert B., and Traninger A. (eds) Brill, 2013; Saintyves P. Les saints céphalophores: Etude de folklore hagiographique // Revue de l'histoire des religions. 1929. Vol. 99. P. 158-231.

³⁹³ Benard Elizabeth A. Chinnamasta: The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess. Motilal Banarsidass, 2010.

что еще важнее – с совокупающимися у ее ног мужчиной и женщиной. Учитывая популярность экзотических – индийских, тибетских, мезоамериканских, – тем в это время во Франции и интерес к ним Батая³⁹⁴, можно предположить, что он знал и об этой богине, тем более что ее аспекты вполне соответствуют главным идеям французского мыслителя: это жертвоприношение, саморазрушение и неразрывная связь того и другого с эротизмом.

В-третьих, Дени Олье³⁹⁵ и Марина Галетти³⁹⁶ указывают на возможное влияние Лейриса, в статье которого «Лукреция, Юдифь и Олоферн» (1930) отношения между двумя этими последними персонажами заключаются, собственно, как раз в том, что одна обезглавливает другого. Позднее, в «Возрасте мужчины» (1939) он будет ассоциировать этот образ и с другими травмами, ранениями, операциями, представляя их как некие отголоски абсурда смерти³⁹⁷. Гипотеза о таком влиянии представляется нам одновременно противоречивой и привлекательной, поскольку отношения между двумя мыслителями на протяжении 30-х гг. были сложными, и единственным проектом, объединявшем их от начала до самого конца, был журнал «Документы», о котором мы уже немало сказали выше.

Собственно, смысл Ацефала как существа, подвергшего себя / подвергшегося насилию, проявляется уже в самом его имени – на месте головы у него обрубок. Поэтому начать рассмотрение этой фигуры следует как раз с того, чего у нее нет. «Голова» для Батая – это метафора, отсылающая к нескольким другим понятиям, а именно разуму, смыслу, цели, основанию, логике и т.д., и к более обширным концептуальным планам – реальному, гомогенному и профанному. В манифесте Ацефала как тайного общества под названием «Священный заговор» Батай пишет: «Человек сбежал из своей головы, как заключенный из тюрьмы»³⁹⁸. Замена головы обрубком есть замена закрытого наверху открытым сфинктером,

³⁹⁴ См.: Urban Hugh B. *Desire, Blood, and Power: Georges Bataille and the Study of Hindu Tantra in Northeastern India // Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion / Biles J., and Brintnall Kent L. (eds). Fordham University Press, 2015. P. 68-80*

³⁹⁵ Hollier D. *À l'en-tête d'Holopherne // Littérature. 1990. Vol. 79(3). P. 16-28.*

³⁹⁶ Galletti M. *The Secret and the Sacred in Leiris and Bataille // Economy and Society. 2003. Vol. 32(1). P. 91.*

³⁹⁷ См.: Leiris M. *L'âge d'homme. Gallimard, 1939. P. 86-91.*

³⁹⁸ См. сноску № 345.

разъемом входа / выхода, и в этом смысле неполнота ацефаловой шеи служит все той же цели «раскрытия» поработанного своим собственным разумом человеческого существа бытию, которое философ на этом этапе чаще всего уподобляет лабиринту. Батай объявляет войну не только самому по себе принципу *головы*, но и реально существующим *главным* учениям: в своей речи, зачитанной членам тайного общества в первых числах ноября 1938 г., он говорит о «трехглавом чудовище», которое они должны победить подобно героям эпоса:

Жизнь, которую мы хотим вести, по смыслу не может быть никакой иной, кроме как героической, т.е. те «занятия», что мы для себя избрали, непременно должны будут быть похожи на то, чем занимаются «герои». «Чудовище», которое мы должны будем одолеть, имеет три головы, три вражеских головы – христианство, социализм и фашизм³⁹⁹.

Остается добавить, что понятие головы как *головы старого идола* встречается еще у Ницше и Шестова. В работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» русский философ, по обыкновению своему примеряя чужую маску и из-под нее высказывая собственные мысли⁴⁰⁰, пишет: «Ницше говорит: "В какую философию ни забрасывал я свои сети, всегда выносили они мне голову старого идола". Эти слова в известной степени применимы и к нему самому. И его *Uebermensch* – лишь голова старого идола, только иначе раскрашенная»⁴⁰¹. Понятие «идола» здесь совмещает бэконовский смысл с атомистским: это одновременно и то, что мешает истинному познанию (т.е., исходя из иррационализма Шестова – разум), и некая иллюзия, воздушный мираж, произведенный особого рода частицами. Учитывая,

³⁹⁹ "La vie que nous voulons mener ne peut avoir qu'un sens héroïque, c'est-à-dire que les 'travaux' que nous choisissons seront nécessairement semblables à ceux des 'héros'. Le 'monstre' dont nous devons triompher a trois têtes, trois têtes ennemies, christianisme, socialisme et fascisme", Bataille G. [Le monstre tricéphale, Novembre 1938] // L'Apprenti sorcier. P. 516-517.

⁴⁰⁰ Об этом методе в философии Шестова см.: Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. С. 14-18.

⁴⁰¹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Сочинения в 2-х тт. Т.1. С. 312.

что в 1925 г. Батай принимал в переводе именно этой книги русского философа непосредственное участие⁴⁰², этой цитаты он не мог не знать.

Поскольку Ацефал – это не просто тело, но и тело сообщества, то этот образ имеет прямое отношение и к теме, заявленной в названии главы, – хотя мы и вынуждены достаточно далеко иногда от нее отходить⁴⁰³. В связи с этим отсутствие у него головы можно ассоциировать с батаевским проектом человеческого жертвоприношения, о котором испуганный Роже Кайуа замечал, что «В тогдашней экзальтации ничто, кроме человеческого жертвоприношения, не казалось способным связать энергии столь глубоко, как это требовалось для достижения цели грандиозной и к тому же лишенной ясного объекта»⁴⁰⁴. Исследователь Мило Швидлер в своей книге «Расчлененное сообщество», кроме того, предполагает, что в рядах тайного общества незримо состоял и еще один человек, призрак которого вполне мог бы подойти на роль жертвенного провала на месте отсутствующей головы: это Лаура, умершая в 1938 г. на руках у Батая и ставшая, если так можно сказать, «мученицей» его своеобразной церкви⁴⁰⁵.

Возвращаясь к поставленному нами вопросу – *куда делась голова Ацефала*, – следует сказать, что он является отнюдь не праздным, поскольку ответ на него наилучшим способом позволяет прояснить связь этого образа с насилием. Ответов, однако же, в текстах философа насчитывается несколько, и все они в равной мере верны, хотя и кажутся взаимоисключающими. Неверным был бы всего один ответ – что этой головы никогда и не было: этому нет никаких текстуальных доказательств, а самый дух антропологии Батая предполагает, что его субъект вечно падает, сбегает, вырывается, разрушается или рассеивается.

⁴⁰² См.: Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 17.

⁴⁰³ Отождествление тела Безголового с телом его общины, – тайного общества Ацефал, – опять-таки, предположительно, имеет христианское происхождение: «акефальными общинами» в христианстве назывались общины без епископа, которые чаще всего возникли в результате расколов либо, что еще более интересно, мученической смерти их главы. В конце 30-х гг. проблема таких общин как нельзя остро стояла в СССР в связи с чистками и гонениями, и отголоски ее, как мы полагаем, вполне могли долететь и до французского декадента.

⁴⁰⁴ "Dans l'exaltation du moment, rien moins qu'un sacrifice humain ne semble capable de lier les énergies aussi profondément qu'il était nécessaire pour mener à bien une tâche immense et d'ailleurs sans objet défini", Caillois R. L'Esprit des sectes [http://www.cartels-constituants.fr/medias/documents/6.13.31.pdf]

⁴⁰⁵ Sweedler M. The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure. Newark: U of Delaware P., 2009. P. 28.

Далее мы попробуем рассмотреть все возможные варианты того, что же могло стать с головой: ответив на вопрос, как безголовый возник в качестве такового, мы проясняем также и то, что следует делать любому отдельно взятому человеку для того, чтобы ему уподобиться, и как именно это происходит.

Всего гипотез относительно отсутствия головы нам удалось выделить пять:

1. *Она сгорела.* Эту (как и следующую) версию мы уже рассматривали выше как связанную с концептом теменного глаза. Этот глаз вечно смотрит на солнце и, подобно линзе, воспаляет человеку голову: «...он открывается и ослепляется как истребление или как лихорадка, пожирающая существо, или, если говорить более конкретно – его голову, он играет роль пожара в доме; голова, вместо того, чтобы запирать жизнь как запирают деньги в сейфе, растрчивает ее без счета»⁴⁰⁶. В этом смысле прекрасной иллюстрацией для этого варианта служит все та же иконография кефалофоров, у которых нимб обычно изображался не вокруг головы на руках, а вокруг *отсутствующей* головы, т.е. вокруг пустующей шеи. Здесь мы, таким образом, приходим к важному аспекту батаевского понимания сакрального: оно таково за счет насильственного исключения из него разумного, и тем самым сближается с иррациональной, пламенной, агрессивной стихией. Вместо того, чтобы быть законсервированной в человеческой скупости, голова оказывается растрчена, тем самым сообщая остатку тела – теперь уже труп, – своего рода славу, божественную благодать.

2. *Ее отрезали.* Как мы уже писали, одно из первых эксплицитных упоминаний Ацефала у Батая встречается в эссе «Гнилое солнце» еще в 1930 г., где он пишет: «...ужасный крик петуха, в особенности на восходе солнца, всегда соседствует с криком, который он издает, когда его режут. Можно добавить, что солнце в мифологии обозначается еще и человеком, перерезающим самому себе глотку, и, наконец, антропоморфным существом, лишенным головы»⁴⁰⁷. О смыслах солнца в батаевской мысли мы сказали уже достаточно, но понять, из какой именно мифологии он взял это самое лишенное головы антропоморфное существо,

⁴⁰⁶ См. сноску № 154.

⁴⁰⁷ См. сноску № 123.

решительно невозможно. В примечании к статье «Низкий материализм и гнозис» он упоминает «Безглавого бога, над которым две звериных головы» и которого «...можно идентифицировать с египетским божеством Бэсом»⁴⁰⁸. Бэс, однако, изображался обычно с головой кошачьей либо львиной и был мужским аналогом богини Баст⁴⁰⁹. В любом случае Ацефал раскрывается здесь как субъект обращенного на самого себя экстатического насилия, посредством которого он погружается в кромешную «ночь бытия».

3. Он «потерял» ее в Турине на Piazza Carlo Alberto 3 января 1889 г. вследствие припадка, вызванного зрелищем лошади, которую бил кнутом хозяин. «...Ницше впал в безумие», – пишет Батай, – «...с рыданиями бросился он на шею избитой лошади, а затем потерял сознание; очнувшись, он верил, что он – ДИОНИС или РАСПЯТЫЙ. Событие это следует вспоминать как трагедию»⁴¹⁰. И далее читаем:

Но если вся совокупность людей – или же, проще говоря, их совместное существование, - ВОПЛОТИЛАСЬ в одном существе – очевидно, столь же одиноким и заброшенным, как и эта самая совокупность – голова ВОПЛОЩЕННОГО превратится в поле битвы, жестокой – и столь исполненной насилия, что рано или поздно она разлетится на части⁴¹¹.

Именно это, по мысли французского философа, и случилось с Ницше: его тело стало «домом», но не божьим, а вселенским – в нем воплотилась полнота бытия, и его разум этого не выдержал, да и не должен был. Никто, пишет Батай, не может существовать без других людей – но существовать вместе с другими людьми означает буквально впустить их в себя, отказаться от себя ради них. Парадокс заключается в том, что и будучи индивидом, и отказавшись от индивидуальности

⁴⁰⁸ "Dieu acéphale surmonté de deux têtes d'animaux", "...peut être identifié avec le dieu égyptien Bes", Bataille G. Le bas matérialisme et la gnose. P. 5.

⁴⁰⁹ Wilkinson Richard H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. Thames & Hudson, 2003. P. 102.

⁴¹⁰ "...Nietzsche succombait à la folie... il se jeta avec sanglants au cou d'un cheval battu, puis il s'écroula; il croyait, lorsqu'il se réveilla, être DIONYSOS ou LE CRUCIFIÉ", Bataille G. La folie de Nietzsche // Acéphale, 1939. Vol. 5. P. 1.

⁴¹¹ "Mais si l'ensemble des hommes – ou plus simplement leur existence intégrale – S'INCARNAIT en un seul être – évidemment aussi solitaire et aussi abandonné que l'ensemble – la tête de l'INCARNE serait le lieu d'un combat inapaisable – et si violent que tôt ou tard elle volerait en éclats", Ibid. P. 4.

человек остается в полном одиночестве. Мгновенное погружение в безумие Батай описывает как удар молнии, подобный тому, что поразил Семелу, мать Диониса, и таких персонажей, как Фаэтон, Орфей и Жюстина. Следует добавить, что эта последняя молния воздействует на садовскую героиню в неизменно более чем своеобразной манере, хотя в различных версиях истории и по-разному. Так, в «Злоключениях добродетели»: «Молния ударила ей прямо в грудь и, смертельно поразив, вышла через рот. Лицо несчастной было настолько обезображено, что нельзя было смотреть на него без содрогания»⁴¹²; в «Жюстине»: «...молния ударила ей прямо в грудь и, поразив прелести и лицо, вышла из живота»⁴¹³; и в «Новой Жюстине»: «Молния, ударившая прямо в рот, вышла через влагалище, и присутствующие не удержались от того, чтобы не посмеяться над тем, какой странный путь избрал небесный огонь, почтивший своим присутствием тело жертвы»⁴¹⁴. Не говоря уже о том, что прорыв подобного крику потока насилия через рот – образ совершенно батаевский, примечательно, что во всех случаях он воздействует на нее именно через голову и даже через лицо как своего рода вместилище индивидуального. В этом она подобна фигуре Ницше-Ацефала, который телесно вместил в себя исполненный насилия мир и всех людей – и стал свободен от самого себя. Их совокупное насилие обрушивается на него и делает его тем самым одновременно Богом и ничем, «зеркалом пустых небес», т.е. сакральным, бесконечно отделенном от обыденного мира существом.

4. *В виде черепа она переместилась в район гениталий существа.* Эту, из всех наиболее очевидную, интерпретацию предложил в своих воспоминаниях создатель изображения, художник Андре Массон: «Я сразу же увидел его – без головы, как и полагается, но куда же девать эту громоздкую и сомнительную голову? Сама собой она расположилась на месте гениталий (скрывая их) в виде мертвого черепа»⁴¹⁵. Это очевидная отсылка к идее связи эротизма со смертью,

⁴¹² "La foudre était entrée pas le sein droit, elle avait brûlé la poitrine, et était entrée pas sa bouche, en défigurant tellement son visage qu'elle faisait horreur à regarder", de Sade. Les infortunes de la vertu // Œuvres. T. II. Gallimard. 1995. P. 119.

⁴¹³ "...la foudre était entrée pas le sein droit; après avoir consumé la poitrine, son visage, elle était ressortie par le milieu du ventre", de Sade. Justine ou les Malheurs de la vertu // Œuvres. T. II. P. 388.

⁴¹⁴ Маркиз де Сад. Жюстина, или Несчастья добродетели. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 272.

⁴¹⁵ Цит. по: Pasi C. Acéphale ou la mise en mort du Chef / du Père. P. 215.

тому самому сплетению влечения к жизни и влечения к смерти, о которой мы говорили, обсуждая влияние Фрейда. Однако нам здесь кажется важным еще и мотив бесполости безглавца: хотя тело, взятое за основу его иконографии, является мужским, сам он, в сущности, уже не мужчина и не женщина – как, впрочем, и не человек. Смерть, которую он принимает от своих же рук – это насилие, *принятое* так, как принимают пилюлю или известие о гибели, то насилие, которое стирает в нем всякое различие между мужским и женским, как и границу между ним и миром, между человеком и божеством, между разумом и безумием – или, как в случае Ницше между Дионисом, и Распятием.

На одной из иллюстраций к первому номеру «Ацефала» Андре Массон изобразил безглавца сидящим на вулкане: обеими руками он сжимает свое горящее сердце, а в ногах у него лежит меч⁴¹⁶. Лава извергается из его ануса или вулкана и затем огненной рекой стекает промеж его ног. Надпись, помещенная под изображением, гласит: «Le glaive – c'est la passerelle», т.е. «Меч – это мост» – и действительно, клинок перекрывает поток лавы в нижней части изображения, не прерывая, однако, его свободного течения. Насилие здесь оказывается мостом, шлюзом между человеком и миром – тем, что разрывает либо устраняет контур человеческого тела, соединяя его с вулканом. Ацефал – это и есть тот самый вулканический, извергающийся из самого себя субъект, «Я» в момент своего исчезновения, или *Jésuve* – Язувий в «Солнечном анусе»: это «...образ эротического движения, взламывающего дух, чтобы дать содержащимся в нем представлениям силу шокирующего извержения»⁴¹⁷. В другом месте «Я», напротив, объявляется солнцем: таким образом, именно человеческое существо является перемычкой между верхом и низом, точкой их эротического соединения.

Поэтому Ацефал – это избыточный субъект, вбирающий в себя все противоречия безо всякого синтеза. Батай называет его *чудовищем*:

⁴¹⁶ Acéphale. 1936. Vol. 1. P. 5.

⁴¹⁷ "...l'image du mouvement érotique donnant par effraction aux idées contenues dans l'esprit la force d'une éruption scandaleuse", Bataille G. L'anus solaire. P. 85.

Он сливается в единое извержение Рождения и Смерти. Он не человек. Но он и не бог. Он – не я, но гораздо больше, чем я: его живот – это лабиринт, где он сам заблудился, где я блуждаю вместе с ним и в котором я узнаю себя, оказываясь им, т.е. чудовищем⁴¹⁸.

Как замечает Сергей Зенкин, чудовищность Ацефала обусловлена тем, что члены его тела подвижны и допускают перестановку⁴¹⁹. В связи с этим определением уместным будет вспомнить также о чудовищном присутствии в «Истории глаза», о котором мы уже писали выше: «...как будто я хотел ускользнуть от объятий какого-то чудовища, и этим чудовищем не могло быть ничто иное, как необычайное насилие моих движений»⁴²⁰. Ацефал – это возможность насилия, принесения самого себя в жертву, что кроется в теле каждого человека, он сам, включенный в мифическое время вечного возвращения, или, как мы уже говорили – врата между насилием вселенским и человеческим. Образ лабиринта кишок безглавца и фигура чудовища отсылают нас здесь к еще одному тексту Батая, написанному им тремя или четырьмя годами ранее, но актуальности для него отнюдь не утратившем: это «Лабиринт» (1935-1936). В нем он пишет о том, что происходит с человеческим существом в бездне его собственного бытия: «...всякий изолированный фрагмент вселенной неизменно представляется частицей, способной стать частью превосходящей ее композиции. Бытие существует исключительно как целое, составленное из частиц»⁴²¹. Частица, взятая сама по себе, парадоксальным образом оказывается не более чем иллюзией, «избегающей насилия своей ненадежностью»⁴²²; совокупность же частиц образует само бытие. Эту же идею философ несколько позже выразит в первом же своем докладе для Коллежа под названием «Сакральная социология и отношения между

⁴¹⁸ "Il réunit dans une même éruption la Naissance et la Mort. Il n'est pas un homme. Il n'est pas non plus un dieu. Il n'est pas moi mais il est plus moi que moi: son ventre est le dédale dans lequel il s'est égaré lui-même, m'égaré avec lui et dans lequel je me retrouve étant lui, c'est-à-dire monstre", Bataille G. La conjuration sacrée. P. 4.

⁴¹⁹ Зенкин С. Конструирование пустоты: миф об Ацефале. С. 120-121.

⁴²⁰ См. сноску № 109.

⁴²¹ "...tout élément isolable de l'univers apparaît toujours comme une particule qui peut entrer en composition dans un ensemble qui le transcende. L'être ne se trouve jamais que comme ensemble composé de particules", Bataille G. Le labyrinthe // ŒC. T. 1. P. 437.

⁴²² "...qui échappe à la violence de sa précarité", Ibid.

"обществом", "организмом" и "существом"»⁴²³. Составное же существо, члены которого подвижны и допускают перестановку – это и есть то чудовище, что ждет в глубине лабиринта и само является лабиринтом. Имя у этого бытия вполне гегелевское – это «всеобщее» [l'universel]:

ВСЕОБЩЕЕ похоже на быка, который бывает то поглощен своей беззаботной животностью и будто бы предоставлен потаенной бледности смерти, то охвачен яростным желанием броситься в пустоту, которую без промедления открывает ему скелет-тореро⁴²⁴.

«Я» в своем инобытии обнаруживает себя чудовищем и в это же мгновение исчезает в качестве такового, поскольку быть чудовищем означает безлично присутствовать одновременно где-то и нигде, являясь при этом более или менее недолговечным энергетическим сгущением в тотальном насилии бытия; все это потому, что во всеобщее можно погрузиться, но нельзя им себя осознавать. В некотором плане этот концепт можно также рассматривать как версию *мудреца* Гегеля и Кожева, поскольку тот представляет собой воплощение всеобщего, хотя батаевское чудовище оказывается все же ближе первому, чем второму. На одном из своих семинаров этот последний заявляет следующее: «Гегель мог бы сказать, что несознательный "Мудрец" – существо не вполне человеческое. Но такое утверждение было бы голословным. Таким образом: гегелевский идеал Мудрости – необходимость только для определенного человеческого типа»⁴²⁵. Батай в этом вопросе предпочитает Гегеля Кожеву: субъект как воплощение всеобщего у него – уже не человек, но и не животное, а их синтез, развоплощенное обратно в мир и освободившееся от эго существо. Много позже, в «Процессе Жилия де Рэ» (1959)

⁴²³ CS. P. 31-60.

⁴²⁴ "L'UNIVERSEL ressemble à un taureau, tantôt absorbé dans la nonchalance de l'animalité et comme abandonné à la pâleur secrète de la mort, tantôt précipité par la rage de s'abîmer dans le vide qu'un torero squelettique ouvre sans relâche devant lui", Bataille G. Le labyrinthe. P. 441.

⁴²⁵ "Certes, Hegel pourrait dire que le 'Sage' inconscient n'est pas un être vraiment humain. Mais ce ne serait là qu'une définition arbitraire. C'est-à-dire: la Sagesse hégélienne n'est un idéal nécessaire que pour un type déterminé d'être humain", Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Gallimard, 1947. P. 279.

«сакральным чудовищем» [monstre sacré] он назовет самого маршала-убийцу, указывая, что «Как в преступлении, так и в твердом, благочестивом смирении он ощущал принадлежность сакральному миру, который, казалось ему, неизменно должен был оказывать ему поддержку»⁴²⁶. Здесь мы снова видим прямую связь концепта чудовища с сакральным насилием как преступлением границ обыденного существования.

5. *Ее отрубили при помощи гильотины 21 января 1793 г., на площади, названной Площадью Революции, по постановлению Конвента и при большом стечении народа.* Именно при таких обстоятельствах был убит Людовик XVI, последний французский король, воображаемое вакантное место которого играет важную роль в мифологии тайного общества: его собрания проходили в лесу возле руин крепости Монжуа неподалеку от Парижа. Известны они были тем, что некогда там укрывался один из полков Жанны д'Арк, готовясь к штурму города, так что само их имя стало символом народного сопротивления и девизом королей; парадоксальным образом позже крепость была разрушена именно по воле короля. Сам Батай в датированном 1937 г. документе говорит об этом так:

Заброшенные руины, в которых мы устраиваем наши встречи – это руины башни Монжуа, самое имя которой стало военным кличем народа, подарившего жизнь большинству из нас; посему «Монжуа» выражало силу, присутствие тех, кто был душой и сердцем королевства и оставался все же забытым сокровищем, оставленным этим королевством на произвол судьбы. Кажется, что с давних пор башню эту постигло проклятие, так что она служила укрытием для практик некромантии, направленных против персоны короля. Мы встречаемся в этих руинах, сегодня оставленных на жалкое прозябание, лишь затем, чтобы соответствовать тем самым имени враждебной ИМПЕРИИ, сила которой основывается лишь на разрыве и преступлении – ибо это ИМПЕРИЯ убийц Бога⁴²⁷.

⁴²⁶ "Par le crime, aussi bien que par une dévotion durable, il eut le sentiment d'appartenir au monde sacré, qui ne pouvait d'aucune façon refuser son appui", Bataille G. Le Procès de Gilles de Rais // ŒC. T. 10. P. 123.

⁴²⁷ "Les ruines abandonnées où nous nous sommes rencontrés sont celles de la tour de la Montjoie dont nom a été le première cri du guerre du peuple qui a donné naissance à la plupart d'entre nous: 'Montjoie' est donc l'un des noms qui exprimaient la force, la présence de ce qui était l'âme et le cœur d'un royaume et il demeure une richesse oubliée, perdue de ce royaume. Il semble que depuis longtemps une malédiction ait frappé cette tour, qu'abandonnée elle ait servi à des pratiques de nécromancie dirigées contre la personne royale elle-même. Nous ne nous sommes rencontrées dans ces ruines,

Казнь короля – локальное измерение смерти Бога, событие, в результате которого место божественной суверенности занимает жертвенное сакральное народного бунта. Цареубийство снимает индивидуальное в пользу коллективного, так что авторитет единичного устраняется в пользу авторитета всеобщего, поэтому в некотором смысле это вполне гегелевское деяние. Жертвоприношение Людовика XVI становится той «спайкой», которая творит французскую нацию в качестве таковой; подлинное сообщество возникает лишь с убийством короля. Исследователь Жак Д'Онт в биографии Гегеля (правда, несколько тенденциозной) обращает внимание на его позитивное отношение к этой казни и апологию тираноубийства. Сам убитый король упоминается только в его тетрадах, однако часто встречается в его текстах под именем ненавидимой им «тирании»⁴²⁸. С этим связаны и те похвалы, которые он расточает двум античным тираноубийцам, которые в VI в. до н.э. составили заговор против афинского тирана Гиппия – Гармодию и Аристокитону⁴²⁹, а также едкий пассаж из «Феноменологии духа», где о смерти как о реализации абсолютной свободы говорится следующее:

Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды⁴³⁰.

В этом «разрубании кочана капусты» часто усматривают опять-таки аллюзию на казнь Людовика XVI, смерть которого сотворяет нацию в качестве таковой;

aujourd'hui abandonnées misérablement, que pour nous [en] emparer au nom de l'EMPIRE hostile dont autorité ne pourra être fondée que sur le rapt et le crime – puisqu'il est l'EMPIRE des meurtriers de Dieu", Bataille G. [Les ruines de la Montjoie] // L'Apprenti sorcier. P. 412-413.

⁴²⁸ Д'Онт Ж. Гегель: биография. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 166-168.

⁴²⁹ Цит. по.: Там же. С. 169.

⁴³⁰ "Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers", Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. S. 418.

для нас то важнее всего то, что это делал также Кожев⁴³¹. В гегелевском пассаже нетрудно увидеть также и источник батаевских ссылок на «свободу», которой достигает индивид в рамках сообщества и которая реализуется лишь посредством насилия как разрушения единичного: «абсолютная свобода» же, согласно кожевскому комментарию, «есть чистая Негативность, т.е. Ничто и смерть»⁴³². Отрубленная голова Ацефала, таким образом – это сам убитый король, а его тело – это суверенное, свободное от внешнего авторитета сообщество.

В уже цитированном нами выше эссе «Обелиск» Батай осуждает установку на Площади Революции египетской стелы, поскольку это пустующее место как раз должно было оставаться таковым: отрубленную голову нельзя заменить протезом. Обелиск, который в качестве религиозного объекта выражает отношение человека к небесам, солнцу, божеству и всему, что с ними связано, предстает здесь как чуждый объект, абсурдное замещение отсеченной на гильотине головы короля. В конце эссе философ описывает несколько туманное, но по сути понятное отношение обелиска как головы к лабиринту как бытию:

Чистый образ неба, совершенный образ короля, вождя, головы и ее закрытости, и этот-то чистый образ неба расточает лучи, сообщающие согласие и уверенность тем, кто не смотрит на него и болезненно им не задет; и нравственную муку тому, перед кем его реальность является в своей обнаженности.

Совершенная голова, чей непоколебимый закон ведет людей, в подобных обстоятельствах предстает фигурой смехотворной и таинственной, помещенной у входа в лабиринт, где те, кто в простоте своей смотрят, оказываются затерянными и более не ведомыми, исполненными славных страданий и беспокойными⁴³³.

⁴³¹ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 557.

⁴³² "La liberté absolue... est la Négativité pure, c'est-à-dire Néant et mort. Ibid. P. 558.

⁴³³ "La pure image du ciel, l'image épurée du roi, du chef, de la tête et de sa fermeté, cette pure image du ciel traversé de rayons commande la concorde et l'assurance à ceux qui ne la regardent pas et ne sont pas frappés par elle; mais un tourment moral à celui devant lequel sa réalité devient nue.

La tête épurée dont le commandement irrécusable conduit les hommes prend, dans ces conditions, la valeur d'une figure dérisoire et énigmatique placée à 'entrée du labyrinthe où ceux qui regardent naïvement sont égarés et non plus conduits, comblés des tourments et de gloire et non tranquille", Bataille G. L'obélisque. P. 512-513.

Обелиск, помещенный у входа в лабиринт – своего рода условный знак, установленный на границе между обыденной и подлинной действительностью. Он вызывает двойственный аффект, являясь мучительным и смехотворным одновременно. Примечательно, что хотя эта каменная «голова» и воплощает собой принципы фундамента, основания, авторитета, она находится не в центре подчиненного им мира, а на границе между тем и другим: получается так, что *голова легко отделяется от тела и уже отделена, но кажется на своем месте*. Эта тот самый разъем входа / выхода, обрубков головы, преодолев который, человек погружается в «ночь бытия». Однако же стоит человеку зайти на шаг дальше, как его состояние резко меняется:

Ибо движение самой жизни ставит теперь человеческое существо перед выбором, состоящим из такого рода завоевания или губительного бегства. Человеческое существо является при дверях: здесь ему необходимо живым [vivant] низвергнуться в то нечто, у чего нет более ни основания, ни головы⁴³⁴.

Кратко подведем итог всему тому, что сказано выше: Ацефал является концептуальным персонажем, в чьем теле объединяются человек и сообщество: в качестве личного образца для подражания он призывает к принятию насилия и принесению себя в жертву как снятию единичного в пользу всеобщего; именно этот акт делает возможным бытие сообщества и сообщение или сопричастие в перспективе согласия со смертью. И человек, и сообщество, будучи таким образом обезглавленными, достигают подлинной, т.е. «абсолютной», свободы.

3.4. Теория насилия и сакрального в Коллеже социологии

«Заметка об основании Коллежа социологии» появилась в сдвоенном 3-4 номере «Ацефала», и уже здесь ее авторы (среди которых Батай указан вторым)

⁴³⁴ "Car le mouvement de toute la vie place maintenant l'être humain dans l'alternative de cette conquête ou d'un désastreux recul. L'être humain arrive au seuil: là il est nécessaire de se précipiter vivant dans ce qui n'a plus d'assise ni de tête", Ibid. P. 513.

обозначили не только научный, но и политический, и сакральный – «заразный» характер деятельности этого нового сообщества⁴³⁵. Эту деятельность можно определить как одновременно денотативную и перформативную языковую игру; как указывает Дени Олье, его участники изучали сакральное для того, чтобы зажечь его огонь по всей Европе и положить в основу нового, рукотворного мифа, который единственно и был бы способен вытеснить собою деструктивный миф фашизма и национал-социализма⁴³⁶. Созданная ими дисциплина, названная «сакральной социологией» и основанная на трудах таких социальных теоретиков, как Э. Дюркгейм, А. Юбер, М. Мосс, Л. Леви-Брюль, Ж. Дюмезиль, Р. Герц и др., была инспирирована в первую очередь реальной политической ситуацией в Европе и напряженным переживанием неизбежности войны, поиском некоего иного сообщества, отличного от «естественного» сообщества «крови и почвы»⁴³⁷. Именно в докладах, сделанных на заседаниях этого научно-религиозного клуба, французский мыслитель впервые представляет свою теорию сакрального в систематическом виде: до сих пор, как мы видели, он использовал множество других понятий (ирреальное, низкая материя, гетерогенное) и весьма условно прилагал его к социальной теории. Однако с конца 30-х гг. это понятие у него вытесняет все прочие и будет использоваться им вплоть до самого конца жизни⁴³⁸.

Наилучшим образом описать место сакрального относительно общества в построениях Батая, Кайуа и Лейриса может известная формула из Псалтири: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс 117:22)⁴³⁹. Существует некоторое количество вещей, качеств и явлений, которые объективно вызывают у человека сильнейший ужас и отторжение: к таким феноменам Батай относит, например, трупы, менструальную кровь и париев. Уместным будет

⁴³⁵ Note sur la fondation d'un Collège de sociologie // *Acéphale*. 1937. Vol. 3-4. P. 26.

⁴³⁶ Hollier D. À l'en-tête d'*Acéphale* // *CS*. P. 7-8.

⁴³⁷ Bataille G., Caillois R. La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être" // *CS*. P. 58.

⁴³⁸ Более подробно о Коллеге см., напр.: Трофимова К.П. Коллеж Социологии о проблеме сакрального // *RELIGO*. Альманах Московского религиозоведческого общества. Вып. 1. 2004-2007. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 30-42; Weingrad M. The College of Sociology and the Institute of Social Research // *New German Critique*. 2001. Vol. 84. P. 129-161.

⁴³⁹ Именно так, в контексте генезиса сакрального социального ядра в результате учредительного убийства, эту цитату трактует Рене Жирар. См.: Girard R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Éd. Grasset & Fasquelle. 1978. P. 249.

вспомнить также и о двух схожих перечислениях, рассмотренных нами ранее: в «Солнечном анусе» это эрекция, труп, пещерный мрак, совокупление, темнота, – всякого рода отвратительные вещи, которые, подобно солнцу, не позволяют смотреть на себя в упор; в «Психологической структуре фашизма» же говорится о насилии, чрезмерности, исступлении, безумии как о гетерогенных элементах. Вызываемый всем этим аффект, единый для всех людей, создает между ними эффект сопричастия, которое является основанием социальной солидарности и следующей из нее субъектности общества как целого, «составного существа», несводимого к сумме своих частей⁴⁴⁰. Сакральное, таким образом, возникает как прежде всего негативное, включенное за счет своей исключенности, а затем уже тем или иным образом оказывает влияние на сообщество:

...оно [социальное ядро. – А.З.] является принципиально внешним по отношению к существам, формирующим группу, лишь в силу той причины, что представляет для них объект фундаментального отторжения [*répulsion*]. Социальное ядро действительно табуировано, т.е. неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев, отверженных изгоев⁴⁴¹.

Понятие *répulsion* здесь означает механическое отталкивание, буквально отстранение по направлению от себя; ранее для описания схожего движения французский мыслитель использовал также термин *abjection*, описывающий физиологическое отвращение в смысле тошноты, желудочного неприятия. Разница между ними та же, что и между простым отказом от неприятной пищи и рвотой после попытки ее отведать. В своей неопубликованной статье «Отвращение и отверженные формы» (1934), созданной в период его увлечения марксизмом, французский мыслитель пишет:

⁴⁴⁰ См.: Bataille G. et Caillois R. La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être". P. 42.

⁴⁴¹ "...il est principalement extérieur aux êtres que forment le groupe du fait qu'il est de leur part l'objet d'un *répulsion* fondamentale. Le noyau social est en effet tabou c'est-à-dire intouchable et innommable; il participr d'abord à la nature des cadavres, du sang menstruel ou des pariahs", Bataille G. Attraction et *répulsion*. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes // CS. P. 128.

Для человеческого существа отвращение – это явление в формальном смысле слова негативное, поскольку основанием ему служит отсутствие: это попросту невозможность совершить с достаточной для этого силой властный акт исключения отвратительных вещей (являющихся фундаментом коллективного существования)⁴⁴².

Оба понятия имеют прямое отношение к функционированию социального ядра в качестве сакрального и процессам субъективации и снятия субъектности у индивидов или сообществ. Сакральное создает между людьми эффект сообщения не только в том смысле, что какое-то количество индивидов в равной степени питают отвращение к трупам: поскольку у индивида не хватает сил полностью отвергнуть отвратительное, ему удастся насильственно проникнуть в их тела и подорвать границы их субъектности изнутри, так что мы имеем дело уже не с группой индивидов, а с разорванными, смешивающимися друг с другом существами. Кристева, чья книга «Власти ужаса. Эссе об отвращении» (1982) была, как мы полагаем, во многом инспирирована этим коротким текстом Батая, пишет, что «отвратительное одновременно созидает и распыляет субъект» и что именно в силу этого своего разрушительного качества становится сакральным, т.е. опасным, отделенным и запретным⁴⁴³. Сакральное играет роль посредника между людьми в обществе: Батай пишет, что «ядро, внушающее главным образом ужас... служит невидимым посредником этого взаимодействия»⁴⁴⁴; и далее: «...это что-то вроде вспыхивающего электрического тока, в той или иной мере постоянно соединяющего случайно вступивших в контакт индивидов»⁴⁴⁵. В результате этого индивиды становятся проницаемыми и могут образовать сообщество.

⁴⁴² "L'abjection d'un être humain est même négative au sens formel du mot, puisqu'elle a une absence comme origine: elle est simplement incapacité d'assumer avec une force suffisante l'acte impératif d'exclusion des choses abjectes (qui constitue le fondement de l'existence collective)", Bataille G. L'abjection et les formes misérables. P. 219.

⁴⁴³ "...l'abject sollicite et pulvérise tout à la fois le sujet", Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Seuil, 1980. P. 12. Гипотезу об определяющем влиянии Батая на этот текст Кристевой мы подробно разрабатываем в статье: Зыгмонт А.И. «Отвратительное сакральное»: о влиянии Ж. Батая на «Власти ужаса» Ю. Кристевой // *Философия. Язык. Культура*. Вып. 6. СПб.: Алетейя, 2015. С. 492-503.

⁴⁴⁴ "...le contenu essentiellement terrifiant du noyau... intervient dans leur relation comme un moyen terme inévitable", Bataille G. Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes. P. 128.

⁴⁴⁵ "...quelque chose d'analogue à la production d'un courant électrique qui unirait d'une façon plus ou moins stable les individus entrés à peu près fortuitement en contact", Ibid. P. 136.

Итак, мы выяснили, что сакральное само по себе – это не содержание, а форма, предполагающее, что нечто конкретное в результате соответствующей операции стало отделенным от профанного мира, запретным, влекущим к себе и ценным. Несколько позже, в «Винновом», Батай также напишет: «Несложно определить разницу между жертвой (то есть сакральным) и божественной – теологической – субстанцией. Сакральное противоположно субстанции»⁴⁴⁶. Это прежде всего структура, эффект и опыт, и все его выражения являются частными. Существует, однако же, некоторое количество вещей, явлений и опытов, которым он отдает предпочтение в смысле наполнения социального ядра, и прежде всего это *смерть*. «Это простое возбуждение», – пишет философ, – «состояло из депрессивных образов, образов поражения или смерти, сравнимых с излучениями некоего центрального ядра, где заряжалась и концентрировалась социальная энергия»⁴⁴⁷. Симонетта Фаласка-Зампони справедливо указывает, что именно этот акцент на негативности сакрального и его связи со смертью, трупами и гниением и отличает батаевскую позицию от дюркгеймовской, которой была свойственна субстантивация коллективных представлений⁴⁴⁸. Сложно сказать, сакральна ли смерть сама по себе, но эмпирически для французского мыслителя она является первофеноменом сакрального – запретного, выделенного из обыденной жизни, опасного и желанного. Однако смерть для Батая есть прежде всего насилие, предание смерти (другого или самого себя), т.е. не акт, а процесс. Говоря о сообщении между людьми, что возникает из-за их причастности к сакральному, он пишет: «...кажется, что всякий раз между людьми возникает особая разновидность необычного, интенсивного общения, когда насилие смерти приближается к ним»⁴⁴⁹. И вновь насилие, как мы уже неоднократно писали ранее, оказывается своего рода предвосхищением смерти, временной, длящейся энергией смерти,

⁴⁴⁶ "La différence entre le sacrifice (le sacré) et la substance divine ' théologique ' est facile à discerner. Le sacré est le contraire de la substance", Bataille G. Le coupable. P. 271.

⁴⁴⁷ "Cette exubérance simple se composerait avec des images déprimantes, avec des images d'échec ou de la mort, comparables à autant d'émissions d'une sorte de noyau central où se changerait et se concentrerait l'énergie sociale", Bataille G. Attraction et répulsion II. La structure sociale // CS. P. 145.

⁴⁴⁸ Falasca-Zamponi S. A Left Sacred or a Sacred Left? The "Collège de Sociologie", Fascism, and Political Culture in Interwar France // South Central Review. 2006. Vol. 23(1). P. 42, 48.

⁴⁴⁹ "...il semble qu'une sorte de communication étrange, intense s'établisse entre des hommes chaque fois que la violence de la mort est proche d'eux", Bataille G. La joie devant la mort. P. 741.

которая разрывает тела и погружает обрывки личностей их бывших хозяев в собственную мрачную стихию, наполняющую весь мир.

Важнейшей характеристикой сакрального, о которой постоянно говорят докладчики Коллежа – и прежде всего Батай и Кайуа, – является его *амбивалентность*. Напомним, что этот принцип был предложен еще в 1894 г. в «Лекциях о религии семитов» У. Робертсона-Смита и взят на вооружение французскими социологами⁴⁵⁰. Смысл его заключается в том, что сакральный объект, эффект или место может быть позитивным или негативным, благословенным или проклятым, благотворным или вредоносным и т.д.; подобные свойства при этом не закрепляются навсегда, а более или менее свободно перетекают одно в другое⁴⁵¹. Члены Коллежа вслед за Робером Герцем предпочитали называть эти две формы соответственно правым и левым сакральным⁴⁵², однако позиция Батая, как мы полагаем, все же обнаруживает существенное расхождение с существовавшим в науке того времени консенсусом, согласно которому оба эти полюса оформляются одновременно и параллельно: он отдает явное предпочтение левому, нечистому и проклятому сакральному, воплощенному, как мы указали выше, в «насилии смерти». «...на самом деле сакральные объекты, как и политические персонажи, регулярно преобразуются только из левых в правые», – пишет французский мыслитель⁴⁵³. Это означает, что сакральное в принципе не может возникнуть как правое, но может стать таковым в результате доместикации начального своего насильственного содержания. В силу этого мы считаем возможным говорить о том, что его позиция по сути была уже с самого начала неортодоксальной и что в послевоенных своих трудах он

⁴⁵⁰ Robertson-Smith W. Lectures on the Religion of Semites. London: Adam and Charles Black, 1894.

⁴⁵¹ См. об этом: Куракин Д. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41-70; Зенкин С. Амбивалентность сакрального и словесная культура (Бахтин и Дюркгейм) // Новое литературное обозрение. 2015. №132 [http://www.nlobooks.ru/node/6121#_ftn1].

⁴⁵² См.: Hertz R. Prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1909. Vol. 69. P. 553-580.

⁴⁵³ "...il est un fait que les objets sacrés, de même que les personnages politiques, ne sont régulièrement jamais transmutés que de gauche à droite", Bataille G. Attraction et répulsion II. La structure sociale. P. 164.

откажется от этого принципа совершенно, признавая сакральность только за левым сакральным, негативным и проклятым⁴⁵⁴.

Следует указать на два основных смысла этого сакрального насилия, оба из которых оказываются связаны с направленностью его движения – тем, на что мы уже не раз обращали внимание выше. Во-первых, это *violence* как *violation*, т.е. трансгрессия, яростное нарушение тех или иных границ. В заметке к докладу, написанному Кайуа и зачитанному Батаем, указано, что это «...сакральное, выражающееся в резком насильственном нарушении [violation] жизненных правил: сакральное, которое растрчивает, которое само растрчивается»⁴⁵⁵. Это «насильственное нарушение» следует понимать двояко: это и само по себе преодоление границ, и то, что так или иначе фактически ей сопутствует. Насилие является лишь одной из многих возможных характеристик таких «преступлений» в садовском смысле слова, которое имеет место, например, в убийстве короля – точнее, в том убийстве, которое делает человека королем и тем самым становится основанием приобретаемого им божественного статуса.

Во-вторых, чтобы быть сакральным, насилие должно быть непременно трагическим, обращенным на самого себя – «дионисийским самоистязанием», по выражению Дени Олье⁴⁵⁶. Здесь Батай вновь заговаривает о жертвоприношении, предполагающем, что в жертву можно приносить лишь самого себя, но не кого-то другого. Философ противопоставляет *внутреннее* насилие *внешнему* и связывает их с двумя принципами бытия в мире, которые называет мирами или империями – фактически это, помимо прочего, еще и перифраз «двух градусов» Августина:

⁴⁵⁴ Дополнительную путаницу в этот и без того непростой вопрос вносит проблема различения двух формулировок амбивалентности сакрального, которые можно условно обозначить как «онтологическую» и «психологическую» и которые восходят соответственно к Робертсону-Смиту и Рудольфу Отто. Согласно первой, сакральное объективно существует как чистое и нечистое, согласно второй – вне зависимости от своего качества сакральное вызывает в человеке одновременно ужас, восхищение, влечение и отвращение; амбивалентность здесь относится не к самому сакральному, а к реакции на него человека.

⁴⁵⁵ "Un sacré consistant dans la violation jaillissante des règles de vie: un sacré qui dépense, qui se dépense", Bataille G. et Caillois R. *Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises* // CS. P. 235.

⁴⁵⁶ См.: CS. P. 200.

В настоящий момент я со всей силой настаиваю на том, что мне и раньше приходилось отмечать, – на оппозиции между, с одной стороны, религиозным миром, миром трагедии и *внутренних* конфликтов, а с другой – миром войны, глубоко враждебным духу трагедии и постоянно направляющим агрессивность вовне, переносящем конфликты вовне. В прошлый раз я представил революционные перевороты, сотрясавшие Европу на протяжении нескольких веков, как развитие религиозных волнений, то есть трагических. Я показал, что это развитие демонстрирует способность трагического мира пойти на разрушение, которое не щадит ничего⁴⁵⁷.

Вопрос о том, как французский мыслитель относится к войне и почему сейчас выступает против нее, нам хотелось бы отложить до пятой главы нашей работы, целиком посвященной этой теме, и сосредоточиться пока что на рассмотрении жертвоприношения – этого «интимного соглашения между жизнью и смертью» и религиозного акта *par excellence*⁴⁵⁸. Именно в связи с ним Батай чаще всего употребляет понятие «насилие», хотя иногда все еще пишет и о «жестокости»⁴⁵⁹. Все в том же тексте «Радость пред лицом смерти» он говорит следующее:

Жертвоприношение прежде всего является определенной позицией перед лицом смерти; движение, составляющее его, представляет собой насилие, требующее, чтобы смерть произошла [...] Посредством жертвоприношения «люди религиозной смерти» прежде всего представляли единственно последовательную мужественную позицию перед лицом смерти; они единственные были способны превратить смерть в огонь, который не только пожирал человеческую жизнь, но и сообщал ей обжигающий привкус и последний отблеск⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ "Je tiens à insister en ce moment de toutes mes forces sur l'opposition que je tenté de marquer entre d'une part un monde religieux, un monde de la tragédie et des conflits intérieurs et d'autre part un monde militaire radicalement hostile à l'esprit de la tragédie et rejetant sans cesse l'agressivité au-dehors – extériorisant les conflits. J'ai représenté la dernière fois les tourmentes révolutionnaires qui ont soulevé l'Europe depuis plusieurs siècles comme un développement de l'agitation religieuse, c'est-à-dire de l'agitation tragique. J'ai montré que ce développement manifestait l'aptitude de monde tragique à une destruction qui n'épargne rien", Bataille G. et Caillois R. *Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises*. P. 223.

⁴⁵⁸ "...l'accord intime de la mort et de la vie", Bataille G. *Structure et fonction de l'armée* // CS. P. 212.

⁴⁵⁹ "И поскольку глубочайшей истиной, скрытой в жертвоприношении, является томительная жестокость, то интерпретации приобретали характер уловки" // "Et comme la vérité profonde dissimulée dans le sacrifice est d'une cruauté angoissante, les interprétations ont eu lieu dans le sens de l'échappatoire", Ibid. P. 214.

⁴⁶⁰ "Le sacrifice est par excellence une attitude devant la mort; le mouvement qui le constitue est une violence exigeant que la mort soit [...] 'Les hommes de la mort religieuse' représentaient en premier lieu, par le sacrifice, la seule attitude entièrement virile devant la mort; ils avaient seuls, en premier lieu, la vertu de faire de la mort le feu qui ne fait pas que consumer la vie humaine, qui lui communique sa saveur brûlante et son extrême fulguration", Bataille G. *La joie devant la mort*. P. 736.

Мишель Ричман отмечает, что Дюркгейм и Мосс, на труды которых опирались члены кружка, связывали насильственность некоторых обрядов всего лишь с необходимостью интенсификации вызываемого ими аффекта, а не самой природой сакрального, как это делает Батай⁴⁶¹. Однако для философа смысл жертвоприношения состоит именно в насилии, или, как он пишет в другом месте, *казни*: «Возвышение и предание смерти», – пишет он, – «предстают как соответственно центральный и самый ужасный моменты жертвоприношения»⁴⁶².

В этом моменте батаевская концепция насилия и сакрального оказывается вписана и в его идею сообщества. В «Радости перед лицом смерти» он указывает, что социальные ядра, с одной стороны, «...образованы небольшим числом людей, сердца которых переплетены», а с другой – что такие ядра представляют собой «геометрические места, где определяется позиция по отношению к смерти»⁴⁶³. Общность людей определяется именно их общей позицией перед лицом смерти, однако эта позиция – не интеллектуальная или теоретическая, а экзистенциальная: они действительно приносят самих себя в жертву и, если можно так сказать, принимают смерть в гомеопатических дозах, чтобы возвыситься до ее уровня⁴⁶⁴. Насилие здесь выступает в роли одновременно топлива для жертвоприношения и той энергии, которая выделяется в процессе; разрушая границы между людьми, оно вводит их в сообщество и делает тем самым «левым» сакральным, что образует социальное ядро. Батай пишет, что когда в результате всего этого субъект исчезает, остается лишь «насилие, подобное разразившейся буре», – т.е. пронизывающая жизнь энергия разрушения⁴⁶⁵. Однако следует отметить, что именно эта тесная связь жертвоприношения с идеей сообщества в каком-то смысле подчиняет одно другому, делает его несамоценным:

⁴⁶¹ Richman M. The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège of Sociologie // Bataille: Writing the Sacred. P. 68.

⁴⁶² "L'élévation et la mise à mort apparaissent respectivement comme le point centrale et moment terrible du sacrifice", Bataille G. Attraction et répulsion II. La structure sociale. P. 159.

⁴⁶³ "...formés de petits nombres d'hommes liés entre eux par les liens du cœur"; "...lieux géométriques où se déterminaient les attitudes envers la mort", Ibid. P.741.

⁴⁶⁴ Об интерпретации сакрального как *communication* см. также: Hoffmann C. Le sacré chez Georges Bataille // Communication, lettres et sciences du langage. 2011. Vol. 5(1). P. 72-81; Stronge P. In the Name of All that is Holy: Classification and the Sacred // *eSharp*. 2006. Vol. 7(7) [<http://www.gla.ac.uk/research/az/esharp/issues/7/>].

⁴⁶⁵ "...une violence comparable à celle de la tempête qui s'est déchaînée", Bataille G. La joie devant la mort. P. 742.

Человек изолированный, изгнанный из «мелочности» своей личности, теряется в темноте сообщества людей, однако эта утрата была бы лишена смысла, если бы само это сообщество не было мерой всему происходящему⁴⁶⁶.

Для описания той специфической близости, что возникает между разомкнутыми по направлению от самих себя человеческими существами в сакральном и насильственном сообществе, Батай впервые начинает употреблять еще одно понятие, которому суждено будет стать одним из основных концептов «Теории религии», а именно *intimité*. Сергей Зенкин и, вслед за ним, другие исследователи переводят его на русский язык как «сокровенность»⁴⁶⁷, опираясь, предположительно, на тот факт, что это слово изредка встречается во французском переводе «О божественных именах» Дионисия Ареопагита, с которым философ был хорошо знаком и откуда вполне мог его заимствовать; в русском же переводе этого текста данное слово интерпретируется именно так⁴⁶⁸. Однако же конкретные случаи и контексты того, как использует это слово Батай, на наш взгляд, не оправдывают подобной несколько громоздкой интерпретации, сильно затемняющей суть дела. Намного более вероятным будет предположить, что источником этого понятия является все же Дюркгейм, который в «Элементарных формах религиозной жизни» пишет о «неясных, но интимных» отношениях людей в обществе⁴⁶⁹. В обоих случаях речь идет о прилагательном, которое философ делает существительным и превращает в отдельный концепт. Для Батая интимность – это в первую очередь предельная коммуникация как общение или сопричастие, смешение бытия. Смех имеет интимную природу,

⁴⁶⁶ "L'isolé chassé à la "petitesse" de sa personne se perd obscurément dans la communauté des hommes mais sa perte serait dépourvue de sens si cette communauté n'était pas à la mesure de ce qui arrive", Ibid. P. 743.

⁴⁶⁷ См., напр.: Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть. С. 7-48; Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. С. 410.

⁴⁶⁸ Мы осознаем, насколько это сложная гипотеза как в плане источника этого понятия, так и в плане его перевода. Во французском переводе Дионисия Ареопагита прилагательное *intime* употребляется в отношении непознаваемой божественной природы, скрытой от людей, отсюда – сокровенной: "Mais à tout être science et contemplation de sa nature intime restent parfaitement inaccessibles, car elle demeure séparée de tous les êtres de façon suessentielle" // «Однако же для всякого существа познание и созерцание сокровенной его природы остаются вполне невозможными, ибо она сверхъестественным образом пребывает в отдалении от всех существ»; или: "Dans sa nature intime ce Secret ne s'offre à notre élan que par l'abandon de toute opération intellectuelle..." // «В сокровенной своей природе это Тайнство представляется нашему порыву не иначе, как если мы оставим всяческие интеллектуальные ухищрения».

⁴⁶⁹ "...les rapports, obscurs mais intimes", Durkheim É. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. P. 337.

поскольку объединяет людей в «движении целого», как бы стягивая отделенные друг от друга сущности в единой длительности, (т.е. в самом сакральном), и снимая между ними субъектно-объектное опосредование⁴⁷⁰; жертвоприношение – это, повторимся, «интимное соглашение между жизнью и смертью», та точка, в которой они становятся уже – или еще, – неразличимыми⁴⁷¹; так называется любой личный опыт, будь то поверхностный или глубокий⁴⁷²; наиболее же важное для нас упоминание *intimité* как сакральной интимности, *intimité sacrée*, встречается в докладе «Ученик колдуна» и опять-таки относится к предельной причастности индивида к сакральному ядру человеческого сообщества⁴⁷³.

* * *

Итак, мы полагаем возможным говорить о том, что концепт сообщества продержался в текстах философа не дольше многих других: впервые эта тема заявляется им в 1935 г., становится одной из главных с 1937 до середины 40-х, а затем почти что бесследно исчезает. Однако даже в этот период батаевское переживание предельной ценности сообщества нередко уступает место горькому ощущению одиночества, которое мы можем видеть на материале его медитаций и которое в итоге приведет его к отказу от этого концепта и мистически-научным теориям его послевоенных трудов, которые мы рассмотрим в следующей главе. Поэтому нам кажется некорректным, как это делают некоторые исследователи, сводить все содержание его философии к политическому и к сообществу. Сам он, будучи гостем в радиопередаче Андре Жилуа 20 мая 1951 г., заявил, что когда-то занимался политикой, но что эти занятия достаточно быстро начинали казаться ему чем-то едва ли не смехотворным⁴⁷⁴.

Представления философа о роли насилия в контексте сообщества за это время претерпели изменения, и не только существенные, но и стремительные. Если в

⁴⁷⁰ Bataille G. Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes. P. 140-141.

⁴⁷¹ Bataille G. Structure et fonction de l'armée. P. 212.

⁴⁷² Pour un Collège de Sociologie // CS. P. 300.

⁴⁷³ Bataille G. L'apprenti sorcier // CS. P.322.

⁴⁷⁴ Georges Bataille. Une liberté souveraine. P. 94.

середине 30-х он стремится направить агрессию толпы на внешнего врага и ратовал за «императивное насилие» революции, то в 1937-1939 гг. он совершенно отказывается от этой идеи в пользу насилия, обращенного на самое себя – трагического, жертвенного и сакрального. Ценность человека отныне измеряется в его отношении к смерти, которая может быть военной либо религиозной, а не в его способности канализировать энергию вовне.

Именно в этот, важнейший для генеалогии нашей темы период, Батай отказывается от всех прочих понятий в пользу концепта сакрального и начинает эксплицитно связывать его с насилием, которое пока еще иногда называет также жестокостью и агрессией. Оба этих понятия, в свою очередь, оказываются вплетены в концептуальную ткань сообщества. Кратко подытожим все то, что сказали ранее: насилие – это «насилие смерти», как бы выброшенное из обыденной жизни, ставшее сакральным и внушающее влечение и отвращение; парадоксальным образом из общества оказывается выброшен также и весь мир, пронизанный смертью, яростью и энтропией, находящихся в согласии с жизнью. Далее, это то, что позволяет отделенным друг от друга существам разрывать собственные границы и посредством сакрального ядра вступать в сообщение, добровольно снимая свою единичность в пользу всеобщего; самый момент разрыва, перехода, преодоления границ, также называется насилием. Вся эта концепция в свернутом виде оказывается заключена в теле Ацефала – концептуального персонажа, сакральной жертвы собственного насилия, тело которого является также и телом обезглавленного сообщества. В самом этом сообществе можно выделить два уровня насилия, частный и общий: каждый из его членов приносит в жертву собственную индивидуальность, и все вместе они приносят в жертву короля, вождя, Бога – *главу*, производя посредством этого «абсолютную свободу» и суверенность.

Глава 4. Насилие и сакральное в поздних текстах Батая (1940-е – 1960-е гг.)

Окончательное отождествление насилия с сакральным в философии Батая, генезис которого мы рассматривали на протяжении первых трех глав, происходит в его послевоенных сочинениях, написанных с конца 40-х и до начала 60-х гг. Как принято полагать, мысль его в этот период становится в большей степени претендующей на объективность, систематичной и наукообразной; поэтому если до сих пор наше изложение напоминало скорее калейдоскоп из различных его эссе, статей и документов с редкими отсылками к обширным текстам, то теперь мы сосредоточимся на трех его трудах, в которых эта концепция просматривается наиболее отчетливо: это «Проклятая часть», «Теория религии» и «Эротизм». Значительная часть используемых в них понятий и концептуальных образов – солнце, непроизводительная трата, жертва, трансгрессия, интимность, – уже упоминалась нами ранее и описывалась в связи с более ранними «фоновыми» концептами философа, связанным с инаковым, религией и разрушением. Добавим, что систематическое использование им в этих трудах понятия *сакрального* связано с тем, что французский мыслитель воспринимал его как строго научное и начинал использовать именно в связи со своим увлечением этнологией, социологией и антропологией. Поэтому оно крайне редко фигурирует в его более личных текстах как первой половины 40-х гг., так в начале 60-х: в одной из последних написанных им при жизни статей, «Чистом счастье» (1961), он также отказывается от его использования, хотя и говорит о неразрывной связи между религией и насилием. Однако же несмотря на всю свою «научность», это понятие продолжает для него выражать чисто философские смыслы – такие, как насильственное размыкание налично-данного человеческого бытия во всеобщее, которое является по отношению к нему инаковым и означает потому его разрушение, т.е. «смерть» в качестве такового.

Последовательность, в которой мы намерены рассматривать эти три сочинения (сначала «Проклятую часть», затем «Теорию религии» и, наконец, «Эротизм»), не совпадает с хронологической и нуждается в дополнительном пояснении. Имеющийся у нас в распоряжении текст первого из этих трудов действительно появился на два года позже (1949), чем текст второго (1947). Предпочтя этому порядку обратный, мы руководствовались следующими соображениями:

Во-первых, Батай, по его собственному признанию, писал «Проклятую часть» на протяжении восемнадцати лет⁴⁷⁵, в связи с чем концептуально она примыкает скорее к его трудам конца 20-х – середины 30-х гг., чем к прочим сочинениям, опубликованным после войны. Его модель «всеобщей экономики» по сути воспроизводит схемы «Солнечного ануса», «Небесных тел» и «Понятия траты», эмпирически насыщая их при этом послевоенными реалиями. В этом сочинении сравнительно редко заходит речь, скажем, о насилии, сакральном и трансгрессии – а это излюбленные темы философа на закате его жизненного пути.

Во-вторых, в «Границах полезного» – раннем черновике «Проклятой части», который философ писал в 1939-1945 гг., – во главу угла ставится опять-таки концепт сообщества, что было чрезвычайно характерно для этого периода развития его мысли (времен Ацефала, Коллежа и «Суммы атеологии»), и куда в меньшей степени – для последующих, хотя формально он все еще встречается. Поскольку в третьей главе мы рассматривали именно этот концепт, будет логичным продолжить работу с ним, не переходя пока что к самому важному.

В-третьих – и это самое главное, – такая последовательность позволит нам сконцентрироваться на окончательной кристаллизации концепции связи между насилием и сакральным, генеалогии и ранним этапам развития которой мы уже уделили такое количество времени. В «Проклятой части» данные понятия фигурируют сравнительно редко, однако в «Теории религии» и «Эротизме» становятся центральными, хотя и вписанными при этом в более общий

⁴⁷⁵ «В данном случае маловероятно, чтобы такие бесспорные трудности, бросающиеся в глаза при первом чтении, ускользнули от моего внимания за восемнадцать лет, которые потребовал от меня этот труд», Bataille G. *La Part maudite*. P. 22.

концептуальный план десубъективации. Поскольку эти два последних труда разделяет, условно говоря, около десяти лет, представленные в них концепции в некоторых моментах существенно различаются также и между собой, чему следует уделить первостепенное внимание.

Соответственно, этим трем работам посвящены первые три раздела главы. В последнем параграфе мы по возможности кратко рассмотрим вопрос о соотношении насилия, языка и письма: насилие оказывается противоположно дискурсу, связной речи и языку в целом, так что его можно выразить либо в крике, либо в молчании, либо в каком-то особенном языке, каковым является, например, символический язык мифа. Несмотря на то, что большая часть французских исследователей батаевского творчества в принципе склонны раздуть значение для него этих тем (и еще, конечно, политики), даже они ставили эту проблему нечасто. Наиболее убедительным образом ее формулирует Бенджамен Нойс, отмечая, что «насилие бросает вызов границам языка», и что философ «пытается помыслить насилие путем обращения к насилию мысли»⁴⁷⁶. Вопрос о генезисе языка в связи с выходом из насильственной и сакральной тотальности бытия, несомненно инспирированная Батаем – одна из центральных тем «Властей ужаса» Юлии Кристевой (1982). Его постановка вопроса продолжает оказывать некоторое влияние и на современную литературу в целом: например, Джонатан Литтелл, автор посвященного «окончательному решению еврейского вопроса» романа «Благоволительницы» (2006), ссылается на него, говоря, что «у палачей нет своего языка»⁴⁷⁷.

4.1. Понятия насилия и траты в контексте проекта «всеобщей экономики»

Начать наш анализ следует с текста «Границ полезного», концепция которого прямо примыкает, с одной стороны, к «Небесным телам» и батаевской дуалистической солярной мифологии 20-х – 30-х гг. с ее противопоставлением

⁴⁷⁶ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000. P. 9.

⁴⁷⁷ См. заключительную статью С. Зенкина к публикации русского перевода книги: Зенкин С. Джонатан Литтелл как русский писатель // Литтелл Дж. Благоволительницы. М.: Ад Маргинем, 2014. С. 786-799.

щедро растрчивающего себя солнца «холодной и скупой» Земле, а с другой – к его концепции сообщества периода Коллежа и Ацефала; именно с потребностью замкнутых на себе людей в *сообщении* здесь в конечном счете связывается жертвоприношение. Примечательным этот текст делает не только то, что в нем представлен набросок более поздних систематических трудов Батая, но и его принципиальная незавершенность и то, что он так и не был подготовлен к печати. Благодаря этому в нем осталось больше того личного, спорного и ненаучного, что может представлять для нас интерес.

«Границы полезного» начинаются со впечатляющего описания роскошной саморастраты солнца, которое отдает себя всему сущему и вместе с тем умирает, как бы принося себя ему в жертву. Иногда текст почти что дословно повторяет «Небесные тела»: «...солнечное излучение представляет собой непрерывный выброс в пространство части его вещества в виде тепла и света (расточаемая таким образом энергия возникает, очевидно, вследствие внутреннего разрушения его вещества)»⁴⁷⁸. Жертвоприношение, постоянное яростное самоуничтожение, является главным принципом бытия мира: «Нежность звездной ночи, разодранное величие туманностей полны очищающей красоты жертвоприношения»⁴⁷⁹. Насилие как перманентное внутреннее разрушение вещей предстает здесь как имманентный принцип бытия мира; разрушение это по сути своей бесцельно, но у него есть «роскошный» избыток, не имеющий смысла вне себя и маркирующий саморастрату – свет, слава и сияние. Выше мы уже рассматривали понятие траты в ходе анализа одноименной статьи и помним, что именно эта операция в ней полагала сакральные объекты в качестве таковых. Мир, охваченный бесконечной тратой, вполне можно было бы назвать *сакральным*, хотя по неизвестной причине философ этого слова так и не произносит. С другой стороны, описание Земли как «холодной», «скупой» и «жадной» до пронизывающей космос энергии, где человек обречен на вечный труд, служение и всякого рода соизмерение пользы,

⁴⁷⁸ "...le rayonnement du soleil est l'incessante projection dans l'espace d'une partie de sa substance, sous forme de chaleur et de lumière (l'énergie ainsi prodiguée procéderait d'une destruction intérieure de sa substance)", Bataille G. La Limite de l'utile // ŒC. T. 7. P. 187.

⁴⁷⁹ "La douceur de la nuit étoilée, la grandeur déchiqtée des nébuleuses ont la beauté purifiante d'un sacrifice", Ibid. P. 190.

согласуется с представлением профанного состояния. Мир исполнен насилия, человек же его лишен и прибегает к трате лишь благодаря все еще пребывающей в нем ностальгии по единству с миром и свободе; для того, чтобы слиться с мировым движением, он обращается к его деривату – жертвоприношению.

Смысл жертвоприношения как обряда, а не мирового процесса, заключается в сообщении *тревоги* [angoisse] – специфического аффекта, подводящего людей к краю субъективности, к той границе, что отделяет их от мира и друг от друга. Батай пишет, что сознание является «нечетко ограниченной зоной бесконечной, никогда не прекращающейся концентрации»⁴⁸⁰ и определяет его при помощи классической для западной философии метафоры *зеркала*. Однако зеркала человеческих сознаний отражают не объективно существующий космос или божественный мир идей: они включены в игру рекурсивных иллюзий, которую ведут только между собой. Однако стоит человеку вступить в сообщение с другими живыми существами, как он «...всегда предстает не как камень в реке, а как ее течение или, лучше сказать, как электрический ток»⁴⁸¹. Напомним, что аналогичную же метафору – и еще метафору пламени, а чуть позже воды, – французский мыслитель привлекал еще в докладах для Коллежа для описания сакрального социального ядра и излучаемой им связующей людей энергии; с ним же сравнивает сакральное и Кайуа в «Человеке и сакральном» (1939) – книге, ссылки на которую, несмотря на размолвку с ее автором, нередко встречаются в батаевских сочинениях послевоенного периода⁴⁸².

Концепт непроизводительной траты можно рассматривать как инвариант одного из мимолетных, но весьма, тем не менее, важных батаевских концептов конца 30-х гг.: это концепт «безработной негативности» [négativité sans emploi], предложенный им в личном письме Кожеву от 6 декабря 1937 г. В нем он пишет:

⁴⁸⁰ "...le champ mal limité d'une concentration toujours inachevée, jamais fermée", Ibid. P. 265.

⁴⁸¹ "L'être...n'est jamais présent comme le caillou de la rivière mais comme le flux des eaux ou mieux comme un passage de courant électrique", Ibid.

⁴⁸² См., напр., его отзыв о ней, зачеркнутый в тексте «Суверенности»: «Пользуясь случаем, я хотел бы выразить всевозможные похвалы тому почти безупречному анализу проблемы сакрального, каким является небольшая книга Роже Кайуа. Мне даже представляется трудным, не прочтя ее, понять, на чем основаны основные идеи моей "Проклятой части"», Bataille G. La Souveraineté. Lignes, 2012. P. 17.

Если действие («делание») есть, как говорит Гегель – негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «безработной негативности»: лично я склоняюсь именно к такому решению, поскольку я и есть именно «безработная негативность» (я не смог бы определить себя точнее) [...] Чаще всего бессильная негативность делает себя произведением искусства... [...] Причем это свойственно не только искусству: еще лучше, чем трагедия или живопись, религия обращает негативность в объект созерцания⁴⁸³.

Негативность Батая, в отличие от негативности у Гегеля или Кожева, хотя и выглядит как движение, т.е. снятие налично-данного бытия в пользу другого, уже не имеет никакой цели и не приводит ни к какому синтезу, а существует в «избыточных» формах искусства и особенно религии, основой которой является жертвоприношение. Поэтому можно сказать, что негативность является не только человеческим, но и природным феноменом, что природа по сути религиозна, поскольку туманности приносят себя в жертву звездам, а звезды – планетам. Позиция «Границ полезного», таким образом, вступает в явное противоречие с идеей Кожева, признававшего негативность исключительно за человеком⁴⁸⁴. Исходя из этого сопоставления, если насилие – это «безработная негативность», то сакральное – это «безработная инаковость», не движущаяся никуда дальше, не дающая нового налично-данного бытия, а лишь отрицающее имеющееся: это всеобщее как результат разрушения единичного.

Понятия насилия и сакрального в «Границах» используются несистематически и встречаются не так часто; вместо них Батай предпочитает говорить о расточении и скупости, трате, жертвоприношении, тревоге и сообщении. Основной фрейм противопоставления сакрального и профанного, однако же, сохраняется; так, философ отмечает, что «Мерилом человека стал завод. Он вовсе

⁴⁸³ "Si l'action (le 'faire') est - comme dit Hegel – la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a 'plus rien à faire' disparaît ou subsiste à l'état de 'négativité sans emploi': personnellement, je ne puis décider que dans un sens, étant moi-même cette 'négativité sans emploi' (je ne pourrais me définir de façon plus précise) [...] Le plus souvent, la négativité impuissante se fait œuvre d'art... [...] Le fait n'est d'ailleurs pas la propriété de l'art: mieux qu'une tragédie, ou qu'une peinture, la religion fait de la négativité l'objet d'une contemplation", Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962. P, 131-133.

⁴⁸⁴ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 12-13.

не был Бегемотом, в нем не было ничего сакрального или чудовищного»⁴⁸⁵; и далее читаем, что «Производство, промышленность, капитал, накопление противоположны жертвоприношению»⁴⁸⁶ в смысле сакрализации, причащения кипению жизни через ее разрушение. Наиболее примечательна для нас в этом отношении чрезвычайно краткая и очевидно незавершенная пятая глава работы, «Зима и весна», где понятия насилия и сакрального фигурируют чаще всего. Ее основная идея – противопоставление двух форм смерти, «скупой» и «щедрой», т.е. замкнутой на самой себе, обособленной, не принимающей в себя жизнь и не помещающей существо в сообщение с другими, и саморастрадной, связывающей с единством общины и возвращающей в мировую полноту. Понятие насилия используется как атрибут то жизни, то смерти, а на самом деле того и другого: смерть как насилие размыкания отсылает к насильственной разомкнутости жизни, в которой бытие человека как раз-таки и становится «электрическим током». Бытие мира – это жизнь в ее соединении со смертью, непрерывный процесс негации, сопровождаемый выбросом энергии; именно таким оно предстает перед человеческим сообществом, когда оно сталкивается с чьей-либо смертью:

Любое сообщество берет на себя заботу о покойном и должно в безличной форме отвечать тому, кого забрала смерть: «Я знаю, что это такое». Оно не могло бы этого сказать, не будь его собственная исполненная насилием жизнь вровень с решающим насилием смерти⁴⁸⁷.

«Исполненная насилием жизнь» общины – это жизнь в растрате и сообщении, длящийся акт соответствования бытию мира, насилию смерти в насилию жизни. Поскольку смерть как разрушение обособленности частного существа является высшей формой непроизводительной траты (так как смерть – это негативность), именно ее принятие позволяет сообществу достичь подлинного существования.

⁴⁸⁵ "L'usine fut la mesure de l'homme: elle occupa la place et fit une vanité de tout le reste. Elle ne fut en aucune mesure un Béhémoth, elle n'eut rien de sacré ou de monstrueux", Bataille G. La Limite de l'utile. P. 210.

⁴⁸⁶ "Les affaires, l'industrie, le capital, l'accumulation sont le contraire du sacrifice", Ibid. P. 211.

⁴⁸⁷ "Chaque communauté prend la charge du cadavre et, sous ne forme impersonnelle, elle doit répondre à celui que la mort a dérangé : 'Je sais ce qu'il en est'. Ce qu'elle serait incapable de dire sans avoir elle-même une vie violente, au niveau de la violence décisive de la mort", Ibid. P. 246.

Однако далее философ пишет, что «насилия жизни» входят в бытие общины, «...когда смерть погружает тех, кто к ней близок, в их сакральную ситуацию»⁴⁸⁸. И в той мере, в какой насилие и сакральное сходятся на общем для них обоих принципе траты, их можно полагать тождественными или во всяком случае весьма близкими друг другу. Насилие существует в мире и на границе между миром и общиной; сакральное же маркирует состояние погруженности в насилие. Когда Батай говорит о «религиозной жизни», – очевидно имея в виду и название уже неоднократно цитированного нами дюркгеймовского трактата, – что она есть «углубление условий нашей жизни и наших конвульсий»⁴⁸⁹, то значение для него имеет в первую очередь насильственная смерть в форме ритуального убийства или же самоубийства. Экономический смысл самоубийства как траты жизни фиксируется также в постоянных сравнениях жертвоприношения себя с *даром*: выше, рассматривая «Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо В. Ван Гога», мы уже отмечали этот момент. Следствием этой присущей самому тексту двусмысленности и игры слов стал также не слишком удачный русский перевод: название четвертой главы в нем было передано как «Жертвование жизнью», хотя в оригинале он звучит гораздо проще и вместе с тем богаче – «Le don de la vie»: жизнь человека представляется здесь как дар, сделанный ему жизнью в целом; этот дар был получен им безвозмездно, даже случайно, и подобным же образом должен быть возвращен обратно⁴⁹⁰. В целом всю эту концепцию можно считать перифразом известного евангельского изречения: «Кто стремится сохранить свою жизнь, тот погубит ее; кто погубит – тот сохранит ее» (Лк 17:33)⁴⁹¹. Ничего странного в этой гипотезе нет, поскольку сам Батай, как и многие подобные ему «еретики», при определенной враждебности к историческому христианству с большой симпатией относился к Евангелиям, о чем и писал в сноске в начале

⁴⁸⁸ "...quand la mort a mis ses proches dans leur situation sacrée", Ibid. P. 247.

⁴⁸⁹ "La vie religieuse est un approfondissement de nos conditions de vie et de spasme", Ibid. P. 255.

⁴⁹⁰ См.: Батай Ж. Границы полезного // Проклятая часть. С. 277-281.

⁴⁹¹ Цитата приводится по переводу Российского Библейского общества, наиболее близком к французскому тексту и греческому оригиналу. В большинстве русских переводов (Синодальном, под ред. еп. Кассиана Безобразова) речь идет не о «жизни», а о «душе», тогда как во французском – именно о «жизни»: «Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra, et celui qui la perdra la retrouvera»; ср. с оригиналом, где говорится о «ζωή», опять-таки буквально «жизни»: «Ὁποῖος ζητήσῃ νὰ σώσῃ τὴν ζωὴν του, θὰ τὴν χάσῃ ἀλλὰ ὅποιος θὰ τὴν χάσῃ, θὰ τὴν διατηρήσῃ».

«Суверенности»: «Как глупо отрицать достоинства Евангелия! Все мы должны быть признательны христианству, сделавшему его главной книгой человечества [...] Евангелическая мораль – это, можно сказать, от начала и до конца мораль суверенного момента»⁴⁹² – т.е. саморастраты, негативности, жертвоприношения.

Проект *всеобщей экономики*, неудачное начало которому было положено в «Границах полезного», был в конечном счете реализован в «Проклятой части»⁴⁹³. Из завершенной работы были убраны всякого рода полухудожественные образы, связанные с космосом – звездная ночь, галактики, солнце и т.д. – так что изложение начинается уже в мире земной природы. Основной принцип циркуляции энергии во вселенной философ формулирует следующим образом:

Будем исходить из простейшего факта: при положении вещей, определяющимся игрой энергии на поверхности земного шара, живой организм в принципе получает больше энергии, чем ему необходимо для поддержания жизни; избыточная энергия (богатство) может быть использована для развития системы (например, роста организма); если система не способна больше развиваться или если избыток не может быть полностью поглощен в процессе роста, нужно обязательно избавиться от него без пользы – вольно или невольно, либо со славой, либо, в противном случае, посредством катастрофы⁴⁹⁴.

Под «катастрофой» Батай имеет в виду прежде всего войну, которую ему пришлось пережить. Различная концептуализация войны представляется одним из главных зазоров между «Границами полезного» и «Проклятой частью»: если в этом первом тексте она относится скорее к сфере религии, мистики и жертвы, то

⁴⁹² "Qu'il est puéril de nier la vertu de l'Évangile! Il n'est personne qui ne doive être reconnaissant au christianisme d'en avoir fait par excellence le livre de l'humanité [...] La morale évangélique est pour ainsi dire d'un bout à l'autre une morale du moment souverain", Bataille G. *La Souveraineté*. P. 16.

⁴⁹³ Поскольку этот текст многократно становился объектом исследования, мы уделим его общей концепции лишь небольшое внимание. Подробнее о нем см.: Stoekl A. *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*. University of Minnesota Press, 2007.; Noys B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. P. 103-124; Richardson M. *Georges Bataille*. New Fetter Lane, London: Routledge, 1994. P. 69-98.

⁴⁹⁴ "je partirai d'un fait élémentaire: l'organisme vivant, dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus d'énergie qu'il n'est nécessaire au maintien de la vie: l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme); si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique", Bataille G. *La Part maudite*. P. 29.

во втором объявляется следствием упадка жертвоприношения как главной формы «непроизводительной траты», парадоксальным образом предохраняющей систему от нежелательного коллапса. Однако же жертвоприношение здесь уже не является имманентным свойством бытия мира и всецело принадлежит только человеческому обществу. В природе нет надобности в жертве, поскольку в ней нет ни границ, которые можно было бы разомкнуть, ни человека, который мог бы испытывать тревогу при их снятии. В целом это частная и специфическая для мира людей форма траты, которая эксплуатирует одну из ее более общих форм – смерть (две другие, по Батаю, – это взаимное пожирание и половое размножение). Опять же в отличие от предыдущего текста, в котором солнце жертвовало собой *ради чего-то* – например, ради обогрева планет, – здесь трата совершается исключительно ради самой себя, не имея никакой внеположенной цели. Для нас важно то, что смысл траты оказывается приближен к смыслу насилия, а природа как «мир траты» становится для отказавшегося от него человека сакральной; таким образом, насильственное разрушение богатств, ресурсов труда и даже собственной индивидуальности вводит людей в этот потерянный для них мир «тотальности существования».

Четыре главы «Проклятой части» из пяти (все, кроме первой) посвящены «историческим данным» – рассмотрению обществ, культур и цивилизаций, в которых сложились те или иные традиции непроизводительной траты или, напротив, происходило закабаление человека вследствие отказа от них. Образцовым обществом религиозной траты Батай полагает ацтекское. Все то, что мы говорили о них ранее в связи с «Исчезнувшей Америкой», остается в силе и в этом его труде: «Истребление богатств занимало не меньшее место в их мыслях, чем производство богатств – в наших. Они заботились о жертвоприношениях не меньше, чем мы – о труде»⁴⁹⁵. Именно насилие во имя религии являлось определяющей чертой этого общества: философ пишет, что в нем господствовало

⁴⁹⁵ "La consommation n'avait pas une moindre place dans leurs pensées que la production dans les nôtres. Ils n'étaient pas moins soucieux de sacrifier que nous ne les sommes de travailler", Ibid. P. 52.

«чистое, безрасчетное насилие»⁴⁹⁶, «жестокое насилие истребления»⁴⁹⁷. «Истребление» [consumation] как постоянное разрушение тех или иных ресурсов в конечном счете предстает как одна из форм работы насилия в обществе. Уже в другом месте, рассуждая об экономике насилия в раннем исламе, Батай говорит о том, что суть религиозной жизни заключается во насилии, направленном вовнутрь сообщества в целом или индивида – в частности:

Набожный мусульманин отказался не только от расточительства племенной жизни, но и вообще от любой силовой траты, которая не являлась бы вненаправленным насилием, обращенным против врага-неверного. Внутринаправленное насилие, лежащее в основе религиозной жизни и достигающее вершин в жертвоприношении, играло в раннем исламе лишь второстепенную роль⁴⁹⁸.

Здесь, как мы видим, он продолжает линию, положенную еще в докладах для Коллежа с их различием «империи войны» и «империи трагедии», где при этом в первой насилие направляется вовне, а во второй – вовнутрь общества. Однако отождествление насилия с тратой, как нам представляется, странным образом сочетается с представлением о направлении его приложения: если трата бесцельна, у нее должно отсутствовать направление. Получается, что насилие выступает здесь и как ресурс – энергия, для которой может быть задан вектор, – и как трата любого другого ресурса, т.е. ненаправленное разрушение; оно оказывается и энергетическим состоянием, и связанным с ним актом.

Однако вернемся к ацтекам. Батай решительно отказывает их обществу в том, чтобы считать его военным, и называет его по преимуществу религиозным, поскольку фундамент его составляли бесчисленные жертвоприношения, а люди в нем всегда стремились вернуться к «утраченной интимности». Уже знакомый нам

⁴⁹⁶ "...la pure violence, sans calcul", Ibid. P. 60.

⁴⁹⁷ "...cruelle violence de lla consumation", Ibid.

⁴⁹⁸ "Le pieux musulman ne renonça pas seulement aux dilapidations du monde de la tribu, mais en général à toute dépense de force qui ne fût pas violence extérieure contre l'ennemi infidèle. La violence intrérieure qui fonde une vie religieuse et culmine dans le sacrifice ne joua dans l'islam des premiers temps qu'un rôle secondaire", Ibid. P. 90.

концепт интимности в «Проклятой части» изначально вводится в параграфе под названием «Интимная близость палачей и жертв»; учитывая контекст использования этого понятия в докладах французского мыслителя конца 30-х гг., можно сказать, что речь идет все о том же сообщении между теми и другими – т.е. о смещении их бытия, которое происходит в процессе снятия индивидуальности. Справедливо указывая на то, что смысл французского слова *intimité* шире, чем у английского «intimacy» или русского «интимность», исследователь Марк Хьюсон обращает внимание на то, что ему все же свойственны эротические коннотации: это отдача себя миру, постановка на карту собственной отделенности, подобная эротическому единению двух людей⁴⁹⁹. В этом же смысле философ использовал это понятие в Коллеже и будет использовать его в «Теории религии», в связи с чем нам еще придется к нему вернуться. Батай пишет:

В своих причудливых мифах, в своих жестоких ритуалах человек изначально занят поисками утраченной интимности. Эти вековые усилия и тревожные поиски – и есть религия; ее постоянное дело – исторгать из реального порядка, из нищеты вещей, и возвращать в порядок божественный... Смысл этой глубокой свободы раскрывается в разрушении, чья сущность – бесполезное истребление того, что могло оставаться в цепи полезных дел [...] Этот принцип открывает путь к разгулу насилия, выпускает его на свободу, отдавая ему область, где оно безраздельно правит⁵⁰⁰.

Насилие в этой цитате вновь предстает в двух формах: с одной стороны, это имманентное насилие мира, в котором вечно свершается трата и который сам приносит самого себя в жертву, – но не кому-то, а просто так; с другой – это реальное насилие со стороны человека, которое открывает врата в мир насилия. Однако по отношению к концепту интимности, который по сути является расширением *сообщения*, но охватывает не только людей, но и весь живой мир,

⁴⁹⁹ Georges Bataille. Key Concepts. P. 190.

⁵⁰⁰ "Dans ses mythes étranges, dans ses rites cruels, l'homme est dès l'abord à la recherche d'une intimité perdue. La religion est ce long effort et cette quête angoissée; toujours il s'agit d'arracher à l'ordre réel, à la pauvreté des choses, de rendre à l'ordre divin... Le sens de cette profonde liberté est donné sans la destruction, dont l'essence est de consumer sans profit ce qui pouvait rester dans l'échaînement des œuvres utiles [...] Ce principe ouvre la voie au déchaînement, il libère la violence en lui réservant le domaine où elle règne sans partage", Bataille G. La Part maudite. P. 62-63.

понятия насилия и сакрального остаются, тем не менее, служебными. Именно поэтому эта пара понятий объясняется через первое: «Жертвоприношением полагается только сакральная вещь. Сакральная вещь – это экстериоризация интимности; она позволяет увидеть вовне то, что на самом деле внутри»⁵⁰¹. Иногда, однако же, тонкое отношение между сакральным и интимностью в тексте философа становится более грубым, так что эти два понятия просто смешиваются между собой: «Жертвоприношение возвращает в мир сакрального то, что унижено, профанировано рабским использованием»⁵⁰²; на этом основании некоторые исследователи – например, Пол Хегарти, – вообще их не различают⁵⁰³. Однако особенность понятия сакрального в его отличии от божественного заключается, как мы полагаем, именно в его связи с разрушением:

Жертвоприношение – это жар, в котором восстанавливается интимность тех, кто образует систему общих деяний. Основой его является насилие, но во времени и пространстве его ограничивают деяния; оно подчиняется заботе о единстве и о сохранении общего дела как вещи. Индивиды неистовствуют, но такое неистовство, сливающее и смешивающее их до неразличимости с себе подобными, помогает сковывать их в деяниях профанного времени⁵⁰⁴.

Движение сакрализации как отделения от профанного мира и снятия границ совпадает здесь с движением насилия. Изначально она касается только той вещи, которая приносится в жертву, но затем охватывает и всю общину целиком, превращая ее тем самым в подлинное сообщество, где границ между людьми нет. С другой стороны, сакральное, как и насилие, оказывается заключено в парадокс противоречия между энергией, актом и состоянием, вызванным этим актом: подобно тому, как насилие оказывается одновременно ресурсом и тратой ресурса,

⁵⁰¹ "Le sacrifice ne peut poser qu'une chose sacrée. La chose sacrée extériorise l'intimité; elle fait voir au-dehors ce qui en vérité est au-dedans", Ibid. P. 178.

⁵⁰² "Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane", Ibid., p. 61.

⁵⁰³ См.: Hegarty P. Georges Bataille. Core Cultural Theorist. SAGE Publications, 2000. P. 46-48.

⁵⁰⁴ "Le sacrifice est la chaleur, où se retrouve l'intimité de ceux qui composent le système des œuvres communes. La violence en est le principe, mais les œuvres la limitent dans le temps et dans l'espace; elle se subordonne au souci d'unir et de conserver la chose commune. Les individus se déchaînent, mais un déchaînement qui les fonde et les mêle indistinctement à leurs semblables contribue à les enchaîner dans les œuvres du temps profane", Bataille G. La Part maudite. P. 64.

сакрализация как формальная процедура воплощается также и в интимности как состоянии, «сакральном мире», в котором сакрализации уже быть не может. Все дело здесь состоит в направлении взгляда: подобный мир существует лишь в перспективе вышедшего из него человека, однако другой у нас нет.

4.2. «Теория религии»: сакральная интимность и забвение насилия

Анализ этой работы следует начать с того, что книги под таким заглавием никогда не было опубликовано. Изначально ее текст представлял собой лекцию под названием «Схема истории религий», прочитанной Батаем в 1947 г. С целью публикации он возвращался к нему в 1948, 1954 и 1960-1961 гг., но в результате работа была напечатана лишь посмертно⁵⁰⁵. Хотя некоторые исследователи склонны полагать факт не-публикации этой работы одной из величайших загадок во всем батаевском творчестве, мы хотели бы обратить внимание скорее на *последовательность* его послевоенной мысли: если вместо того, чтобы написать новую книгу, философ полагал возможным раз за разом переписывать старую – чего не стал бы делать, скажем, с «Внутренним опытом», – то мы исходя из этого можем говорить о том, что он наконец-то нащупал главную свою мысль и использовал для ее выражения приблизительно одни и те же концепты. Поскольку понятия насилия и сакрального встречаются в этой работе гораздо чаще, чем в той, которую мы рассматривали только что, мы задержимся на ней подольше.

Центральные для всей работы концепты *животного состояния* [animalité] и интимности как его эффекта возврата к нему представляются нам попыткой найти некое опосредующее звено между человеком и бушующим миром, описывающее, *из чего именно* вышел человек, выйдя из мира. До сих пор Батай рассматривал лишь процесс обратного погружения в мир в смысле разрыва замкнутого на самом себе субъекта. Икар, Прометей, Ван Гог, Ницше, Дионис, Ацефал – все эти концептуальные персонажи, будь они людьми, божествами или же чудовищами, тем или иным образом претерпели на себе эту операцию, как должен ее

⁵⁰⁵ См. примечания Е. Гальцовой к русскому переводу: Батай Ж. Проклятая часть. С. 706.

претерпеть любой желающий приобщиться к подлинному существованию. Однако же если батаевское погруженное в «ночь бытия» чудовище, каким он описывает его в «Истории глаза», «Лабиринте» и «Священном заговоре», является своего рода дьявольским синтезом человека и животного, сверхчеловеком, то новый виток мысли философа начинается как раз с этой отправной точки *изначальной* – а не возвращенной, т.е. не синтетической, – погруженности в мир.

Следует сказать, что вопросом о существовании животного и переходе от животных сообществ к человеческим Батай – во многом под влиянием Кайуа, – задавался и ранее: об этом заходит речь в ряде их как частных, так и совместных докладов в рамках Коллежа, главным образом на заре его работы, в 1937 г. Сущностное отличие людей от животных заключается в том, что эти последние лишены осознания своей смерти и по сему не знают сакрального как совокупности вещей, напоминающих о ней и вызывающих аффекты влечения и отторжения. В кратком конспекте своего комментария к докладу Кайуа «Животные сообщества» он пишет: «Молекула, мицелла, клетка, организм, общество. Линия истощения. Смерть, которая все больше и больше принимается в расчет. Человек, осознающий смерть»⁵⁰⁶. Поэтому, как говорится в другом его выступлении, «...существуют сообщества, куда сакральное, как мне кажется, не вмешивается: это животные сообщества»⁵⁰⁷. Отличие человека от животного здесь проявляется в его особенном отношении к смерти: для него она из природной данности превращается в *насилие* – в то, что лишает его сознания, как бы «схлопывает» его субъектно-объектную структуру. Однако смерть становится насилием лишь потому, что делается человеку чужой, отделяется от него и попадает под запрет – иначе говоря, сакрализуется.

Однако несмотря на то, что в 1937-1939 гг. Батай был склонен полагать, что животное состояние едва ли способно дать ключ к состоянию человеческому

⁵⁰⁶ "molécule. micelle. cellule. organisme. société. ligne de dépérissement. la mort entrant de plus en plus en ligne de compte. homme conscient de la mort", Caillois R. Les sociétés animales // CS. P. 88.

⁵⁰⁷ "Il existe des sociétés où le sacré ne semble pas intervenir - les sociétés animales", Bataille G. Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes. P. 124.

(«Сообщество животных как веха на пути? Скорее, как отдельная ветвь развития», – пишет он в тех же примечаниях)⁵⁰⁸, с конца 20-х и особенно в начале 30-х гг. в его текстах очевидным образом встречается немало концептуально оформленных образов животных, многие из которых связаны с насилием, агрессией, жертвой: мы говорили о быке, петухе, орле, собаке, кроте, лошади, свинье. Кроме них, у Батая был еще верблюд⁵⁰⁹, у Кайуа – богомол⁵¹⁰, у Лейриса – рептилии⁵¹¹; вдохновлял весь этот бестиарий, вероятно, ницшевский Заратустра с его ручными орлом и змеей и рассуждением, опять же, о верблюде, льве и ребенке.

Итак, текст «Теории религии» открывается описанием животного состояния, которое есть состояние континуальности, имманентности и непосредственности бытия в мире; автор пишет, что «животное существует в мире, как вода в воде»⁵¹² и по сути не отличает себя от окружающей среды и других животных. Понятие *continuité* – сплошная целостная протяженность, непрерывность⁵¹³, – является здесь одним из важнейших и означает отсутствие субъектно-объектного отношения. Говоря о самоощущении животного, Батай следует за Кожевом, который говорил, что «Оно [человеческое "Я". – А.З.] уже не будет, подобно "Я" животному, самотождественностью или равенством себе самому, это Я будет негацией» – т.е. самосознанием как знанием о собственной смертности⁵¹⁴. Однако такое бытие животного, по мысли Батая, является не мирным и не безобидным: «...данная ситуация имеет место тогда, когда один зверь пожирает другого»⁵¹⁵. Однако же поскольку одно животное не чувствует разницы между собой и другим и можно сказать, что оно пожирает самое себя, это естественное насилие природы

⁵⁰⁸ "Société animale comme jalon du parcours? plutôt comme branche différente", Caillois R. Les sociétés animales // CS. P. 88.

⁵⁰⁹ Bataille G. Chameau // Documents. 1929. Vol. 5. P. 275.

⁵¹⁰ См.: Caillois R. Le mythe et l'homme. Gallimard, 1938.

⁵¹¹ Leiris M. Reptiles // Documents. 1929. Vol. 5. P. 278.

⁵¹² "...tout animal est dans le monde comme de l'eau a l'intérieur de l'eau", Bataille G. Théorie de la religion. P. 292.

⁵¹³ Мы предпочли переводить пару терминов *continuité-discontinuité* как «континуальное» и «неконтинуальное», (что по сути значило почти что не переводить их вовсе) из концептуальных соображений: дело в том, что первый из этих двух терминов представляется как изначальное состояние, в которое затем вносится разрыв, «dis-». В переводе С. Зенкина происходит ровным счетом наоборот: «прерывность» преодолевается в «непрерывности». Это, конечно, мелочь, но в качестве таковой оставляет достаточно свободы для предпочтения другого варианта.

⁵¹⁴ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 12-13. См. об этом также: Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. М.: РГГУ, 2012. С. 12-21.

⁵¹⁵ "...cette situation est donnée lorsqu'un animal en mange un autre", Bataille G. Théorie de la religion. P. 291.

не является жестоким и находится «по ту сторону добра и зла»: вопрос лишь в том, во что оно затем превратится, став сакральным, *для человека*.

Человек – животное, которое преодолевает континуальность своего бытия в труде, изобретает орудия и творит реальный мир разума, пользы и целеполагания. В полном соответствии с линией Гегеля-Маркса-Кожева философ пишет, что именно труд превращает обезьяну в человека: существо начинает полагать нечто как вещи, т.е. нечто несамоценное, предназначенное для чего-то еще, и тем самым оформляет субъектно-объектное расщепление и временную длительность. Человек есть падшее животное, отрицающее свою данную ему в собственном теле животную природу: «Вообще, мир вещей переживается как некий упадок»⁵¹⁶. Однако в конечном счете объектами становятся не только вещи, но и субъект: «...мы отчетливо и ясно познаем себя лишь с тех пор, когда начинаем воспринимать себя извне, как другого»⁵¹⁷. Связь всей этой концепции с христианским учением о грехопадении достаточно очевидна, чтобы рассматривать ее специально; для нас важно то, что именно падение человека и позволяет ему прикоснуться к сакральному как синтезу в диалектическом ряде животное-человеческое-сакральное. Грех для французского мыслителя в русле монотеистического антиномизма оказывается «счастливой виной», *felix culpa* – ибо он создает закон, который можно затем нарушить: познание добра и зла важно потому, что дает человеку доступ ко злу, т.е. преодолению им же самим сотворенных границ. Очевидно также, что авторская трактовка соотношения трансцендентности / имманентности отличается от условно-общепринятой: сакральный мир описывается у него не первым, а вторым понятием; движение здесь совершает не природа, а люди; это не она была отъята от человека, а он отъял сам себя от нее: «Человек есть существо, утратившее и даже отбросившее то, чем он смутно является – неразличимую интимность»⁵¹⁸. Иначе говоря, человек является человеком лишь в той мере, в какой хранит в собственном теле

⁵¹⁶ "D'une façon générale, le monde des choses est senti comme une déchéance", Ibid. P. 305.

⁵¹⁷ "...nous ne nous connaisons distinctement et clairement que le jour où nous nous apercevons du dehors comme une autre", Ibid. P. 299.

⁵¹⁸ "L'homme est l'être qui a perdu, et même rejeté, ce qu'il est obscurément, intimité indistincte", Ibid., p. 315.

воспоминание о животности и стремление к чудовищности: «Ты не более отличен от меня, чем твоя правая нога – от левой, но объединяет нас СОН РАЗУМА – КОТОРЫЙ РОЖДАЕТ ЧУДОВИЩ»⁵¹⁹. Этими словами завершается книга.

Что такое сакральное? Это континуальное, имманентное и непосредственное, *интимное* бытие в мире «как вода в воде», данное вышедшему из нее человеку в созерцании животного и знании о смерти. Важно, что сакральное имеет смысл лишь в отношении к миру труда как его отрицание, движение негативности – потому что для зверя, как мы сказали выше, ничего подобного не существует:

Если для зверя континуальность не могла отличаться ни от чего другого, составляла в нем и для него единственно возможный модус бытия, то человеку она позволила противопоставить друг другу скудость профанных орудий (неконтинуальных объектов) и все очарование сакрального мира [...] Все сакральное, несомненно, притягательно и наделено несравненно высокой ценностью, но в то же время оно предстает головокружительной опасным для того ясно-профанного мира, где располагается излюбленное местопребывание человечества⁵²⁰.

Противопоставляя друг другу профанный и сакральный порядки или миры, Батай соответственно определяет их как реальный и ирреальный, – этот последний термин мы помним еще по первой главе нашего исследования; то, как философ использует это слово, позволяет обосновать наше внимание к понятию ирреальности и идею преемственности между ним и сакральным. Однако сам он, разумеется, его не выдумывает и не берет с потолка: именно так определяет сакральное Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни»:

...для объяснения того, как в подобных условиях могло оформиться понятие сакрального, большинство этих теоретиков вынуждены были признать, что над данной ему в наблюдении

⁵¹⁹ "Tu ne diffères pas davantage de moi que ta jambe droite de la gauche, mais ce qui nous unit est LE SOMMEIL DE LA RAISON – QUI EGENDRE DES MONSTRES", Ibid. P. 351.

⁵²⁰ "La continuité, qui pour l'animal ne pouvait pas se distinguer de rien d'autre, qui était en lui et pour lui la seule modalité possible de l'être, opposa chez l'homme à la pauvreté de l'outil profane (de l'objet discontinu) toute la fascination du monde sacré [...] Sans nul doute, ce qui est sacré attire et possède une valeur incomparable, mais au même instant cela apparaît vertigineusement dangereux pour ce monde clair et profane où l'humanité situe son domain privilégié", Ibid. P. 302.

реальностью человек выстроил некий ирреальный мир [un monde irréal], целиком наполненный то волнующими его дух во время сна призрачными образами, то чудовищными извращениями, порожденными под престижным, но обманчивым влиянием языка⁵²¹.

Очевидно, что дюркгеймовская традиция интерпретации сакрального как своего рода объективной иллюзии, к которой также принадлежат, например, Батай, Кайуа и Жирар, разительным образом отличается от его трактовки у Мирчи Элиаде, в последней трети XX в. ставшей чрезвычайно популярной из-за его огромного влияния на Чикагскую школу религиоведения. Известно, что Элиаде присутствовал на лекции Батая 1947 г. и даже дал ему ряд ценных советов относительно представлений о «верховном существе», но сакральное, напротив, рассматривал как высшую, идеальную, совершенную реальность⁵²².

Непосредственное предвосхищение вышеизложенной батаевской концепции с ее центральным противопоставлением трансцендентного / имманентного мы обнаруживаем еще раньше, в «Методe медитации», где он пишет следующее:

Этот мир объектов, превосходящий меня (поскольку во мне он пуст), замыкает меня в сфере трансцендентности, как бы в моей собственной внеположности, во мне самом ткет сеть внеположности. Тем самым моя деятельность ничтожит меня, создает во мне пустоту, которой я подчинен. И все же я выхожу живым из этой переделки, завязывая имманентные узы (с бесконечной имманентностью, ни в чем не допускающей превосходства): [...] сакральные; связующие нас с фундаментальной имманентностью единства, часть которого мы составляем⁵²³.

⁵²¹ "...pour pouvoir expliquer comment la notion du sacré a pu se former dans ces conditions, la plupart de ces théoriciens étaient-ils obligés d'admettre que l'homme a superposé à la réalité, telle qu'elle est donnée à l'observation, un monde irréal, construit tout entier soit avec les images fantasmagiques qui agitent son esprit pendant le rêve, soit avec les aberrations, souvent monstrueuses, que l'imagination mythologique aurait enfantées sous l'influence prestigieuse, mais trompeuse, du langage", Durkheim É. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. P. 337.

⁵²² См.: Eliade M. Le sacré et le profane. Gallimard, 1965. P. 63-66. См. об этом также: Забияко А. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. №3. С. 133-137; Горохов А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб.: Алетейя, 2011.

⁵²³ "Ce monde d'objets qui me transcende (en ce qu'il est vide en moi) m'enferme dans sa sphère de transcendance, m'enferme en quelque sorte dans mon extériorité, à l'intérieur de moi tisse un réseau d'extériorité. Par là ma propre activité m'anéantit, introduit en moi-même un vide auquel je suis subordonné. Je survis néanmoins à cette altération en nouant des liens d'immanence (me rapportant à l'immanence indéfinie, qui n'admet de supériorité nulle part) [...] sacrés; nous unissant à l'immanence fondamentale d'un ensemble dont nous sommes partie", Bataille G. Méthode de méditation. P. 205-206.

Единственное, в чем его позиция с тех пор существенно изменилась – так это в вопросе о месте сакрального типа связей среди других, которых он выделял пять: эротические, комические, родственные, сакральные и романтические. Однако в «Теории религии», как мы видим, это скромная четвертая позиция становится первой и единственной, вбирающей в себя все прочие. В «Методe медитации» же сакральному роду имманентных связей соответствует «жертвенное настроение», насчет которого философ поясняет, что имеет в виду «...не только ритуал, но и любое представление или рассказ, в котором главную роль играет уничтожение (или угроза уничтожения) героя, вообще какого-то существа»⁵²⁴. В этой идее, опять же, нетрудно узнать гегелевскую «решимость рисковать жизнью», которая характеризует господина в его отличии от слуги (у Кожева – раба).

Сложно сказать наверняка, полагал ли Батай, что мир интимности исполнен насилия сам по себе, или же он является насильственным лишь в своем отношении к реальному миру труда и пользы, рассматривать его вне которого мы, падшие существа, уже не способны. С одной стороны, как мы уже видели ранее, самоистребление есть неотъемлемое свойство жизни в ее союзе со смертью: если вспомнить о «Солнечном анусе», «Академической лошади», «Небесных телах», то во всех этих текстах сам по себе пронизанный насилием мир противопоставлен человеческим попыткам как-то это его качество законсервировать. Однако же нам представляется, что в конце 40-х перспектива философа все же меняется, и достаточно радикально: насилие для него хотя и остается самосушей энергией, но становится также и *переходом*, движением размыкания единичного во всеобщее, который имеет смысл лишь относительного этого различенного единичного: оно может разрушать только то, что может быть разрушенным, т.е. что является отделенным, ограниченным, полезным. Вспомним батаевский концепт *крика* начала 30-х гг.: тогда Батай представлял агрессию почти как что-то физическое, то, что рвется из глубин животного тела и стопорится на полпути у человека. Ныне его животные уже не кричат, как галльские кони, собаки или свиньи, они

⁵²⁴ "...non seulement le rite, mais toute représentation ou récit dans lesquels la destruction (ou la menace de de destruction) d'un héros ou plus généralement d'un être joue un rôle essentiel", Ibid. P. 218.

погружены в молчание – как он пишет, в апатию⁵²⁵. Идеалом для философа становится предсмертный вопль, который срывается в животное безмолвие. Природа исполнена насилия не столько как тезис, сколько как синтез; она становится таковой с позиции человека. Кожев говорит: «Человек, не испытывавший страха смерти, не знает, что наличный мир природы враждебен ему, что он грозит ему смертью»⁵²⁶. «Парадоксально, но интимность – это насилие, это разрушение, поскольку она несовместима с полаганием отдельного индивида», – продолжает его мысль Батай⁵²⁷. *Интимность становится насилием, лишь став сакральной*, ибо ее обретение совпадает с движением негативности, разрушением данности. В пользу такой трактовки можно привести еще немало цитат, например:

Реальным порядком отвергается не столько отрицание реальности, то есть смерть, сколько утверждение интимной и имманентной жизни, безмерное насилие которой составляет угрозу для стабильности вещей и которая в полной мере выявляется только в смерти [...] Сакральное есть то расточительное кипение жизни, которое порядок вещей, чтобы продлить свое существование, заключает в оковы и чья скованность сменяется затем раскованностью, иначе говоря – насилием [...] Жертвоприношение зажигательно как солнце, медленно умирающее в своем расточительном сиянии, чей блеск невыносим для наших глаз, но оно никогда не бывает отдельным и в мире человеческих индивидов зовет к всеобщему отрицанию индивидов в качестве таковых⁵²⁸.

Сакральное, т.е. утраченная интимность, неизменно описывается как «представляющая опасность», «составляющая угрозу», «разрушающее вещность»

⁵²⁵ «Апатия, которая читается во взгляде зверя после схватки, является знаком того, что его существование, по сути, неотлично от мира и протекает в нем, как вода среды воды» // "L'apathie que traduit le regard de l'animal après le combat est le signe d'une existence essentiellement égale au monde où elle se meut comme de l'eau au sein des eaux", Bataille G. Théorie de la religion. P. 296.

⁵²⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 37.

⁵²⁷ "Paradoxalement, l'intimité est la violence, et elle est la destruction, parce qu'elle n'est pas compatible avec la position de l'individu séparé", Ibid. P. 312.

⁵²⁸ "L'ordre réel rejette moins la négation de la réalité qu'est la mort que l'affirmation de la vie intime, immanente, dont la violence sans mesure est pour la stabilité des choses un danger, et qui n'est pleinement révélé que dans la mort [...] Le sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes la violence [...] Le sacrifice embrase comme le soleil qui lentement meurt du rayonnement prodigue dont nos yeux ne peuvent pas supporter l'éclat, mais il n'est jamais isolé et, dans un monde d'individus, il invite à la négation générale des individus comme tels", Ibid. P. 309-313.

и т.д. – и всякий раз подчеркивается относительность этого его качества, особенно в последней цитате: *déchaînement* насилия возможно лишь в силу *l'enchaînement*. Насилие есть то, что происходит на границе индивида, что эту границу разрывает: «В этой точке схождения», – пишет Батай, – «где бушует насилие, на грани того, что не поддается никакой связанной организации, связано мыслящий обнаруживает, что для него места более нет»⁵²⁹. Поэтому когда французский мыслитель пишет, например, о «грозных насилиях божественного мира», то имеет в виду, что это насилие является насилием для человека, ибо самого по себе божественного мира вообще-то не существует⁵³⁰. В этом смысле нам кажется не вполне корректным смешивать между собой, как это делает, например, в своей статье Карл Олсон, ранние батаевские теории насилия с поздними и утверждать, что источник агрессии человека – это животное тело⁵³¹. Подобная интерпретация была бы корректной для теорий философа начала-середины 30-х, но не для конца 40-х. Операциональный смысл насилия, а также его прямую связь с сообществом, с другой стороны, совершенно справедливо подчеркивает Мишель Карье⁵³². В целом сказанное согласуется и с тем, что мы говорили о двух смыслах насилия в «Проклятой части»: это одновременно состояние и акт, энергия и трата энергии.

С одной стороны, насилие является подлинным наполнением сакрального, смертью, преображенной осознанием смерти. Поскольку в животном мире она одновременно везде и нигде, она действует плавно, не производя разрыва, но с другой это – собственно разрушение искусственной границы профанного мира. Наиболее отчетливо связь между двумя феноменами проявляется опять-таки в жертвоприношении. Его смысл заключается в уничтожении вещиности чего-либо из мира вещей, будь то, например, пища, животное или человек, и в этом плане жертвоприношение есть разрушение искусственной границы, разделяющей все это друг от друга и от природы:

⁵²⁹ "En ce lieu de rassemblement, où la violence sévit, à la limite de ce qui échappe à la cohésion, celui qui réfléchit dans la cohésion aperçoit qu'il n'est plus désormais de place pour lui", Ibid. P. 285.

⁵³⁰ "...redoutables violences du monde divin", Ibid. P. 314.

⁵³¹ Olson C. *Eroticism, Violence, and Sacrifice: A Postmodern Theory of Religion and Ritual // Method & Theory in the Study of Religion*. 1994. Vol. 6(3). P. 239.

⁵³² Carrier M. *La communauté et la violence sacrée*. P. 65-92.

Принцип жертвоприношения состоит в разрушении, но хотя это разрушение бывает порой даже полным (как в обряде всежжения), все-таки жертвенное разрушение не есть обращение в ничто. Жертвенный обряд стремится уничтожить в жертве вещь – и только вещь. [...] Когда предназначенное в жертву животное вступает в жертвенный круг для заклания жрецом, оно из мира вещей – закрытых для человека, не являющихся для него ничем, познаваемых им извне – переходит в мир интимно-имманентный ему, познаваемый так, как познают женщину в акте плотского обладания⁵³³.

Французский мыслитель неоднократно подчеркивает относительный характер жертвоприношения – то, что оно происходит на границе между двумя мирами, профанным и сакральным, переводит нечто из одного мира в другой. Поскольку оно размыкает вещь от ее вещности, снимая ее субъектно-объектную «распорку», для этой операции необходимо нечто, у чего она в принципе есть: «Именно таков точный смысл жертвоприношения, и не случайно в жертву приносят то, что для чего-то служит, а не предметы роскоши», – пишет Батай⁵³⁴. Однако поскольку переход осуществляется с помощью насилия, то его свершение конституирует сакральный, интимный, имманентный мир как насильственный, хотя реляция здесь первична, и движение насилия совпадает с движением сакрализации:

В целом присущее смерти могущество озаряет собою жертвоприношение, в котором воспроизводится действие смерти, то есть утраченная ценность восстанавливается путем отказа от нее [...] Приносить в жертву – значит не убивать, а оставлять и дарить. В заклании жертвы всего лишь делается явным глубинный смысл обряда. Важен сам переход от порядка длительности, где всякое потребление ресурсов подчинено требованию длиться, к насилию их безусловного истребления⁵³⁵.

⁵³³ "Le principe du sacrifice est la destruction, mais bien qu'il aille parfois jusqu'à détruire entièrement (comme dans l'holocauste), la destruction que le sacrifice veut opérer n'est pas l'énéantissement. C'est la chose – seulement la chose – que le sacrifice veut détruire dans la victime [...] Quand l'animal offert entre dans le cercle où le prêtre l'immolera, il passe du monde des choses – fermées à l'homme et qui ne lui sont rien, qu'il connaît du dehors – au monde qui lui est immanent, intime, connu comme l'est la femme dans la consommation charnelle", Bataille G. Théorie de la religion. P. 307.

⁵³⁴ "C'est si bien le sans précis du sacrifice, qu'ol sacrifie ce qui sert, in ne sacrifie pas des objets luxueux", Ibid. P. 311.

⁵³⁵ "La puissance qu'a mort en général éclaire le sens du sacrifice, qui opère comme la mortm en ce qu'il restitue la valeur perdu par lemoyen d'un abandon de cette valeur [...] Sacrifier n'est pas tuer, mais abandonner et donner. La mise à mort n'est qu'une exposition d'un sens profond. Ce qui importe est de passer d'un ordre durable, où toute consommation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consommation inconditionnelle", Ibid. P. 310.

Мы осознаем, насколько странно с точки зрения нашей схемы выглядит эта фраза – «приносить в жертву – значит не убивать, а оставлять и дарить», – и насколько успешно ее при желании можно было бы использовать против нас. Однако же представляется, что она всего только лишний раз демонстрирует, в какой мере батаевское понятие *violence* уходит от своего буквального смысла в сторону концепта. Насилие – это не убийство, а уничтожение, и уничтожает оно совершенно определенное примышленное содержание, т.е. вещьность человека. Поскольку именно это является конечной целью жертвенного акта, последовательное разрушение субъектно-объектных отношений между участниками обряда движется от приношения к жертвователю и свидетелям: здесь, как и в более ранних и даже самых ранних размышлениях философа относительно сообщества, насилие «нанизывает на себя тела», будучи дано в разрушительном созерцании. Именно поэтому «сон разума» «объединяет нас» – погрузиться в сакральное можно лишь сообща, этого не делают поодиночке. И поскольку целью (в той мере, в какой у него есть цель) жертвоприношения является человек, нетрудно понять, что может являться его предельной формой: «...человеческое жертвоприношение», – пишет Батай, – «есть высший момент противоборства, в котором безмерное движение насилия противопоставляет себя реальному порядку и длительности»⁵³⁶.

Одним из самых важных и самых притом обделенных вниманием разделов работы является вторая глава второй части, «Дуализм и мораль», посвященная тому, как насилие перестало быть сакральным. Изменение это свершилось в истории (не следует забывать, что речь идет о «Лекции по истории религий»), и вследствие трех основных причин:

Во-первых, вследствие экспансии профанного порядка в сакральный в ходе дуалистической революции. Ее смысл заключается в следующем: в условном архаическом сознании сакральное делалось на позитивное и негативное, но обе его «стороны» были в равной степени удалены от профанного и опасны. Однако

⁵³⁶ "En général, le sacrifice humain est le moment aigu d'un débat opposant à l'ordre réel et à la durée le mouvement d'une violence sans mesure", Ibid. P. 317.

затем в связи с прогрессирующим подчинением ирреального мира – реальному оно также овеществляется и вследствие этого подчиняется его императивам. Итак, негативное сакральное переходит в профанное и предстает как падший мир насилия, трансгрессии и материи, а позитивное ставится на борьбу с ним и частично «кастрируется»: отныне оно может использовать насилие лишь в очистительных целях, т.е. для изгнания насилия насилем: «Добро означает изгнание насилия, а без насилия не бывает разрыва в порядке отдельных вещей, не бывает интимности; теоретически бог добра может быть насильственен лишь настолько, чтобы исключить насилие из мира»⁵³⁷. Насилие также порабощается, становится орудием, средством, посредником для какой-то иной цели, выходящей за пределы него самого. Вследствие этого само сакральное становится *полезным* и постепенно перестает быть таковым:

Признав операторную действенность божественного по отношению к реальному, человек уже практически подчинил божественное реальному. Мало-помалу он подвел божественное насилие под санкцию реального порядка (каковым и является мораль), лишь бы в этой морали реальный порядок сам покорялся мировому порядку разума⁵³⁸.

Однако, пишет философ, на самом деле сакрально само насилие, а не мораль, произошла ошибка: изгоняя насилие, божество изгоняет само себя, или, точнее – собственную сакральность: «...изгоняя насилие насилем, он (бог добра. – А.З.) божественен (в меньшей степени, чем само изгоняемое насилие, составляющее необходимое посредование его божественности)»⁵³⁹. В этом плане концепция сакрального у Батая разительным образом отличается от таковой у Жирара, для которого сакральное призвано как раз сдерживать большее насилие меньшим,

⁵³⁷ "Le bien est une exclusion de la violence et il ne peut y avoir de rupture de l'ordre des choses séparées, d'intimité, sans violence: en droit le dieu du bien est limité à la violence avec laquelle il exclut la violence", Bataille G. Théorie de la religion. P. 331.

⁵³⁸ "En admettant la puissance opératoire du divin sur le réel, l'homme avait pratiquement subordonné le divin au réel. Il en réduisit lentement la violence à la sanction de l'ordre réel qu'est la morale, à la condition que l'ordre réel se plie justement dans la morale à l'ordre universel de la raison", Ibid. P. 325.

⁵³⁹ "...il est divin excluant la violence par la violence (et il l'est moins que la violence exclue, qui est la médiation nécessaire de sa divinité)", Ibid. P. 331.

хотя оба проговаривают эту идею практически одинаково⁵⁴⁰. Этих мыслителей, однако же, можно назвать согласными между собой в том, что невозможно долго изгонять насилие гомеопатическим путем, как подобное – подобным, потому что с течением времени этот способ обречен на вырождение.

Во-вторых, безотносительно полагания дуализма, но параллельно с ним, жертва в той мере, в какой она становится обрядом, чем-то повторяющимся, утрачивает свой глубинный смысл. Насилие есть мгновение, разрыв, переход: когда он совершается слишком часто или от него требуют длительности, оно кристаллизуется и начинает восприниматься как нечто бессмысленное и опять же профанное, хаотическое, бесцельное; рутинизация насилия влечет за собой его осуждение как чего-то угрожающего реальности:

Глубинным утверждением жертвоприношения – опасной суверенности насилия, – по крайней мере, в тенденции поддерживалась тревога, неусыпная ностальгия по интимности, до которой нас способно возвысить только насилие. Но поскольку насилие лишь изредка высвобождается при трансцендировании, в самый его миг, поскольку при этом как раз и происходит пробуждение возможности – именно потому, что столь совершенное насилие не может поддерживаться долго, – то полагание дуалистического пробуждения осмысляется как преддверие к следующему за ним сонному оцепенению [...] Отныне учрежден такой мир, где насилие может занимать только негативное место⁵⁴¹.

В-третьих, в связи с развитием государства и возникновением империй по ходу истории насилие, обращенное вовнутрь, уступило место обращенному вовне; иначе говоря, жертвоприношение оказалось подменено священной войной. Выше, в разделе о тайном обществе Ацефал и Коллеге социологии, мы уже обращались к этому различению двух миров – «империи войны» и «империи трагедии», из

⁵⁴⁰ См.: Girard R. La violence et le sacré. Grasset & Fasquelle. 1972. P. 374-407.

⁵⁴¹ "L'affirmation profonde du sacrifice, celle d'une dangereuse souveraineté de la violence, tendait au moins à maintenir une angoisse qui portait à l'état d'éveil une nostalgie de l'intimité, au niveau de laquelle la violence seule a la force de nous élever. Mais s'il est vrai qu'une rare violence est libérée dans la transcendance à l'instant de son mouvement, s'il est vrai qu'elle est l'éveil même de la possibilité – précisément parce qu'une violence si entière ne peut être longtemps maintenue, la position de l'éveil dualiste a le sens d'une introduction à la somnolence qui la suit [...] Un monde est défini où la violence n'a de place que négative", Ibid. P. 329.

которых первую философ всецело поддерживает, а вторую – всецело осуждает. Этим двум формам насилия, которые в тексте «Теории религии» связываются соответственно с имманентностью и трансценденцией, посвящена статья турецкой исследовательницы Зейнеп Дайрек⁵⁴². Поскольку отношение Батая к войне будет подробно рассматриваться далее, сейчас мы ограничимся лишь небольшим пояснением относительно содержания этих двух видов агрессии: трансцендентное насилие является профанным, рациональным, целесообразным и, кроме того, обращенным не на самого себя, а на другого, что в целом лишает его всякого смысла, каковым для подлинного насилия представляется разрушение собственной вещиности. Подобного рода внешнюю агрессию Батай полагает непродуктивной – но именно из-за ее продуктивности, из-за того, что она лишь усугубляет овеществление одних людей другими и тем самым удаляет их от обретения интимности. Имманентное же насилие равно жертвенному, которое мы уже в подробностях рассмотрели выше.

Итак, в силу сдвига границ сакрального и профанного, в результате которого насилие разделяется в самом себе и начинает само себя изгонять, в силу его прогрессирующей рутинизации и подмены внутреннего разрушения – внешним сакральное насилие было забыто, и это означало торжество мира вещей. Однако – и здесь текст вплотную подходит к концепции «экономики траты», заявленной философом в «Проклятой части», – сейчас вещей становится так много, что их становится уже некуда девать и люди начинают осознавать необходимость их бесцельного уничтожения: с этой идеей связан и знаменитый батаевский пример со стаканом вина, который, будучи поставлен на стол, разрушает его как вещь и уничтожает затраченный на все это труд столяра, стеклодува и виноградаря⁵⁴³. С другой стороны, достигший ясного сознания – или *самосознания*, – человек диалектическим образом может увидеть вещи в их постоянном имманентном разрушении: «...основой ясного самосознания является рассмотрение объектов,

⁵⁴² Direk Z. Bataille on Immanent and Transcendent Violence. P. 29-49.

⁵⁴³ Bataille G. Théorie de la religion. P. 343-344.

разрешаемых и уничтожаемых в момент интимности»⁵⁴⁴. В связи с этим вершина субъектно-объектного мышления заключает в себе головокружительную опасность падения, как бы тотального *обрушения* реальности в интимность:

Интимный порядок не может по-настоящему разрушить порядок вещей (точно так же и порядок вещей никогда не разрушал до конца интимного порядка). Но, достигнув высшей точки своего развития, этот реальный мир может быть уничтожен – в смысле редукции к состоянию интимности [...] Для этого ему (сознанию. – А.З.) придется достичь высшей степени ясности и отчетливости, но оно настолько полно осуществит собой возможности человека или вообще живого существа, что ему вновь отчетливо предстанет мрак зверя, интимно связанного с миром, – и в этот мрак оно вступит⁵⁴⁵.

Для нас в этом замечании важно то, что французский мыслитель, постулируя историческое поражение религии в целом и жертвоприношения – в частности, открывает возможность для сакрального насилия через осознание, которая как раковая опухоль разрушит мир вещей изнутри. Плодом такого «осознания» и представляется его текст. Батай открывает сакральное и ведущее к нему насилие вне и помимо религии, обряда и жертвы: теперь можно всего лишь поставить стакан вина на стол, чтобы тот исчез. Общий принцип работы всей этой схемы, однако же, остается без изменений: если сакральное есть утраченная интимность, то вернуться к ней позволяет лишь насилие, конечный смысл которого состоит в разрушении субъекта, опосредованном разрушением объекта. Повторимся также, что концепция французского мыслителя остается по своей сути гегелевской: природа здесь – тезис, человеческий мир – антитезис, интимность – синтез, а насилие – негативность, которой нет в животном мире, но есть у людей и которая позволяет разомкнуть единичное во всеобщее и достичь самосознания.

⁵⁴⁴ "Ceci introduit comme un fondement de la conscience claire de soi la considération des objets résolus et détruits dans l'instant intime", Ibid. P. 344.

⁵⁴⁵ "L'ordre intime ne peut détruire vraiment l'ordre des choses (de même l'ordre des choses n'a jemeis détruit l'ordre intime jusqu'au bout). Mais ce monde réel parvenu au sommet de son développement peut être détruit, en ce sens qu'il peut être à l'intimité [...] Elle aura pour cela atteint le plus haut degré de clarté distincte, mais elle achèvera si bien la possibilité de l'homme ou de l'être qu'elle retrouvera distinctement la nuit de l'animal intime au monde – où elle entrera", Ibid. P. 343.

4.3. «Эротизм»: заключительный синтез

Несмотря на то, что о послевоенных сочинениях Батая принято говорить как о систематических, т.е. более или менее наукообразных и последовательных, это не означает, что представленные в них идеи никак не меняются и не развиваются. Поэтому «Эротизм», писавшийся им на протяжении 50-х и вышедший в 1957-м, представляется нам, с одной стороны, синтезом всех более или менее отличных друг от друга концепций насилия и сакрального, которые мы рассматривали до сих пор, а с другой – текстом, схемы которого по меньшей мере в ряде случаев отличаются от прежних батаевских построений, хотя в нем и эксплуатируются все те же концепты: сакральное / профанное, континуальное / неконтинуальное, насилие, смерть, интимность, и т.д., и все те же гегелевские / кожевские схемы. Мы остановимся на трех основных моментах:

Во-первых, на том, как в экономике жертвоприношения меняются местами понятия насилия и смерти: теперь первое становится воплощением второго, тогда как раньше это отношение выглядело ровным счетом наоборот;

Во-вторых, на окончательном закреплении двойственной концепции насилия как самосушей энергии, пронизывающей природу саму по себе, и акта перехода, который эту энергию высвобождает и возвращает в сакральный мир;

Наконец, в-третьих, на закреплении сакрального в сфере «проклятого», его финальном синтезе с понятием насилия в перспективе этих двух моментов и концептуальном смысле того и другого как нарушения границ.

В соответствии с обозначенным планом начнем с вопроса о насилии и смерти. Если в конце 30-х Батай полагал, что смерть более первична, чем насилие, и что насилие – это *mise à mort*, т.е. предание смерти, полагание объекта в мир смерти, – то теперь он переворачивает эту схему с ног на голову и недвусмысленно заявляет о примате насилия. Если раньше смерть была состоянием, а насилие – актом, то теперь смерть как форма насилия, напротив, есть приобщение к миру насилия.

Мертвец является «жертвой насилия»⁵⁴⁶, его знаком, проявлением, выражением; смерть – это субъективная данность человеческого сознания, попытка воспринять не укладывающуюся в него бушующую стихию:

Смерть была знаком насилия, вторгающимся в мир и способным его разрушить. Даже неподвижный, покойник причастен к этому поразившему его насилию: все подверженное этой «заразе» оказывалось под угрозой разрушения, жертвой которого пал он сам⁵⁴⁷.

Смерть, таким образом, является проблемой не сама по себе, а только для человека, который воспринимает ее как свидетельство о насилии, бушующем за пределами общества и вне границ индивида. В качестве акте смерть есть размыкание индивидуального бытия во всеобщее, своего рода трещина, через которую просачивается разрушительная энергия насилия; именно осознание этого и отличает человека от животного, поскольку это последнее пребывает в имманентности и для него не существует ни границ, ни нужды их снимать. В «Эротизме» Батай предлагает еще одну концепцию этой самой границы между сакральным и профанным, т.е. интимностью и разобщенностью: если раньше это было рефлексирующее сознание, отказ от непроизводительной траты, полагание орудий труда, то теперь она осмысливается как культурный феномен, а именно как *запрет*. Фундаментальным объектом запрета, тем «чем-то привилегированным», что обретается в ином мире и должно там и оставаться, теперь становится отнюдь не смерть, а опять же насилие:

...то, что мы называем смертью, есть прежде всего наше сознание смерти. Мы воспринимаем переход от живого состояния к состоянию трупа – наводящего страх объекта, каким является для каждого человека труп другого человека [...] Он свидетельствует о насилии, которое не только уничтожает одного человека, но уничтожит и всех людей. Запрет, овладевающий

⁵⁴⁶ Bataille G. L'Érotisme. P. 49.

⁵⁴⁷ "La mort était le signe de l violence introduite dans un monde qu'elle pouvait frapper: ce qui était dans sa 'contagion' étit menacé de la ruine à laquelle il avait succombé", Ibid.

другими при виде трупа, – это отстранение, посредством которого они отвергают насилие и отделяются от насилия⁵⁴⁸.

Нетрудно обнаружить различие этой концепции с той, которую мы описывали в связи с Ацефалом и Коллежем социологии: говоря о сакральном социальном ядре или об «эмоциональном моменте, придающим неотъемлемую ценность совместному существованию»⁵⁴⁹, центральную роль философ отводил смерти, а не тому, что обнаруживается позади нее или в ней самой. Именно смерть он связывал с сакральным, говоря о привязывающем людей к сакральному ядру и друг к другу амбивалентном аффекте и объективной топографии деревни, в центре которой находится кладбище. Хотя этот переход и можно считать незначительным, он не происходил постепенно, а случился внезапно, всего за пару лет: еще в 1953-1954 гг. в своей оставшейся незаконченной «Суверенности» Батай ставил на первое место смерть и писал о «негативном чудесном». Запрет на убийство в этой работе называется запретом смерти, а не запретом насилия: «Императивы мира практики ставят множество пределов губительному разгулу смерти... они противопоставляют ей запрет убийства»⁵⁵⁰. В «Эротизме» же он касается скорее не смерти, а воплощенного в ней насилия: «Запрет, овладевающий другими при виде трупа, – это отстранение, посредством которого они отвергают насилие и отделяются от насилия»⁵⁵¹. Поэтому в первом тексте сакральное связывается со смертью, а во втором – с насилием. В «Суверенности» можно прочесть следующее: «...суверенный, или сакральный мир, противостоящий миру практики, есть область смерти»⁵⁵², тогда как в «Эротизме»: «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием»⁵⁵³. Временной

⁵⁴⁸ "...ce que nous appelons la mort est en premier lieu la conscience que nous en avons. Nous percevons le passage de l'état vivant au cadavre, c'est-à-dire à l'objet angoissant que pour l'homme est le cadavre d'un autre homme [...] Il témoigne d'une violence qui non seulement détruit un homme, mais qui détruira tous les hommes. L'interdit qui s'empare des autres à la vue du cadavre est le recul dans lequel ils rejettent la violence, dans lequel ils se séparent de la violence", Ibid. P. 47.

⁵⁴⁹ См. сноски № 274.

⁵⁵⁰ Bataille G. La Souveraineté. P. 331.

⁵⁵¹ "L'interdit qui s'empare des autres à la vue du cadavre est le recul dans lequel ils rejettent la violence, dans lequel ils se séparent de la violence", Bataille G. L'Érotisme. P. 47.

⁵⁵² Bataille G. La Souveraineté. P. 332.

⁵⁵³ "Le caractère sacré exprime la malédiction liée à la violence...", Bataille G. L'Érotisme. P. 43.

зазор между этими двумя текстами мог составлять самое большее три года, однако за это время философ, как мы видим, успевает достаточно радикально переосмыслить отношение между этими тремя понятиями⁵⁵⁴.

Оказавшись выдвинутым на первый план, насилие продолжает оставаться двусмысленным: это прежде всего акт, но также и состояние, одновременно возвращение человека в мир природы и свойство самого этого мира. Ключевыми понятиями здесь остаются понятия континуальности и неkontинуальности как отсутствия каких бы то ни было границ в природе и их наличия у человека. Еще в «Теории религии» и «Проклятой части» Батай начинает использовать для выражения этого первого состояния также термины *indistinction / indistinct(e)*, который переводчики обычно передают на русском как «неразличимость», хотя буквально они означают «неотделенность», – имеется в виду вещей в мире и людей от мира и друг от друга⁵⁵⁵. Фактически мы даже не можем произнести слова «вещь», «мир» или «человек» без того, чтобы не попасть в ловушку языка, принцип работы которого заключается как раз в полагании различий, тогда как крик, смех или молчание их либо устраняют, либо активно игнорируют. Отношение насилия с природой, с одной стороны, является *состоянием* отсутствия различий, но с другой – *актом*, который их устраняет; таким образом, частное насилие погружает в более общее. Человек как существо, замкнутое в своей индивидуальности, очерченный границами, стремится к их разрушению, и именно в таком разрушении и заключается концептуальный смысл насилия и

⁵⁵⁴ Ср., напр., у Кожева: «В качестве бытия отрицающего человек мог бы бесконечно превосходить самого себя (оставаясь Человеком и не испытывая нужды становиться "Сверх-человеком"). И только биологическая смерть животного субстрата кладет конец человеческого само-превосхождению. Потому-то смерть человека всегда в каком-то смысле преждевременная и насильственная в отличие от "естественной" смерти животного или растения, завершивших свой жизненный цикл» // "Étant un être négateur, l'homme aurait pu indéfiniment aller au-delà de lui-même (sans cesser d'être Homme, sans avoir besoin de devenir un "Sur-homme"). Ce n'est que la fin de l'animal anthropophage qui met an terme à l'auto-transcendance humain. C'est pourquoi la mort de l'homme est toujours, en quelque sorte, prématurée et violente, par opposition à la mort "naturelle" de l'animal ou de la plante, qui ont achevé le cycle de leur évolution", Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 553.

⁵⁵⁵ Ср. в «Теории религии»: «Именно постольку, поскольку орудие вырабатывается ради своего конечного назначения, сознание и полагает его как объект, как разрыв в неразличимой непрерывности» // "C'est dans la mesure où les outils sont élaborés en vue de leur fin que la conscience les pose comme des objets, comme des interruptions dans la continuité indistincte", Bataille G. Théorie de la religion. P. 297; «Человек есть существо, утратившее и даже отбросившее то, чем он является втайне, – неразличимую интимность» // "L'homme est l'être qui a perdu, et même rejeté, ce qu'il est obscurément, intimité indistincte", Ibid., p. 315; и в «Эротизме»: «Поэзия приводит к той же точке, что и любая форма эротизма, – к неразличимости, к смешению различных объектов» // "La poésie mène au même point que chaque forme de l'érotisme, à l'indistinction, à la confusion des objets distincts", Bataille G. L'Érotisme. P. 30.

связанных с ним сфер жизни – эротизма, религии, преступлений. Позволим себе привести обширную, но емкую цитату:

Область эротизма есть по сути своей область насилия, область насильственных нарушений. Давайте задумаемся, однако же, о переходе от неконтиуальности к континуальности у мельчайших существ. Если мы попробуем рассмотреть, что означают для нас эти состояния, то увидим, что исторжение существа из неконтиуальности всегда происходит в высшей степени насильственно. Наибольшее насилие для нас заключено в смерти, которая как раз-таки и исторгает нас из того упрямства, что заставляет нас цепляться за свое бытие в качестве неконтиуальных существ [...] Лишь насилие способно разом поставить на карту все – лишь оно и связанное с ним несказанное смятение! Мы не способны вообразить себе перехода от одного состояния к другому, сущностно от него отличному, без насилия над сформировавшимся – то есть сформировавшимся в качестве неконтиуального – существом. В запутанных превращениях вовлеченных в репродуктивную деятельность микроскопических живых существ мы не только обнаруживаем источник того насилия, которое удушает нас в телесном эротизме – нам открывается и интимный смысл этого насилия. Ибо что означает телесный эротизм, как не насильственное нарушение бытия двух партнеров? нарушение, граничащее со смертью? граничащее с убийством?⁵⁵⁶

Проблема тут в том, что насилие не может быть дано человеку иначе, кроме как в этом «размыкающем» смысле, который подразумевает его «замкнутость», поскольку снятие границ и трансгрессия запретов имеют смысл только в ситуации их наличия. Другой ситуации человек не знает. Когда мы читаем, например, что «природа насильственна сама по себе»⁵⁵⁷, то сразу же вспоминаем о том, что «интимность – это насилие», и что природа и интимность фактически являются

⁵⁵⁶ "Essentiellement, le domaine de l'érotisme est le domaine de la violence, le domaine de la violation. Mais réfléchissons sur les passages de la discontinuité à la continuité des êtres infimes. Si nous nous reportons à la signification pour nous de ces états, nous comprenons que l'arrachement de l'être à la discontinuité est toujours le plus violent. Le plus violent pour nous est la mort, qui, précisément, nous arrache à l'obstination que nous avons de voir durer l'être discontinu que nous sommes [...] La violence seule peut ainsi mettre tout en jeu, la violence et le trouble sans nom qui lui est lié! Sans une violation de l'être constitué – qui est constitué dans la discontinuité – nous ne pouvons pas représenter le passage d'un état à un autre essentiellement distinct. Non seulement nous retrouvons dans les troubles passages des animacules engagés dans la reproduction le fond de violence qui nous suffoque dans l'érotisme des corps, mais le sens intime de cette violence se révèle à nous. Que signifie l'érotisme des corps sinon une violation de l'être des partenaires? une violation qui confine à la mort? qui confine au meurtre?", Bataille G. L'Érotisme. P. 22-23.

⁵⁵⁷ См. сноску № 354.

для нас одним и тем же, *лишь исходя из нашего падшего состояния*. Кроме того, двусмысленность насилия как акта и состояния, как и то, что оно событийно свершается на границе между единичным и всеобщим, подтверждает и высказанное нами ранее предположение о различии между агрессией и насилием: если эта первая вырывается из тела, то исходное движение насилия происходит как бы извне, телеологически, как ностальгический зов и некое припоминание, которое связывает человека с природой.

Этот второй смысл насилия как состояния континуальности перекликается с новым определением его – и, соответственно, связанного с ним сакрального, – как *стихии* [élément]. Предпосылки к этому обращению мы неоднократно обнаруживали и ранее, особенно в батаевских текстах конца 30-х гг., но также и в «Границах полезного», «Проклятой части» и, частично – в «Теории религии», хотя ее концепция по изложенным выше причинам и представляется нам несколько выпадающей из этого ряда. Батай пишет:

Поскольку в основании бытия всякого существа находится континуальность бытия, я настаиваю на том, что смерть ее не нарушает, континуальность бытия от нее независима, и даже напротив, в смерти она и проявляется. Именно эта мысль, как мне представляется, и должна быть положена в основу интерпретации религиозного жертвоприношения, вполне, как я сейчас сказал, сопоставимого с эротическим деянием. Способствуя растворению участвующих в нем, эротическое деяние являет им континуальность, сравнимую с континуальностью бушующих вод. При жертвоприношении свершается не только обнажение, но и убийство жертвы (или, если его объект – не живое существо, этот объект так или иначе разрушается). Жертва погибает, и тогда все присутствующие принимают участие в некой стихии, которая проявляется при ее смерти. Вслед за историками религий мы можем назвать эту стихию сакральным. Сакральное и есть континуальность бытия, являющая себя участникам торжественного обряда, сосредоточившим внимание на гибели неkontинуального существа. Благодаря насильственной смерти неkontинуальность отдельного существа прорывается:

остальные тревожно переживают в обрушившемся на них безмолвии то, что осталось после жертвоприношения – континуальность бытия, в которую вернулась жертва⁵⁵⁸.

Изначально теория сакрального в этнологии предполагала, что оно является чистым форматом, под который может подводиться едва ли не любое содержание; это своего рода примышленное качество, более или менее произвольно прикрепляющиеся к вещам, местам и эффектам. «Круг сакральных объектов, – пишет например, Дюркгейм, – не может быть определен раз и навсегда: от одной религии к другой его охват способен бесконечно меняться»⁵⁵⁹. Батай фактически отступает от этой идеи, полагая, что сакральное, во-первых, является не столько качеством, сколько некой самосушей стихией, а во-вторых, что у него есть привилегированное содержание – а именно данное в жертвоприношении насилие и связанный с ним выплеск континуальности. Далее, в этой схеме мы обнаруживаем окончательный уход от концепции амбивалентности сакрального. Еще раньше, в своих докладах для Коллежа социологии, французский мыслитель был склонен к неравномерному распределению правого и левого сакрального в пользу как раз этого последнего – связанного со смертью, насилием и безумием, – то теперь окончательно сдвигает сакральность к левому его полюсу. Отказ от представления об объективном существовании этих двух форм сакрального, однако же, не означает отказа от идеи двойственности связанного с ним аффекта влечения и отторжения – аспекта, на который обращал внимание Рудольф Отто. «Забвение» этого концепта во второй половине XX в., как мы полагаем,

⁵⁵⁸ "J'insiste sur le fait que, la continuité de l'être étant à l'origine des êtres, la mort ne l'atteint pas, la continuité de l'être en est indépendante, et même, au contraire, la mort la manifeste. Cette pensée me paraît devoir être la base de l'interprétation du sacrifice religieux, dont j'ai dit tout à l'heure que l'action érotique lui est comparable. L'action érotique dissolvant les êtres qui s'y engagent en révèle la continuité, rappelant celle des eaux tumultueuses. Dans le sacrifice, il n'y a pas seulement mise à nu, il y a mise à mort de la victime (ou si l'objet du sacrifice n'est pas un être vivant, il y a, de quelque manière, destruction de cet objet). La victime meurt, alors les assistants participent d'un élément que révèle sa mort. Cet élément est ce qu'il est possible de nommer, avec les historiens des religions, le sacré. Le sacré est justement la continuité de l'être révélée à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu. Il y a, de fait de la mort violente, rupture de la discontinuité d'un être: ce qui subsiste et que, dans le silence qui tombe, éprouvent des esprits anxieux est la continuité de l'être, à laquelle est rendue la victime", Ibid. P. 27.

⁵⁵⁹ Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 83.

происходило повсеместно: наряду с Батаем от него так или иначе отказываются также Кайуа, Элиаде, Жирар и другие авторы⁵⁶⁰.

Несмотря на все вышесказанное, понятие насилия в «Эротизме» остается не какой-то абстракцией или фантазией, а строгим концептом, смысл которого заключается в отсутствии, процессуальной утрате или актуальном снятии границ. Насилие есть по преимуществу *violation*, «насильственное нарушение», и в этом плане «дом» его бытия – это эротизм, в сферу которого попадает также религия: «Принципом любой эротической практики является разрушение структуры замкнутого существа, каковым в своем нормальном состоянии является каждый участник игры», – пишет Батай⁵⁶¹; и далее: «Мы могли бы по крайней мере сказать, что если эротической деятельности недостает определяющей ее стихии насильственного нарушения, то есть насилия, ей труднее достичь своей полноты»⁵⁶². Снятие границ, которое должно было бы быть одним актом, вновь предстает в этой цитате как стихия, энергия, состояние, связанное как раз-таки с отсутствием каких-либо границ, т.е. континуальностью:

Если единение двух любовников является следствием страсти, оно взывает к смерти, к желанию убийства или самоубийства. Знаменем страсти является смертельное сияние. Уровнем ниже этого насилия – соответствующего переживанию постоянного нарушения неkontинуальной индивидуальности – простирается сфера привычки и эгоизма вдвоем, то есть новая форма неkontинуальности⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Подробнее об этом см.: Зыгмонт А. Амбивалентность сакрального: краткая история забвения концепта // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX - первой половине XX века. М.: Эдитус, 2015. С. 54-58.

⁵⁶¹ "Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé qu'est à l'état normal un partenaire du jeu", Ibid. P. 23.

⁵⁶² "À peine pourrions-nous dire que si l'élément de violation, voire de violence, que la constitue, fait défaut, l'activité érotique atteint plus difficilement la plénitude", Ibid. P. 24.

⁵⁶³ "Si l'union des deux amants est l'effet de la passion, elle appelle la mort, le désir du meurtre ou de suicide. Ce qui désigne la passion est un halo de mort. Au-dessous de cette violence – à laquelle répond le sentiment de continuelle violation de l'individualité discontinue – commence le domaine de l'habitude et de l'égoïsme à deux, cela veut dire une nouvelle forme de discontinuité", Ibid. P. 26.

Насилие, таким образом, по крайней мере в качестве акта, отождествляется здесь с *трансгрессией* – ключевым концептом всей книги, означающим преодоление границ при их сохранении: «...трансгрессия», – пишет Батай, – «...отличается от "возврата к природе": она снимает запрет, не уничтожая его. Здесь скрыта главная пружина эротизма, здесь же – главная пружина религий»⁵⁶⁴. Сакральное насилие оказывается одной из его форм, поскольку имеет дело с запретом на убийство, который может быть преодолен в жертвоприношении и в священной войне – например, у тех же ацтеков. Внутреннее движение этого концепта, однако же, указывает на то, о чем мы уже не раз говорили – на *относительную* перспективу работы насилия в его связи с сакральным и потребность в границах для того, чтобы было можно их нарушать: точно таким же образом взаимно нуждаются друг в друге мир насилия и мир труда.

Подведем предварительный итог вышесказанному: насилие, как и сакральное, выражает собой движение размыкания границ единичного в пользу всеобщего, и в этом плане оно может быть выражено как в акте, так и в состоянии. Сакральное – это одновременно и своего рода энергия, «стихия» мира природы, и эффект, «проклятие, связанное с насилием». Насилие же, с одной стороны, буйствует в сфере сакрального в качестве постоянно свершающегося уничтожения различий, «безработной негативности» а с другой – в качестве таковой служит ему воротами. Подобную концепцию мы полагаем заключительным синтезом, пиннаклом всей его многолетней рефлексии на сей счет.

Последний вопрос, который мы хотели бы рассмотреть в данном разделе, уже не обращаясь непосредственно к «Эротизму», хотя и в связи с ним, касается *разрыва между этими двумя понятиями*, наметившегося по меньшей мере в одной из работ последних лет творческого пути Батая – бесконечно невыгодного для всей нашей концепции, но тем более нуждающегося в объяснении: речь идет о статье «Чистое счастье» (1961), которая на самом деле должна была стать

⁵⁶⁴ "...la transgression diffère du 'retour à la nature': elle lève l'interdit sans le supprimer", Ibid. P. 39.

книгой – четвертой из пяти, предпоследней частью «Суммы атеологии»⁵⁶⁵. В данном тексте философ непосредственно отождествляет насилие с религией, однако не используя при этом понятие сакрального: «Я утверждаю», – пишет он, – «что сфера насилия совпадает с религией (не с религиозной организацией, но с тем напряжением взгляда, которое соответствует или могло бы соответствовать названию религии) [...] Совершенное насилие не может быть средством для какой-либо цели, которой бы оно подчинилось»⁵⁶⁶. В другом месте он повторяет свои идеи относительно упадка ценностей насилия в монотеизме, изложенные еще в «Теории религии»: «Не является ли Бог выражением ответного насилия? Однако, будучи ответом на что-то еще, божественное переходит в план мысли: божественное насилие, к которому его сводит дискурс теологии, ограничил его моралью и практически парализовал»⁵⁶⁷. Как мы видим, французский мыслитель пишет о том же, о чем и раньше, однако в более свободной манере и пользуясь другими словами; понятие насилия, которое он противопоставляет разуму, остается в этом тексте центральным.

Это разведение понятий насилия и сакрального, в связи с кончиной философа подведшее черту под его размышлениями на эту тему, по ряду причин не должно представляться нам чем-то неожиданным. Во-первых, по отношению к насилию сакральное в его мысли всегда оставалось понятием служебным: понятие *violence* в той или иной его форме – *violent(e)*, *violence*, *violation*, – фигурирует уже в самых первых его сочинениях и очень рано связывается с религией, хотя для описания этой связи философ изначально использует другие концепты, – ирреальным, низкой материей, гетерогенным, перебирая их один за другим. Систематически использовать понятие сакрального философ начинает лишь ближе к концу 30-х по причине, как уже было сказано, увлечения наукой и

⁵⁶⁵ См.: Bataille G. Annexe 6. Plans pour la somme athéologique // ŒC. T. 6. P. 362. См. также: Besnier J.-M. Georges Bataille, la politique de l'impossible. P. 222-226; Marmande F. Le pur bonheur. Lignes, 2011.

⁵⁶⁶ "Je dis que le domaine de la violence est celui de la religion (non de l'organisation religieuse, mais – supposons les choses tranchées – de la vision intense qui répond, ou peut répondre, au nom de la religion) [...] La pleine violence ne peut être le moeyen d'aucune fin à laquelle elle serait soumise", Bataille G. Le pur bonheur // ŒC. T. 12. P. 483-484.

⁵⁶⁷ "Dieu n'est-il pas une expression de la violence donnée en réponse? Mais donné en réponse, le divin était transposé sur le plan de la pensée: la violence divine, telle que la réduisit le discours théologique, se limita dans la morale, sa paralysie virtuelle", Ibid. P. 483.

стремления писать более научнообразно. Во-вторых, даже в поздних своих сочинениях он не всегда аккуратно отличает сакральное от божественного; он использует этот первый термин, когда пытается говорить строго, а второй – когда пишет от своего лица. В этом кроется, например, причина того, почему он столь редко упоминает сакральное в «Сумме атеологии», пропитанной при этом глубоко личной, мистической религиозностью. Поскольку «Чистое счастье» принадлежит именно этому регистру его письма и подводит некий итог под делом всей его жизни, о чем свидетельствуют настроение и общий тон, понятиям сакрального или жертвоприношения в этом тексте он предпочитает другие. Существует иной пример, иллюстрирующий этот разрыв с другой стороны: в статье «Доисторическая религия» (тот же 1961), рецензии на вышедшую годом раньше книгу Иоаннеса Маранже «Доисторический человек и его боги»⁵⁶⁸, Батай употребляет понятие сакрального, но уже ни слова не говорит о насилии, хотя никогда не стеснялся высказывать собственные мысли в диалоге с чужими, как, например, в других своих рецензиях. Сказанное не отменяет, однако же, того, что на протяжении около пятнадцати лет, с середины 40-х до конца 50-х, эти понятия оставались почти что тождественными или, во всяком случае, весьма тесно связанными друг с другом, что мы и попытались доказать выше.

4.4. Сакральное насилие и язык

Вопрос о возможности зафиксировать насилие вербально, «уложить» его в прокрустово ложе языка как дискурса, – связного и разумного выражения мыслей, – занимал философа еще с начала 30-х гг. Во второй главе мы рассматривали его эссе «Рот»: в нем он представлял агрессию как некоторую энергию, которая свободно пронизывает животное тело, но стопорится в человеческом. Именно крик становится выражением десубъективации, эксцессивного выхода за пределы самого себя: он также становится своего рода синтетическим возвратом к животному состоянию, поскольку речь идет о крике петуха, собаки, свиньи и т.д.,

⁵⁶⁸ См.: Maringer J. L'homme prehistorique et ses dieux. Arthaud, 1958.

которому в особенные моменты уподобляется голос человека. Именно эти интуиции в конечном счете приведут французского мыслителя к концепции формального тождества насилия и сакрального. Позднее эта же проблема в той же формулировке встретится нам и в «Теории религии»: интимность, пишет Батай,

...невозможно выразить связной речью. Говорить непомерно выпренно, стискивая зубы и рыдая, давая выход своей злобе; перескакивать мыслью с пятого на десятое, без начала и без цели; петь во все горло в темноте, от страха; бледнея, выпучивать побелевшие глаза, тихо печалиться, яриться до рвоты – все это лазейки, которыми она пользуется⁵⁶⁹.

Язык как система субъектно-объектных различий не может, таким образом, вместить в себя их отсутствие: континуальность бытия в связи с этим вынуждена тем или иным образом прорываться сквозь него, как бы «просвечивать» в его нарушениях или же искажениях, хотя и не в совершенном его разрушении, которое оказалось бы равным молчанию. С другой стороны, имманентное насилие природного мира само разлагает язык, врываясь в него как бы «со спины» и обращая в те самые описанные философом обломки, языковые руины. Насилие вновь возвращает речь к отрицаемому ей телу и проявляется во всякого рода корпоральных эффектах, всего лишь одним из примеров которого является, собственно, крик или его производные. Добавим, что в перспективе *инакового* животному уподобляется не только голос, но и тело человека: в одной из сцен «Истории глаза» исполненное насилия оргиастическое действие происходит прямо в свином хлеву, причем «ползавшая в одном белье под брюхом у свиней» героиня в итоге «неистово [violemment] бьется об землю запрокинутой головой»⁵⁷⁰ и

⁵⁶⁹ "On ne peut, discursivement, exprimer l'intimité. L'enflure exorbitée, la malice qui éclate en serrant les dents, e qui pleure; le glissement qui ne sait d'où il vient ni où il va; dans le noir, la peur qui chante à tue-tête; la pâleur aux yeux blancs, la douceur triste, la fureur et le vomissement... sont autant d'échappatoires", Bataille G. Théorie de la religion. P. 311.

⁵⁷⁰ "...en se cognant violemment la tête renversée contre le sol", Bataille G. Histoire de l'œil. P. 49. Положение головы героини относительно ее тела, ее действия и упоминание насилия представляются нам в данном случае принципиально важными. В различных русских переводах эта фраза переведена по-разному, так что понять, что, собственно, происходит, бывает порой не вполне просто. Ближе всего к оригиналу, на наш взгляд, перевод Нугатова: «...начала биться головой об землю, бешено ее запрокидывая». В переводах Климовой и Кондратовича один из этих пунктов выпадает. Ср. в англ. пер.: "...threw back her head, which banged violently against the ground".

заходится в диком хрипе; тем самым она уподобляется животному в обоих этих аспектах, вербальном и корпоральном, а насилие свободно течет сквозь ее тело, горизонтально выпрямленное и потому не задерживающее его в себе.

Основным концептом Батая, описывающим смычку, с одной стороны, языка как инструмента фиксации определенных содержаний, а с другой – снимающим всяческие границы и созидающим сообщество сакральным насилием, является *миф*. Нимало не преувеличивая, можно сказать, что миф – одна из главных тем всей французской философии XX в., хотя и пришедшая в нее из века XIX и от немцев; ее транслятором был Ницше, сам заимствовавший его из работы «Символика и мифология древних народов» Ф. Крейцера (1810-1820)⁵⁷¹. Именно от Ницше первого Батай унаследовал понимание мифа как некой силы, воплощающей буйство жизни и связанной со смертью, насилием и мучением в действительности несуществующего, но как бы растворенного в этой жизни страдающего и принимающего свое страдание героя или божества. Что касается связи между мифом и языком, то миф является транслятором насилия в язык, он «облекает» насилие в себя, являя его и скрывая одновременно. Позднее – и во многом вслед за ним, – концепт мифа разрабатывали такие известные мыслители, как Барт⁵⁷², Делез⁵⁷³, Бодрийяр⁵⁷⁴, Кристева⁵⁷⁵, Нанси⁵⁷⁶, Жирар⁵⁷⁷ и т.д.

В «Рождении трагедии» (1872) Ницше представляет миф [mythus] в связке с трагедией как выражение дионисийского духа, деиндивидуации в пользу тотальности существования, т.е. разрушения единичного ради всеобщего, ради самой жизни. Осевой мотив мифа и трагедии – кощунство и преступление, которые навлекают на героя бедствия и гибель, но в итоге приносят всем благо и становятся залогом освящения преступника. Это парадокс, поскольку сам автор пишет, что главным героем трагедии был исключительно Дионис, но тут же

⁵⁷¹ Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig, 1810-1812.

⁵⁷² Barthes R. Mythologies. Seuil, 1957.

⁵⁷³ Deleuze G. Logique du sens. Minuit, 1969.

⁵⁷⁴ Baudrillard J. La société de consommation. Ses mythes, ses structures. Denoël, 1970.

⁵⁷⁵ Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection.

⁵⁷⁶ Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 107-174.

⁵⁷⁷ Girard R. La violence et le sacré. P. 186.

говорит об Эдипе и Прометее, тем самым приравнивая их к этому божеству: «Самое лучшее, самое высокое, к чему только может приобщиться человек, – все обретает он, творя кощунство и принимая на себя все последствия его, а именно необозримый поток бедствий и печалей»⁵⁷⁸. Однако главным в трагическом герое являются отнюдь не его, порой сомнительные, достижения, а жертвенная смерть:

Трагедия впитывает в себя величайший музыкальный оргиазм, так что она — как у греков, так и у нас, – попросту доводит до совершенства музыку, но тогда ставит рядом с нею трагический миф и трагического героя: он же, подобно могучему титану, взваливает тогда на свои плечи весь дионисийский мир, снимая с нас его бремя, в то время как, с другой стороны, она же, в лице трагического героя, избавляет нас и от ненасытного стремления к этому существованию и дланью остерегающей указывает, напоминая нам о них, на иное бытие и высшее удовольствие, к чему и готовит нас борющийся герой – гибелью своей, не своими победами⁵⁷⁹.

Как отмечает исследователь Кристиано Гроттанелли, концептуализация понятий мифа и трагедии у Ницше претерпела долгую эволюцию⁵⁸⁰. Поэтому если в начале 70-х он рассматривает их как виды нарратива о страданиях и гибели героя или божества и полагает в качестве ценности, то в 1876-1882 гг. начинает относиться к ним более скептически, а в 1882-1889 – снова возрождает в парадоксальной форме концептуальной метафоры, рукотворного мифа о грядущем, т.е. о вечном возвращении. Однако же на Батаю, которого миф впервые начинает занимать ближе к концу 30-х, в период Коллежа и Ацефала, повлияла прежде всего эта, ранняя его трактовка. Миф – это не столько рассказ, сколько

⁵⁷⁸ "Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinnehmen, nämlich die ganze Flauth von Leiden und von Kummernissen", Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. S. 49.

⁵⁷⁹ "Die Tragödie saugt den höchsten Musikorgiasmus in sich hinein, so dass geradezu die Musik, bei den Griechen, wie bei uns, zur Vollendung bringt, stellt dann aber den tragischen Mythos und den tragischen Helden daneben, der dann, einen mächtigen Titanen gleich, die ganze dionysische Welt auf seinen Rücken nimmt und uns davon entlastet: während sie andererseits durch denselben tragischen Mythos, in der Person des tragischen Helden, von dem gierigen Drange nach diesem Dasein zu erlösen weiss, und mit mahnender Hand an ein anderes Sein und an eine höhere Lust erinnert, zu welcher der kämpfende Held durch seinen Untergang ", Ibid. S. 120.

⁵⁸⁰ Grottanelli C. Nietzsche and Myth // History of Religions. 1997. Vol. 3(1). P. 3-20. Подробнее см. также: Bennett B. Nietzsche's Idea of Myth: The Birth of Tragedy from the Spirit of Eighteenth-Century Aesthetics // PMLA. 1979. Vol. 94(3). P. 420-433; Mangion C. Nietzsche's Philosophy of Myth // Humanitas, Journal of the Faculty of Arts. Vol. 2 [https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/handle/123456789/16118/OA-Nietzsche%27s%20philosophy%20of%20myth.pdf?sequence=1&isAllowed=y].

императив, живая действующая сила. В «Ученике колдуна» Батай пишет о мифе как об энергии, позволяющей приобщиться к тотальности бытия за счет рассеяния в качестве индивида; как прямое выражение социальной солидарности он как бы «сплавляет» людей воедино, погружая в состояние сакральной интимности:

...миф-обман выражает судьбу и становится бытием [...] ...прежде всего это бытие, о котором возвещают имя и отчество, затем бытие двоих, которое заключается в бесчисленных объятиях, наконец, бытие града, который «истязает, обезглавливает и ведет войны» [...] Только миф входит в тела тех, кого он соединяет, и требует от них такого же ожидания. Он оказывается основой всякого дела, он доводит существование «до его точки кипения»: он сообщает ему трагическую тональность, которая открывает доступ к его сакральной интимности⁵⁸¹.

Итак, миф фиксирует переход от единичного бытия к коллективному, градуированный отказ от индивидуального в пользу всеобщего, и именно такой переход в тексте осмысливается как трагедия, жертвенное насилие: Батай пишет, что мифу присуща некая «насильственная динамика»⁵⁸²; в «Ницшевской хронике» говорится об «обновляющих жизнь» «сакральных фигурах и мифах»: эти два слова здесь стоят рядом и выражают приблизительно одно и то же – некую силу, которая стягивает вокруг себя подлинное сообщество⁵⁸³. Иногда философ, однако, говорит о мифе не только как о насилии, но и как о специфическом нарративе: его двойственная функция заключается в том, что он не только являет, но и скрывает жертвоприношение и трагическую фигуру мертвого короля, вождя или Бога – ту самую отсутствующую главу обезглавленного сообщества; будучи связан с ирреальностью сакрального, миф является *fable* – басней, фантазией, вымыслом, – однако если принять этот вымысел, рукотворный миф, как выражение ценности, он предстает внезапно последней истиной:

⁵⁸¹ "...le mythe-mensonge figure la destinée et devient l'être [...] l'être qu'énoncent le prénom et le patronyme; puis l'être double qui se perd dans les interminables étreintes; l'être enfin de la cité 'qui torture, décapite et fait la guerre' [...] Le mythe seul entre dans les corps de ceux qu'il lie et leur demande la même attente. Il est la précipitation de chaque danse, il porte l'existence 'à son point d'ébullition': il lui communique l'émotion tragique qui rend son intimité sacrée accessible", Bataille G. L'apprenti sorcier. P. 321-322.

⁵⁸² Ibid. P. 322.

⁵⁸³ Bataille G. Chronique nietzschéenne. P. 19.

Он был бы вымыслом, если бы согласие с ним, демонстрируемое народом в ажиотаже праздников, не создавало бы из него живую человеческую реальность. Быть может, миф – это басня, но эта басня становится противоположной вымыслу, если взглянуть на народ, который исполняет его в танцах, в действии и для которого он является живой истиной [...] Тайна в той области, где он продвигается вперед, не менее необходима его странным передвижениям, чем восторгам эротизма (тотальный мир мифа, мир бытия отделен от мира, разделенного теми же самыми границами, которые отделяют сакральное от профанного)⁵⁸⁴.

Добавим, что батаевскую концепцию связи между мифом, насилием и сакральным сообществом можно возвести еще к двум философским источникам, помимо сочинений Ницше: это «Размышления о насилии» Жоржа Сореля (1908) и «К критике насилия» Вальтера Беньямина (1921). Первый рассматривает миф как императивную форму синтеза рационального с иррациональным, которая должна послужить мобилизации народных масс; его «миф о всеобщей стачке» подразумевает полное разрушение старого мира ради создания нового. Уже здесь мы обнаруживаем батаевский акцент на грядущем в противовес прошлому, хотя оно и обретает смысл лишь как императив воли, т.е. настоящего:

И все же человек не может действовать, не рассуждая о том будущем, которое как будто бы обречено всегда ускользать от нашего разума. Мы видели на опыте, что построения будущего, не определенного во времени, могут производить большой эффект и почти не иметь недостатков; это бывает с мифами, в которых выражаются наиболее мощные склонности народа, партии или класса – склонности, предстающие уму с настойчивостью инстинктов во всех обстоятельствах жизни и придающие впечатление полной обоснованности надеждам на ближайшее действие, которые обеспечивают преобразование воли⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ "Il serait fiction qu'un peuple manifeste dans l'agitation des fêtes ne faisait pas de lui la réalité humaine vitale [...] Le secret, dans le domaine où il s'avance, n'est pas moins nécessaire à ses étranges démarches qu'il ne l'est aux transports de l'érotisme (le monde total du mythe, monde de l'être, est séparé du monde dissocié par les limites mêmes séparent le sacré du profane)", Bataille G. L'apprenti sorcier. P. 322, 325-326.

⁵⁸⁵ "Et cependant nous ne saurions agir sans sortir du présent, sans raisonner sur cet avenir qui semble condamné à échapper toujours à notre raison. L'expérience nous prouve que des constructions d'un avenir indéterminé dans les temps peuvent posséder une grande efficacité et n'avoir que bien peu d'inconvénients, lorsqu'elles sont d'une certaine nature ; cela a lieu quand il s'agit de mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts dans toutes les circonstances de la vie, et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté", Sorel G. Réflexions sur la violence. Marcel Rivière et Cie, 1908. P. 82.

В этой цитате следует обратить внимание на несколько моментов: во-первых, на апелляцию к жизненному инстинкту, который противостоит разуму и оказывается свойственен не одному человеку, а сообществу, группе людей, объединяя их между собой; во-вторых, на специфическом синтезе двух временных порядков – будущего и настоящего, где мечта о втором меняет первое, но не наоборот; в-третьих, на том, что миф не просто мобилизует те или иные группы на борьбу, но является двигателем их коллективного устремления и в конечном счете обосновывает насилие, повествует о нем и выражает его⁵⁸⁶. Елезар Мелетинский указывает также на сходство сорелевского представления о революции с религией⁵⁸⁷. Поэтому характерное для Батая в 30-е гг. отождествление революции с трагедией и жертвоприношением могло быть инспирировано в т.ч. и этим текстом, с которым он был несомненно знаком.

Что же касается «К критике насилия» Бенямина, то здесь нас интересует прежде всего его различение мифического и божественного насилия. Свой текст он начинает с утверждения, что насилие обычно является не целью, а средством, исходя из чего его можно критиковать в зависимости от целей его применения. Однако же затем он заводит речь о двух формах насилия, которые можно считать не средством, обращенным к какой-либо цели в рамках определенной ситуации, а манифестацией бытия, которая создает новое право или уничтожает его вообще. «Мифическое насилие», – пишет немецкий философ, – «в его прообразной форме является чистой манифестацией богов. Не как средство для осуществления их целей, едва ли как манифестация их воли, а в первую очередь как манифестация их бытия»⁵⁸⁸. Примечательно, что Бенямин, и Ницше, говоря о «бытии» богов, используют термин *Dasein* в смысле конкретного, строго специфического бытия, которое характерно лишь для богов и проявлением которого является их насилие.

⁵⁸⁶ Подробнее см.: Röhrich W. Georges Sorel and the Myth of Violence: From Syndicalism to Fascism // Social Protest, Violence & Terror in Nineteenth & Twentieth-Century Europe / Mommsen, Wolfgang J. and Hirschfeld G (eds) London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1982. P. 246-256; Ohana D. Georges Sorel and the Rise of Political Myth // History of European Ideas. 1991. Vol. 13(6). P. 733-746; Сурков А. Миф, сила и насилие в философии Ж. Сореля [http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/471679/#_ednref13].

⁵⁸⁷ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 27-28.

⁵⁸⁸ "Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestationen ihrer Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins", Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt [<http://www.wbenjamin.de/zur-kritik-der-gewalt/>].

Концепция мифического насилия обнаруживает разительное сходство с батаевской идеей самоценного, не имеющего цели вне и помимо себя, но при этом обладающего *смыслом* насилия – сакрального, жертвенного и трагического. С другой стороны, Беньямин очень четко различает между собой насилие мифическое и божественное:

...мифическое насилие – правоустанавливающее, а божественное – правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит; если первое кроваво, то второе смертельно без пролития крови⁵⁸⁹.

Смысл батаевского *violence* представляется скорее синтезом этих двух форм: оно схоже с мифическим в том, что вызывает вину и грех и является кровавым, и с божественным – в том, что «беспредельно разрушает» всяческие границы. Парадокс этой последней формы насилия у Беньямина заключается в том, что оно действует безлично, у него отсутствует агент; он также называет его «чистым» и указывает, что его производимое им разрушение касается благ, права, жизни, но никогда – человека⁵⁹⁰. Именно этот его вид оказывается, таким образом, ближе французскому мыслителю, который, особенно в поздних своих сочинениях, писал, что насилие должно не убивать, а преобразовать человека, и в этом смысле оно вполне может касаться его вещей, скота или хотя бы других людей. Итак, хотя по вопросу о соотношении мифа с насилием эти два мыслителя придерживаются совершенно противоположных точек зрения, исключать хотя бы некоторого влияния одного на другого мы также не можем⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ "...die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal", Ibid.

⁵⁹⁰ Ibid., s. 126. См. также трактовку этих двух понятий Беньямина в работе Славоя Жижека: Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. С. 138-157.

⁵⁹¹ См.: Weingrad M. The College of Sociology and the Institute of Social Research // New German Critique. 2001. Vol. 84. P. 129-161.

В более поздних текстах Батай его концепция мифа претерпевает изменения: теперь он представляется не самим насилием, а средством выражения насилия, бушующего в природе и на границе между природой и человеком. В «Эротизме» философ пишет, что «...лишь символическое, или мифическое, мышление... соответствует насилию, самый принцип которого заключается в нарушении рационального мышления»⁵⁹². Язык как функция от мира труда обычно выступает в качестве фильтра, который очищает мир от насилия, оформляя тем самым границу между двумя мирами, сакральным и профанным, в одном из которых насилие еще есть, а во втором – уже нет. Схожим же образом работают, например, мораль или идея добра. Очевидно, что миф здесь понимается в самом широком смысле слова как совокупность верований архаического человека относительно тех же мертвецов, запретов, заражения и т.д. В соответствии с принципом трансгрессии язык мифа равно изгоняет сакральное и принимает его в себя, однако в специфической форме: «При таком способе мышления насилие, прервав заведенный ход вещей и поразив умершего, не перестает быть опасной и после смерти того, кто был ей поражен»⁵⁹³. Смысл мифа, таким образом, заключается в частичной нейтрализации разрушительного потенциала природного насилия, достаточного для того, чтобы не умереть вполне, а суметь преобразиться.

Максимально развернутая постановка проблемы соотношения насилия и языка представлена во второй части работы, в Очерке III, «Сад и нормальный человек», изначально опубликованном в качестве предисловия к «Новой Жюстине» де Сада в 1954 г. Здесь Батай выводит противопоставление цивилизации и варварства, что соответствует разуму и эксцессу, труду и насилию, профанному и сакральному. Цивилизованный человек – т.е. тот, «который есть то же, что и язык»⁵⁹⁴, именно при помощи языка изгнал из своего мира насилие и сделал его чем-то чуждым, отброшенным в сферу инакового. С другой стороны, творящий насилие варвар молчит. Отсюда философ заключает, что язык не может не быть лживым,

⁵⁹² "La pensée symbolique, ou mythique... répond seule à une violence dont le principe même est de déborder la pensée rationnelle", Bataille G. L'Érotisme. P. 49.

⁵⁹³ "Dans ce mode de pensée, la violence qui interrompt, en frappant le mort, un cours réglé des choses, ne cesse pas d'être dangereuse une fois mort celui qu'elle frappa", Ibid.

⁵⁹⁴ "...l'homme étant la même chose que le langage", Ibid. P. 185.

поскольку принцип его работы оказывается основан на полном исключении одной из важнейших сторон жизни:

...если язык по определению является средством выражения цивилизованного человека, то насилие безмолвно [...] И так, если мы желаем вывести насилие из тупика, в которое его завело это затруднение, то необходимо признать, что, будучи принадлежностью всего человечества, насилие в принципе осталось без голоса, а значит все человечество, умалчивая о нем, лжет и сам язык основан на этой лжи⁵⁹⁵.

Язык, продолжает Батай, «...отказывается выразить насилие, за которым он признает лишь неподобающе-виновное существование», и таким образом «скрадывает всеобщее уничтожение, бесстрастно осуществляемое временем»⁵⁹⁶. Исходя из этого, целью философа является обнаружение неких «лазеек», через которые насилие могло бы прорваться в язык, или форм языка, которые были бы способны его выразить. Об этих первых он говорит в «Теории религии»: это всякого рода пограничные феномены между криком, языком и безмолвием, предполагающие осцилляцию языка от одной крайней точки к другой наподобие маятника. Что же касается специфических форм языка, то к ним, как мы сказали, относится миф как язык, выходящий за собственные пределы и включающий движение насилия, а также парадоксальный язык де Сада. В своих сочинениях французский писатель постоянно заставляет насильников говорить, тогда как в действительности они могли бы только молчать, поскольку «...палач пользуется не языком насилия, которое он творит от имени установленной власти, а языком самой власти, который по видимости извиняет, обеляет его и дает ему возвышенное оправдание»⁵⁹⁷. Язык власти – или язык государства, – является,

⁵⁹⁵ "...le langage étant, par définition, l'expression de l'homme civilisé, la violence est silencieuse [...] Si l'on veut sortir le langage de l'emphase où cette difficulté le fait entrer, il est donc nécessaire de dire que la violence, étant le fait de l'humanité entière, est en principe demeurée sans voix, qu'ainsi l'humanité entière ment par omission et que le langage même est fondé sur ce mensonge", Ibid.

⁵⁹⁶ "...se refuse à l'expression de la violence, à laquelle il ne concède qu'une existence indue et coupable... le langage dérobe par un biais l'universel anéantissement – l'œuvre sereine du temps", Ibid.

⁵⁹⁷ "...le bourreau n'emploie pas le langage d'une violence qu'il exerce au nom d'un pouvoir établi, mais celui du pouvoir, qui l'excuse apparemment, le justifie et lui donne une raison de la tricherie", Ibid. P. 186.

таким образом, предельной точкой развития цивилизации, поскольку изгоняет насилие даже из самого что ни на есть чистого насилия. Персонажи де Сада, однако же, говорят на другом языке и не оправдываются, а восхваляют собственные злодеяния, обращая друг к другу: их речь оказывает по сути своей диалогичной, пронизывающей их и связывающей между собой. Уловкой, которой пользуется писатель для создания такого эффекта, заключается в том, что он *вкладывает слова жертвы в уста палача*, заставляя его тем самым говорить, тогда как в действительности он мог бы либо молчать, либо умалчивать о насилии. Однако в конечном счете даже язык де Сада оказывается обманом, поскольку он рационализирует насилие, привносит в него осознание и тем самым погашает: «Насилие, выраженное Садам, превратило насилие в нечто отличное от него, даже в его закономерную противоположность – в продуманную, рационализированную волю к насилию»⁵⁹⁸. В конце очерка Батай приходит к выводу о невозможности какого-либо сочетания насилия и сознания: это первое может быть познано лишь в непосредственном опыте размывания, разрушения и рассеяния субъектности, который он в этом тексте называет эротическим и связывает с сакральным.

Неудача де Сада была, однако же, с лихвой восполнена другими авторами, которым удалось-таки выразить насилие: им посвящен батаевский сборник «Литература и зло» (1957). Концепция тождества насилия и сакрального, которую автор излагает здесь заново для обоснования своей теории литературы, вполне совпадает с той, что представлена в опубликованном в том же году «Эротизме». В главе об Эмили Бронте французский мыслитель, например, отмечает следующее: «В христианстве Бог как фундамент сакрального по меньшей мере отчасти исключается из движения беззаконного насилия, которое в древние времена составляло основу божественного мира»⁵⁹⁹. Вместе с тем философ использует и прочие концепты, консистентные этим двум, и пишет о запрете, трансгрессии и оппозиции мира разума и мира насилия. Современная литература, возникшая на

⁵⁹⁸ "La violence exprimée par Sade avait changé la violence en ce qu'elle n'est pas, dont elle est même nécessairement l'opposé: en une volonté réfléchie, rationalisée, de violence", Ibid. P. 190.

⁵⁹⁹ "Dieu, fondement du sacré, échappe en partie dans le christianisme aux mouvements de violence arbitraire qui, dans les temps les plus anciennes, fondaient le monde divin", Bataille G. La littérature et le mal. P. 181.

волне упадка религии, парадоксальным образом как бы через ее голову обращается к более архаическому опыту сакрального насилия, который все еще тлеет в глубине цивилизованного сознания:

И то, что в результате давно продолжающейся неоднозначности христианства взрывается в Эмили Бронте, есть мечта о сакральном насилии [*violence sacrée*], взращенная на неприкосновенности и незыблемости морали, мечта, которая никогда не найдет компромисса с организованным обществом⁶⁰⁰.

Литература является «злом» именно потому, что нарушает запрет на насилие и пытается о нем говорить, хотя бы уловить его было и невозможно; в этом смысле де Сад пытался сделать это слишком навязчиво, как бы опутывая насилие языком, но не позволяя ему свободно течь в художественной речи. В этом смысле литература сближается с мистическим опытом. В другом месте Батай связывает ее также с *суверенностью*, т.е. с самоценным бытием, которое осуществляется в отказе от какой-либо внешней цели: «Создать литературное произведение означает отвернуться от раболепия и всевозможных унижений, говорить суверенным языком, исходящим от суверенного человека, обращенным к суверенному человечеству»⁶⁰¹. В литературе язык, таким образом, все же обретает способность выражать насилие, сакральное и жертвоприношение именно потому, что перестает быть средством для чего-то еще и становится целью. В главе о Бодлере философ также пишет, что высшей формой литературы является поэзия: в ней насилие под личиной языка свободно врывается в наш мир, используя в качестве врат «слабую личность» поэта, границы субъектности которой размыты, а сознание работает хуже обычного. В поэзии язык становится одержимостью и в этом смысле уходит от сознания и сливается со свободным течением жизни.

⁶⁰⁰ "Ce qui, à l'issue de la langue équivoque chrétienne, à clate dans l'attitude d'Emily Brontë est, à la faveur d'une solidité morale intangible, le rêve d'une violence sacrée que n'atténuerait nulle composition, nul accord avec la société organisée", Ibid.

⁶⁰¹ "Faire œuvre littéraire est tourner le dos à la servilité, comme à toute diminution concevable, c'est parler le langage souverain qui, venant de la part souveraine de l'homme s'adresse à l'humanité souvaraine", Ibid. P. 304.

Немалое место в тексте уделяется также сравнительно редкому в батаевских сочинениях 40-х – 50-х гг. концепту сообщения, вместо которого он долгое время предпочитал пользоваться понятием *интимности*, отсылающему к иному миру, к порядку сакрального. В эссе о Жане Жене он пишет о «невозможном сообщении» и связывает с его работой именно литературу, которая подобно мифу в его более ранних текстах служит отрицанию индивидуального в пользу *сообщного*:

Автор отрицает самого себя, свою оригинальность во имя произведения, но в то же время он отрицает оригинальность читателя во имя чтения. Литературное творчество – в той мере, в какой оно сопричастно поэзии, – суверенный процесс, сохраняющий сообщение в виде остановившегося мгновения или цепочки, и отделяющий сообщение в данном случае от произведения, но одновременно и от читателя⁶⁰².

Литература, таким образом, предполагает специфическую структуру, в которой все три компонента – автор, читатель и произведение, – подвергаются отрицанию и становятся пустыми, в какой-то мере схожими с пустыми дхармами в философии мадхьямаки; значение имеет лишь возникающее между ними отношение – насильственное движение, которое и является сообщением. Это движение переходит от одного пункта к другому и третьему, как бы принося каждое предыдущее в жертву следующему, опустошая его *в пользу* следующего. Представляется также, что именно этой его концепцией мог быть вдохновлен знаменитый концепт «смерти автора», почти одновременно предложенный Бартом в «Смерти автора» (1968)⁶⁰³ и Фуко в «Что такое автор» (1969)⁶⁰⁴. Существенное различие между ними состоит, однако же, в том, что Батай отвергает не только собственное бытие автора, но и читателя, и произведение, в то время как два других мыслителя синтезируют их в концепте *чтения*, который

⁶⁰² "S'il en est ainsi, l'auteur se nie lui-même, il nie sa particularité au profit de l'œuvre, il nie en même temps la particularité des lecteurs, au profit de la lecture. La création littéraire - qui est telle dans la mesure où elle participe de la poésie - est cette opération souveraine, qui laisse subsister, comme un instant solidifié ' ou comme une suite d'instant - la communication, détachée, en l'espèce de l'œuvre, mais en même temps de la lecture", Ibid. P. 301.

⁶⁰³ Barthes R. La mort de l'auteur // Barthes R. Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV. Seuil, 1984. P. 61-67.

⁶⁰⁴ Foucault M. Qu'est-ce qu'un auteur? // Bulletin de la Société française de philosophie, 63e année. 1969. Vol. 3. P. 73-104.

в целом выступает все в той же роли обезличенного, но осмысленного движения между этими тремя на самом деле отсутствующими элементами.

* * *

Итак, в послевоенных сочинениях Батая происходит, как мы увидели, формальное отождествление сакрального с насилием. Иногда это тождество выражается эксплицитно, в строгих формулах – как, например, в утверждении: «сакральное выражает собой проклятие, связанное с насилием»; или в другом: «...насилие в древние времена составляло основу божественного мира», которое мы цитировали лишь немногим выше. Однако чаще это отождествление оказывается опосредовано другими концептами, так что уравнение может быть составлено не из одной, а из двух фраз, как, например, в случае с понятием интимности: если «сакральная вещь – это экстерииоризация интимности», а «...интимность – это насилие», то и сакральное равно насилию. Подобным же образом все то же уравнение составляется через посредство таких концептов, как неразличимость, непроизводительная трата, жертвоприношение и т.д.

Всего нам удалось выделить два взаимно дополняющих друг друга ключевых смысла насилия. С одной стороны, это атрибут мира в целом, объективная энергия энтропии, ярости и разрушения, которая пронизывает всю вселенную и земную природу; строгое философское значение этой самой энергии заключается в непрерывном размыкании границ время от времени возникающих здесь индивидуальных сущностей, так что внешний мир становится для человека царством интимности или неразличимости, что в целом одно и то же; с другой – насилие работает как разрушение границ между профанным и сакральным мирами, воплощающими разум и безумие, трату и пользу, язык и безмолвие, т.е. специфический акт, уничтожающий примысленное содержание того или иного объекта и тем самым возвращающий его, а вслед за ним и жертвователя, в ту тотальность существования, из которой он вышел. Особое внимание мы обратили на влияние на эту концепцию философии Гегеля и ее интерпретации у Кожева,

указав на батаевское понимание насилия как «безработной негативности», которая бесцельно уничтожает налично-данное бытие, погружая его тем самым в инаковое состояние всеобщности, т.е. сакральное.

Атрибут *сакрального* как отделенного, исключенного, выброшенного из обыденного мира оказывается основным свойством как этого внешнего мира, так и аффектом, эффектом, качеством любых действий, которые позволяют на время вернуться к нему и в него, утратить субъектность и погрузиться в интимность. Исходя из этого насилие становится привилегированным и по сути единственным содержанием сакрального: сакральное не может быть дано нам иначе, кроме как насилие, поскольку представляет опасность для привычного нам, замкнутого на самом себе мира разума, труда и пользы; общим множителем обоих концептов становится *десубъективация*, мистический по своей природе опыт утраты границ, оформляющих индивида в качестве такового.

Последний вопрос, рассмотренный нами в данной главе, касается соотношения между насилием и языком и, соответственно, невозможности как-либо выразить насилие в языке. Мы выделили три основных концепта или пучка концептов, маркирующих точки пересечения между этими двумя понятиями, все из которых философ относит к сфере сакрального. С одной стороны, это «языковые руины», всякого рода формы разложения языка, что образуются в результате соприкосновения человека с самой жизнью и как бы временно возвращают его к животному состоянию; с другой – миф, который Батай в конце 30-х понимал как чистое насилие само по себе, а в 50-х – как символическое его выражение, располагающее его на границе сознания, хотя и не в нем самом, и тем самым очищающее его, но не стерилизующее; с третьей – литература как особый язык, который позволяет нарушать границы и осуществлять трансгрессию.

Глава 5. Морфология войны в контексте философии сакрального

Покончив с рассмотрением центрального для нас вопроса о соотношении насилия и сакрального, мы можем обратиться к его периферийной вариации, с которой не раз уже сталкивались, но которую предпочли оставить на потом: это проблема отношения сакрального (или, несколько шире, религиозного) и войны. Еще на рубеже XIX-XX вв., когда понятие сакрального в европейской мысли (британской антропологии, французской социологии, немецкой философии) еще только начинало оформляться и строго отграничиваться от понятия религии, оно обзавелось «рубрикаторм» – списком тем, в связи с которыми и через которые его принято было рассматривать: это, например, мана/скверна, дар, жертва, сезонные обряды, аффективная композиция страха, величия, отвращения и т.д. Войны, однако же, среди этих тем не было: поскольку материалом для построения теории сакрального служили т.н. «примитивные» общества, происходившие в них иногда стычки казались исследователям чем-то совершенно естественным, и особого внимания им не уделялось: Фрэзер в «Золотой ветви» упоминает о ней, рассуждая, например, о симпатической магии (гл. 3, п.3) и табу (гл. 20, п. 4)⁶⁰⁵, Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» пишет о войнах между племенами с различными тотемами (кн. 2, гл. 2)⁶⁰⁶, а Мосс в «Очерке о даре» говорит об опасности начала войны в связи с возможным отказом человека принять дар или ответить на него⁶⁰⁷.

Жорж Батай – мыслитель, в значительной мере наследующий этой традиции, – стал, как мы полагаем, одним из первых теоретиков сакрального, попытавшихся определить его соотношение с войной: но для такой постановки вопроса нужно было дождаться 40-х и увидеть разницу между «архаической» и «современной» войнами – жестоким, но вдохновляющим прошлым и бездушным настоящим. Следует подчеркнуть, что новшество здесь заключалось именно в использовании

⁶⁰⁵ Frazer J.G. The Golden Bough. London: Macmillan and Co., Limited, 1925. P. 37-45, 210-212.

⁶⁰⁶ Durkheim É. Les Formes élémentaires de la vie religieuse.

⁶⁰⁷ Mauss M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans le sociétés archaïques. PUF, 2007.

понятия сакрального: разумеется, о войне, религии и священной войне и до него рассуждала целая плеяда авторов. Во французской мысли ему непосредственно предшествовали, например, такие писатели, как Жозеф де Местр, заявлявший, что «война божественна, она есть закон мироздания»⁶⁰⁸, и Шарль Пеги, писавший о «святой войне»⁶⁰⁹. На него безусловно повлияла интерпретация войны у Ницше, которого мало занимали реальные битвы, но который вел свою собственную «войну без пороха и дыма» [der Krieg ohne Pulver und Dampf] против ненавистных ему идеализма, христианства и рабской морали⁶¹⁰. Параллельно с Батаем и уже после его кончины о войне и сакральном много писали также Кайуа⁶¹¹ и Жирар⁶¹². Оба они, следуя каждый своим путем и вкладывая в эти слова различные смыслы, пришли к выводу о том, что война сакральна: для обоих это то небольшое, что осталось еще от сакрального в опустошенном от него современном мире. Батай же приходит к выводу совершенно противоположному: *в нынешней войне от сакрального не осталось ровным счетом ничего* – хотя, казалось бы, если с сакральным оказывается связано насилие, то должна быть связана и война как его прямая манифестация. Очевидность в данном случае, однако же, дает сбой.

Исходя из такой постановки проблемы, цель настоящей главы – во многом полемическая. Несмотря на то, что концептуализация войны у Батая до сих пор еще не становилась предметом последовательного рассмотрения, немалое число исследователей придерживаются той точки зрения, что французский мыслитель был, с одной стороны, заворочен войной, а с другой – приравнивал ее к мистическому «внутреннему опыту», полагая таким образом в качестве ценности.

⁶⁰⁸ de Maistre J. Les soirées de Saint-Pétersbourg. Lyon-Paris: J.-B. Pelagard. 1854. P. 55-59.

⁶⁰⁹ Peguy C. Notre jeunesse. Cahiers de la quinzaine, 1910.

⁶¹⁰ Ср., напр, в «Ессе Номо»: «С факелом в руках, дающим отнюдь не "дрожащий от факела" свет, освещается с режущей яркостью этот подземный мир идеала. Это война, но война без пороха и дыма, без воинственных поз, без пафоса и вывихнутых членов – перечисленное было бы еще "идеализмом". Одно заблуждение за другим выносятся на лед, идеал не опровергается – он замерзает... Здесь, например, замерзает "гений"; немного дальше замерзает "святой"; под толстым слоем льда замерзает "герой"; в конце замерзает "вера", так называемое "убеждение", даже "сострадание" значительно остывает – почти всюду замерзает "вещь в себе"...», Nietzsche F. *Ecce Homo. Wie Man wird – was Man ist.* Leipzig: Insel-Verlag, 1908. S. 76.

⁶¹¹ Caillois R. L'homme et le sacré. Gallimard, 1950. P. 219-242; Caillois R. *Bellone, ou la pente de la guerre.* Flammarion, 2012. О его философии войны см. следующие работы: Romi Mukherjee S. *Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Paroxysm // Durkheim and Violence / Romi Mukherjee S. (ed) Wiley-Blackwell, 2009. P. 119-138; Roger P. Caillois la guerre aux troussees // Critique. 2013. Vol. 788-789. P. 43-58.*

⁶¹² Girard R. *Achever Clausewitz.* Flammarion, 2011. См. также.: Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. University of Notre Dame Press, 2013. P. 143-167.

Об этом пишут, например, М. Сюра⁶¹³, Б. Нойс⁶¹⁴, и Э. Хасси⁶¹⁵; примечательно, что их анализ при этом основывается прежде всего на материале батаевских текстов конца 30-х – середины 40-х гг., которые и в самом деле иногда подталкивают к таким выводам, а не более ясных послевоенных его сочинениях. Однако подобная интерпретация серьезно упрощает как личное отношение философа к войне, так и консистенцию соответствующих ей концептов – поскольку, как мы попытаемся показать далее, понятие войны в его текстах фигурирует по меньшей мере в трех разных смыслах. Ситуация осложняется еще и тем, что все эти смыслы не проговариваются им одновременно, а вместо этого развиваются, разветвляются и переплетаются постепенно по мере долгой прерывистой эволюции его мысли, неизменно входя к тому же во взаимодействие с другими концептами. Все это вынуждает нас в конечном счете ставить вопрос не об единой *философии*, а о нескольких *философиях* войны у Батая, каждая из которых подразумевает особенный смысл самого этого понятия.

Эти три непохожих понятия войны проистекают из трех непохожих опытов войн, которые довелось пережить философу и для рассмотрения которых нелишним будет обратиться к его биографии. В январе 1916 г. он был призван на службу в армию, но по причине болезни так и не принял участия в реальном бою и большую часть войны провел в полевом госпитале. Однако он видел ее из окна, слышал разрывы бомб вдалеке, постоянно видел раненых товарищей и в итоге стал совершенно ей одержим⁶¹⁶. До нас дошли его записи, не вошедшие даже в предварительный текст «Границ полезного», в которых он говорит об этом опыте:

Тогда я имел обыкновение писать, и писал изо дня в день, и озаглавил записи свои с печальной гордыней – *Ave Caesar...* Жизнь моя, как и жизнь моих сослуживцев, казалась мне апокалипсисом – далеким и вместе с тем витавшим меж больничных коек. В этих видениях, где «право» или «справедливость» были ничего не значащими словами, правила лишь ВОЙНА –

⁶¹³ Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. P. 328-334.

⁶¹⁴ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 10.

⁶¹⁵ Hussey A. The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille. P. 125-142

⁶¹⁶ Kendall S. Georges Bataille. P. 23.

тяжкая, слепая, она вытеснила все прочее и жаждала крови, подобно Цезарю, восседавшему в ложе амфитеатра. Во мраке тех дней я все чего-то искал, и искал, и искал, и не находил ничего, кроме мертвой ночи, отсутствия человеческого, зашедшегося в вопле тревоги [...] Страдание это научило меня безмерной иронии, ослепительному бессмыслию: оно пробило брешь к моральной дикости, к обожению [apothéose]⁶¹⁷.

Этот «обожествляющий апокалипсис» навсегда остается для философа идеалом мистического опыта, быть может впервые открывшего в нем, как он пишет, «волю к чудовищному»⁶¹⁸; именно к нему он будет сводить впоследствии все трагические, архаические, жертвенные войны прошлого. Однако с середины 30-х миру начинает угрожать совсем другая война, которую он называет «современной» и которая грозит человечеству тотальным уничтожением. Этой второй войне он всеми силами противостоит и всячески ее осуждает, неизменно противопоставляя ей жертвоприношение, – иначе говоря, сакральное насилие. Наконец, в текстах философа конца 30-х – начала 40-х гг. (в «Сумме атеологии») нам встречается и третий род войны: это «духовная брань», война субъекта против самого себя, что служит его разрушению в пользу мистического единения со всем сущим. Из этих трех войн лишь две (1 и 2) реальны и лишь две (1 и 3) выражают собой определенную ценность и оказываются так или иначе связаны с сакральной сферой человеческого бытия: современную войну он решительно из нее вычеркивает. Далее мы совершим попытку еще раз «пробежать» весь корпус батаевских сочинений из начала в конец, с середины 30-х до 60-х, с тем, чтобы попытаться доказать эту нашу гипотезу на конкретном материале.

⁶¹⁷ "J'écrivis à ce moment-là, au jour le jour, des noes qu'avec un orgueil triste j'intitulais Ave Caesar... Ma vie comme celle des soldats parmi lesquels je vivais, me paraissait enfermée dans une sorte d'apocalypse lointaine et cependant présente entre les lits de l'hôpital. Dans cette vision, où le droit et la justice étaient des mots inertes, seule régnait la GUERRE, luorde, aveugle, elle-même, elle seule, exigeant du sang, comme le César assis dans les gradins. Dans les ténèbres de ce temps-là, je cherchais et je cherchais: je ne trouvais qu'une nuit morte, une absence humaine à crier d'angoisse [...] Cette misère m'apprit l'ironie exorbitante, le non-sens aveuglant: la brèche ouvrait l'accès à la sauvagerie morale, à l'apothéose", Bataille G. ŒC. T. 7. P. 524.

⁶¹⁸ "...j'ai répondu à la volonté monstrueuse en moi", Ibid.

5.1. Первые опыты рефлексии на тему войны: армия, оружие и борьба

Как принято считать, впервые Батай всерьез обращается к теме войны после попытки фашистского переворота во Франции в феврале 1934 г. Однако некоторые мысли на сей счет он начал высказывать еще годом раньше, после прихода к власти Адольфа Гитлера. В «Психологической структуре фашизма» он посвящает армии и войне отдельный раздел, который начинается со следующего замечания: «...армия существует лишь по причине существования войны, и ее психологическая структура целиком сводима к отправлению этой функции»⁶¹⁹. Однако же, несмотря на эту первую фразу, далее он рассматривает армию как «благородное сообщество» [la société noble] почти в совершенном отрыве от ее основной функции и скорее в связи с понятиями славы, чести или же долга. В русле своего проекта гетерологии, который мы подробно анализировали во второй главе нашей работы, французский мыслитель рассматривает войско как гетерогенное сообщество, инаковое по отношению к гомогенному обществу; реляция между ними характеризуется, помимо прочего, тем, что при переносе из одной части уравнения в другую любое явление как бы меняет свой знак: так *отвратительное* [ignoble] убийство может даже стать *благородным* [noble], если совершается воином. Самой войне Батай посвящает лишь одно беглое замечание:

Очевидно, что благородство оружия означает прежде всего интенсивную гетерогенность; дисциплина или иерархия являются всего только формами ее, но не основаниями; глубинной природе оружия соответствуют лишь кровопролитие, резня и смерть. Однако же двойственный ужас войны обладает лишь низкой (строго говоря, недифференцированной) гетерогенностью. Дух оружия, возвышенный и сам возвышающий, предполагает аффективное объединение, способствующее его единодушному приложению, то есть ценности в плане действия⁶²⁰.

⁶¹⁹ "...l'armée existe en raison de la guerre et sa structure psychologique est entièrement réductible à l'exercice de sa fonction", Bataille G. La structure psychologique du fascisme. P. 357.

⁶²⁰ "...l'horreur ambiguë de la guerre ne possède encore qu'une hétérogénéité basse (à la rigueur, indifférenciée)", Ibid.

Парадокс здесь заключается в том, что армия более гетерогенна, чем война: орудие для отправления некой функции превосходит саму эту функцию. Пока что, философа, таким образом, интересует не война, а те индивиды и сообщества, которые в силу своей причастности к «кровопролитою, резне и смерти» изменяются и становятся отличными от других. Уже здесь мы можем увидеть центральное противоречие батаевского интереса к войне: он заморожен не сопровождающими ее разрушениями и тысячами смертей, а только ее специфическим воздействием на человеческие существа. Однако его отношение к армии также остается двойственным: в конце раздела он заявляет, что вследствие совершенной своей подчиненности руководству, армия, будучи гетерогенной по отношению к обществу, становится гомогенной внутри себя и по меньшей мере отчасти утрачивает свою суверенность:

Следствием власти военачальника становится, однако же, оформление внутренней гомогенности, независимой от общественной; подобным же образом особенная королевская власть не существует иначе как в зависимости от гомогенного общества⁶²¹.

Итак, на условной шкале гетерогенности армия располагается где-то между войной и религиозной сферой, которая характеризуется ей в наибольшей степени. Далее философ пишет, что религиозная власть значительно выше военной: если эта вторая позволяет лишь захватить власть, то первая способна ее подпитывать. Поскольку его представление о власти, выраженное в концепте суверенности, в принципе склонно осциллировать между двумя измерениями – политическим и глубоко личным, связанным с освобождением от собственной субъектности, – можно сказать, что уже здесь французский мыслитель ставит вопрос о выборе между военным и религиозным и сам делает его в пользу последнего.

⁶²¹ "Toutefois le pouvoir du chef d'armée n'a immédiatement pour résultat qu'une homogénéité interne indépendante de l'homogénéité sociale, alors que le pouvoir royal spécifique n'existe qu'en rapport avec société homogène", Ibid. P. 359.

Когда в середине 30-х гг. возможность новой войны становится все более реальной, Батай реагирует на нее двумя, на первый взгляд противоположными, вещами: он пишет «Небесную синь» и организует Контратаку. Оба эти предприятия, однако же, позволяют говорить о его растущем неприятии войны, страхе перед ней и желании по возможности ее отдалить или предотвратить – хотя бы и несколько странным образом.

Его повесть, написанная еще в 1935-м, но и опубликованная лишь в 1957 г. по просьбе друзей, пропитана тревогой и ужасом перед надвигающейся катастрофой. В заключительной сцене рассказчик описывает парад гитлер-югенд:

Каждый взрыв музыки в темноте звучал заклинанием, призывающим к войне, к убийству. Барабанный бой доходил до пароксизма, словно стремясь разрешиться в финале кровавыми артиллерийскими залпами; я смотрел вдаль... целая армия детей, выстроенных для битвы. Между тем они стояли неподвижно, только в трансе. Я видел их недалеко от себя, замороженных желанием смерти. Им виделись безграничные поля, по которым однажды они двинутся, смеясь солнцу, и оставят за собой груды умирающих и трупов.

Этой вздымающейся волне убийства, куда более едкой, чем жизнь (потому что жизнь не столь светится кровью, сколь смерть) невозможно было противопоставить ничего, кроме всяких пустяков, комичных старушечьих мольб. Не обречено ли все мертвой хватке пожара, с его бледным светом горящей серы?⁶²²

Понять отношение философа ко всему этому позволяет даже не то, какие слова он использует – поскольку понятия «смерть», «пожар» или «горение» для него чаще выражают все же позитивную ценность, – а сам тон и настроение его текста. Справедливости ради стоит добавить, что об «убийстве» [meurtre] в таком ключе он не говорит никогда: вспомним, что даже приносить в жертву для него означает «не убивать, а оставлять и дарить»⁶²³. Что Батай противопоставляет войне?

⁶²² "Chaque éclat de la musique, dans la nuit, était une incantation, qui appelait à la guerre et au meurtre. Les battements de tambour étaient portés au paroxysme, dans l'espoir de se résoudre finalement en sanglantes rafales d'artillerie [...] Toutes choses n'étaient-elles pas destinées à l'embrasement flamme et tonnerres mêlés, aussi pâle que le soufre allumé, qui prend la gorge", Bataille G. Le Bleu du ciel. P. 487.

⁶²³ См. сноску № 531.

Революцию, которую, хотя и не произнося этого слова, он понимает почти как жертвоприношение: «Выходит так, что мы напоминаем крестьянина, чья работа оказывается добычей бури [...] ...он бесцельно воздевает свои руки к небу, ожидая, что молния поразит его... его и его руки... »⁶²⁴ Обратим внимание на то, что здесь идет речь не о рабочих и не о крестьянах, т.е. не о каком-то социальном классе, а об отдельном субъекте, ожидающем удара молнии: это классическая для Батая метафора жертвоприношения, которую мы уже не раз упоминали в связи с ницшевским концептом молнии, смертью садовской героини и батаевским субъектом как *деревом, пораженным молнией*; этот образ встречается, например, в «Истории глаза», «Внутреннем опыте» и инструкциях к одному из ритуалов тайного общества Ацефал, члены которого должны были встречаться как раз у такого дерева в парижском предместье⁶²⁵. Для нас важно обратить внимание на вектор движения насильственной энергии: в описанной ситуации она является извне человека, поражает его самого и не движется дальше, тогда как война движется по направлению от людей подобно «вздымающейся волне», оставляя позади себя горы трупов.

Однако если в «Небесной сини» ситуация представляется как пассивное предчувствие катастрофы, то Контратака как леворадикальная политическая инициатива проводит подобное жертвенное представление о революции в жизнь. Выше мы уже уделили ей немало места и отмечали, что в качестве ценности ее активисты выдвигали сопротивление, агрессию и насилие, которое должно было превратить доселе разрозненных индивидов в яростную толпу, которая могла бы противодействовать как угнетению со стороны капиталистов, так и духу войны, воплощенную в фашистском и нацистском режимах. «Война» в текстах группы фигурирует только в негативном ключе, как, например, в двух цитатах, которые мы уже приводили выше: «Подобный состав сил должен будет представлять совокупность тех, кто не принимает падения в бездну – в разруху и войну, –

⁶²⁴ "Les choses en arrivent là, nous rassemblons au paysan qui travaillerait sa terre pour l'orage. Il passerait devant ses champs, la tête basse... [...] Alors le moment approchant... Il se tient devant se récolte il élèvera pour rien ses bras vers le ciel... en attendant que la foudre le frappe... lui et ses bras..." , Ibid. P. 425.

⁶²⁵ Bataille G. [Instruction pour la «rencontre» en forêt] // L'Apprenti sorcier. P. 359-362.

капиталистического общества, безмозглого и безглазого; он должен обратиться ко всем тем, кто... стремится жить сообразно непосредственному насилию бытия в качестве человеческого существа»⁶²⁶; или, в другом месте: «...мы должны быть готовы обратить против них предельное возможное по закону насилие, чтобы очистить землю от всего, что слепо требует от нас вести войну и страдать – включая и их самих»⁶²⁷. Насилие здесь, в отличие от войны, становится внутренней характеристикой человеческого существования, одним из многих названий стремления к радикальной свободе – в данном случае прежде всего социальной, но и не только. Именно этот внутренний импульс и проявляется в революционной борьбе, когда люди приносят свою самость в жертву сообществу, тогда как тоталитарные милитаристские идеологии и режимы, по мысли Батая, лишь подавляют его, превращая тем самым людей в рабов; грань между ними пролегает там, где одни направляют насилие против самих себя и на обретение собственной свободы, а вторые эту самую свободу у них отнимают и сражаются за какие-то внешние, выдуманнные или же навязанные идеалы. Однако же грань эта очень тонка и проследить ее иногда бывает непросто.

По справедливому замечанию Мишеля Сюрра, смысл действий Контратаки заключался в своего рода экзорцизме, изгнании *войны* с помощью *насилия*⁶²⁸. Однако, поскольку словоупотребление идеологов группы не отличалось излишней аккуратностью, иногда для обозначения этого революционного насилия они опять-таки употребляли слово «война», как, например, в названии листовки: «Тем, кто еще не забыл о войне за права и свободу»⁶²⁹. Существует, таким образом, две войны, одна – подчиняющая, другая – освобождающая человека: таков предложенный Батаем рецепт, который он позже почти дословно повторит в текстах для Коллежа социологии и Ацефала. Однако освобождение человека здесь означает ничто иное, как его включение в иррациональное движение человеческой массы. В тексте под названием «Дополнительные заметки о войне»

⁶²⁶ См. сноску № 325.

⁶²⁷ См. сноску № 327.

⁶²⁸ Surya M. Sainteté de Bataille. P. 64.

⁶²⁹ A ceux qui n'ont pas oublié la guerre du droit et de la liberté // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 399.

философ пишет: «Революционная сплоченность, органическая сплоченность будет возможна сегодня во Франции только в том случае, если люди будут осознавать, что борются за освобождение мира от тех, кто оставляет его на растерзание войнам»⁶³⁰.

Источником подобного амбивалентного употребления слова «война» в смысле реальной войны между державами и «решительной борьбы против чего-либо» следует полагать Ницше. В «Рождении трагедии», где философ пока еще продолжает воспевать немецкий дух, он в целом отзывается о реальной войне позитивно и пишет, например, о дионисийском настрое шедших в бой греков: «В битвах с персами сражается народ трагических мистерий, и наоборот: народ, что вел эти войны, нуждается в трагедии – необходимом ему целебном питье»⁶³¹; и далее – о «победной доблести и кровавой славе последней войны»⁶³², имея в виду, вероятно, Франко-прусскую войну 1870 г., в которой сам участвовал санитаром. В «Человеческом, слишком человеческом» (1878) под войной он подразумевает все тот же реальный конфликт, но его отношение к ней становится двусмысленным: она с одной стороны позволяет как-то взбодрить вялый народ, с другой же – является варварством, регрессивным возвратом к естественному состоянию. В афоризме 444, например, можно прочесть:

Война. – Против войны можно сказать: она делает победителя глупым, побежденного – злобным. В пользу же войны можно сказать: в обоих этих действиях она варваризует людей и тем делает их более естественными; для культуры она есть пора зимней спячки, человек выходит из нее более сильным для добра и зла⁶³³.

⁶³⁰ "La cohésion révolutionnaire, la cohésion organique ne sera possible aujourd'hui, en France, que si les hommes ont conscience de lutter pour délivrer la monde de tous ceux qui l'abandonnent aux guerres", Bataille G. Notes additionnelles sur la guerre // ŒC. T. I. P. 431.

⁶³¹ "Es ist das Volk der tragischen Mysterien, das die Perserschlachten schlägt; und wiederum braucht das Volk, das jene Kriege geführt hat, die Tragödie als nothwendigen Genesungstrank", Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. S. 118.

⁶³² "...der siegreichen Tapferkeit und blutigen Glorie des letzten Kriegen", Ibid. S. 137.

⁶³³ "Krieg. – Zu Ungunsten des Krieges kann man sagen: er macht die Sieger dumm, den Besiegten boshaft; zu Gunsten des Krieges: er barbarisirt in beiden eben genannten Wirkungen und macht dadurch natürlicher. Er ist für die Kultur Schlaf oder Winterszeit; der Mensch kommt kräftiger zum Guten und Bösen aus ihm heraus", Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches. Eine Buch für freie Geister. Leipzig: Dreck und Verlag von C.G. Naumann, 1894. S. 319.

Немногим ниже, в афоризме 446, речь идет о борьбе между двумя силами, поборниками старого и нового, условно говоря – социалистами и консерваторами, но снова используется слово «война», хотя речь, естественно, идет отнюдь не о каком-то реальном конфликте: «Право социализм приобретет себе лишь тогда, когда дело дойдет до настоящей войны между обеими силами, представителями старого и нового... Доселе же в указанной области нет ни войны, ни договоров»⁶³⁴. Однако же самому Ницше, насколько можно судить по этому отрывку, эта война едва ли не вполне безразлична; о «войне» в смысле борьбы против посредственности и рабской морали он начнет писать лишь в «Заратустре», причем противопоставляя «солдат» [Soldaten] как служащих государству и его ложным идеалам – «воинам» [Kriegsmänner] как борцам против этих идеалов, устремленных к высшему человечеству:

Я вижу множество солдат: как хотел бы я видеть много воинов! [...]

Своего врага ищите вы, свою войну ведите вы, войну за свои мысли! И если ваша мысль не устоит, все-таки ваша честность должна и над этим праздновать победу!

Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир – больше, чем долгий⁶³⁵.

Ницше объявляет войну добродетелью, однако в рамках своего проекта по «переоценке ценностей» включает ее в перечень всего того, что традиционно считалось пороками: «Брат мой, зло ли война и битвы? Однако это зло необходимо, необходимы и зависть, и недоверие, и клевета между твоими добродетелями»⁶³⁶. Философ не занимается апологией войны, и более того, априори воспринимает ее как зло; здесь, однако же, предикат реальной войны переносится на войну совершенно иного рода, которая происходит как внутри

⁶³⁴ "Ein Recht würde sich des Socialismus erst dann gewinnen, wenn es zwischen den beiden Mächten, den Vertretern des Alten und Neuen, zum Kriege gekommen wäre und beide Parteien... Bis jetzt aber giebt es auf dem bezeichneten Gebiete weder Krieg, noch Verträge", Ibid. S. 320.

⁶³⁵ "Ich sehe viel Soldaten: möchte ich viel Kriegsmänner sehn! [...] Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen und für eure Gedanken! Und wenn euer Gedanke unterliegt, so soll eure Redlichkeit darüber noch Triumph rufen! Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen", Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. S. 66-67.

⁶³⁶ "Mein Bruder, ist Krieg und Schlacht böse? Aber nothwendig ist diess Böse, nothwendig ist der Neid und das Misstrauen und die Verleumdung unter deinen Tugenden", Ibid. S. 51.

самого человека, так и между человеком и ветхим миром. Отношение философа к реальным войнам при этом из скорее позитивного становится скорее негативным: он признает ее как принятие жизни в насилии и страдании, своего рода «закалку» для будущего сверхчеловека, но презирает нынешние войны между национальными государствами. Поэтому совершенно неслучайно следующий за Ницше в этом вопросе Батай в ряде статей во 2, 3-4 и 5-м «номерах Ацефала» («Ницше и фашисты», «Ницшевская хроника» и «Безумие Ницше») последовательно пытается вырвать немецкого философа из рук фашистов, интерпретирующих его идеи в смысле прямых призывов к войне, одобрения расовой теории и восхваления немецкого духа.

Александр Мочкин указывает на то влияние, какое на Ницше – как и на Батая, – оказал Гераклит⁶³⁷; речь идет о его знаменитом фрагменте F54, в которой *πόλεμος* называется «отцом и царем всего»⁶³⁸. В различных переводах этой фразы на немецкий и французский языки две возможные интерпретации осциллируют и взаимно дополняют друг друга: это либо «война» [нем. Krieg, фр. guerre], и тогда это может быть и реальный конфликт, либо «борьба» [нем. Kampf, фр. combat], которая может вестись в т.ч. и против разжигания международного конфликта, как было в случае с французским мыслителем. Представляется, что в обоих случаях этот двойной смысл вполне мог сыграть определенную роль и отчасти объяснить странности батаевской терминологии.

Возвращаясь к идеям Батая, можно сказать, что его двойственное отношение к войне и попытки развести между собой различные формы культивирования смерти, насилия и агрессии, которые в период его увлечения левым активизмом

⁶³⁷ Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М.: 2005. С. 31. Ницше пишет о Гераклите, например, в «Философии в трагическую эпоху Греции», опять же чередуя понятия «война» и «борьба», к которым добавляет также, возможно, даже более точную интерпретацию *πόλεμος*'а как *Streit*, «раздора»: «Из войны противоположностей возникает всякое становление: определенные качества, кажущиеся нам постоянными, выражают только временный перевес одного борца, но война на этом не кончается, она продолжается вечно. Все происходит сообразно с этой борьбой, и именно в ней вечная справедливость» // "Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäß diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit", Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG].

⁶³⁸ Гераклит Эфесский: все наследие на языках оригинала и в рус. пер.: крит. изд. С. 166.

казались внутренним противоречием, в конце 30-х раскололись надвое: теперь он последовательно осуждает войну в Коллеже и проповедует ее в Ацефале. Однако, как мы уже говорили, речь идет о разных формах войны или разных войнах, хотя это и далеко не всегда очевидно.

Как справедливо пишет Дени Олье – и выше мы уже отмечали этот парадокс, – в своих докладах для Коллежа философ противопоставляет войну армии⁶³⁹; добавим, что делает это он даже более последовательно, чем прежде. В докладе «Структура и функции армии» он отказывается от своего прежнего заявления о сводимости армии к войне: «Она не может быть сведена к такой своей функции, как война. Она... изменяет человеческую природу, так как воздействует не только на тех людей, которые инкорпорированы в ее структуры»⁶⁴⁰. Армия – сообщество, которое может обретать *славу* за счет того, что в составе целого ее представители негативно рискуют ценностью своих жизней ради самого риска. Однако в отличие от церкви армия все же не является трагическим, т.е. подлинным, сообществом, поскольку ее объединение совершается не за счет смерти ее главы. Аналогию между армией и церковью философ, как можно предположить, заимствует из «Психологии масс и анализ человеческого "Я"» Фрейда, где и та, и другая определялись как «искусственные массы», во главе которых находится вождь, – будь то Наполеон или Христос⁶⁴¹. С тем, что рассеять церковь сложнее, чем повергнуть армию, французский мыслитель согласен, однако его объяснение прямо противоположно фрейдовскому: он указывает на принципиальную разницу между тем и другим вождем, которая заключается в том, что глава церкви как трагического сообщества сейчас мертв, поскольку был принесен в жертву. Различие между ними заключается еще и в следующем: основатель психоанализа пишет, что искусственные массы, к каковым относятся и эти две, «...требуют для своего сохранения внешнего насилия [Zwang]»⁶⁴², то Батай уточняет, что это насилие является внешним лишь в случае армии, причем в обоих смыслах: оно

⁶³⁹ Hollier D. À l'en tête d'Acéphale. P. 10.

⁶⁴⁰ "Elle ne peut pas être réduite à sa fonction qu'est la guerre. Elle... change la nature humaine. Car elle n'agit pas seulement sur ceux qu'elle incorpore", Bataille G. Structure et fonction de l'armée. P. 207.

⁶⁴¹ Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921. S. 46-56.

⁶⁴² "...es wird ein gewisser äußerer Zwang aufgewendet", Ibid., S. 47.

довлеет над ней самой и направляется ей вовне. В случае церкви же это насилие является внутренним, жертвенным, центробежным, а не центростремительным, т.е. стягивающим людей вокруг образа мертвого вождя. Французский мыслитель противопоставляет друг другу людей «военной смерти» и смерти «религиозной», подразумевая под первой гибель в сражении, а под второй – жертвоприношение, и делает недвусмысленный выбор в пользу этой последней. Поэтому он заявляет, что армии свойственна лишь «рудиментарная» сакральная составляющая, и что отношение солдата к смерти все же не возвышается до уровня жертвы⁶⁴³. Хотя ему, безусловно, *хотелось бы*, чтобы армия была сакральна.

Что касается войны, то он открыто объявляет ее «зверством» [animalité], и этот термин имеет у него негативную окраску; в его послевоенных работах это место займет понятие жестокости, которое, как мы уже отмечали, в середине-конце 30-х используется скорее в позитивном ключе и синонимично насилию и агрессии. Война является зверством, потому что вместо преобразования человека она полностью уничтожает его; это «...реальность, угрожающая сегодня самому человеческому существованию»⁶⁴⁴. О том, насколько важен для Батая именно этот аргумент, можно судить по тому, что он дословно повторит его тринадцать лет спустя в рецензии на второе издание книги Кайуа, вышедшей в журнале «Критик» под названием «Война и философия сакрального» (1951): оспаривая заявление своего бывшего коллеги о сакральном характере войны, он пишет, что «...без сакрального тотальность полноты бытия ускользает от человека... но сакральное, если оно принимает форму войны, грозит ему тотальным уничтожением»⁶⁴⁵. Поскольку сакральное существует лишь в отношении к профанному, с гибелью реального мира и его живых обитателей исчезнет и оно тоже; в связи с этим даже безотносительно ценностей, направления насилия и форм отношения к смерти война и сакральное оказываются попросту несовместимы между собой.

⁶⁴³ Bataille G. Structure et fonction de l'armée. P. 211-213.

⁶⁴⁴ "...réalité... qui menace aujourd'hui l'existence humaine", Bataille G., Caillois R. Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises. P. 224.

⁶⁴⁵ "Sans le sacré, la totalité de la plénitude de l'être échappe à l'homme... mais le sacré, s'il prend forme de guerre, le menace d'anéantissement total", Bataille G. La guerre et la philosophie du sacré // СС. Т. 12. P. 57.

Что он предлагает противопоставить войне теперь, окончательно отказавшись от идеи революции и политического действия? Определенного рода насилие, которое называет то жертвоприношением, то, более систематически, трагедией; позволим себе еще раз привести следующую цитату:

В настоящий момент я со всей силой настаиваю на том, что мне и раньше приходилось отмечать, – на оппозиции между, с одной стороны, религиозным миром, миром трагедии и внутренних конфликтов, а с другой – миром войны, глубоко враждебным духу трагедии и постоянно направляющим агрессивность вовне, переносящем конфликты вовне⁶⁴⁶.

И далее читаем:

Не думаю, что вооруженной империи можно противопоставить что-либо, кроме другой империи, а между тем, помимо вооруженной, не существует никакой другой империи, кроме империи трагедии⁶⁴⁷.

Сущностное различие между этими двумя мирами, империями или «градами» опять же заключается в направленности насилия, которое может быть обращено либо *вовне* (на другого в форме войны), либо *вовнутрь* (на себя в форме жертвы). Этим двум принципам соответствует и два различных типа человека: это «вооруженный громила», который «...правит посредством внешнего насилия»⁶⁴⁸, и «человек трагедии»: он «...смотрит в лицо яростным силам [forces violentes]... но сам утверждает ту самую реальность, которая не оставляет ему другого выхода, кроме преступления»⁶⁴⁹. Этот концептуальный план можно представить себе схематически в виде континуума мир-сообщество-человек, в котором насилие пролагает траекторию тем или иным кардинально меняющим ситуацию образом:

⁶⁴⁶ См. сноску № 451.

⁶⁴⁷ "À l'empire des armes je ne crois pas qu'il possible d'opposer autre chose qu'un autre empire: or il n'existe pas en dehors de celui des armes d'autre empire, que celui de la tradédie", Bataille G., Caillois R. Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises. P. 224.

⁶⁴⁸ "...qui dirige avec violence au-dehors", Ibid. P. 225.

⁶⁴⁹ "...voit les forces violentes... mais il affirme cette réalité qui ne lui a pas laissé d'autre issue que le crime", Ibid.

в первом случае энергия движется слева направо, во втором же – справа налево; подлинное сообщество служит синтезом между двумя крайними элементами. Под «...влиятельной, новой и совершенно необычной религиозной организацией», оформление которой «могло бы тем не менее рассматриваться уже сейчас как залог будущих побед ЧЕЛОВЕКА над оружием»⁶⁵⁰ философ очевидным образом имеет в виду Ацефал с его проектом человеческого жертвоприношения. Нынешнему военному кризису он противопоставляет чистую религиозность, возрожденное сакральное, которое для него оказывается связано прежде всего с особенной позицией пред лицом смерти.

Сам принцип использования понятия войны в журнале «Ацефал» напоминает уже упомянутое нами противоречие дискурса Контратаки: Батай пишет «война», но едва ли имеет в виду то же, что все вокруг. Мишель Сюрра полагает, что в его текстах проявляется некая замороженность вероятностью, близостью и самой идеей конфликта⁶⁵¹, однако мы позволим себе с этим не согласиться: речь идет не о реальной, а о духовной войне, своего рода *войне против войны*, том самом жертвенном насилии, империи трагедии и духовной власти, которыми грезил тогда философ. В уже цитированном нами выше манифесте тайного общества, «Священном заговоре» он пишет: «Объявленное нами есть война»⁶⁵². Двусмысленность этой и всех последовавших за ней формулировок следует принять всерьез. С одной стороны, речь идет об противостоянии двух космических принципов, о самом характере отношения человеческих существ с самими собой и универсумом, с другой – здесь очевидным образом присутствует и провокативное «заигрывание» с актуальной политической ситуацией. Если раньше Батай двусмысленно осуждал войну, то теперь он так же двусмысленно приветствует ее в качестве ценности, со временем доходя практически до экстаза. В пятом номере, который Батай доделывал уже в одиночестве, этой теме посвящено два текста – «Угроза войны» и «Гераклитова медитация»

⁶⁵⁰ "...une organisation religieuse, virulente, neuve et incongrue des pieds à la tête... pourrait cependant être regardée dès maintenant comme le gage des victoires ultérieures de l'HOMME contre ses armes!" Ibid. P. 228.

⁶⁵¹ Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. P. 328-329.

⁶⁵² Bataille G. La conjuration sacrée. P. 443.

(заключительная часть «Практики радости перед лицом смерти» – статьи, содержание которой серьезно отличается от одноименного доклада от 6 июня того же года в Коллеже). В первом тексте он пишет, например, следующее:

Сражение [combat] есть то же, что и жизнь. Ценность человека измеряется в его агрессивной силе [...] Война не может быть сведена к выражению и средству для развития какой-либо идеологии, даже милитаристской: напротив, идеологии сводятся к способам сражаться. Война во всех отношениях превосходит те «слова», которые, противореча одни другим, произносятся по ее поводу⁶⁵³.

Для ведения этой странной, противостоящей милитаризму войны опять же предлагается создать «...Церковь, которая должна принять и пожелать сражения, в котором она утвердит собственное существование»⁶⁵⁴. Само название текста выглядит двусмысленным: это и угроза со стороны фашистов, и угроза им со стороны самого философа, выходящего на тропу войны. Специфику его представления о «войне» проясняет текст следующий за ним медитации, в которой война представляется как некий перманентный процесс, происходящий в самом субъекте и соединяющий его с бушующим универсумом. Выше мы уже цитировали его полностью, но все же приведем несколько строк:

Я САМ ЕСТЬ ВОЙНА. Я представляю собою движение и волнение множества людей, возможности которого безграничны: это движение и это волнение не могут быть усмирены ничем, кроме как войной [...] Я представляю собою дар бесконечного страдания, крови и отверстых тел [...] Землю, брошенную в пространство, подобно зашедшейся криком женщине с объятой пламенем головой⁶⁵⁵.

⁶⁵³ "Le combat est la même chose que la vie. La valeur d'un homme dépend de sa force agressive [...] La guerre ne peut pas être réduite à une expression et au moyen de développement de quelque idéologie, même belliciste: au contraire les idéologies sont réduites au rôle de moyen de combat. Une guerre dépasse de toutes parts les "paroles" qui sont prononcées contradictoirement à son occasion", Bataille G. La menace de guerre // Acéphale. 1939. Vol. 5. P. 9-10.

⁶⁵⁴ "...une telle Église devrait accepter et même désirer le combat dans lequel elle affirmerait son existence", Ibid. P. 550.

⁶⁵⁵ См. сноску № 367.

Грубоватое, но по сути дословное воспроизведение этой же самой идеи можно найти уже в «Небесной сини»: «Впрочем, даже если бы из-за этого разразилась война, она соответствовала бы тому, что у меня творилось в башке»⁶⁵⁶. Мотив утишения, успокоения мировых волнений войной позволяет сблизить ее, конечно, с мировым пожаром у Гераклита, которому посвящено это заклинание, но также и с эротической образностью батаевских текстов конца 20-х гг.: цикл явления войны сравним здесь с оргазмом, экстазом, разрядкой напряжения, за которой неизбежно следует мир, новое накопление и так без конца. Война происходит одновременно и в субъекте, и во всем мире, но если этот первый сможет как бы изжить ее изнутри себя в форме жертвоприношения, она может и пройти мимо. Эта духовная война против самого себя и своего эго призвана утишить настоящую войну, – а она разразится не далее, как через три месяца.

5.2. Война как внешний конфликт и внутренний опыт

Сентябрь 1939 г., однако же, не становится для Батая переломным моментом. Несмотря на то, что пятого числа он начинает вести дневник, которому суждено будет стать «Виновным», и относится к такому совпадению достаточно суеверно – т.е. не считает его таковым, – его восприятие происходящего и своей роли в нем остается прежним⁶⁵⁷. В конечном счете, до оккупации Франции (лето 1940 г.) пройдет еще немало времени, и все события пока что происходят где-то вдалеке. 13 ноября в письме Роже Кайуа французский мыслитель пишет:

Вы попеняли мне тем, что я слишком погряз в действительности. Между тем я всегда был от нее крайне далек. Какие бы события теперь не последовали, мне кажется, что по этому поводу можно в принципе сделать всего два замечания: нужно использовать их для демонстрации того, до чего же убогой делает человеческую долю отсутствие духовной власти; и еще нужно

⁶⁵⁶ "D'ailleurs, même si la guerre en était sortie, elle aurait répondu à ce que j'avais dans la tête", Bataille G. *Le Bleu du ciel*. P. 410.

⁶⁵⁷ См.: Bataille G. *Le coupable*. P. 245.

попытаться понять, благоприятствуют события рождению или развитию этой духовной власти или же нет, ибо она могла бы на них повлиять – хотя бы и весьма сдержанным образом⁶⁵⁸.

Неделю спустя, 21 ноября 1939 г., он принимает участие в организованной Марселем Море дискуссии о войне, рассматривая ее при этом как прямое продолжение деятельности Коллежа⁶⁵⁹. Среди приглашенных были также Александр Койре, Роль-Луи Ландсберг и Жан Валь. В том же письме Кайуа он упоминает об этой предстоящей встрече и просит коллегу сообщить ему о деятельности кружка в Аргентине, куда тот уехал, ибо «здесь ее нет вообще»⁶⁶⁰. Не было ее, конечно же, и там. Оба его проекта, – и мистический, и научный, – потерпели, таким образом, полный крах. Он надеется основать новый журнал, возможными вариантами названия которого были *Religio*, *Nemi*, *Dianus* и *Ouranos*, но этим планам также не суждено было сбыться.

Его иллюзии развеваются довольно быстро, а их место занимает гнетущее чувство бессилия. Письмо Мишелю Лейрису от 17 января 1940 г. Батай начинает так: «Мне грустно тебе писать, ибо стоит мне вспомнить о прошлом, как становится жутко, насколько далеким, почти что недостижимым стало оно»⁶⁶¹. В 1942 г. по состоянию здоровья он увольняется из Национальной Библиотеки, уезжает в деревню и большую часть военного времени проводит вдали от больших городов. Именно в этот период своей жизни философ пишет самые рваные, драматичные и мистические свои произведения, объединенные проектом Суммы Атеологии – «Внутренний опыт», «Виновного» и «О Ницше», – на что уже обращали внимание исследователи и что трудно считать совпадением, – и обращается к теории лишь в самом начале, самом конце и уже после войны⁶⁶². По

⁶⁵⁸ "Vous m'avez reproché de tenir à l'actualité. Cependant je n'y ai jamais tenu que de loin. Au sujet d'événements, quels qu'ils soient, je ne vois en principe que deux sortes de considérations à faire: il faut les utiliser pour montrer à quel point l'absence d'un pouvoir spirituel rend la position de l'homme misérable; il faut essayer de se rendre compte si une éventualité est favorable ou non à la naissance et au développement de ce pouvoir spirituel, car il peut y avoir un intérêt à rendre parti – le plus discrètement qu'il se pourra", Georges Bataille. *Choix de lettres 1917-1961*. P. 173-174.

⁶⁵⁹ Kendall S. Georges Bataille. P. 156.

⁶⁶⁰ "Ici son activité est nulle", Georges Bataille. *Choix de lettres 1917-1961*. P. 174.

⁶⁶¹ "Je t'écris tristement car si je pense au passé j'éprouve une sorte d'horreur, qu'il soit devenu si éloigné, aussi clairement hors de portée", *Ibid.* P. 175.

⁶⁶² Hollier D. *La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille*. P. 270-271.

замечанию Дени Олье, война становится для европейских интеллектуалов объективным *пределом* письма и заставляет раз за разом ставить вопрос: как можно писать, когда все вокруг погружается в абсолютный хаос⁶⁶³. Сочинения Батая начала 40-х гг. здесь – прекрасный тому пример: война предстает для него не только как реальность, которая творится у него под окнами, но и как метафора рассеяния соответствующего ей мира, субъекта и текста.

Во «Внутреннем опыте» Батай имплицитно продолжает проводить различие между войной внутренней и войной внешней. Что касается первой, то «война» здесь – лишь одно из слов, которыми философ пытается выразить смысл существования в качестве человеческого существа: «Дальше раскалывается голова: человек не есть созерцание... он – казнение, война, тоска, безумие»⁶⁶⁴. Очевидно, что речь здесь идет не о реальном политическом конфликте с пушками, танками и окопами, а об отдельном человеке. С другой стороны, на протяжении всей книги философ часто подходит к сравнению войны с мистикой – но всякий раз не в пользу первой. Например, в одном месте он отмечает, что ужас войны превосходит ужас внутреннего опыта, но все же делает оговорку: «Однако на поле боя навстречу ужасу увлекает движение, которое превосходит его: действие, проект, связанный с действием, позволяет преодолеть ужас. Это преодоление придает действию, проекту пленительное величие, но тем самым ужас отрицается»⁶⁶⁵. Война могла бы иметь мистическое измерение, но в нынешнем качестве не имеет.

Следует отметить, насколько в это время меняется отношение философа к *действию* [action]: если раньше, рассуждая о сущности армии, он в ницшевском духе одобрял ее склонность к волевому акту в противовес рефлексии, то теперь относит ее к сфере проекта – косвенного осуществления жизни, полагания ее вне

⁶⁶³ Hollier D. La littérature doit-elle être possible? // Hollier D. Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre). Minuit, 1993. P. 10.

⁶⁶⁴ "Plus loin la tête éclate: l'homme n'est pas contemplation... il est supplication, querre, angoisse, folie", Bataille G. L'expérience intérieure. P. 49.

⁶⁶⁵ "Mais dans la bataille on aborde l'horreur avec un mouvement qui la surmonte: l'action, le projet lié à l'action permettent de dépasser l'horreur. Ce dépassement donne à l'action, au projet, une grandeur captivante, mais l'horreur en elle-même et niée", Ibid. P. 58.

самой себя, которое поддерживает иллюзию субъектности. Внутренний опыт, с другой стороны, обретается исключительно в настоящем, является самоценным и предполагает насильственное размыкание субъекта и полагание его в сообщении с другими существами: «Я мог бы сказать себе следующее: ценность и авторитет заключаются в экстазе, внутренний опыт – это экстаз, а экстаз, как кажется, это сообщение, которое противится сосредоточенности на себе»⁶⁶⁶; или далее читаем: «Я разрушаю себя в бесконечной возможности подобных мне людей; она уничтожает смысл моего я»⁶⁶⁷. О насильственном и вместе с тем сакральном свойстве батаевского понятия сообщения мы уже много писали выше, поэтому ограничимся замечанием, что война, будучи связана с действием и проектом, утверждает иллюзию личности и замыкает человеческое существо в нем самом вместо того, чтобы выводить его вовне в экстазе. Поэтому в аспекте полагания личности война опять-таки оказывается противоположна мистике: позднее, в «Теории религии», Батай будет также писать о том, что сильная личность война является попыткой обмануть интимность, как бы на мгновение подставиться ей, чтобы еще сильнее окрепнуть.

Парадокс войны заключается в том, что она хотя и нарушает стабильность мира разума, труда и прогресса и вводит его в сомнение и тревогу⁶⁶⁸, но люди находят успокоение от них в ней самой: война становится поводом не жертвовать собой, подменой внутреннего насилия пустой внешней агрессией⁶⁶⁹. Для всех – но не для Батай: в нем она лишь обнажила стремление к невозможному, сорвав с его жизни покров активности, деятельности, любого проекта: «Война», – замечает он, – «положила конец моей "деятельности", и насколько ближе оказалась тогда моя жизнь к объекту ее исканий. Обычно этот объект скрыт завесой. В конце концов я смог, мне достало сил: я сорвал завесу»⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ "J'aurais pu me dire: la valeur, l'autorité, c'est l'extase; l'expérience intérieure est l'extase, l'extase est, semble-t-il, la communication, s'opposant au tassement sur moi-même", Ibid. P. 24.

⁶⁶⁷ "Je me détruis dans l'infinie possibilité de mes semblables: elle énéantit le sens de ce moi", Ibid. P. 48.

⁶⁶⁸ Ibid. P. 60.

⁶⁶⁹ Ibid. P. 104.

⁶⁷⁰ "La guerre mit fin à mon "activité" et ma vie se trouva d'autant moins séparée de l'objet de sa recherche. Un écran d'habitude sérape de cet objet. A le fin, je le pus, j'en eus la force: je fis tomber l'écran", Ibid. P. 109.

Существует, таким образом, две войны: первая происходит в самом человеке, вторая – вне его; одна из них при этом, как мы видели, позволяет изжить другую, угасить ее, как бы «переварив» внутри самого себя. Под «объектом исканий» здесь, по всей видимости, следует понимать тотальность бытия, невозможное сообщение со всем миром и с другими людьми – парадоксальный объект, который в последнее мгновение должен исчезнуть в качестве такового. Достичь его, таким образом, невозможно, но вот достигать, стремиться в его направлении еще возможно; этот бесцельный процесс, вся ценность которого заключается в нем самом, Батай вслед за средневековыми христианскими мистиками называет «духовной бранью», однако это, как и раньше, война против самого себя: «Пытался восстать против самого себя. Сидя на кровати, лицом к окну и к ночной тьме, ожесточенно упражнялся, пытаюсь сам сделаться сражением. Жертвенная ярость и ярость жертвоприношения сцеплялись во мне как зубья передач, когда они приводят в движение карданный вал»⁶⁷¹. Во фрагментах «Виновного» мы снова встречаемся с дивергенцией двух войн, различить которые иногда можно только лишь по тому, какую оценку дает им Батай. С одной стороны, достаточно очевидно, что реальная война его одновременно завораживает, отталкивает и пугает, но с другой – что иногда она смешивается с войной внутренней и снова отделяется от нее подобно тому, как субъект растворяется в мире лишь затем, чтобы вновь всплыть из него в самого себя: «Никто с таким безумием не переживает войну – это могу один лишь я; другие не любят жизнь так мучительно-упоенно, не могут узнать себя в потемках дурного сна»⁶⁷². И далее:

Я стану говорить не о войне, а о мистическом опыте. Не то чтобы война мне безразлична. Я был бы готов проливать свою кровь, терпеть тяготы, готов даже к тем моментам дикости, какие случаются у нас, когда смерть рядом... [...] Весь этот мир, вся планета и звездное небо – для

⁶⁷¹ "J'ai voulu m'en prendre à moi-même. Assis au bord d'un lit, en face de la fenêtre et de la nuit, je me suis exercé, acharné à devenir moi-même un combat. La fureur de sacrifier, la fureur du sacrifice s'opposaient en moi comme les dents de deux rouages, si elles s'agrippent au moment où l'arbre de force entre en mouvement", Bataille G. Le coupable. P. 250.

⁶⁷² "Personne ne prend la guerre aussi follement: je suis seul à le pouvoir; d'autres ne peuvent se reconnaître dans les ténèbres d'un mauvais rêve", Ibid. P. 246.

меня лишь могила (где я то ли задыхаюсь, то ли рыдаю, то ли превращаюсь в какое-то непостижимое солнечное светило) Столь темную ночь не озарит никакая война⁶⁷³.

В этой последней строке под «войной» подразумевается реальная война, которая при этом недвусмысленно отвергается с позиции внутреннего опыта. В этом «превращении в солнечное светило» мы без труда услышим отзвук его солярной гносеологии конца 20-х – 30-х гг., в которой познание означало жертвенное слияние, устранение субъектно-объектного различия, а в словах о «темной ночи» – влияние Иоанна Креста, испанского мистика XVI в., писавшего о «темной ночи» [*noche oscura*] чувств, духа, памяти и воли как о последовательных этапах очищения души, освобождения ей от своей субъектности в пользу единения с божественным: «...душа, прежде чем прийти в состояние совершенства, должна обычно пройти сначала через два главных рода ночи, которые духовные учителя называют очищениями души»⁶⁷⁴.

Книга «О Ницше», написанная Батаем в 1944, критическом для истории войны, году, наполнена переживаниями отчаяния, неудачи и кризиса – однако в античном смысле *κρίσις*'а как поворотного пункта или решающего момента. Так, в одном месте философ с горечью замечает: «Война опрокидывает мои надежды (все бессмысленно вне политической машинерии)»⁶⁷⁵; очевидно, речь идет о его надеждах на реанимацию духовной власти, которой он грезил в конце 30-х и даже еще в самом начале войны. Отношение философа к окружающей его реальности остается по большей мере эмоциональным. он говорит о бомбардировках, пулеметных обстрелах, пересказывает слухи о пытках в полицейских участках, но все это воспринимается им через призму собственного болезненного состояния,

⁶⁷³ "Je ne parlerai pas de guerre, mais d'experience mystique. Je ne suis pas indifférent à la guerre. Je donnerais volontiers mon sang, mes fatigues, qui plus est, ces moments de sauvagerie auxquels nous accédons au voisinage de la mort... [...] Ce monde, une planète et le ciel étoilé ne sont pour moi qu'une tombe (où je ne sais si j'étouffle, si je pleure ou si je me change en une sorte d'inintelligible soleil). Une guerre ne peut éclairer une nuit si parfaite", Ibid.

⁶⁷⁴ "... para que una alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma, y aquí las llamamos noches, porque el alma, así en la una como en la otra, camina como de noche, a oscuras", San Juan de la Cruz. Subida del monte Carmelo [рус. пер. приводится по изданию: *Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель / пер. с исп. Л. Винаровой. М.: Общедоступный православный ун-т, 2004*].

⁶⁷⁵ "...la guerre dément mes espoirs (rien ne joue en dehors des machineries politiques)" Bataille G. Sur Nietzsche. P. 104.

вызывая то тяжесть⁶⁷⁶, то радость⁶⁷⁷, то ощущение своего бессилия пред лицом обстоятельств: «...сейчас я могу двигаться вперед только по воле случая»⁶⁷⁸. Однако преобладающее настроение книги, совпадающее с ее главным концептом – это *шанс*, момент в игре, когда все поставлено на карту. Иногда война представляется ему своего рода мессианскими муками рождения нового мира: «Мир рождает и, подобно женщине, он сейчас некрасив»⁶⁷⁹; а иногда он опасается, что этот новый мир окажется во всем подобным старому:

...страшная судорога не обязательно направлена на разрушение старого общества с его ложью, надрывными воплями, светской жизнью, с его кротостью больного; с другой стороны, не ведет она и к рождению нового мира, где свободно бы действовали реальные силы [...] Но чего хочет, чего ищет и что означает свалившийся от родов земной шар?⁶⁸⁰.

Единственная теоретическая конструкция в книге относится уже к заключительной ее части, описывающей ввод во Францию американских войск и отступление немцев: «Я впервые», – пишет философ, – «уяснил смысл всего этого [...] эта война есть война трансцендентности против имманентности»⁶⁸¹. Как отмечает Сергей Зенкин, война здесь в соответствии с гегелевской философией истории представляется как противостояние абстрактных идей, а события трактуются исходя из объективности его динамики⁶⁸². Под «трансцендентностью» здесь подразумевается любое до- или вне- опытное содержание, например, в виде ценности фюрера, рейха, нации и т.д.⁶⁸³ Бегство от земной и телесной жизни рассматривается им как исключительно негативное явление, которому он

⁶⁷⁶ Ibid. P. 117.

⁶⁷⁷ Ibid. P. 139.

⁶⁷⁸ "...je ne puis maintenant qu'avancer au hasard", Ibid. P. 120.

⁶⁷⁹ "Le monde accouche et, comme une femme, il n'est pas beau", Ibid. P. 153.

⁶⁸⁰ "...immense convulsion ne vise nécessairement la ruine de la société ancienne avec ses mensonges, son égosillement, sa mondanité, sa douceur de malade; d'autre part, la naissance d'un monde où sans frein joueront des forces réelles [...] Mais que veut, que cherche et que signifie un globe en gésine?", Ibid. P. 180-181.

⁶⁸¹ "J'en saisis pour la première fois le sens [...] cette querre-ci est celle de la transcendance contre l'immanence", Ibid. P. 174-175.

⁶⁸² Зенкин С. Жорж Батай: политика в мировом масштабе // Новое литературное обозрение. № 116 [http://www.nlobooks.ru/node/2514].

⁶⁸³ См.: Hussey A. The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille. P. 134.

противопоставляет имманентность как опытное погружение в насильственные глубины бытия. Выше мы уже отмечали, что в «Теории религии», как и в прочих батаевских работах послевоенного времени, понятие имманентности используется в связке с понятиями интимности, континуального или сакрального и описывает отсутствие различий в перспективе стихийного насилия природы: Батай пишет об «имманентности зверя пожирающего и пожираемого»⁶⁸⁴. Свободное насилие здесь не предполагает различий между, скажем, французом и немцем, а, напротив, перманентно их разрушает; трансцендентность, с другой стороны, относится к миру труда. Поэтому если перефразировать приведенную цитату из «О Ницше», то речь в ней идет о войне как противостоянии между сакральным и профанным. Парадоксальным образом именно в этом рассуждении философ оставляет характерную для книги имманентную, руинированную манеру изложения ради теоретического наблюдения, сделанного со стороны, извне происходящего.

Амбивалентное отношение философа к идее войны в полной мере проявилось в «Границах полезного», – вероятно, единственной его работе, где он открыто связывает мистический опыт также с реальной, а не только внутренней войной. Объясняется это тем, что текст так и не был опубликован, что речь в нем идет не о Второй, а о Первой мировой войне – т.е. все же о прошлом, а не о настоящем, – и еще, как можно предположить, чрезвычайным впечатлением, оказанным на него книгой Эрнста Юнгера «Война как внутреннее переживание» (1922), изданной в 1934 г. во французском переводе под броским названием «Война, наша Мать»⁶⁸⁵. Здесь Батай посвящает войне целую главу и говорит, что его цель – «...показать существование тождества между войной, ритуальным жертвоприношением и мистикой: все это – череда "экстазов" и "ужасов", через которые человек включается в игру небес»⁶⁸⁶. Вслед за этим он цитирует Юнгера и описывает

⁶⁸⁴ "L'immanence de l'animal mangeur et de l'animal mangé", Bataille G. Théorie de la religion. P. 291.

⁶⁸⁵ В оригинале, разумеется, говорится, что война – это отец всех вещей («Der Krieg, aller Dinge Vater»); в этом первом переводе, в связи с тем, что по-французски война – женского рода, эта фраза была немного изменена и вынесена в заголовок. Примечательно, что в последующих переводах, вышедших в 1997 и 2008 гг., перевод заголовка все больше приближался к оригиналу, а выражение «внутреннее переживание» стало переводиться как «внутренний опыт» [expérience intérieure], буквально воспроизводя название книги и концепт Жоржа Батая.

⁶⁸⁶ "...montrer qu'il existe une équivalence de la guerre, du sacrifice rituel et de la vie mystique: c'est le même jeu d'"extases" et de "terreurs", où l'homme se joint aux jeux du ciel", Bataille G. La Limite de l'utile. P. 251.

войну как «одно великое жертвоприношение, объединяющее нас всех»⁶⁸⁷, хотя и прямо замечает, что речь идет об исключении: обычно армия может вести только деятельную жизнь, а саму войну представляют как правило в искаженном свете. Эталоном войны для него становится все же Первая Мировая – из-за ее предельно замедленного характера, позволяющего увидеть истинную сущность войны, которая заключается в близости смерти, отваге, экстазе. Выше мы приводили его воспоминание, проливающее свет на подобное отношение. Сакральной войну делает ее имманентный характер, то, что она помещает человеческое существо в окружение «искромсанных тел, расколотых черепов, бледных призраков» – всего того, что ставит под сомнение его цельную отделенность от окружающего мира.

Юнгер, как и Батай, пишет о борьбе, происходящей в самом человеке, и называет реальную войну лишь ее манифестацией, внешним проявлением; этот последний, вероятно, с готовностью подписался бы под следующими строками: «Подлинные причины войны», – отмечает писатель, – «происходят из глубин нашего сердца, и все те ужасы, что подобно потоку обрушиваются порою на мир, есть отражение человеческой души, являющей себя в реальных событиях»⁶⁸⁸. Идея войны как жертвоприношения, т.е. осмысленной и плодотворной смерти, как отмечает К. Гроттанелли⁶⁸⁹, представлена в его дневниках 1941-1945 гг. «Излучения» («Strahlungen»)⁶⁹⁰, и в эссе «Мир» («Der Friede»). С другой стороны, французского мыслитель могло привлечь и то, что уже в юнгеровском оригинале встречается понятие *сакрального*:

⁶⁸⁷ Ibid. P. 253.

⁶⁸⁸ "Die wahren Quellen des Krieges springen tief in unserer Brust, und alles Gräßliche, was zuzeiten die Welt überflutet, ist nur ein Spiegelbild der menschlichen Seele, im Geschehen sich offenbarend", Jünger E. Der Kampf als inneres Erlebnis. Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1922. S. 39.

⁶⁸⁹ Grottanelli C. Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945 // Numen. 2005. Vol. 52(1). P. 116-145.

⁶⁹⁰ Ср., напр., запись от 7 августа 1943 г.: «Писал воззвание, начав четвертую главу, где собираюсь продолжить рассуждения о жертве [Opfer]. Хочу сопоставить четыре слоя, все более и более плодотворных: жертву активно действующих, т.е. солдат и рабочих обоего пола, жертву обычных страдальцев, усиленную жертвой гонимых и замученных, и, наконец, жертву матерей, в которую каждая из предыдущих вливается, как в глубочайший резервуар боли» [рус. пер. приводится по изданию: Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 417-418].

Борьба все еще является чем-то святым [etwas Heiliges], божьим судом над двумя идеями. Это лежит в нас защищать наше дело острее и острее, и таким образом борьба является нашим последним разумом и только то, чего мы добились в борьбе, – нашим подлинным владением⁶⁹¹.

Однако же несмотря на эти точки пересечения, концепции жертвоприношения у Юнгера и Батай обнаруживают между собой серьезные различия. Если первый представляет жертв войны как «семя», которое дает богатый плод и из которого произрастает новый справедливый мир, а борьбу – как способ его добиться, т.е. полагает смысл и цель такой жертвы вне нее самой, то второй настаивает на совершенной самоценности жертвоприношения, смысл которого не покидает, условно говоря, тела жертвы. Справедливости ради следует отметить, что в «Борьбе как внутреннем переживании» Юнгер проговаривает эту свою мысль менее отчетливо, чем в более поздних произведениях. Выше всего прочего Батай продолжает ставить религиозную смерть – ту самую, которую отвергают солдаты: «На войне массовые жертвоприношения основаны на взаимодействии. Они реальны и ценны своей полнотой. В действительности солдаты терпеть не могут ни притворства священников, ни того, что они совершают на самом деле»⁶⁹². Это «происходящее на самом деле» событие может, в конечном счете, касаться лишь отдельного человека, а не армии и не всей совокупности верующих. Оно может даже не обладать предикатом реальности и совершаться целиком в воображении: жертва, в которую приносит себя в деталях представляющий собственную смерть тибетский монах, является ирреальной, но при этом предельно ценной. Посему реальная война, сколь бы замедленной она не была, все равно несет в себе отраву профанного, а порывистый ритм, скорость и деятельность современной войны полностью лишают ее этого жертвенного измерения, превращая в бессмысленную резню и хаос. В этом смысле Батай был вполне искренен, когда писал в заметке к

⁶⁹¹ "Der Kampf ist immer noch etwas Heiliges, ein Gottesurteil über zwei Ideen. Es liegt in uns, unsere Sache schärfer und schärfer zu vertreten, und so ist Kampf unsere letzte Vernunft und nur Erkämpftes wahrer Besitz", Jünger E. Der Kampf als inneres Erlebnis. S. 46.

⁶⁹² "Les holocaustes militaires se situent sur le plan d'interférence. Ils sont réels et possèdent une valeur de plénitude. A la vérité, les soldats ne peuvent tolérer ni les feintes ni les action réelles des prêtres", Bataille G. La Limite de l'utile. P. 257-258.

«Виновному» от 14 июля 1941 г. что он не любит войну и интересуется ею лишь как средством тревожного созерцания⁶⁹³; поскольку в *нынешнем* конфликте созерцания уже не осталось, он всецело его осуждает. Это противопоставление идеальной и современной войны практически в неизменном виде сохраняется и в его послевоенных сочинениях, к рассмотрению которых мы сейчас переходим.

5.3. Понятия архаической и современной войны в поздних текстах философа

До сих пор мы видели, что рефлексия Батая на тему войны не отличалась особенной последовательностью, хотя некоторые интуиция и противоречия и проходят сквозь них красной линией. В своих послевоенных работах он высказывается на сей счет регулярно и намного более последовательно. Далее мы попытаемся обратиться к трем его основным послевоенным трудам, которые уже рассматривали ранее – «Проклятой части», «Теории религии» и «Эротизму», – и показать, каким образом различие архаической и современной войны оказывается вписано в концептуальный план их центральных понятий – непроизводительной траты, интимности и трансгрессии. Периодически мы будем обращаться и к статьям, рецензиям и интервью философа конца 40-х – 50-х гг., в которых так или иначе фигурирует эта тема.

В «Проклятой части» война называется формой непроизводительной траты, однако траты, как и войны, бывают двух видов – регулярные и катастрофические, происходящие вследствие фатального перенасыщения системы энергией. Именно с этими двумя ее формами и связаны архаическая и современная войны. Свой трактат Батай писал на протяжении всей Второй Мировой и опубликовал сразу после нее; его цель состояла в том, чтобы как-то ее объяснить и указать на возможные способы предотвратить новую катастрофу. Объясняет он ее упадком сакрального в современном мире, т.е. отказом от траты в пользу накопления. Следствием этого отказа является избыток энергии, что давит на систему изнутри

⁶⁹³ Bataille G. Le coupable. P. 540.

и грозит прорваться в тех ее точках, где ресурсов, энергии, богатств больше всего. Этот прорыв и есть современная война:

Исходя из этих соображений высшей проблемой закономерно оказывается проблема войны, которую можно ясно представить только при рассмотрении основополагающего кипения жизни. Единственный выход видится в общемировом повышении уровня жизни – в современных моральных условиях оно единственно способно поглотить американский избыток, опустить давление ниже опасной точки⁶⁹⁴.

Спасение от войны, таким образом, заключается в том, чтобы равномерно перераспределять избыточную энергию из зон давления по всему земному шару. Единственный выход – это общее повышение уровня жизни, массивные вложения в мирное производство, дарение ресурсов вместо их продажи. Парадоксальным образом Батай становится пацифистом, но пацифистом-мистиком и прагматиком, способным уважать войну в прошлом, но отвергающим ее в настоящем; так, французский мыслитель пишет, что если прежние войны способствовали развитию общества, то теперь они не несут ничего, кроме массовых разрушений: «...трудно представить, что нам принесет третья мировая война, кроме того, что вся планета будет опустошена так, как Германия в 45-м году. Отныне мы должны считаться с фактором мирного развития»⁶⁹⁵. Однако то, что современные войны исключают непроедливую трату, означает, что они принадлежат профанному – миру труда, скупости и накопления богатств. Насилие в них оказывается подчинено внешней цели и тем самым обесценивается, утрачивает всяческий сакральный потенциал. В своей рецензии на «Homo Ludens» Хейзинга (1951) французский мыслитель проговаривает эту же мысль, хотя и немного иначе: «Всеохватные войны нашего времени кажутся мне наконец-то переведенным на

⁶⁹⁴ "Ces considérations situent nécessairement au sommet le problème de la guerre que seule la considération d'une ébullition fondamentale permet d'envisager clairement. La seule issue est donnée dans l'élévation mondiale du niveau de vie - dans les conditions morales actuelles, seule susceptible d'absorber l'excédent américain, de réduire la pression au-dessous du point dangereux", Bataille G. La Part maudite. P. 46.

⁶⁹⁵ "...nous voyons mal ce qu'une troisième guerre nous apporterait, sinon l'irréparable réduction du globe à l'état de l'Allemagne en 45. Nous devons désormais compter avec une évolution pacifique ", Ibid. P. 174-175.

чрезмерные понятия принципиальным противоречием человечества: такая война является ничем иным, как игрой – но и уступкой трудовой серьезности»⁶⁹⁶.

С другой стороны, в главе про ацтеков Батай рассуждает о месте войны в их обществе и приходит к выводу, что для них она была формой траты; парадокс в том, что в таком качестве война фактически перестает быть войной и становится одной из форм жертвоприношения – или, во всяком случае, его служебной функцией: «Мексиканцы проливали кровь лишь при условии, что сами рисковали погибнуть [...] Если воин сам погибал... его смерть на поле брани имела тот же смысл, что и ритуальное жертвоприношение его пленника»⁶⁹⁷. Поскольку ацтеки собирались в свои походы, которые называли «войнами цветов», исключительно с целью захвата пленников для принесения их в жертву кровожадным богам, те всегда получали если не пленника, так самого воина. Поэтому философ возражает против того, чтобы считать их общество военным:

Ценность войны в мексиканском обществе не может ввести нас в заблуждение: это общество не было военным. Ключом к его играм очевидным образом оставалась религия [...] Нет ничего более противного военной организации, чем это расточение богатств, выражаемое в массовом убийстве рабов [...] ...насилие, которым было охвачено ацтекское общество, никогда не направлялось более внутрь, чем наружу. Но вненаправленное и внутринаправленное насилие слагались в нем в такую экономику, в которой не оставалось никакого запаса⁶⁹⁸.

Эту мысль можно переформулировать следующим образом: ацтеки находились в состоянии вечной войны, однако вели ее прежде всего против себя самих; с одной стороны, они обращали свое насилие вовнутрь общества, с другой – в

⁶⁹⁶ "Les guerres universelles de notre temps me semblent à la fin traduire en termes démesurés la contradiction principale de l'humanité: celle-ci n'est là que pour jouer - et elle s'en est remise au sérieux de travail", Bataille G. Sommes-nous là pour jouer? ou pour être sérieux? // (EC. T. 12. P.122.

⁶⁹⁷ "Les Mexicains ne répandirent le sang qu'à la condition de risquer la mort Si le guerrier avait lui-même succombé... sa mort au champ de bataille aurait eu le même sens que le sacrifice rituel de son prisonnier", Bataille G. La Part maudite. P. 58-59.

⁶⁹⁸ "La valeur de la guerre dans la société mexicaine ne peut nous tromper: ce n'était pas une société militaire. La religion demeurait la clé évidente de ses jeux [...] Rien de plus contraire à l'organisation militaire que ces dilapidations de la richesse représentée par des hécatombes d'esclaves [...] ...le mouvement de violence qui animait la société aztèque ne fut jamais davantage tourné au-dedans qu'au-dehors. Mais violences intérieures et extérieures s'y compasaient en une économie qui ne réservait rien", Ibid. P. 122.

качестве энергии растрчивали его на уничтожение ресурсов и своих врагов; здесь, однако же, сохраняется противоречие между тем, что трата – это насилие, а насилие – это энергия, которую саму необходимо как-то растрчивать. О такой архаической войне Батай много позже, 14 января 1959 г., говорил в радиопередаче Жоржа Шарбонье о Фридрихе Ницше: «Для большинства война – это политика, грубая и жестокая [...] Но когда-то она была чем-то иным: в первобытном мире она не имела никакого материального смысла. Война была просто упражнением, и поступь ее была трагической»⁶⁹⁹. Отсылка к трагедии здесь опять-таки указывает на утраченный ныне жертвенный смысл прежних войн.

Между архаической войной и современной, которая угрожает миру сейчас и сулит ему верную гибель, т.е. между регулярной тратой и катастрофической, существует и средний термин: это *завоевательная война*, экономика которой предполагала обращение всей совокупности насилия вовне сообщества и накопление богатств вместо их растраты. Ее изобретение Батай связывает с возникновением ислама:

Внутринаправленное насилие, лежащее в основе религиозной жизни и достигающее вершин в жертвоприношении, играло в раннем исламе лишь второстепенную роль. Дело в том, что ислам – это прежде всего не истребление, а, как в капитализме, накопление наличных сил [...] Религиозному суверену, который сам испытывает насилие на себе, он противопоставляет военного, который выплескивает его на врагов [...] С самого начала он вступает на путь приобретений, завоеваний, просчитанных трат, которые в итоге ведут к росту⁷⁰⁰.

Сакральное насилие, образующее основу религиозной жизни, в этом пассаже открыто противопоставляется войне. Добавим, что идеалом современного

⁶⁹⁹ "Pour bien de gens, la guerre est une politique, et une politique brutale et violente [...] Mais la guerre a été quelquefois autre chose: dans des conditions primitives, la guerre n'avait même aucun sens matériel. La guerre était simplement une sorte d'exercice et d'exercice d'une allure nettement tragique", Georges Bataille. Une liberté souveraine. P. 130.

⁷⁰⁰ "La violence intérieure qui fonde une vie religieuse et culmine dans le sacrifice ne joua dans l'islam des premiers temps qu'un rôle secondaire. C'est que l'islam n'est pas d'abord consommation mais, comme le capitalisme, accumulation des forces disponibles [...] Il s'oppose comme le souverain militaire, qui déchaîne sa violence contre l'ennemi, au souverain religieux, qui subit la violence [...] Il est dès d'abord engagé sur la voie des appropriations, des conquêtes, des dépenses calculées, qui ont l'accroissement pour fin", Ibid. P. 90-91.

общества для французского мыслителя является общество без войн – например, тибетское, в котором весь излишек энергии идет на бесполезные и религиозные цели, а именно содержание монашества⁷⁰¹. В целом изменение положения войны относительно сакрального можно схематизировать в виде континуума. На одном его полюсе располагаются общества, где войн нет или где они подчинены жертвенной растрате. Далее мы наблюдаем переход к завоевательным войнам, которые отвергают сакральную трату в пользу профанного накопления; весь избыток насилия обращается вовне, но долго так продолжаться не может. Наконец, на другом полюсе находится современная капиталистическая война как форма предпринимательства, в которой ничего сакрального уже не осталось и которой философ стремится всеми силами избежать.

В «Теории религии» Батай рассматривает войну в свете понятия интимности и в тесной связи с концепцией насилия как снятия границ и десубъективацией. Напомним, что смысл жертвоприношения в этой работе описывается как уничтожение вечности человеческого существа, размыкание его субъектности в пользу единения со всем сущим, которое достигается посредством разрушения предмета, животного или другого человека. Война, которая на первый взгляд тоже кажется чем-то подобным, на самом деле оказывается способом обмануть интимность: воин как бы ставит свою субъектность на кон с корыстным умыслом вернуть себе все с избытком: «И хотя военные действия», – пишет философ, – «на свой лад способствуют растворению индивида, заставляя его негативно рисковать ценностью своей жизни, с течением времени она, напротив, неизбежно усиливает его, отдавая уцелевшему индивиду весь выигрыш»⁷⁰². Воин действительно погружается в сакральный мир, но не затем, чтобы предать себя ему, а чтобы обрести силы для иных целей: он как бы зачерпывает из него насилие, чтобы затем обратить его вовне. Представляется, что в целом эта батаевская концепция предвосхищает ритуальный механизм, описанный британским антропологом

⁷⁰¹ Ibid. P. 93-108.

⁷⁰² "Et s'il est vrai que l'action de guerre tend à sa manière à dissoudre l'individu par la mise en jeu négative de la valeur de sa propre vie, elle ne peut éviter dans la suite du temps de l'accentuer au contraire en faisant de l'individu survivant le bénéficiaire de cette mise en jeu", Bataille G. Théorie de la religion. P. 316.

Морисом Блохом под названием «рикошетного насилия» [rebounding violence]. Он состоит из двух фаз: в первой община или отдельные ее члены отказываются от своей жизненной силы в пользу агентов иного мира, – например, духов предков, – чтобы затем вернуть ее себе с избытком и преобразовать во внешнюю агрессию, превращаясь тем самым из добычи в охотников⁷⁰³. Подобным же образом, согласно Батаю, функционирует, с одной стороны, индивидуальность воина, которую он утрачивает, чтобы усилить, а с другой – динамика его насилия, которому он предается, чтобы затем обратить его вовне. Поэтому воин принадлежит скорее не сакральному, а профанному миру: «Сакральный престиж, которым он окружает себя – это лишь призрак мира, в глубине задавленного грузом пользы. Благородство воина подобно улыбке блудницы, истинная суть которой – корысть», – замечает на сей счет автор⁷⁰⁴. Очевидно, что от его былой замороженности воинской славой и силой оружия не осталось уже ни следа.

На заднем плане своего рассуждения философ продолжает проводить различие между двумя формами войны – архаической и современной, которым соответствуют разные векторы насилия и социальные порядки. Эти идеи уже нам по большей части знакомы, хотя и связываются здесь не с понятием траты, а с вопросами о цели и вечности: полагание цели и овеществление соответствуют, конечно, профанному. Архаическая война, как пишет философ, была ближе к празднику и представляла собой бесцельную бойню, резню, грабеж; если на ней и брались пленные, то исключительно для принесения их в жертву. Однако если любая война по самой своей сути тяготеет к выведению насилия вовне, она «...подчиняет его некой реальной цели и тем самым делает его подчиненным», ставя его на службу военному порядку⁷⁰⁵; при таком порядке, обслуживающем интересы империи, война полагает ее как мировую вещь и прилагается разумно.

⁷⁰³ См. его работы: Bloch M. Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience. Cambridge University Press, 1992; Bloch M. From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge University Press, 1986.

⁷⁰⁴ "Le prestige sacré qu'il s'arroe est le faux-semblant d'un monde réduit en profondeur au poids de l'utilité. Il en est de la noblesse du guerrier comme d'un sourire de prostituée, dont la vérité est l'interêt", Bataille G. Théorie de la religion. P. 317.

⁷⁰⁵ "...il la subordonne à une fin réelle. Il la subordonne ainsi généralement", Ibid. P. 321.

Ни то, ни другое не имеет ничего общего с сакральным и его логикой. Поэтому в конечном счете даже архаическая война содержала в себе зерно современной.

Попытки вернуть в современную войну жертвенное измерение, однако же, имели место; одной из таких попыток посвящена батаевская статья «Каприз и государственная машинерия» (1951) Предметом его размышления становится фраза из письма, которое Гитлер направил Муссолини 16 февраля 1943 г.: в нем он пишет, что германская армия не должна сдаваться и что сгинуть в Сталинградском «котле» – «в ее же собственных интересах»⁷⁰⁶. На первый взгляд, как отмечает философ, такая постановка вопроса кажется жертвенной: речь идет о принятии смерти ради обретения славы. Однако затем он последовательно разоблачает ее структуру как серию подмен, элиминирующих в недавней войне какое бы то ни было жертвенное измерение. Ее проблема заключалась в разрыве между личным желанием человеческого существа подвергнуть свою жизнь риску ради обретения славы и тем, что этот риск оказывается навязан ему *извне* как обретающий цель вне его самого: это может быть ничуть не нужная ему победа, процветание государства или же абстрактное светлое будущее. По мере своего развития т.н. «государственная машинерия» парадоксальным образом начинает игнорировать также и интересы самого государства, приобретая от него некую зловещую автономию:

Государственная машинерия работает по сути своей на будущее: в ней примечательно это и еще то, что она доводит подчинение используемых ей индивидов до предела и делает это вопреки их собственным отдаленным интересам и даже отдаленным интересам государства, гражданами которого они являются; в противоположность этому, в тисках такой машинерии непосредственные интересы солдата полностью игнорируются⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ См.: Bataille G. Caprice et machinerie d'État à Stalingrad // ŒC. T. 11. Gallimard, 1988. P. 473.

⁷⁰⁷ "La machinerie d'État fonctionne essentiellement dans l'intérêt du temps à venir: elle a même ceci de remarquable, elle a développé au maximum la subordination des individus qu'elle emploie, sinon à leur intérêt lointain, du moins à l'intérêt lointain de l'État dont ils sont les citoyens; en contrepartie, le soldat dans la machinerie voit son intérêt immédiat nié au maximum", Ibid. P. 478.

Обычно в контексте современной войны, таким образом, игнорируются равно как интересы индивида, так и интересы государства; главную роль в ней играет надличная структура, в направлении которой трансцендируется любой смысл; это, по сути, и есть профанное. Гитлер, как пишет Батай, пытается вернуть в войну жертвенность, но у него ничего не получается, потому что никто и никому не может *приказать* принести себя в жертву:

В Сталинграде будущее германского государства уже не имело значения; значение имели «интересы самого войска», но его непосредственные интересы были выражены не ведущим войска в бой героем, а верховным командованием, самим фюрером, которому оставалось лишь забавляться, ничуть не заботясь об отпущенном еще немецкой армии времени⁷⁰⁸.

Следует обратить внимание на ряд качественных сдвигов, каждый из которых отдаляет гибель на войне от жертвенной: если в случае этой последней солдат принимает решение подвергнуть себя риску сам и не имеет целей вне этого риска, то здесь решение было принято за него, интерес режима подменил его личный и был навязан ему вместе с некой внешней целью – хотя бы и весьма абсурдной. Поэтому прямой приказ пожертвовать собой в контексте современной войны работает вхолостую и не дает ожидаемого результата, поскольку полностью противоречит ее сущности, основанной на трансцендентных основаниях, изъявших у человеческого существа его жизнь и право ей жертвовать⁷⁰⁹. «Посему ужас Сталинграда заключался не столько в массе физических страданий, сколько в этой глубокой ошибке командования, которое отдает машинерии приказы, абсолютно противные ее природе»⁷¹⁰. Инаковость жертвы и машинерии, которая исключает между ними любые точки соприкосновения, соответствует здесь «абсолютной инаковости» сакрального и профанного.

⁷⁰⁸ "Ce qui comptait à Stalingrad n'était déjà plus l'avenir de l'État allemand: c'était enfin "l'intérêt des troupes elles-mêmes", l'intérêt immédiat saisi non par le héros commandé, mais par le commandement suprême, par de Führer, réduit à jouer sans mesure du temps qui restait à l'armée allemande", Ibid. P. 478.

⁷⁰⁹ См. также: Зенкин С. Жорж Батай: политика в мировом масштабе.

⁷¹⁰ "Si bien que l'horreur de Stalingrad réside moins dans la somme de souffrances physiques que dans la profonde erreur du commandement, donnant à la machinerie des ordres absolument contraires à sa nature", Bataille G. Caprice et machinerie d'État à Stalingrad. P. 479.

Окончательную версию своей концепции войны Батай представляет в «Эротизме», где он называет архаическую и современную формы войны также ритуальной и прагматической. В этом труде философ обозначает три центральных форма трансгрессии запрета на убийство – это охота, вышедшая из нее война и религиозные жертвоприношения; значительное число этих последних предстает праздником, с которым он и связывает архаическую войну: «По своему характеру архаическая война напоминает празднество [...] Изначально война, по-видимому, была роскошью... агрессивной безудержностью, сохраняющей расточительный характер безудержности»⁷¹¹. Однако впоследствии по мере своей эволюции война обрела всякого рода правилами, которые ограничивали заложенный в ней насильственный импульс и мало-помалу поработали его, подводя под примат пользы, разума, внешней цели. Здесь в связи с современной войной мы сталкиваемся с еще одним знакомым нам понятием – *жестокостью* [cruauté]. Выше мы рассматривали его на примере влияния, оказанного на Батая де Садом и отмечали, что в 30-х этот первый использует его как синоним насилия и пишет о «неумолимой жестокости природы», противостоящей «уничижительному образу доброго бога»⁷¹². Сейчас он от подобной точки зрения отказывается и связывает жестокость с организованным характером трансгрессии, свойственным современной войне: «Насилие, которое само по себе не жестоко, при трансгрессии осуществляется организовано. Жестокость – это и есть одна из форм организованного насилия»⁷¹³ – т.е. не снимающая границы сакральная стихия, пронизывающая весь природный мир, а сугубо профанный расчет, нечто продуманное, выверенное и планомерное. В качестве примера философ приводит рассказ своего современника об убийстве пленников, которое происходит не в пылу боя, а уже после него, на холодную голову:

⁷¹¹ "Le caractère de la guerre archaïque rappelle celui de la fête [...] Primitivement, la guerre semble bien être un luxe... c'est une exubérance agressive, maintenant la largesse de l'eubérance", Bataille G. L'Érotisme. P. 78.

⁷¹² См. сноску № 357.

⁷¹³ "La violence, qui n'est pas en elle-même cruelle, est dans la transgression le fait d'un être qui l'organise... La cruauté est une des formes de la violence organisée", Ibid. P. 81.

Отличаясь от насилий в животном мире, война развила свою собственную жестокость, на какую звери не способны. Например, перед боем, часто завершавшимся истреблением врага, происходила казнь пленных. Такая жестокость – специфически человеческий аспект войны [...] ...на войне немислим возврат к животному состоянию, окончательное забвение пределов. Всегда остается что-то такое, чем утверждается человеческий характер насилия – пусть даже самого неистового⁷¹⁴.

Парадоксальность мысли Батая, таким образом, состоит в том, что он связывает жестокость войны с проявлениями не звериного и чудовищного, а человеческого; в насилии человек перестает быть собой, на войне же действует исходя из себя. Ранее философ называл ее *зверством*, – но на зверство способен только не-зверь; животное же состояние открывает нам истину существования в качестве человеческого существа. Жестокость, таким образом – это униженная, десакрализованная форма изначально и по сути своей сакрального насилия. «Агрессия не может быть ни ограничена, ни закабалена», – вещал Батай в середине 30-х⁷¹⁵; теперь же он говорит, что случиться может и то, и другое, но ничего хорошего в этом нет. Окончательный вердикт, который он выносит войне, не оставляет ни малейшей возможности для неправильного прочтения⁷¹⁶:

У первобытной войны тоже мало оправданий: она изначально неизбежно развивалась в сторону современной войны, предвещала ее. Но, пожалуй, только нынешняя организованная война, отличная от первоначальной организованной трансгрессии, способна завести род человеческий в тупик⁷¹⁷.

⁷¹⁴ "La guerre qui différait des violences animales développa une cruauté dont les animaux sont incapables. En particulier le combat, souvent suivi du massacre des adversaires, préjudait banalement au supplice des prisonniers. Cette cruauté est l'aspect spécifiquement humain de la guerre. [...] ...le retour à l'animalité, l'oubli définitif des limites, est inconcevable dans la guerre. Toujours une réserve subsiste qui affirme un caractère humain d'une violence cependant effrénée", Ibid. P. 60.

⁷¹⁵ См. сноску № 358.

⁷¹⁶ В английском переводе авторства Мэри Долвуд эта фраза переведена максимально странным образом: «war... will leave humanity unsatisfied», *неудовлетворенным*, в то время как в оригинале ясно говорится о *l'impasse*, тупике. См.: Bataille G. *Erotism: Death and Sensuality*. San Francisco: City Lights Books, 1986. P. 80.

⁷¹⁷ "La guerre primitive elle-même est peu défendable: dès d'abord elle apportait dans ses développements inévitables, elle annonçait la guerre moderne. Mais seule l'organisation présente, au-delà de l'organisation première inhérente à la transgression, laisserait le genre humain dans l'impasse", Bataille G. *L'Érotisme*. P. 60.

Итак, нам, как мы полагаем, удалось показать, что отношение Батая к войне на протяжении всей его жизни часто менялось: от юношеской завороченности как ее кошмарами, так и воинской доблестью или славой оружия он пришел сперва к мистическому осмыслению этого понятия в отрыве от его ужасной реальности, а затем – к систематическому его осмыслению. По отношению к интересующему нас в наибольшей степени вопросу о соотношении насилия и сакрального проблема войны является для философа вторичной, так что различные ее решения формулируются исходя из ответа на него. Константами его идей на сей счет было *отвержение современной войны* как очевидно не имеющей сакрального смысла – и поиск либо изобретение других ее форм, которые бы такой смысл имели. В соответствии с этим критерием мы выделили в его трудах три рода войны, это

1. Архаическая война, схожая с жертвоприношением и сообщающая индивиду сакральный опыт потери или растраты себя в близости к смерти и насилию, однако неизбежно вырождающаяся в войну современную;

2. Современная война, полностью лишенная жертвенного измерения и подчиненная разуму, труду и расчету. В своей предельной форме она предстает *тотальной войной*, грозящей человечеству полным уничтожением, после которого людей, способных так или иначе стать субъектами духовного опыта, попросту не останется;

3. «Духовная брань», метафорическая война против самого себя и своего эго, представляющая собой мистическую, религиозную, почти что монашескую практику и частично включенная в первый, архаический, род войны. Поскольку реальные войны в этом случае предстают как отражение внутреннего конфликта, «духовная брань» позволяет человеку предотвратить их или ускорить их исход, как бы пережив его изнутри себя.

Мы показали, что специфику войны и ее отношение к религиозному Батай объясняет исходя из характеристики направления, темпа и смысла ее насилия: в качестве направленного вовне оно не является жертвенным, его быстрый темп

почти не оставляет места для «тревожного созерцания», а его смысл обычно обретается вне него самого; то, как философ отграничивает друг от друга эти три формы войны, сильно зависит от периода его творческого пути и конкретных текстов: этот последний концепт «духовной брани», например, продержался в его философии в течение менее десяти лет – с конца 30-х по середину 40-х гг., и за этим исключением война для него никогда не возвышалась до статуса полноценного концепта, входя в соприкосновение с другими и определяя себя через них. Итоговую формулу Батая, входящую в противоречие с позициями других теоретиков, можно определить как «сакральное против войны».

Заключение

Во Введении к нашей работе мы сформулировали ее цель как анализ концепции насилия и сакрального у Батая через построение ее генеалогии – так как эти концепты, как мы показали, оформились в его мысли не сразу, а лишь пройдя целый ряд предварительных стадий. Центральная интуиция философа относительно связи религии с эксцессом, насилием и смертью долгое время представлялась им в иных образах, понятиях и концептах, и в завершенном виде была представлена лишь в его послевоенных сочинениях. Поскольку эволюция всей этой концепции была ясно изложена в выводах к каждой главе, нам остается лишь подвести общий итог.

Делез и Гваттари в «Что такое философия?» пишут, что любую философию можно представить в виде схемы, в которой концепты тем или иным образом взаимодействуют между собой и движутся в «смысловом пространстве»⁷¹⁸. В ЗаклЮчении нашей работы мы попытаемся представить батаевскую философию именно в виде такой схемы: мы распределим схожие между собой по смыслу понятия в различные категории в соответствии с тем, какие концептуальные позиции, движения или эффекты они выражают. Это позволит нам как еще раз подтвердить высказанную ранее гипотезу о том, что философия Батая рождается из столкновения кожевского гегельянства с ницшеанством и теорией сакрального, так и определить место концепции насилия и сакрального относительно этого столкновения в целом и идеи *десубъективации* как его сквозного мотива.

Итак, мы выделили пять основных групп понятий, имеющих схожий смысл и «управляющих» схожими концептуальными движениями: это операторы *данности*, *неразличимости*, *инакового*, *перехода* и *эффекта перехода*, каждое из которых обозначено отдельной буквой. Это деление, конечно, вполне условно и не исчерпывает всей сложности батаевской мысли, но позволяет представить ее в виде схемы и тем самым лучше понять. Следует, кроме того, пояснить, что иногда

⁷¹⁸ Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? P. 29-30, 55-56.

один и тот же концепт может быть отнесен к нескольким категориям сразу, и это мы также попробуем пояснить.

1. *Данность* (д): реальное, гомогенное, профанное, труд, польза, разум, индивид, субъектно-объектное познание.

Эта группа терминов описывает нынешнее человеческое состояние (в терминах Кожева – *налично-данное*): человек является субъектом, способным лишь на объектное познание, индивидом, отделенным от прочих людей, от всего мира и в конечном счете – от собственной сущности. Он обретается в искусственно созданном им самим мире пользы, труда и разума, в котором обречен на порабощение внешней целью. Батай представляет это состояние и обусловленное им человеческое тело как замкнутый контур – что-то, очерченное ощутимой, хотя и нечеткой границей. Из этого мира исключено все, что может представлять для него опасность – смерть, страсть, безумие, насилие, экстаз и т.д. Проблема здесь в том, что лишь все это в той мере, в какой оно выражает природу жизни и согласие с ней, может представлять собой ценность: в этих эксцессивных проявлениях человеку как бы даются намеки, указывающие на иной мир или иное состояние его самого, к которому он стремится вернуться.

2. *Неразличимость* (н): животное состояние, континуальность.

Понятия, описывающие тот тезис, антитезисом по отношению к которому является данность; это мир природы, где отсутствуют границы между вещами и где животные существуют, «как вода в воде», пожирая друг друга и не зная о своей смерти. Это вещь-в-себе, своего рода потерянный рай, в который хочет вернуться обретший сознание человек. Чаще всего Батай описывает этот мир как исполненный насилия, где все вещи растрачивают себя в пользу других, непрерывно гибнут, приносят себя в жертву и высвобождают тем самым бушующую энергию, эхо которой долетает и до профанного мира. Парадокс в том, что для человека неразличимость и «самоощущение» животного стали предметом фантазии, как таковые они для него закрыты и существует лишь в его воображении; поэтому этот оператор управляет лишь малым числом терминов,

которые иногда сложно отличить от понятий инакового: континуальность дана человеку лишь как сакральное, а животное состояние – как интимность, и заглянуть в него изнутри, а не снаружи, уже невозможно.

3. *Инаковое* (и): ирреальное, низкая материя, гетерогенное, сакральное, божественное, религиозное.

Эти понятия описывают относительное качество состояний неразличимости и всех связанных с ними аффектов, вещей и явлений. «Относительность» здесь означает, что это качество присваивается с позиций данного состояния и в этом смысле отсылает к его изнанке: безумие является таковым в отношении к разуму, смех – к серьезности, трата – к накоплению, а насилие – к безопасности; сюда же относится и социальная инаковость в отношении к классическим обывателям, которая занимала философа в 30-е гг., но уже в начале 40-х занимать перестала. Обратим внимание на то, что все эти понятия в свернутом виде заключают в себе и свою противоположность: реальное, возвышенное, гомогенное и профанное. Ситуация человека заключается в том, что он утратил некое состояние, которое теперь полагает инаковым, и постоянно жаждет к нему вернуться; поскольку явления этого иного мира угрожают его обыденному существованию, они воспринимаются как опасные и подступ к нему тоже связан с опасностью как разрушением данности. Поэтому все иное вызывает в человеке схожий аффект влечения и отторжения; с социологической точки зрения он организует вокруг него свою жизнь, но центральное ядро здесь оказывается тем самым «камнем, который отвергли строители», исключенным основанием.

Как мы уже отметили выше, понятия инакового обычно выступают в роли среднего термина между двумя другими, данностью и неразличимостью: неразличимость является инаковой, если смотреть из данности. Например, в «Теории религии» *животное состояние* является *сакральным* для *мира труда*: если бы этого мира не было, не было бы и сакрального. Принципиально важно, что концепт сакрального описывает сразу множество разноплановых явлений: речь может идти о мире сакрального, о вызванном им аффекте, его присутствии в

профанном мире в виде социального ядра, о связанной с ним энергии насилия. Даже такое более простое понятие инакового, как *низкая материя*, например, существует не только в форме субстанции – большого пальца, тычинок цветов, – но и в форме эффектов, таких как агрессия галльских лошадей. Наконец, использование того или иного понятия в некоторых поздних трудах Батай – например, выбор между *сакральным* и *божественным*, – часто бывает определен жанром и регистром его письма, а не концептуальными тонкостями.

4. *Переход* (п): агрессия, жестокость, изменение, насилие, жертвоприношение, дар, непроизводительная трата, трансгрессия, зло, трагедия, революция, смех, крик, кошмар, взгляд на солнце, преступление и т.д.

К этой категории относится большое число сильно отличающихся друг от друга концептов, некоторые из которых (как, например, *жестокость*), со временем также необратимо меняли свой смысл. Однако же мы полагаем возможным объединить их на основании того, что все они выражают движение выхода из данности и устремления в сторону инакового и, соответственно, неразличимости, т.е. движение негативности, разрушения единичного бытия в пользу всеобщего. В таком качестве переход по самой своей сути оказывается сопряжен с насилием над налично-данным бытием. Так, в подлинном сообществе люди объединяются вокруг отсутствующей головы и связываются друг с другом посредством движения насилия; это движение, размыкающее контур человеческого существа, погружает их в состояние инакового / неразличимости. Однако для Батая такой переход никогда не проходит безболезненно и даже без вполне физических проявлений вроде тошноты, головокружения, убийств, смертей, кровопролития и т.д. – точно так же, как для Гегеля и Кожева без войн и насилия был немислим прогресс истории. Примечательно, что при всем гегелевском характере этой схемы в послевоенных своих сочинениях философ пользуется все-таки термином *violence*, а не *négativité* или любым другим, употребляя его в двух обозначенных нами смыслах: как переход к инаковому и сущность самого этого инакового, обусловленную смысловым содержанием перехода; насилие равно сакральному

потому, что если неразличимость дана нам лишь в инаковом, то само инаковое дано лишь в переходе, т.е. в насилии.

5. *Эффект перехода* (э): интимность, сообщение, чудовищность, эротизм, сакральность, тотальность существования, концептуальные персонажи.

Если неразличимость можно обозначить как тезис, данность – как антитезис, инаковое – не-синтетический антитезис к этому антитезису, не ведущий к синтезу (поскольку *задержаться* в инаковом невозможно, в нем нет никакой реальности), а переход – как движение негативности, то эффект перехода – это подлинное синтетическое состояние изверженности из самого себя, которое человек, однако, обретает лишь временно. Эффект перехода и переход и при этом соотносятся как неразличимость и инаковое, одно заключено в другом, подобно матрешке: нельзя сказать, что животное существует в сакральном или интимности, оно существует само по себе – это чисто человеческие, синтетические состояния; точно так же и эффект перехода дан нам лишь в самом переходе. Эти понятия выражают фактическую приобщенность к инаковому сакральному как к вещи-для-другого. К этой же категории условно относятся и батаевские концептуальные персонажи, которые выражают результат перехода и отсылают к нему как к свершившемуся факту: Ницше сошел с ума, Диониса разорвали на части, Ацефал потерял голову, Ван Гог отрезал себе ухо, Гастон Ф. отгрыз себе палец и т.д. Со всеми ними, таким образом, *что-то произошло*, и это «что-то» есть ничто иное, как погружение в сакральное посредством насилия.

Все эти пять различных видов понятий состыкуются между собой в едином концептуальном движении, «нанизывающим» их на смысл десубъективации в таком порядке: неразличимость, инаковое, данность, переход, эффект перехода. Попробуем составить его формулу для трех основных послевоенных трудов Батая – «Проклятой части», «Теории религии» и «Эротизма»:

– *мир траты* (н) становится *сакральным* (и) для *мира накопления* (д); но сама *траты* (п) возвращает к нему и позволяет достичь *интимности* (э);

– *животное состояние* (н) становится *сакральным* (и) для *мира труда* (д); но *насилие* (п) возвращает к нему и позволяет достичь *интимности* (э);

– *континуальность* (н) становится *сакральной* (и) для *неконтинуальности* (д); но *трансгрессия* (п) возвращает к ней, и это возвращение и есть *эротизм* (э).

Условность всех трех формул лишней раз подчеркивает взаимозаменяемость терминов, представленных в них в пределах одной категории: смысл насилия в целом совпадает со смыслами траты и трансгрессии, и все три эти термина можно подвести под общий термин «жертвоприношение»: это и насилие, и трата жизни, и трансгрессия запрета, и вместе с тем дар, трагедия, зло и т.д. С другой стороны, в той мере, в какой неразличимость животного состояния становится сакральной, насилие отсылает к сакральному, а все три термина синтезируются друг с другом в состоянии интимности и окончательно перемешиваются между собой, так что интимность оказывается сразу и сакральным, и насилием, и вновь обретенным животным состоянием. Важно, что явления, описанному нами концептуальному движению не соответствующие, – такие как, например, современная война, – сакральными не считаются. Представленная схема, на наш взгляд, удачно объясняет и «выход» из синтеза насилия и сакрального в «Чистом счастье», где говорится о насилии и религии в целом, одно смысл происходящего сохраняется.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что батаевская концепция насилия и сакрального является в равной мере и всеобъемлющей, поскольку включает в себе всю его философию и успешно описывает любой ее понятийный инвариант, и частной, поскольку имеет дело с двумя терминами из множества прочих. Однако мы рискнем заявить, что поскольку концепт жертвоприношения, т.е. сакрализации через насилие, становится наиболее общим, точкой схождения всего остального, то вся эта концепция становится для творчества философа если не центральной, то одной из важнейших, и никакая понятийная инвариантность этого факта не отменяет.

Библиография

Оригинальные первичные источники

1. A ceux qui n'ont pas oublié la guerre du droit et de la liberté // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 399-401.
2. Bataille G. Abattoir // Documents. 1929. Vol. 6. P. 329.
3. Bataille G. Annexe 6. Plans pour la somme athéologique // ŒC. T. 6. P. 360-374.
4. Bataille G. Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes // CS. P. 120-142.
5. Bataille G. Attraction et répulsion II. La structure sociale // CS. P. 143-168.
6. Bataille G. Bouche // Documents. 1930. Vol. 6. P. 299-300.
7. Bataille G. Caprice et machinerie d'État à Stalingrad // ŒC. T. 11. P. 472-479.
8. Bataille G. Ce que j'ai à dire... // L'Apprenti sorcier. P. 324-336.
9. Bataille G. Chameau // Documents. 1929. Vol. 5. P. 275.
10. Bataille G. Cheminée d'usine // Documents. 1929. Vol. 6. P. 329.
11. Bataille G. Chronique Nietzscheenne // Acéphale. 1937. Vol. 3-4. P. 15-23.
12. Bataille G. Conférences // ŒC. T. 8. P. 561-562.
13. Bataille G. Corps célestes // ŒC. T. 1. P. 514-520.
14. Bataille G. Discussion sur le péché // ŒC. T. 6. P. 315-359.
15. Bataille G. et Caillois R. Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises // CS. P. 217-244.
16. Bataille G. et Caillois R. La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être" // CS. P. 36-60.
17. Bataille G. Hegel, la mort et le sacrifice // ŒC. T. 12. P. 326-345.
18. Bataille G. Histoire de l'œil // ŒC. T. 1. P. 9-78.
19. Bataille G. [Instruction pour la «rencontre» en forêt] // L'Apprenti sorcier. P. 359-362.
20. Bataille G. Julie // ŒC. T. 4. P. 134-185.
21. Bataille G. Kâlî // Documents. 1930. Vol. 6. P. 368.
22. Bataille G. L'Abjection et les formes misérables // ŒC. T. 2. P. 217-221.
23. Bataille G. La conjuration sacrée // Acéphale. 1936. Vol. 1. P. 2-5.

24. Bataille G. La critique des fondements de la dialectique hégélienne // ŒC. T. 1. P. 277-290.
25. Bataille G. La folie de Nietzsche // Acéphale. 1939. Vol. 5. P. 1-8.
26. Bataille G. La guerre et la philosophie du sacré // ŒC. T. 12. P. 47-57.
27. Bataille G. La joie devant la mort // CS. P. 733-745.
28. Bataille G. [La joie devant la mort. Texte de méditation, 1939 ?] // L'Apprenti sorcier. P. 538-540.
29. Bataille G. La Limite de l'utile // ŒC. T. 7. P. 181-280.
30. Bataille G. La littérature et le mal // ŒC. T. 9. P. 171-316.
31. Bataille G. La menace de guerre // Acéphale. 1939. Vol. 5. P. 9-10.
32. Bataille G. L'Amérique disparue // ŒC. T. 1. P. 152-158.
33. Bataille G. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh // Documents. 1930. Vol. 8. P. 451-460.
34. Bataille G. La notion de dépençe // ŒC. T. 1. P. 302-320.
35. Bataille G. L'anus solaire // ŒC. T. 1. P. 79-88.
36. Bataille G. La Part maudite // ŒC. T. 7. P. 17-179.
37. Bataille G. L'Apocalypse de Saint-Sever // Documents. 1929. Vol. 2. P. 74-84.
38. Bataille G. La polarité humaine... // ŒC. T. 2. P. 167.
39. Bataille G. La pratique de la joie devant la mort // Acéphale. 1939. Vol. 5. P. 11-23.
40. Bataille G. L'Art primitif // Documents. 1930. Vol. 7. P. 389-397.
41. Bataille G. La Souveraneité. Lignes, 2012.
42. Bataille G. La structure psychologique du fascisme // ŒC. T. 1. P. 339-371.
43. Bataille G. La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) (Lettre ouverte à mes camarades actuels) // ŒC. T. 2. P. 54-69.
44. Bataille G. La "vieille taupe" et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréalisme // ŒC, T. 2. P. 93-109.
45. Bataille G. Le bas matérialisme et la gnose // Documents. 1930. Vol. 1. P. 1-8.
46. Bataille G. Le Bleu du ciel // ŒC. T. 3. P. 377-473.
47. Bataille G. Le cheval académique // Documents. 1929. Vol. 1. P. 27-31.

48. Bataille G. Le coupable // ŒC. T. 5. P. 235-392.
49. Bataille G. Le Jésusve // ŒC. T. 2. P. 13-20.
50. Bataille G. Le gros orteil // Documents. 1929. Vol. 6. P. 297-302.
51. Bataille G. Le "Jeu lugubre" // Documents. 1929. Vol. 7. P. 369-372.
52. Bataille G. Le labyrinthe // ŒC. T. 1. P. 431-441.
53. Bataille G. Le langage des fleurs // Documents. 1929. Vol. 3. P. 160-168.
54. Bataille G. [Le monstre tricéphale, Novembre 1938] // L'Apprenti sorcier. P. 516-517.
55. Bataille G. Le Procès de Gilles de Rais // ŒC. T. 10. P. 271-571.
56. Bataille G. Le pur bonheur // ŒC. T. 12. P. 478-490.
57. Bataille G. L'Érotisme // ŒC. T. 10. P. 7-269.
58. Bataille G. Les Larmes d'Éros // ŒC. T. 10. P. 573-628.
59. Bataille G. [Les ruines de la Montjoie] // L'Apprenti sorcier. P. 412-414.
60. Bataille G. L'expérience intérieure // ŒC. T. 5. P. 7-190.
61. Bataille G. L'obélisque // ŒC. T. 1. P. 501-513.
62. Bataille G. l'Œil pineal (1) // ŒC. T. 2. P. 21-35.
63. Bataille G. Méditation héraclitéenne // L'Apprenti sorcier. P. 533-534.
64. Bataille G. Méthode de méditation // ŒC. T. 5. P. 191-228.
65. Bataille G. Musée // Documents. 1930. Vol. 5. P. 300.
66. Bataille G. Notes additionnelles sur la guerre // ŒC. T. 1. P. 429-432.
67. Bataille G. Œil // Documents. 1929. Vol. 4. P. 216.
68. Bataille G. [Programme], L'Apprenti sorcier. P. 281-283.
69. Bataille G. [Réunion sessionnelle du 29 septembre 1938] // L'Apprenti sorcier. P. 463-474.
70. Bataille G. [Rêve] // ŒC. T. 2. P. 9-10.
71. Bataille G. Soleil pourri // Documents. 1930. Vol. 3. P. 173-174.
72. Bataille G. Sommes-nous là pour jouer? ou pour être sérieux? // ŒC. T. 12. P. 100-125.
73. Bataille G. Structure et fonction de l'armée // CS. P. 199-216.
74. Bataille G. Sur Nietzsche. Volonté de chance // ŒC. T. 6. P. 7-209.

75. Bataille G. Théorie de la religion // ŒC. T. 7. P. 281-351.
76. Bataille G. Van Gogh Prométhée // ŒC. T. 1. P. 497-500.
77. Contre-Attaque. Appel à l'action // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 395-397.
78. "Contre-Attaque". Union de lutte des intellectuels révolutionnaires // Bataille G. ŒC. T. 1, P. 379-383.
79. Georges Bataille à Isabelle Waldberg. [L'étoile Alcool. Texte de méditation] // L'Apprenti sorcier. P. 536-538.
80. Georges Bataille à membres d'Acéphale // L'Apprenti sorcier. P. 544-547.
81. Georges Bataille. Le choix de lettres 1917-1961. Gallimard, 1997.
82. Georges Bataille. Une liberté souveraine / Surya M. (éd) Farrago, 2000.
83. Les Cahiers de "Contre-Attaque" // Bataille G. ŒC. T. 1. P. 383-392.
84. Note sur la fondation d'un Collège de sociologie // Acéphale. 1937. Vol. 3-4. P. 26.

Переводы первичных источников

85. Bataille G. Erotism: Death and Sensuality. San Francisco: City Lights Books, 1986.
86. Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999.
87. Батай Ж, Пеньо К. (Лаура). Сакральное. Митин Журнал, Kolonna Publications, 2004.
88. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007.
89. Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016.
90. *Коллеж социологии. 1937-1939.* СПб.: Наука, 2004.
91. Пеньо К. (Лаура), Батай Ж. Сакральное. СПб.: Митин Журнал, Kolonna Publications, 2004.

Вторичные источники

92. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. М.: РГГУ, 2012.
93. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3-х кн. СПб: Наука, 2006.
94. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

95. Гераклит Эфесский: все наследие на языках оригинала и в рус. пер.: крит. изд. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012.
96. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010.
97. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1995.
98. Краткий компендий Духовных упражнений. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
99. Лебон Г. Психология народов и масс [<http://socioline.ru/files/5/309/psihologia.pdf>].
100. Лейрис М. От батаевского невозможного к невозможным Документам // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 2006. С. 54-62.
101. Лойола И. Духовные упражнения // Символ. 1991. №26. С. 15-121.
102. Мистика. Религия. Наука. М.: Канон+, 2011.
103. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. М.: Академический проект, 2007.
104. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск: Харвест, 2009.
105. Платон. Государство // Собрание сочинений в 4-х тт. Е. 3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 79-420.
106. Платон. Федон 118 // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 11-96.
107. Фрейд З. Малое собрание сочинений. СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2010.
108. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Изд-во «Республика», 1994.
109. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 255-276.
110. Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель. М.: Общедоступный православный ун-т, 2004.
111. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Сочинения в 2-х тт. Т.2. Томск: Водолей, 1996. С. 4-180.
112. Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1929.
113. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 213-316.

114. Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 317-464.
115. Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945). СПб.: Владимир Даль, 2002.
116. Agamben G. Elogio della profanazione // Agamben G. Profanazioni, Nottetempo, 2005. P. 109-120.
117. Barthes R. La métaphore de l'œil // Barthes R. Essais critiques. Seuil, 1991. P. 282-290.
118. Barthes R. La mort de l'auteur // Barthes R. Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV. Seuil, 1984. P. 61-67.
119. Barthes R. Mythologies, Seuil, 1957.
120. Barthes R. Sade, Fourier, Loyola. Seuil, 1971.
121. Baudrillard J. La société de consommation. Ses mythes, ses structures. Denoël, 1970.
122. Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Gallimard, 1976.
123. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt [<http://www.wbenjamin.de/zur-kritik-der-gewalt/>].
124. Blanchot M. La communauté inavouable. Minuit, 1983.
125. Breton A. Manifeste du surréalisme Breton A. Manifestes du surréalisme. Gallimard, 1973. P. 11-64.
126. Breton A. Second manifeste du surréalisme Breton A. Manifestes du surréalisme. Gallimard, 1973. P. 76-150.
127. Caillois R. Bellone, ou la pente de la guerre. Flammarion, 2012.
128. Caillois R. Le mythe et l'homme. Gallimard, 1938.
129. Caillois R. L'homme et le sacré. Gallimard, 1950.
130. Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? Minuit, 1991.
131. Deleuze G. Logique du sens. Minuit, 1969.
132. Derrida J. L'écriture et la différence. Seuil, 1967.
133. Derrida J. Un hegelianisme sans réserve // L'Arc. 1967. №32. P. 24-45.
134. Dumas G. Traité de psychologie, P., Alcan, 1923.
135. Dumézil G. Mitra-Varuna, Gallimard, 1948.

136. Durkheim É. Cours sur les origines de la vie religieuse // Textes. T. 2. Religion, morale, anomie. Minuit, 1975.
137. Durkheim É. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. CNRS Éditions, 2007.
138. Dussat H. [La méditation devant la Croix] // L'Apprenti sorcier. P. 414-419.
139. Eliade M. Le sacré et le profane. Gallimard, 1965.
140. Foucault M. Qu'est-ce qu'un auteur? // Bulletin de la Société française de philosophie, 63e année. 1969. Vol. 3. P. 73-104.
141. Frazer J.G. The Golden Bough. London: Macmillan and Co., Limited, 1925.
142. Freud S. Au-delà du principe de plaisir. PUF, 2013.
143. Freud S. Das Ich und das Es, Leipzig. Wien, Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923.
144. Freud S. Jenseits des Lustprinzips. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1923.
145. Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.
146. Gannushkin P. La volupté, la cruauté et la religion // Annales médico-psychologiques. 1901. Vol. 14. P. 353-375.
147. Girard R. Achever Clausewitz. Flammarion, 2011.
148. Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Éd. Grasset & Fasquelle, 1978.
149. Girard R. La violence et le sacré. Grasset & Fasquelle, 1972.
150. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp Verlag, 1988.
151. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Reclam, 1987.
152. Hertz R. Prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1909. Vol. 69. P. 553-580.
153. Jankélévitch V. Le pur et l'impur. Flammarion, 1978.
154. Jünger E. Der Kampf als inneres Erlebnis. Berlin, E.S. Mittler & Sohn, 1922.
155. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Gallimard, 1947.
156. Kristeva J, Clement C. Le féminin et le sacré. Pocket, 2007.

157. Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Seuil, 1980.
158. Kristeva J. Soleil noir. Dépression et mélancholie. Gallimard, 1987.
159. Kristeva J. Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation. Éd. de la Martinière, 2013.
160. Laure. Ecrits. Fragments, lettres. Texte établi par Jérôme Peignot et le Collectif Change, Union Générale d'Éditions, 1978.
161. Leiris M. L'âge d'homme. Gallimard, 1939.
162. Leiris M. Reptiles // Documents. 1929. Vol. 5. P. 278.
163. Luquet G.-H. L'Art primitif. Gaston Doin et C^{ie}, Éditeurs à Paris, 1930.
164. Lyotard J.-F. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Minuit, 1979.
165. de Maistre J. Les soirées de Saint-Pétersbourg. Lyon-Paris: J.-B. Pelagard, 1854.
166. Maringer J. L'homme préhistorique et ses dieux, Arthaud. 1958.
167. Mauss M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans le sociétés archaïques. PUF, 2007.
168. Mauss M., Hubert A. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Année sociologique. 1899. Vol. 2. P. 29-138.
169. Mayo K. L'Inde avec les Anglais. Gallimard, 1929.
170. Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. Christian Bourgois, 1983.
171. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Leipzig: C.G. Naumann, 1899.
172. Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Leipzig: E.W. Fritsch, 1872.
173. Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>].
174. Nietzsche F. Ecce Homo. Wie Man wird – was Man ist. Leipzig, Insel-Verlag, 1908.
175. Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches. Eine Buch für freie Geister, Leipzig, Dreck und Verlag von C.G. Naumann, 1894.
176. Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Leipzig: C.G. Naumann, 1892.
177. Otto, R. Das Heilige. Breslau, Theodor von Häring, 1920.
178. Otto W. Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt am Main, 1933.

179. Peguy C. Notre jeunesse // Cahiers de la quinzaine, 1910.
180. Robertson-Smith, W. Lectures on the Religion of Semites, London: Adam and Charles Black, 1894.
181. de Sade. Justine ou les Malheurs de la vertu // Œuvres. Т. 2. Gallimard, 1995. P. 123-390.
182. de Sade. La philosophie dans le boudoir // Œuvres. Т. 3. Gallimard, 1998. P. 1-178.
183. de Sade. Les infortunes de la vertu // Œuvres. Т. 2. Gallimard, 1995. P. 1-121.
184. de Saint-Simone C.-H. Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporaines // Œuvres. P.: Éd. Dentu, 1869.
185. Sofsky W. Traktat über die Gewalt. S. Fischer Verlag, 1996.
186. Sorel G. Réflexions sur la violence. Marcel Rivière et Cie, 1908.

Исследовательская литература

187. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
188. Бонецкая Н.К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133-143.
189. Будаев А. «Контратака»: иррациональное на службе революции // Автоном. 2006. №26. [<https://avtonom.org/pages/kontrataka-irrationalnoe-na-sluzhbe-revolyucii>].
190. Будрайтскис И. Semper in motu: марксизм и метафора «старого крота» // Социология власти. 2016. №2. С. 35-61.
191. Вайзер Т. Воображаемая интерсубъективность в трансгрессивном сообществе Ж. Батая // Артикульт. 2013. № 2(10). С. 63-74.
192. Вайзер Т. Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас. РГГУ, 2009.
193. Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016.
194. Гладарев Б.С. Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. 2006. №1. С. 110-119.
195. Горохов А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб.: Алетейя, 2011.
196. Григорьева Н. Человечное, бесчеловечное: Радикальная антропология в философии, литературе и кино конца 1920-х – 1950-х гг. СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012.

197. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000.
198. Д'Онт Ж. Гегель: биография. СПб.: Владимир Даль, 2012.
199. Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.
200. Дьяков А.В. Философия постструктурализма во Франции. Нью-Йорк: Изд-во «Северный крест», 2008.
201. Евстропов М. Жорж Батай: Опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. 2011. №311. С. 50-56.
202. Евстропов М. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2012.
203. Забияко А. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. №3. С. 133-137.
204. Зенкин С. Амбивалентность сакрального и словесная культура (Бахтин и Дюркгейм) // Новое литературное обозрение. 2015. №132 [http://www.nlobooks.ru/node/6121#_ftn1].
205. Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 2006. С. 7-50.
206. Зенкин С. Джонатан Литтелл как русский писатель // Литтелл Дж. Благовоительницы. М.: Ад Маргинем, 2014. С. 786-799.
207. Зенкин С. Жорж Батай: политика в мировом масштабе // Новое литературное обозрение. № 116 [<http://www.nlobooks.ru/node/2514>].
208. Зенкин С. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 2006. С. 118-131.
209. Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.
210. Зенкин С. Нетеологическая мистика Жоржа Батая // Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016. С. 6-73.
211. Зенкин С. Образ, рассказ и смерть (Жорж Батай и Роман Барт) // Новое литературное обозрение. 2013. № 123 [<http://magazines.russ.ru/nlo/2013/123/4z.html>]
212. Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. Ладомир, 2006. С. 7-48.

213. Зыгмонт А.И. Амбивалентность сакрального: краткая история забвения концепта // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX - первой половине XX в. М.: Эдитус, 2015. С. 54-58.
214. Зыгмонт А.И. Война и философия сакрального у Жоржа Бата // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. №1(70) С. 63-81.
215. Зыгмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Ж. Бата и Р. Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1. С. 151-189.
216. Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Бата // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. №3(59). С. 23-38.
217. Зыгмонт А.И. Образ солнца в ранних текстах Жоржа Бата // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3 (в печати).
218. Зыгмонт А.И. «Отвратительное сакральное»: о влиянии Ж. Бата на «Власти ужаса» Ю. Кристевой // Философия. Язык. Культура. Вып. 6. СПб.: Алетейя, 2015. С. 492-503.
219. Исаев И.А. Суверенитет: закрытое пространство власти. М.: Проспект, 2016.
220. Йоас Х. Возникновение ценностей. СПб.: Алетейя, 2013.
221. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.
222. Куракин Д. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культуросоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. 2011. С. 56-74.
223. Куракин Д. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культуросоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41-70.
224. Лашов В.В. Лев Шестов и Федор Достоевский // Аналитика культурологии. 2009. №15.
225. Меламед Ю. Три самых важных самоубийства в истории: Сократ – Кириллов – Малевич // Логос. 2014. № 3. С. 34-40.
226. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.
227. Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М.: 2005.

228. Мусхелишвили Н.Л. Религиозный метод и «духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы // Начала христианской психологии. М.: Наука, 1995. С. 181-193.
229. Найдорф М.И. Толпа, масса и массовая культура // Вопросы культурологии. 2007. № 4. С. 27–32.
230. Никишина Т.Ю. Мотив болтовни и мотив молчания в малой прозе 40-60 годов XX в. (Луи-Рене Дефоре, Морис Бланшо) // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение. Фольклористика». 2013. № 20 (121). С. 185-190.
231. Олье Д. Кровавые воскресенья // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 175-192.
232. Пигулевский В.О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму. Ростов-на-Дону: Изд-во «Фолиант», 2002.
233. Подоксенов Д.В. Суверенность, сообщение и смысл в работах Ж. Батая // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (51). С. 37-40.
234. Пономарева М.О. Л. И. Шестов как предтеча постмодернизма // ХОРА. 2008. №2. С. 91-98.
235. Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: РГГУ, 2011.
236. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017.
237. Руткевич А.М. Левое гегельянство А. Кожева // Вопросы философии. 2010. №10. С. 122-128.
238. Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева [препринт] [https://www.hse.ru/data/2015/03/11/1093781612/WP6_2015_01.pdf].
239. Стейнмец Ж.-Л. Батай и культ Митры: к Истории глаза // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 2006. С. 195-210.
240. Сурков А. Миф, сила и насилие в философии Ж. Сореля [http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/471679/#_ednref13].
241. Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
242. Топоров В.Н. Мифы народов мира. М, 2008.

243. Трофимова К.П. Коллеж Социологии о проблеме сакрального // RELIGO. Альманах Московского религиоведческого общества. Вып. 1. 2004-2007. С. 30-42.
244. Федченко С.С. Противоречия использования термина «масса» и его синонимов в трудах теоретиков массового общества // Ученые записки Казанского ун-та. Т. 156. Кн. 1. 2014. С. 184–191.
245. Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002.
246. Шенье-Жандрон Ж. Сюрреализм. М.: Новое литературное обозрение, 2002.
247. Шутов А.Ю. Предельный опыт в гетерологии Жоржа Батая / дисс. на соискание степени канд. философских наук. НИУ ВШЭ, 2016.
248. Щедрин К.С. Образ «Великого полдня» в произведении Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» // Фундаментальные исследования. Философские науки. №9, 2014. С. 686-690.
249. Эймоне Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 193-220.
250. Adamowicz E. Ceci n'est pas un tableau. Les écrits surréalistes sur l'art. L'age d'homme, 2004.
251. Arppe T. Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory. Routledge 2014.
252. Arppe T. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire // Distinktion: Journal of Social Theory. 2009. Vol. 10(2). P. 31-58.
253. Benard Elizabeth A. Chinnamasta: The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess. Motilal Banarsidass, 2010.
254. Bennett B. Nietzsche's Idea of Myth: The Birth of Tragedy from the Spirit of Eighteenth-Century Aesthetics // PMLA. 1979. Vol. 94(3). P. 420-433.
255. Besnier J.-M. Georges Bataille, la politique de l'impossible. Éd. Cécile Defaut, 2014.
256. Biles J. Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form. Fordham University Press, 2007.
257. Biles J. The Remains of God: Bataille/Sacrifice/Community // Culture, Theory and Critique. 2011. Vol. 52(2-3). P. 127-144.

258. Blinder. C. A Deadly Fascination: Heterology and Fascism in the Writings of Georges Bataille, Yukio Mishima, and Henry Miller // *Revista de Estudios Norteamericanos*. 1993. Vol. 2. P. 19-38.
259. Bloch M. *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, 1986.
260. Bloch. M. *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge University Press, 1992.
261. Boldt-Irons Leslie A. Bataille's "The Solar Anus" or the Parody of Parodies // *Studies in 20th Century Literature*. 2001. Vol. 25(2). P. 354-372.
262. Boldt-Irons Leslie A. Sacrifice and violence in Bataille's erotic fiction: Reflections from/upon *mise en abîme* // *Bataille: Writing the Sacred* / Gill, Caroline B. (ed) London and NY: Routledge. P. 91-104.
263. Boulter J. The Negative Way of Trauma: Georges Bataille's "Story of the Eye" // *Cultural Critique*. 2001. Vol. 46. P. 153-178.
264. Bourgon J. Bataille et le supplicé chinois: erreurs sur la personne // *Le Supplice oriental dans la littérature et les arts* / Leiva Antonio D., et Détrie M. (éds) Murmure, 2005. P. 93-115.
265. Bourgon J. *Supplices chinois*. Bruxelles, La maison d'à coté, 2007.
266. Bremmer J. Walter F. Otto's *Dionysos* // *Redefining Dionysos* / Bernabé A. et al. (eds) Berlin, NY: de Gruyter, 2013. P. 4-22
267. Brook T., Bourgon, J., Blue G. *Death by a Thousand Cuts*. Harvard University Press, 2008.
268. Bush Stephen S. The Ethics of Ecstasy: Georges Bataille and Amy Hollywood on Mysticism, Morality, and Violence // *Journal of Religious Ethics*. 2011. Vol. 39(2). P. 299-320.
269. Carrier M. La communauté et la violence sacrée // *Cahiers des imaginaires*. 2006. Vol. 6. P. 65-92.
270. Carrier M. Le sacré bataillien. Transfigurer le politique // *Religiologiques*. 2004. Vol. 30. P. 99-126.
271. Clifford J. On Ethnographic Surrealism // *Comparative Studies in Society and History*. 1981. Vol. 23(4). P. 539-564.
272. Connor P. Tracey. *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*. John Hopkins University Press, 2003.

273. Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. University of Notre Dame Press, 2013.
274. Cox C. Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music // A Companion to Nietzsche. Pearson Keith A. (ed) Wiley Blackwell, 2006. P. 495-513.
275. Direk Z. Bataille on Immanent and Transcendent Violence // Bulletin de la Société de Philosophie de Langue Français. 2004. Vol. 14(2). P. 29-49.
276. Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951.
277. Doyle T. Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View. Edinburgh University Press, 2009.
278. Falasca-Zamponi S. A Left Sacred or a Sacred Left? The "Collège de Sociologie", Fascism, and Political Culture in Interwar France // South Central Review. 2006. Vol. 23(1). P. 40-54.
279. Falasca-Zamponi S. Rethinking the Political. The Sacred, Aesthetic Politics, and the Collège de Sociologie, McGill-Queen's University Press, 2011.
280. Falasca-Zamponi S. Sociology and Ethnography // Georges Bataille: Key Concepts / Hewson M. and Coelen M. (eds) Routledge, 2016. P. 38-49.
281. Feher M. Conjurations de la violence: introduction à la lecture de Georges Bataille. PUF, 1981.
282. French P. After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. Legenda (MHRA & Maney Publishing), 2007.
283. Galletti M. The Secret and the Sacred in Leiris and Bataille // Economy and Society. 2003. Vol. 32(1). P. 90-100.
284. Gemerchak Christopher M. The Sunday of the Negative. Reading Bataille reading Hegel. State University of New York Press, 2003.
285. Goldhammer J. The Headless Republic. Sacrificial Violence in Modern French Thought. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
286. de Grazia M. Teleology, Delay and the "Old Mole" // Shakespeare Quarterly. 1999. Vol. 50(3). P. 251-267.
287. Grindon G. Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille // Third Text. 2010. Vol. 24(3). P. 305-317.
288. Grottanelli C. Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945 // Numen. 2005. Vol. 52(1). P. 116-145.

289. Grottanelli C. Nietzsche and Myth // *History of Religions*. 1997. Vol. 3(1). P. 3-20.
290. Heimonet J.-M. *Mal à l'œuvre: Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Marseille: Parenthèses, 1987.
291. Heimonet J.-M. *Négativité et communication*. J.M. Place, 1990.
292. Hoffmann C. Le sacré chez Georges Bataille // *Communication, lettres et sciences du langage*. 2011. Vol. 5(1). P. 72-81.
293. Hollier D. À l'en-tête d'Acéphale // *CS*. P. 7-16.
294. Hollier D. À l'en-tête d'Holopherne // *Littérature*. 1990. Vol. 79(3). P. 16-28.
295. Hollier D. *La littérature doit-elle être possible?* // Hollier D. *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Minuit, 1993.
296. Hollier D. *La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille*. Gallimard, 1974.
297. Hegarty P. *Georges Bataille. Core Cultural Theorist*. SAGE Publications, 2000.
298. Henrichs A. Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard // *Harvard Studies in Classical Philology*, 1984. Vol. 88. P. 205-240.
299. Hollywood A. Bataille and Mysticism: A "Dazzling Dissolution" // *Diacritics*. 1996. Vol. 26(2). P. 74-85.
300. Hussey A. *The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille*. Amsterdam: Rodopi Bv Eds, 2000.
301. Igrek Apple Z. Violence and Heterogeneity: A Response to Habermas' "Between Eroticism and General Economics: Georges Bataille" // *Janus Head*. 2004. Vol. 7(2). P. 404-428.
302. Irwin, Alexander C. *Ecstasy, Sacrifice, Communication: Bataille on Religion and Inner Experience* // *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 1993. Vol. 76(1). P. 105-128.
303. Kelly J. *Discipline and Indiscipline: The Ethnographies of Documents* // *Papers of Surrealism*. 2007. Vol. 7. P. 1-20.
304. Kendall S. *Georges Bataille*. Reaktion Books, 2007.
305. Krauss R. *The Originality of the Avant-garde and Other Modernist Myths*. MIT Press, 1986.
306. Luyster R. Nietzsche / Dionysus: Ecstasy, Heroism, and the Monstrous // *Journal of Nietzsche Studies*. 2001. Vol. 21. P. 1-26.
307. MacKendrick K. *Immemorial Silence*, SUNY Press, 2001.

308. Mangion C. Nietzsche's Philosophy of Myth // *Humanitas. Journal of the Faculty of Arts*, 2003. Vol. 2 [<https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/handle/123456789/16118/OA-Nietzsche's%20philosophy%20of%20myth.pdf?sequence=1&isAllowed=y>].
309. Margat C. Esthétique de l'horreur du Jardin des supplices d'Octave Mirebeau (1899) aux Larmes d'Eros (1961) de Georges Bataille. Thèse de doctorat. Paris I, 1998.
310. Marmande F. Georges Bataille politique. Presses universitaires de Lyon, 1985.
311. Marmande F. Le pur bonheur. Lignes, 2011.
312. Mayné G. Eroticism in Georges Bataille and Henry Miller. Summa publications, Inc., 1993.
313. Montenegro Bralic V. El materialismo de Georges Bataille: una lectura desde Nietzsche y Marx // *Ideas y Valores*, 2015. Vol. 44(159). P. 195-226.
314. Noys B. Communicative Unreason: Bataille and Habermas // *Theory Culture Society*. 1997. Vol. 14. P. 59-75.
315. Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000.
316. Noys B. Georges Bataille's Base Materialism // *Cultural Values*. 1998. Vol. 2(4). P. 499-517.
317. Ohana D. Georges Sorel and the Rise of Political Myth // *History of European Ideas*. 1991. Vol. 13(6). P. 733-746.
318. Olson C. Eroticism, Violence, and Sacrifice: A Postmodern Theory of Religion and Ritual // *Method & Theory in the Study of Religion*. 1994. Vol. 6(3). P. 231-250.
319. Pageard C. Georges Bataille et l'observation de la douleur comme "renversement": l'exemple du supplicé chinois, Université de Clermont-Ferrand, 2010.
320. Pan D. Sacrifice in the Modern World: On the Particularity and Generality of Nazi Myth. Northwestern University Press, 2012.
321. Pasi S. Acéphale ou la mise en mort du Chef / du Père // *Des années trentes: groupes et ruptures / Textes réunis par A. Roche et C. Tarting, actes du colloque à Aix-en-Provence 5-7 mai 1983*. P., 1985.
322. Pawlett W. Georges Bataille: The Sacred and Society. Routledge, 2015.
323. Pefanis J. Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard. Duke University Press Books, 1990.
324. Poellner P. Nietzsche and Metaphysics. Oxford University Press, 2000.

325. Richardson M. *Georges Bataille*. New Fetter Lane, London: Routledge, 1994. P. 69-98.
326. Richman M. *The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège of Sociologie // Bataille: Writing the Sacred / Gill Caroline B. (ed) London and NY: Routledge, 1995. P. 58-76.*
327. Robledo G. *Le fleur de l'obsidienne: Bataille et les Azteques // La Part maudite de Georges Bataille / Limousin C. et Poirier J. (éds) Classiques Garnier, 2015. P. 177-189.*
328. Roger P. *Caillois la guerre aux troussees // Critique. 2013. Vol. 788-789. P. 43-58.*
329. Roig A. *The Headless Body // Thinking the Body as a Basis, Provocation, and Burden of Life / Melville G. and Ruta C. (eds) Studies in Intercultural and Historical Context. De Gruyter Oldenbourg, 2015. P. 55-61.*
330. Röhrich W. *Georges Sorel and the Myth of Violence: From Syndicalism to Fascism // Social Protest, Violence & Terror in Nineteenth & Twentieth-Century Europe / Mommsen Wolfgang J. and Hirschfeld G (eds). London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1982. P. 246-256.*
331. Romi Mukherjee S. *Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Paroxysm // Durkheim and Violence / Romi Mukherjee S. (ed) Wiley-Blackwell, 2009. P. 119-138.*
332. Rönnbäck F. *The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille // October. 2015. Vol. 154. P. 111-126.*
333. Saintyves P. *Les saints céphalophores: Etude de folklore hagiographique // Revue de l'histoire des religions. 1929. Vol. 99. P. 158-231.*
334. *Disembodied Heads in Medieval and Early Modern Culture / Santing C., Baert B., Traninger A. (eds) Brill, 2013.*
335. Soustelle J. *Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole. Hachette, 2003.*
336. Stein A. *The Use and Abuse of History: Habermas' MisReading of Bataille // symplokē. 1993. Vol. 1(1). P. 21-58.*
337. Stoekl A. *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability. University of Minnesota Press, 2007.*
338. Stoekl A. *Introduction // Visions of Excess. Selected Writings, 1927-1939. Georges Bataille. / Stoekl A. (ed) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. i-xxv.*
339. Strenski I. *Theology and the First Theory of Sacrifice. Brill, 2003.*
340. Stronge P. *In the Name of All that is Holy: Classification and the Sacred // eSharp. 2006. Vol. 7(7) [<http://www.gla.ac.uk/research/az/esharp/issues/7/>].*

341. Surya M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard, 1987.
342. Surya M. *Sainteté de Bataille*. Éds de l'éclat, 2012.
343. Sweedler M. *The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure*. Newark: U of Delaware P., 2009.
344. *The Beast at Heaven's Gate: Georges Bataille and the Art of Transgression* / Hussey A. (ed) Faux Titre, 2006.
345. Thompson Rachel L. *The Automatic Hand: Spiritualism, Psychoanalysis, Surrealism // Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture*. 2004. Vol. 6 [http://web.mit.edu/allanmc/www/Automatic_Hand.pdf].
346. Traylor A. *Violence has its Reasons: Girard and Bataille // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2014. Vol. 21. P. 131-156.
347. Urban Hugh B. *Desire, Blood, and Power: Georges Bataille and the Study of Hindu Tantra in Northeastern India // Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion* / Biles J., and Brintnall Kent L. (eds) Fordham University Press, 2015. P. 68-80.
348. Walker S. *Gorgon Matta-Clark: Art, Architecture and the Attack on Modernism*. London, NY: I.B. Tauris, 2009.
349. Weingrad M. *Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille // History and Memory*. 2001. Vol. 13(2). P. 113-133.
350. Weingrad M. *The College of Sociology and the Institute of Social Research // New German Critique*. 2001. Vol. 84. P. 129-161.
351. Wilkinson Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, 2003.
352. Wilkis A. *Thinking the Body. Durkheim, Mauss, Bourdieu: The Agreement and Disagreement of a Tradition // Thinking the Body as a Basis, Provocation, and Burden of Life. Studies in Intercultural and Historical Context* / Melville G. and Ruta C. (eds) De Gruyter Oldenbourg, 2015. P. 33-34.