

На правах рукописи

Зыгмонт Алексей Игоревич

НАСИЛИЕ И САКРАЛЬНОЕ В ФИЛОСОФИИ ЖОРЖА БАТАЯ

Специальность 09.00.03 – История философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Москва – 2018

Работа выполнена в Школе философии факультета гуманитарных наук федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Научный руководитель:

кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» Кнорре Борис Кириллович

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор Учебно-научного Центра изучения религий РГГУ Пылаев Максим Александрович

кандидат филологических наук, внештатный сотрудник Московского международного университета Голубович Ксения Олега

Ведущая организация:

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Защита состоится «__» _____ 2018 г. в «__» часов на заседании диссертационного совета Д.002.015.04 Института философии РАН по адресу: 209240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Зал заседаний Ученого совета (ком. 313).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке и на сайте Института философии РАН (<https://iphras.ru/page19511149.htm>).

Автореферат разослан «__» _____ 2018 г.

Ученый секретарь

Диссертационного совета Д.002.015.04

Волкова Н.П.

Общая характеристика работы

Актуальность исследования

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 [violence] и сакрального, которая является основной 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.

Следствием обозначенной нами сложности мысли Батая стал плюрализм традиций ее трактовки. Во Франции его творчество чаще всего маркируют как «литературу», а работы о нем стоят в разделе «литературная критика» со всеми вытекающими последствиями. Хотя в 70-х – 80-х гг. популярность его идей в постструктурализме и т.н. «(новой) французской теории» была весьма высока,

французские мыслители активно разрабатывали лишь некоторые из них, связанные с письмом, политикой и этикой сообщества. С другой стороны, в англоязычной науке, которая познакомилась с его работами по истории искусства и систематическими поздними трактатами много раньше, чем с философскими, соответственно уделяется больше внимания его «научным» идеям в таких сферах, как этнология, социология, экономика, теория религии и искусствоведение. Собственно историко-философских работ о мысли Батая написано мало, в связи с чем перед нами встает задача комплексного ее анализа, который учитывал бы равно плюрализм ее формы (литературной, философской, наукообразной) и содержания, которое характеризуется определяющим влиянием, с одной стороны, гегельянства в трактовке А. Кожева, чьи семинары по «Феноменологии духа» Батай посещал в 1933-1939 гг., а с другой – теорией сакрального, разработанной во французской социологии. Исследование концепции насилия и сакрального, идеально иллюстрирующей оба этих влияния и проблемы их сочетания, может, как мы полагаем, прояснить самую суть батаевской мысли и ее место и значение в истории западной философской и, шире, – гуманитарной мысли.

Степень разработанности проблемы

Специализированные исследования, посвященные проблеме соотношения понятий насилия и сакрального (или, шире – насилия и религии) у Батая фактически отсутствуют. Ближе других к ее постановке подходят исследователи, которые отталкиваются от сравнения Батая с концепцией Р. Жирара – например, Т. Арппе и Э. Трейлор. Фрагментарный анализ концепций насилия, сакрального и жертвоприношения в контексте сравнения их роли у этих двух мыслителей представлен также у Д. Пэна, Ж. Майне и А. Стренски.

Немалое внимание понятию *violence* и его связи с сакральным уделяет также Сергей Зенкин – один из ведущих российских специалистов по Батаю, переводчик и редактор его переводов. Он и его коллеги, однако же, интерпретирует это понятие не как «насилие», а как «ярость», или «ярость насилия», и в этом плане наша

трактовка этого понятия является полемической по отношению как к его точке зрения, так и к позиции тех исследователей, которые придерживаются его интерпретации: среди них – А. Дьяков, И. Исаев, Н. Ростова, Д. Подоксенов и др.

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. Среди таких работ следует назвать монографию французского философа М. Феера, а также статьи М. Карье, З. Дайрек, С. Буша. Замечательную уверенность в том, что сакральное насилие является одной из главных тем философа, проявляет, хотя и не останавливаясь на этом моменте подробно, М. Вайнград.

На этом, по большому счету, сколько-нибудь специальные исследования о связи насилия 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*, «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 из разных стран: С. Зенкина, О. Тимофеевой, К. Трофимовой, Н. Григорьевой, А. Ирвина, Дж. Байлза, Дж. Голдхэммер, М. Швидлера, С. Фаласки-Зампони, Б. Нойза, А. Штёкля, П. Хегарти, К. Олсона, У. Полетта, Ж.-М. Эймоне, Ж.-М. Беснье и многих других.

Основными источниками для написания работы послужили прежде всего Полное собрание сочинений в 12 томах (*Œuvres complètes*, далее – ЕС), подшивки журналов «Документы» (1929-1931) и «Ацефал» (1937-1939), сборники «Коллеж социологии. 1937-1939» под редакцией Дени Олье, «Ученик колдуна: тексты, переписка и документы (1932-1939)» под редакцией Марины Галетти, 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 Сюриа.

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.

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

1. Определить и охарактеризовать основные мотивы и идеи ранних литературных и философских текстов мыслителя, выявить векторы их соотнесения 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.

Методология диссертационного исследования в целом не уклоняется от основных принципов написания историко-философской работы и предполагает прежде всего *тематически-ориентированную интерпретацию* текстов философа. С технической точки зрения 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.

– Метод *внутренней генеалогии / сопоставления* предполагает рассмотрение мысли Батая в перспективе ее эволюции, в процессе которой он постоянно

изобретал новые образы, понятия и концепты, переосмысливая при этом другие или отказываясь от них вовсе.

– 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.

– *Биографические свидетельства* привлекались нами в тех случаях, когда служили связности изложения или способствовали созданию комментария. Никакой собственной объяснительной силы мы за ними, однако же, не полагаем.

– Некоторое влияние на методологию работы оказала, кроме того, концепция, изложенная в «Что такое философия?» Жюльена Делеза и Феликса Гваттари (1991). 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 образов. Поэтому при рассмотрении темы насилия и сакрального у Батая нашей целью было представить эти и другие связанные с ними концепты как *движения смысла*, 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 движение. 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.

Научная новизна диссертационного исследования обуславливается тем, что в ней предложена оригинальная интерпретация всей философии Жоржа Батая, рассмотренной сквозь призму его концепции тождества насилия и сакрального; рассмотрены сущность и генезис названной концепции, которая оформляется в столкновении кожевского гегельянства с французской теорией 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; впервые предпринят их частичный перевод на русский язык. Наконец, осуществлена попытка альтернативной интерпретации ряда терминов, имеющих отношение к теме работы: *intimité*, оппозиция *continuité / discontinuité* и т.д.

Основные положения, выносимые на защиту:

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. Обозначенная концепция претерпевает в творчестве философа долгую эволюцию. Хотя изначально в более или менее полном виде она была изложена им лишь в конце 30-х гг., а окончательно оформилась в послевоенных текстах, идея связи насилия с религиозной сферой человеческого бытия представлена уже в наиболее ранних из его сочинений.
3. Описываемая концепция является по существу комплексной и возникает на пересечении философских и научных влияний, прежде всего – в столкновении гегельянства в интерпретации Александра Кожева с теорией сакрального во французской социологии.

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

5. Насилие в качестве специфически сакрального постулируется философом в качестве предельной ценности и совпадает с императивным «смыслом жизни» как соответствием сущности самой жизни.

Теоретическая и практическая значимость исследования обусловлена следующими положениями:

Во-первых, работа, совмещающая синхронический и диахронический подходы к анализу построений философа, способна 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 способствует накоплению конкретного материала в рамках более общей постановки вопроса о связи 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 эту более широкую область рассмотрения, относятся, например, Ж. 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.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографии, поделенной на четыре раздела: первичные источники, переводы этих источников, вторичные источники и исследовательская литература. Последовательность глав хронологически соответствует генезису концепции насилия и сакрального в философии Батая от его ранних литературных сочинений до «систематических» послевоенных трактатов. Объем диссертации – 272 с. (15.8 п.л.), библиография представлена 352 пунктами.

Основное содержание работы

Во Введении к работе проблема соотношения концептов насилия и сакрального в мысли Батая ставится в связи с контекстом ее оформления, в частности, в связи с влиянием на него Л. Шестова, семинаров по «Феноменологии духа» А. Кожева и теории сакрального во французской социологии. Приводятся аргументы в пользу интерпретации понятия *violence* как «насилия», ставшей фундаментом всей концепции исследования. Обосновываются актуальность, научная новизна, композиционное решение работы и степень разработанности заявленной в ней научной проблемы, определяются ее цели, задачи, объект, предмет и методология.

Глава 1 основной части, «Солнце в ранних текстах Батая (1920-е – 1930-е гг.): от образа к концепту», посвящена анализу образа / концепта солнца в текстах философа указанного периода. Автор выдвигает гипотезу, что в 20-е – 30-е гг. солнце играет у него ту же роль, которая позже будет отведена им сакральному: это роль оператора иного мира, используемого в связи с понятием ирреального, хронологически предшествующего понятиям низкой материи, гетерогенного, и, позднее – сакрального. Солнце анализируется как первая по времени появления концептуальная фигура, выражающая смысл десубъективации – разрушения единичного в пользу единения со всеобщим, и аккумулирующая в себе феномены, связанные с насилием. Именно в связи с солнцем Батай впервые начинает формулировать такие свои концепты, как амбивалентность инакового мира, ирреальность, чудовищность, оппозиция гетерогенное / гомогенное, изменение, жертвоприношение, смерть и т.д. Солнце для него выражает также идеал радикального познания, который заключается в разрушении субъектно-объектной структуры и отождествлении субъекта взгляда с его объектом.

В разделе 1.1. «Образ солнца в литературных произведениях философа конца 20-х гг.», рассматриваются два ранних литературных произведения Батая: «Солнечный анус» и «История глаза». Космологическая концепция, заявленная в первом эссе, характеризуется отсутствием безусловного основания, в результате

чего композиция бытия из строгой иерархии превращается в хаос со множеством подвижных центров. Концептуальное пространство текста растянуто между двумя полюсами – землей и солнцем, условно соответствующие измерениям профанного и сакрального; уже здесь связь между ними описывается как эротическая и насильственная. В концепте «Язувия» [Jésuve] мыслитель представляет идею разрушения субъекта в пользу идентификации с солнцем как источником насилия и со всем миром.

Далее в главе анализируется образный и концептуальный ряд батаевской поэмы «История глаза». Высказывая предположение о том, что заявленное в ней понятие ирреальности генетически и по смыслу соответствует сакральному, автор исследует роль солнца в переходе от реального мира к иному и делает вывод, что иной мир рассматривается как исполненный насилия и что солнце как связанное с ним оказывается оператором этого перехода, «вратами» из одного мира в другой. Анализируются пассажи текста, в которых можно усмотреть предвосхищение различных концептов, так или иначе связанных с сакральным: это концепты животного состояния, чудовищности, а также идея жертвоприношения в связи с образом петуха и характером его смерти.

Раздел 1.2. «Икар и Ван Гог: солярная мифология и теория жертвоприношения» посвящен рассмотрению ряда батаевских статей 1929-1931 гг., опубликованных в журнале «Документы», а также нескольких более поздних его статей 1938 г., среди которых – «Гнилое солнце», «Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога», «Ван Гог Прометей» и «Небесные тела». В первых двух статьях философ рассматривает солнце в связи с понятием жертвоприношения как разрушения цельного контура своего тела или всего тела целиком ради достижения экстаза. В «Жертвенном самокалечении» Батай впервые использует концепты гетерогенного и изменения как насильственного преобразования собственной сущности, достижения инакового (т.е. сакрального) состояния.

Рассматривается влияние концепции жертвоприношения Юбера и Мосса, у которых философ заимствовал понятия жертвенной неразличимости и сообщения

(отождествления жертвы, жертвователя и божества). Обосновывается различие в их концепциях: для Батая в жертвоприношении отсутствуют адресат и адресант, в жертву человек приносит сам себя, и не кому-то, а просто так; этот акт сопровождается при этом специфическим аффектом и по необходимости оказывается связан с насилием в той или иной форме. В заключительной части раздела автор исследует образ солнца в статье «Небесные тела» и делает вывод, что изложенная в ней концепция непосредственно предшествует ряду его послевоенных сочинений, а солнце в ней оказывается связано с тратой – центральным понятием «Границ полезного» и «Проклятой части».

В разделе 1.3. «Солнце как гносеологический концепт» образ солнца рассматривается как идеал познания, выражающий смысл отождествления субъекта взгляда с его объектом. Анализируется влияние на него концептов «ослепления светом истины» Платона, «сверкающей молнии» Ф. Ницше и «второго зрения» Л. Шестова. Особое внимание уделяется медитациям Батая над фотографией китайской казни: в выражении лица жертвы, обращенного к солнцу, он усматривает экстаз, пытается разделить его сам и приобщить к нему читателя. В форме ослепления светом или созерцания страданий кого-то другого насилие оказывается для Батая неотъемлемым элементом познания, которое разрушает границы субъекта и вводит его в сообщение с объектом, при этом исчезающего в качестве такового.

Глава 2, «Первые опыты систематического философствования (1930-е гг.)», посвящена ряду «переходных» понятий и концептов Батая 30-х гг., инвариантных либо сакральному (низкая материя и гетерогенное), либо феноменам насилия (агрессия, жестокость, изменение), либо выражающих смысл инакового состояния и десубъективации (крик, эксцесс и т.д.). Основным предметом данной главы являются эксперименты со смыслами, понятиями и концептами, которые философ предпринимает на этом раннем этапе своего творчества на пути к концепции насилия и сакрального.

В разделе 2.1. «"Низкий материализм": синтез возвышенного и низменного» рассматривается первая попытка Батая предложить стройную философскую концепцию – а именно его теория «низкой материи», сформулированная в полемике с сюрреализмом и идеализмом в целом. Этим понятием философ обозначает материальную изнанку всего идеального, отвратительную для нас и потому нами не замечаемую: прямохождение, как он пишет, гарантируется нам таким абсурдным органом, как большой палец ноги, а прекрасный цветок таит в себе омерзительные пестики и тычинки. Французский мыслитель пытается рассматривать вещи в их тотальности, в неснимаемом противоречии заключенных в каждой вещи красоты и уродства, которой служит этой красоте основой.

Раздел 2.2. «Переходные концепты насилия: агрессия, крик, эксцесс», посвящен трем этим вынесенным в заглавие идеям. Агрессия – один из ранних инвариантов концепта насилия, энергия, которая рвется изнутри живого существа, разрывая контур его тела и открывая его полноте бытия и инаковому состоянию; крик – процесс выплеска агрессии вовне, по сути то же самое; эксцесс – эффект, связанный с таким выходом из самого себя в результате предельного выражения. Выдвигается предположение о различии между агрессией и насилием, которое заключается в направлении движения энергии: в агрессии она идет изнутри, в насилии – извне. Особое внимание в разделе уделяется влиянию на построения Батая теории агрессии и органицизма Фрейда.

В разделе 2.3. «Божественное насилие как предмет этнографии», изучаются различные исторические свидетельства связи между феноменами насилия и религиозной сферой, прежде всего в «экзотических» или древних религиях – например, в Индии, Непале, Древней Греции и Мезоамерике. Батай приходит к выводу, что сердцевиной всех этих религий было особое отношение к насилию, принятие его в свою жизнь в форме жертвоприношения. В данном разделе анализируется также батаевский образ Диониса и концепция «дионисического», заимствованная им у Ф. Ницше и современных ему исследователей античности. Делается вывод, что Дионис для философа становится не только религиозным, но

и политическим образом, который был для него актуален в строго определенной ситуации 30-х гг. в связи с концептом трагедии и тайным обществом Ацефал.

Раздел 2.4. «Гетерогенное и его соотношение с сакральным» посвящен генезису концепта гетерогенного и смыслу его взаимосвязи с концептом сакрального. Высказывается предположение, что соотношение между ними менялось со временем и вернулось затем к исходной точке: изначально Батай отождествляет гетерогенное и сакральное, затем разводит их как общий и частный термины, а в итоге снова сводит воедино, так что первое становится свойством второго. Объясняется это и тем, что понятие гетерогенного восходит к определениям сакрального и нуминозного соответственно у Э. Дюркгейма и Р. Отто. Отличие гетерогенного заключается в том, что оно производится с помощью операции изменения, которое предполагает «пропускание» чего-либо через собственное тело с последующим его отторжением. И гетерогенное, и сакральное, однако же, оказываются связаны с насилием как размыканием живого существа и переходом к состоянию инакового.

В Главе 3, «Насилие в перспективе сакрального сообщества (1934-1939 гг.)» связь между насилием и сакральным анализируется сквозь призму понятий сообщества и сообщения как того, что делает его возможным, и на материале текстов и практик батаевских «социальных проектов» середины-конца 30-х гг. - Контратаки, Ацефала и Коллежа социологии. Центральная гипотеза данной главы заключается в том, что сообщество для Батая является сакральным по своей сути, а насилие в конкретной или в чисто абстрактной форме является силой, которая позволяет совершить переход от единичного бытия к коллективному и связать тела отдельных людей в едином теле общины.

Раздел 3.1. «"Контратака": сообщение как жертвоприношение», открывается анализом ранних представлений Батая о природе сообщества, представленных в «Истории глаза». Одной из первых концептуальных метафор сообщения для него становится коррида, включающая зрителей в свое насильственное действие и соединяющая их тем самым друг с другом. Далее в разделе рассматривается

концепция агрессивной толпы в манифестах и публикациях, связанных с группой Контратака. Уже здесь мы можем видеть представление сообщества как коллективного жертвоприношения, в котором индивиды жертвуют своей индивидуальностью ради коллективного бытия. Делается вывод, что между концепциями Контратаки – с одной стороны, и Ацефалом и Коллежем – с другой, существует серьезный разрыв, который заключается в направленности насилия: если в первом случае философ полагал возможным направлять его вовне в контексте классовой и политической борьбы, то во втором и третьем требует направлять его исключительно вовнутрь в форме смерти вождя и трагедии.

Раздел 3.2. «Общество "Ацефал": насилие в теории и на практике» начинается с анализа философской составляющей деятельности тайного общества Ацефал, изложенной в статьях в одноименном журнале и проповедях на его собраниях, и, в частности, эксплицитной связи между сакральным и насилием или агрессией (эти два понятия Батай использует как синонимы). Сакральное представляется как аффект насильственного снятия индивидуального бытия в пользу коллективного. Рассматривается связь сакрального с концептами смерти и трагедии, а также соотношение концепта насилия Батая с «жестокостью» у де Сада.

Важнейшей частью раздела является рассмотрение батаевских медитаций, в которых он с помощью мантр собственного сочинения и работы с образами стремится слиться с насилием природы и достичь сакрального состояния растворенности в мировом целом. Ацефал в данном контексте оказывается концептуальным персонажем, выражающим смысл выхода из собственной субъектности и принесения в жертву разума, пользы и головы; «подражание» ему представляется как главная цель философа.

В разделе 3.3. «Куда делась голова Ацефала?», внимание автора фокусируется на самом этом персонаже и связанных с ним концептуальных структурах. Высказываются предположения об источниках иконографии Безголового, среди которых – христианские святые-кефалофоры, индийская богиня Чиннамаста, а также Юдифь и Олоферн как герои книги Мишеля Лейриса «Возраст зрелости».

Далее рассматривается вопрос о том, что Батай подразумевал под «головой» и что может означать факт ее отсутствия. Выдвигается пять основных версий того, что с ней могло случиться, причем все пять оказываются связаны с насилием: она сгорела, ее отрезали, он «потерял» ее подобно сошедшему с ума Ф. Ницше, в виде черепа она переместилась в район гениталий существа, наконец, ее отрубили как голову Людовика XVI. В этом последнем случае особо указывается на влияние трактовки революции у Г.В.Ф. Гегеля и А. Кожева. Ацефал интерпретируется как концептуальный персонаж, в чьем теле объединяются человек и сообщество: в качестве личного образца для подражания он призывает к принятию насилия, принесению себя в жертву и погружению в глубины бытия; однако погружение это парадоксальным образом открывает путь существованию сообщества и сообщению в перспективе согласия со смертью.

Раздел 3.4. «Теория насилия и сакрального в Коллеже социологии» посвящен концептуальному осмыслению связи между насилием и сакральным в докладах Батая и его коллег (прежде всего Роже Кайуа) в обозначенном научном кружке. Сакральное рассматривается как социальное ядро, вынесенное за границу сообщества и аккумулирующее в себе феномены, связанные со смертью, насилием и разложением. Амбивалентность сакрального описывается в качестве его основной характеристики как в онтологической (как деление на два полюса), так и в аффективной (как сочетание влечения и отторжения) формулировках. Сакральное насилие у философа рассматривается как трагическое, обращенное внутрь сообщества в форме смерти вождя, и противопоставляется милитаризму новых европейских тоталитарных режимов – фашизма и нацизма.

Глава 4, «Насилие и сакральное в поздних текстах Батая (1940-е – 1960-е гг.)», посвящена анализу концепции тождества насилия и сакрального, представленной в трактатах Батая «Проклятая часть», «Теория религии» и «Эротизм», и является центральной для всей работы. Указанная концепция представляется им как непосредственно, так и при помощи различных других понятий и концептов – непроизводительной траты, жертвоприношения, интимности, трансгрессии и т.д. В

третьем разделе главы, кроме того, рассматривается вопрос о распаде этой схемы и возвращении философа к интуиции связи насилия с религиозной сферой без посредства понятия сакрального, которое он, предположительно, воспринимал как научное. В последней части главы рассматривается вопрос о соотношении насилия и языка, который в качестве профанного, субъектно-объектного феноменом не может вместить в себя сакральную неразличимость.

Раздел 4.1. «Понятия насилия и траты в рамках проекта "всеобщей экономики"» посвящен анализу роли концептов насилия и сакрального в одноименном батаевском проекте конца 30-х – 40-х гг., представленном в «Проклятой части» и ее ранней незавершенной версии – «Границах полезного». Центральным понятием обеих работ является непроизводительная трата, которая понимается в первую очередь как саморастрата – разрушение собственной сущности в пользу других существ или единства со вселенной. В человеческих обществах непроизводительная трата богатств, т.е. дарение их или принесение в жертву, должно совершаться с целью избежать катастрофического перенасыщения системы энергией, следствием которого является война. С другой стороны, уничтожение богатств, ресурсов труда и собственной самости сообщает людям сакральный аффект причастности к потерянному для них миру природы, где трата совершается перманентно. Однако сама эта трата парадоксальным образом оказывается одновременно насилием самим по себе и актом траты уже накопленной в природе или в обществе насильственной энергии. Особое внимание уделяется связи понятия траты со специфической батаевской трактовкой гегелевской негативности как «безработной», т.е. ненаправленной и не ведущей к синтезу.

Идеалом общества, существующим за счет траты и жертвоприношений и включающим смерть в свою жизнь, становятся для Батая ацтеки. Движение сакрализации чего-либо, что принадлежит профанному миру, совпадает в его теории с движением насилия – разрушением и уничтожением жертвы. При этом оба этих феномена оказываются одновременно энергией, актом и состоянием,

вызванным этим актом. Делается вывод о том, что сакральный мир существует лишь относительно профанного, человеческого взгляда.

В разделе 4.2. «"Теория религии": интимность и забвение насилия» внимание автора сосредотачивается на двух основных концептах – животном состоянии и интимности, посредством которых отождествляются насилие и сакральное. Ситуация животного представляется как погруженность в мир, отсутствие субъектно-объектного различения, обретенного человеком, когда тот начал полагать орудия труда как вещи. Смысл жертвоприношения заключается в возврате к интимности бытия в мире посредством насильственного разрушения вещиности какого-либо объекта, причастного профанному. Указывается на относительный характер насилия в сакральном порядке, который, как можно предположить, является разрушительным не сам по себе, а лишь как представляющий опасность для вышедшего из него человека. Насилие в этой перспективе, однако же, становится привилегированным и по сути единственным содержанием сакрального.

Вторая часть раздела посвящена рассмотрению идей Батая относительно того, как насилие перестало быть сакральным в исторической перспективе. Рассматриваются три момента: экспансия профанного порядка в сакральный вследствие полагания дуализма, в результате которого профанное отождествляется с насилием, а сакральное насилие ограничивается в правах; утрата глубинного смысла и рутинизация жертвоприношения; триумф милитаризма над религиозным принятием смерти. Этот последний момент отсылает нас к противопоставлению насилия, направленного вовне и вовнутрь, которое анализировалось в третьей главе работы.

В разделе 4.3. «"Эротизм": заключительный синтез» рассматриваются несколько изменений, произошедших с теорией насилия и сакрального Батая в обозначенной работе: это то, как меняются местами понятия насилия и смерти, так что смерть становится выражением насилия, а не наоборот; окончательное закрепление двойственной концепции насилия как самосушей энергии, пронизывающей

природу, и акта перехода, который высвобождает эту энергию и возвращает человека в сакральный мир; наконец, на закреплении сакрального в сфере негативного и окончательном отказе от идеи его амбивалентности. В данной работе философ представляет также важнейшую для исследования формулу: «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием». Насилие становится для человека сакральным, с одной стороны, потому что нарушает границы его субъектности, размыкая его единичное бытие во всеобщее, с другой – потому что является наполняющей природу «стихией», которая высвобождается исключительно при жертвоприношении.

В заключительной части раздела рассматривается вопрос о том, почему насилие оказывается оторвано от сакрального в одной из поздних статей Батая, «Чистом счастье». Делается вывод, что эта статья принадлежит другому, мистическому, регистру его письма, в котором он чаще пользовался понятием божественного или же говорил о религии в принципе, в то время как о сакральном писал преимущественно в своих «научнообразных» работах 40-х – 50-х гг.

В разделе 4.4. «Сакральное насилие и язык» ставится проблема соотношения сакрального насилия и языка как дискурса, который принадлежит профанному миру разума, труда и пользы. Поскольку сакральное является отсутствием границ, а насилие эти границы разрушает, язык как система субъектно-объектных различий не может вместить в себя их отсутствие. Существуют, однако же, специфические предельные формы языка, которые способны выражать насилие. Выделяется три основных концепта, 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 временно возвращают его к животному состоянию; с другой – миф, который Батай в конце 30-х понимал как 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

трансгрессивный язык. Особое внимание уделяется тому влиянию, которое на батаевскую концепцию мифа предположительно могли оказать Ф. Ницше, а также В. Беньямин и Ж. Сорель.

В Главе 5, «Морфология войны в контексте философии сакрального» рассматривается вопрос об отношении феномена войны к сакральному. Цель главы представляется как полемическая, поскольку немалое число исследователей до сих пор приходили к выводу, что Батай приравнивал войну к «внутреннему», т.е. мистическому, опыту и полагал ее в качестве сакральной ценности. Константой размышлений философа на сей счет всегда было, однако же, отвержение современной войны как не имеющей сакрального смысла и поиск либо изобретение таких ее форм, которые бы этот смысл имели. Высказывается предположение, что Батай говорил о войне как минимум в трех разных смыслах, соответствующим трем разным формам войны: это архаическая война, сходная с жертвоприношением, современная война, полностью лишенная всякого сакрального измерения, и «духовная брань» – метафорическая война против самого себя и своего эго, связанная с мистическим растворением в универсуме. В начале главы сложность отношения философа к феномену войны рассматривается в контексте его биографии.

Раздел 5.1. «Первые опыты рефлексии: армия, оружие и борьба» посвящен раннему этапу размышлений Батая на обозначенную тему. В начале раздела анализируются идеи философа об армии и оружии в связи с понятием гетерогенного, изложенные в «Психологической структуре фашизма». Уже здесь Батай ставит армию выше собственно войны, гетерогенность (т.е. сакральность) которой оказывается «слабовыраженной». Далее рассматривается антивоенная риторика группы Контратака и делается вывод, что в связанных с ней публикациях Батай противопоставлял насилие и войну, делая выбор в пользу первого. Несмотря на это, борьбу против войны он также иногда называл войной. В качестве источника подобной двусмысленности рассматриваются такие авторы, как Ф. Ницше и Гераклит.

В докладах для Коллежа социологии философ противопоставляет между собой две «искусственные массы» – армию и церковь, различие между которыми заключается в том, является ли их вождь живым или мертвым и направлен ли вектор их насилия вовне или вовнутрь. Войну в ее современном качестве Батай решительно осуждает и называет «зверством», поскольку она способствует не жертвенному преображению человечества, а его полному уничтожению.

С другой стороны, в это же самое время французский мыслитель начинает разрабатывать идею «духовной брани» – войны с самим собой, которая в качестве внутреннего измерения реальной войны способна ее предотвратить и при этом является мистической практикой, растворением субъекта в насилии космоса.

Второй раздел, «Война как внешний конфликт и внутренний опыт», посвящен амбивалентной трактовке войны в батаевской «Сумме атеологии» (1941-1945 гг.) и «Границах полезного». В текстах, входящих в «Сумму», обнаруживается дивергенция двух войн – внутренней и реальной, одна из которых освобождает человека от субъектности, а вторая ее утверждает. При этом внутренняя война иногда становится отражением внешней. В книге «О Ницше» Батай формулирует это противопоставление как конфликт трансцендентности и имманентности, т.е. профанного опосредования и сакральной непосредственности.

Анализируется уникальная концепция реальной войны как жертвоприношения, представленная в «Границах полезного»; делается вывод, что речь идет все же об архаической, а не современной войне (о Первой мировой), и фасцинацию ей Батай можно списать на влияние Э. Юнгера. Различие между этими двумя типами войн заключается в их темпе: медленный темп оставляет возможность для созерцания и мистического измерения, ускоренный же устраняет и то, и другое. Отсюда выводится противопоставление идеальной и современной войны, которое будет неизменно представлено в послевоенных сочинениях Батая.

Раздел 5.3. «Понятия архаической и современной войны в поздних текстах философа», посвящен анализу различных концепций войны в поздних трактатах Батая (которые уже рассматривались в Главе 4) и статьях этого же периода.

Демонстрируется, каким образом различие архаической и современной войны оказывается вписано в структуру концептов траты, интимности и трансгрессии. В «Проклятой части» две формы войны совпадают с двумя видами траты – нормальной и катастрофической, происходящей от перенасыщения системы энергией / ресурсами. Это и есть современная война. Философ делает вывод, что для предотвращения новой мировой войны необходимо повышение уровня жизни и равномерное распределение благ по всему миру. С другой стороны, война в обществе ацтеков, по его мнению, была подчинена религиозным целям и посему по существу схожа с жертвоприношением. Завоевательная война как подчиненная профанному примату разума называется в качестве переходной формы между архаической и современной.

В «Теории религии» Батай рассматривает войны в свете понятия интимности как синтетического возвращения к животному состоянию, происходящего вследствие временного разрушения субъектности. Он делает вывод, что война способствует, напротив, утверждению личности воина, и что даже у ацтеков она уже неуклонно двигалась в направлении этого современного типа войны. В статье «Каприз и государственная машинерия» философ рассматривает одну из попыток вернуть в войну жертвенное измерение и приходит к выводу, что это стало уже объективно невозможным.

Итог своей концепции войны Батай подводит в «Эротизме», где пишет о войне ритуальной и прагматической: первая представляет собой свободное насилие и сходна с праздником, вторая целиком рациональна и больше похожа на труд. Современную войну философ объявляет «жестокостью», целиком рациональной, чисто человеческой формой насилия, и заявляет, что она – «то единственное, что может завести род людской в тупик».

В Заключении к работе автор представляет попытку представить батаевскую концепцию насилия и сакрального относительно его основной интуиции, в качестве которой называется десубъективация (уничтожение субъектности), определить место этой концепции в более общем контексте его мысли. Это

помогает также подтвердить высказанную ранее гипотезу о том, что философия Батая рождается из столкновения кожевского гегельянства с ницшеанством и теорией сакрального во французской социологии. Для этого выделяются пять групп понятий, или «операторов», каждый из которых «управляет» особым концептуальным движением: это данность, неразличимость, инаковое, а также переход и эффекта перехода.

Данность (реальное, гомогенное, профанное и т.д.) описывает нынешнее человеческое состояние (*налично-данное* у А. Кожева), которое характеризуется субъектно-объектным различием и приматом пользы, труда, разума и цели. Важно, что все инаковое по отношению к данности становится сакральным и насильственным именно исходя из того, что представляет для нее опасность и грозит ей временным или же полным разрушением.

Неразличимость (животное состояние, континуальность) описывает природный мир, где отсутствуют границы между животными, растениями, светилами и т.д., это мир жизни в ее согласии со смертью, к которому стремится вернуться вышедший из него человек.

Инаковость (ирреальное, гетерогенное, сакральное и т.д.) – характеристика неразличимости по отношению к данности, ее сакральность, т.е. отделенность, опасность и ценность. Человек, глядя из данности, определяет неразличимость как инаковую и стремится к ней вернуться, «перейти» в нее обратно, однако такой переход оказывается связан с разрушением его индивидуальности и потому – с насилием в общем смысле слова.

Переход (насилие, агрессия, жестокость, изменение, жертвоприношение и т.д.) означает преодоление данности и возвращение к инаковой неразличимости, т.е. движение негативности, снятие единичного в пользу всеобщего, которое достигается путем разрушения, уничтожения, разрыва границ индивидуальности как данного состояния ради отождествления со всем сущим.

Эффект перехода (интимность, сообщение, сакральность и т.д.) означает синтетическое состояние, результат перехода от данности к неразличимости.

Эффект перехода и переход здесь соотносятся как неразличимость и инаковое, одно заключено в другом, : нельзя сказать, что животное существует в сакральном, оно существует само по себе: интимность – чисто человеческое, синтетическое состояние; точно так же и эффект перехода дан нам лишь в самом переходе.

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. Представляется формула этого движения 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).

Смысл данной схемы заключается в том, что Батай использует множество инвариантных друг другу терминов для выражения одного и того же движения. Исходя из этого делается вывод, что батаевская концепция насилия и сакрального является в равной мере и всеобъемлющей, поскольку заключает в себе всю его философию и успешно описывает любой ее понятийный инвариант, и частной, поскольку имеет дело с двумя терминами из множества прочих. Однако автор заявляет, что поскольку жертвоприношение, т.е. сакрализация через насилие, становится в послевоенных сочинениях Батая точкой схождения всех остальных концептов, понятий и образом, то вся эта схема становится для творчества философа если не центральной, то одной из важнейших.

3. Публикации по теме диссертации

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.

Статьи, опубликованные в журнале из списка ВАК:

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(35). С. 333-360.

Другие публикации автора по теме диссертации:

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.

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.

Публикации переводов:

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.