

STUDIA
RELIGIOSA



АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ

СВЯТАЯ
НЕГАТИВНОСТЬ

НАСИЛИЕ И САКРАЛЬНОЕ
В ФИЛОСОФИИ
ЖОРЖА БАТАЯ



Studia religiosa

Алексей Зыгмонт

**Святая негативность.
Насилие и сакральное в
философии Жоржа Батая**

«НЛО»

2018

УДК 1(092)Батай Ж
ББК 87(4Фра)6

Зыгмонт А.

Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая / А. Зыгмонт — «НЛО», 2018 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-4448-1040-8

Книга религиоведа Алексея Зыгмонта представляет собой оригинальную интерпретацию мысли радикального французского интеллектуала Жоржа Батая, сосредоточенную вокруг его концепции тождества насилия и сакрального. Используя полный корпус аутентичных источников и редкие материалы, которые мало комментировались исследователями – переписку, архивные документы, тексты радиовыступлений, – автор прослеживает эволюцию этой идеи от его ранних литературных произведений до общественно-политических проектов (Контратака, Ацефал, Коллеж социологии) и поздних околону научных трудов. Центральным мотивом философии Батая автор считает десубъективацию – разрушение субъекта ради единения с другими и мировым целым.

УДК 1(092)Батай Ж
ББК 87(4Фра)6

ISBN 978-5-4448-1040-8

© Зыгмонт А., 2018
© НЛО, 2018

Содержание

Введение. Безграничный жертвенник	5
Спятивший Гегель	8
О слове и методе	12
I. Слепящее солнце насилия	16
Мир, состоящий из молний и зари	18
Конец ознакомительного фрагмента.	23

Алексей Зыгмонт

Святая негативность

Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая

Введение. Безграничный жертвенник

21 января 1793 года в Париже на Площади Революции, по решению Конвента и при большом стечении народа, был казнен французский король Людовик XVI – казнен на том самом месте, которое еще несколько лет назад носило имя его отца. Приведя гильотину в действие, палач Шарль-Анри Сансон взял его голову и показал толпе: принято полагать, что так делалось ради умножения мук жертвы, ведь якобы в течение пяти секунд после своего отделения от тела голова еще могла видеть толпу и слышать ее крики, – но разве это было сделано не ради самой толпы? в 1795 году площадь сменила свое название во второй раз, из Площади Революции став Площадью Согласия – согласия нации убить короля, которое и позволило ей возникнуть в качестве таковой. Так племя богоубийц приносит монарха, *Rex imago Dei*, «Короля по образу Божьему», себе в жертву и объединяется вокруг его отрубленной головы – впрочем, ненадолго.

Именно это событие и считается моментом рождения в европейской культуре идеи *сакрального* – некоего имманентного и универсального содержания, что составляет фундамент любой религии, служит залогом социальной солидарности, и при этом зачастую выражается в фигуре жертвы, опосредующей одно с другим. Последние слова, произнесенные королем перед казнью, свидетельствуют, что он сам воспринимал свою смерть как искупительную жертву: «Я умираю невинным, я прощаю своих врагов и молю, чтобы моя кровь пролилась на пользу народу Франции и утолила Божий гнев!»¹ Парадоксальным образом в XIX веке эту идею подхватили равно и сторонники, и противники Французской революции, говоря об искупительной жертве либо за грехи тирании, либо за грехи народа. Известен афоризм реакционного католического мыслителя Жозефа де Местра, который в своих «Санкт-Петербургских вечерах» (1821) пишет: «Вся земля, непрерывно пропитываемая кровью, – только лишь безграничный жертвенник, на котором все живое должно погибать без конца, без меры, без остановок до исхода вещей, до искоренения зла, до смерти самой смерти»². Хотя речь здесь идет о войне, в конце книги он помещает, по сути, первый современный трактат о жертве, где пролитие крови становится сакральным актом *par excellence*; собственно, французское слово *sacrifice* и означает «делание сакральным», «освящение».

Уже в XX веке концепт сакрального в связи с идеей жертвоприношения захватывает умы великого множества мыслителей. Среди наиболее известных – социологи Э. Дюркгейм, А. Юбер и М. Мосс, историк религии М. Элиаде, философы Р. Жирар, Ю. Кристева, Ж. Бодрийяр, Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен, наконец, Жорж Батай, которому посвящена настоящая книга, и немало других. Поскольку большинство авторов, что-либо на эту тему писавших, были французами либо по рождению, либо по призванию, впору задаться вопросом: что именно во французской культуре заставляет мыслителей раз за разом ставить эту проблему и связывать проявления священного именно с кровью и смертью? Айван Стренски утверждает, что жерт-

¹ Mort de Louis XVI, dernier roi de France (Révolutions de Paris. № 185, 19–27 janvier 1793) // Le procès de Louis XVI / Soboul A. (éd.) P., 1966. P. 233.

² *Maître J. de. Les soirées de Saint-Petersbourg.* P., 1895. P. 133.

венное измерение французской мысли восходит к XVI веку, к спорам между гугенотами и католиками относительно того, была ли искупительная жертва Христа (и жертва Евхаристии) *реальной* или ее следует понимать символически или психологически. Католические авторы утверждали, что тот принес себя в жертву *sans réserve*, т. е. целиком, без остатка, – и так должен поступать и всякий христианин. Двумя столетиями позднее, в эпоху Французской революции, эту витавшую в воздухе идею адаптируют, собственно, революционеры, требовавшие принесения жертв на алтарь Отечества³.

Изначальный специфически-католический смысл идеи жертвоприношения во французской культуре очень быстро поэтому отошел на второй план, а сама идея стала находить себе разнообразные воплощения как в секулярных идеологиях, так и в науке и философии. Жорж Батай – литератор, поэт, философ, мистик, ученый, политический активист – являет собой ярчайший пример автора-атеиста с католическим бэкграундом, положившего эту идею в само основание своей мысли. Тексты Батая пестрят насильственными образами: здесь повсюду – потоки крови, погибающие в муках животные, отгрызенные пальцы, вырванные глаза, сторающиеся и отрубленные головы, жестокие обряды ацтеков и тибетцев... Все это поначалу шокирует читателя – но еще больше приводит его в смятение то, что философ прочно увязывает насилие с религиозной сферой человеческой жизни. Так, в одной из позднейших своих работ, «Эротизме» (1957), он, например, пишет: «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием»⁴. Или еще, в статье под названием «Чистое счастье» (1961): «Я утверждаю, что сфера насилия совпадает с религией [...] Совершенное насилие не может быть средством для какой-либо цели, которой бы оно подчинилось»⁵. Что это может значить? Как вообще можно помыслить себе насилие как нечто сущностно религиозное, а религию – как нечто сущностно насильственное – и, главное, зачем?

Если мыслить насилие как нечто самотождественное, как «любое насилие», может показаться, что Батай его поэтизирует, воспекает или даже проповедует; во всяком случае, оно составляет важнейший предмет его жизненного интереса. Однако же стоит углубиться в его тексты, как становится ясно, что его понимание этого феномена отличается от обыденного. Здесь уместно вспомнить, что говорит о нем Вальтер Беньямин в начале своей статьи «К критике насилия» (1921): «Насилие в первую очередь обнаруживается лишь в сфере средств, а не целей»⁶. Из этого, пишет он, можно вывести, будто проблема заключена не в самом насилии, а в том, служит ли оно справедливым или несправедливым целям, однако это ошибка: вместо обращения к целям следует разобраться в средствах и поставить вопрос о нравственном смысле насилия, взятого *само по себе*. Такая постановка вопроса французскому философу и близка, и не близка одновременно. с одной стороны, никаких иллюзий насчет насилия в общепринятом смысле, «насилия как средства», он не питает: пройдя по краю двух мировых войн, насмотревшись на боль и кровь, пережив политические тревоги 1930-х и разделив всеобщий ужас перед тоталитарными режимами в Италии, Германии и России, все это он отверг и со всем этим решительно всю свою жизнь боролся. с другой же – как ницшеанец, равно враждебный и справедливости, и нравственности, он задается вопросом: «Возможно ли помыслить насилие не в качестве средства, а как нечто самоценное?» и дает на него положительный ответ: да, такое насилие есть, и это насилие жертвы и мистики, трагическое насилие жертвоприношения: «Я со всей силой настаиваю на... оппозиции между, с одной стороны, религиозным миром, миром трагедии и внутренних конфликтов, а с другой – миром войны, глубоко враждебным духу тра-

³ См.: *Strenski I. Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France. The University of Chicago Press, 2002; Strenski I. Theology and the First Theory of Sacrifice. Brill, 2003.*

⁴ *Bataille G. L'Érotisme // ŒC. Т. 10. Р. 43.* Здесь и далее ссылки на Полное собрание сочинений Жоржа Батая в двенадцати томах приводятся как ŒC с указанием тома и страницы по изданию: *Bataille G. Œuvres complètes. Gallimard, 1970–1988.*

⁵ *Bataille G. Le pur bonheur // ŒC. Т. 12. Р. 483–484.*

⁶ *Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Gesammelte Schriften in 7 Bd. Bd. II.I. Suhrkamp, 1991. S. 179.*

гедии», – говорит он в 1938 году в одном из докладов для Коллежа социологии⁷. Именно такое насилие, вырванное из области средств, т. е. сферы профанного, и объявляется им сакральным – предельным выражением самой сущности человеческого бытия.

О чем мог мечтать человек в XX веке – столетии разлада, вражды и кризиса? Наверное, прежде всего о единении. Однако его можно понимать и позитивно – как единство с другими людьми и со всем миром, и негативно – как освобождение из тюрьмы индивидуального существования, от душной запертости в самом себе. Концепция насилия и сакрального Батая служит ответом именно на этот вопрос: «Что мне делать с самим собой, когда я так хрупок, а все вокруг рушится?» Ответ таков: принести себя в жертву себе же, приносить жертвы совместно с другими, стать единым с мировым целым – или же столкнуться с невозможностью этого. «Мы не можем быть всем, – замечает философ во «Внутреннем опыте» (1941), – в этом мире у нас вообще только две достоверности: эта и достоверность смерти»⁸, – но стоит заглянуть в любой из его текстов, как станет ясно, что если его что-то и занимает, то именно опыт мерцания, рассеяния и разрушения субъектности, желание *бытия всем*. Для постижения такого опыта *десубъективации* тело, душа и само существо человека должны подвергнуться насилию, быть разорванными некой внутренней/внешней силой, после чего индивид исчезает, и над ним смыкается ровная гладь отсутствия. Именно это, как заявляет Батай, испытывал жестокий и суеверный архаический человек, о котором он читал в книжках, – и предлагает вернуться к его опыту и в его мир – яростный мир сакрального: «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», – говорит философ в одной из своих «проповедей» конца 1930-х⁹.

В этом, коротко говоря, и заключается его концепция насилия и сакрального, которую он противопоставляет «целесообразному» насилию и *Zeitgeist* XX века с его «дурманом» и «болтовней». Поэтому, несмотря на кажущуюся отвлеченность батаевской рефлексии и его интерес к архаике, искусству и мистике, смысл его борьбы – глубоко вовлеченный. Для ее ведения мобилизуются все ресурсы: антропология, социология, биология, экономическая наука, психоанализ, актуальные философии, доисторическое искусство, современный роман... Если поначалу концепция насилия и сакрального Батая и может показаться частной, то в конечном счете становится ясно, что она вбирает в себя всю его философию. Цель данной работы – проследить ее становление в мысли философа и составить к двум представленным выше формулам (из «Эротизма» и «Чистого счастья») историко-философский и историко-культурный комментарий.

Начнем, однако же, с философии.

⁷ Bataille G., Caillois R. Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises // Le Collège de Sociologie. 1937–1939 / Hollier D. (éd.) Gallimard, 1995. P. 223.

⁸ Bataille G. L'expérience intérieure // ŒC. T. 5. P. 10.

⁹ Bataille G. Ce que j'ai à dire... // L'Apprenti Sorcier: du Cercle communiste démocratique à Acéphale. Textes, lettres et documents (1931–1939) / Galletti M. (éd.) Éd. de la Différence. P. 332.

Спятивший Гегель

Одной из характерных особенностей французской философии XX века является ее комплексный характер: помимо определенной вольности стиля, местами явно торжествующей над содержанием, ее часто отличает смешение жанров, так что в качестве философии она включает в себя в том или ином ее виде науку, 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. Батай – мыслитель, превосходно иллюстрирующий эту французскую особенность: его принято считать «сложным» автором, но эта сложность является эффектом, вызванным подобным переплетением жанров, регистров письма и влияний. Его идея тождества насилия и сакрального, в свою очередь, представляется 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 наукам – социологии, антропологии, экономике. Все это вынуждает нас задаться вопросом, был ли Батай философом вообще – или *не только* философом, но и кем-то еще?

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 году с русским религиозным философом Львом Шестовым, ставшим его «первым учителем философии»¹⁰ 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 именно для русской мысли¹¹. О различных аспектах влияния Шестова на Батая писали многие исследователи, и все они указывают на глубокое преемство между учениями этих двух авторов¹².

Второй момент – посещение Батаем семинаров по «Феноменологии духа», которые Александр Кожев вел в Высшей школе практических исследований в 1934–1939 годах. Винсент Декомб в своей работе «Тождественное и иное» (1978) представляет этот семинар как своего рода «матрицу» всей французской мысли XX века, оказавшую серьезнейшее влияние, например, на таких мыслителей, как Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Ж. Ипполит и многих других¹³. По его словам, Батай также принадлежал к поколению «трех „Н“» (Hegel, Husserl, Heidegger), философию которых вдохновляли прежде всего эти немецкие мыслители. Оригинальная кожевская интерпретация гегельянства оказала на Батая столь сильное влияние, что он, по собственным же его словам, выходил с семинара «растерянным, уничтоженным, десятикратно убитым», и, в сочетании с иррационализмом, также определила собой все содержание его философии. Исследователь Кристофер Гемерчак, автор «Воскресенья негативности» (2003) – самого полного на сегодняшний день труда о влиянии Гегеля на Батая, –

¹⁰ Bataille G. Conférences // СС. Т. 8. Р. 561–562.

¹¹ Бонеецкая Н. К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133–143.

¹² См., например: Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Gallimard, 2012. Р. 100–103; Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко. С. 14–18; Пономарева М. О. Л. И. Шестов как предтеча постмодернизма // ХОРА. 2008. № 2. С. 91–98; Ворожжихина К. В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016. С. 68–85.

¹³ Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000. С. 15–21.

отмечает, что без осознания масштабов этого влияния понять батаевскую мысль совершенно невозможно¹⁴.

Подобное заявление при всей его радикальности вполне подтверждается и свидетельствами самого автора: так, в знаменитом «Диспуте о грехе», состоявшемся в 1943 году в самый разгар войны в оккупированном Париже, он говорит: «...я не делаю никакой тайны из того, что являюсь прежде всего – хотя и не до конца – гегельянцем»¹⁵. Следует обратить внимание, что объявляет он это Ж.-П. Сартру и Ж. Ипполиту, вместе с ним посещавшим кожевский семинар в 1934–1939 годах, пытаясь тем самым нащупать общую почву для их дискуссии. С другой стороны, это уклончивое «не до конца» вынуждает нас 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 года 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 Гегелю¹⁶.

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» (1948) – из всех его текстов самого гегельянского и самого важного для нашей работы. 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 мироощущением архаического человека, живущего вровень с сакральным: «Я хотел дать почувствовать одну точную оппозицию: ...позиция Гегеля менее целостна, чем позиция наивного человека»¹⁷. Всего за год до своей смерти, 2 июня 1961 года, он напишет об этом в письме Кожеву: «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.)»¹⁸. 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 – равно 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.

¹⁴ Gemerchak Ch. M. The Sunday of the Negative. Reading Bataille reading Hegel. State University of New York Press, 2003. P. 12.

¹⁵ Bataille G. Discussion sur le péché // ŒC. T. 6. P. 348.

¹⁶ Bataille G. Attraction et répulsion. II. La structure sociale // Le Collège de Sociologie. P. 148, 153.

¹⁷ Bataille G. Hegel, la mort et le sacrifice // ŒC. T. 12. P. 342.

¹⁸ À Alexandre Kojève // Georges Bataille. Choix de lettres 1917–1962. Gallimard, 1997. P. 573.

Уже сам Гегель определяет негативность, «принцип процесса»¹⁹, как насилие – уничтожение частного ради общего, воздуха ради огня, почки ради цветка, формации рода ради вида, индивида и общества: «Род... претерпевает в своем спокойном занятии насилие [Gewalt] со стороны всеобщего индивида – земли»²⁰; или: «...как действительная всеобщность она (власть государства. – А. З.) есть насилие над индивидуальным для-себя-бытием»²¹. Смысл этого насилия выражается немецким философом в метафоре жертвоприношения [Aufopferung], так что не только общее *совершает насилие* над частным, усваивая его в себе, но и частное *жертвует собой* ради общего: «...они сознают, что они суть эти единичные самостоятельные сущности благодаря тому, что они жертвуют своей единичностью, и эта всеобщая субстанция есть их душа и сущность»²²; подобные примеры можно приводить бесконечно, но смысл так или иначе ясен. Понимание этих двух концептов у Батая, однако же, очевидно отличается от гегелевского: если у немецкого философа они касаются равно понятий, природы и общества, т. е. любых видов сущего, то для этого первого относятся прежде всего к человеку: так, он замечает, что «для Гегеля основой человеческой уникальности является негативность, т. е. разрушительное действие»²³. С другой стороны, негативность для него имеет дело не с поступательным 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 насыщенной этнографии, где абстрактная негативность становится конкретным насилием, воплощенным в кровавых обрядах ацтеков, галлов или индусов.

Гегель Батая – это Гегель спятивший: мудрец, чей разум дошел до предела и обернулся безумием архаического человека, который боится грозных богов, орошает алтарь кровью жертв и принимает участие в священных празднествах. Мысль Батая, таким образом, можно локализовать в истории философии как один из «тупиков» в эволюции гегельянства, которое в его текстах 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 гегельянца (и именно что *sans réserve!*)²⁴, никаких последствий для дальнейшего развития философии это обстоятельство не имело. И все же его эксцентрическая 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 других. Особую роль в популяризации его идей в 1970–1980-е годы сыграла авангардная группа «Tel Quel» во главе с Филиппом Соллерсом²⁵, из которой вышли и первые исследователи его философии. Мысль Батая также во многом вдохновила представителей движения акселерационизма – Н. Ланда и Б. Нойса, каждый из которых посвятил французскому мыслителю по отдельной книге²⁶.

¹⁹ Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* // *Sämtliche Werke* in 20 Bd. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1964. S. 228.

²⁰ Ibid. S. 230–231.

²¹ Ibid. S. 341.

²² Ibid. S. 273.

²³ Bataille G. *Attraction et répulsion*. II. La structure sociale // *Le Collège de Sociologie*. P. 151.

²⁴ Derrida J. *Un hegelianisme sans réserve* // *L'Arc*. 1967. № 32. P. 24–45.

²⁵ См.: Ffrench P. *After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community*. Legenda (MHRA & Maney Publishing), 2007; Дьяков А. В. *Философия постструктурализма во Франции*. Нью-Йорк: Изд-во «Северный крест», 2008.

²⁶ Land N. *The Thirst for Annihilation*. Georges Bataille and Virulent Nihilism. Routledge, 1992; Noys B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000.

Что же касается конкретно его концепции насилия и сакрального, то ее влияние, по большому счету, косвенно прослеживается лишь на Жана Бодрийяра – в частности, на его книгу «Символический обмен и смерть» (1976), где он использует концепты дара и жертвоприношения²⁷, – а также на некоторые работы Юлии Кристевой, прежде всего «Власти ужаса» (1980), «Черное солнце» (1987), «Женственное и сакральное» (1999) и «Видения головы» (2011)²⁸. Рене Жирар, чья системная теория насилия и сакрального порой приближается к батаевской критически близко, признавать с ним какое-либо сходство отказывался и критиковал его позицию как «крайнее выражение декадентского эстетизма», хотя и цитировал его в «Насилии и священном» (1972) и «Козле отпущения» (1982)²⁹. Уже вне связи с сакральным батаевская концепция насилия оказала влияние на двух менее известных мыслителей: Вольфганг Софский прибегает к ней в «Трактате о насилии» (2003), описывая мистическую сторону психологии знаменитого маршала Жиля де Рэ³⁰, а Владимир Янкелевич вполне в ее духе анализирует понятие *violence* в своей работе «Чистое и нечистое» (1961)³¹.

Список философов на этом заканчивается – но кроме него есть еще и другие. Сегодня идеи Батая все чаще используются в исследованиях в области эмпирического религиоведения: например, в 2015 году был издан сборник статей «Экстазы негативности. Жорж Батай и изучение религии», в котором авторы из разных стран рассматривают вклад философа в обозначенной сфере и применяют его концепты для исследования религиозных аспектов таких явлений, как, например, нойз-музыка или футбол³². Борис Гладарев в своей статье использовал его понятия траты и сакрального аффекта для анализа практики шопинга³³, а Найна П. Азари полагает возможным приложить его теории к изучению психологии религии³⁴. Наконец, в рамках активно развивающегося сегодня научного направления «религия и насилие» Батай был «канонизирован» как один из первых авторов, поставивших вопрос о соотношении этих двух феноменов: в частности, фрагмент из его «Теории религии» был опубликован в хрестоматии «Принстонские чтения по религии и насилию» под редакцией ведущих специалистов в этой области – М. Юргенсмейера и М. Киттс (2011)³⁵. В этом контексте батаевская концепция, разумеется, помещается в «черный ящик» с вынесением за скобки всего ее специфически-философского содержания, а именно оно интересует меня в первую очередь.

²⁷ Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Gallimard, 1976.

²⁸ 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.

²⁹ Girard R. Violence et le sacré. Grasset & Fasquelle, 1972. P. 324–325; Girard R. Le bouc émissaire. Grasset & Fasquelle, 1982. P. 87–89.

³⁰ Sofsky W. Traktat über die Gewalt. S. Fischer Verlag, 1996.

³¹ Jankélévitch V. Le pur et l'impur. Flammarion, 1978.

³² Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion / Biles J., Brintnall Kent L. (eds) N. Y.: Fordham University Press, 2015.

³³ Гладарев Б. С. Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. 2006. № 1. С. 110–119.

³⁴ Azari N. Georges Bataille: A Theoretical Resource for Scientific Investigation of Religious Experience // JCRT. 2015. Vol. 4 (3). P. 27–41.

³⁵ Princeton Readings in Religion and Violence / Juergensmeyer M., Kitts M. (eds) Princeton University Press, 2011. P. 167–173.

О слове и методе

Основная цель нашей работы состоит не только в описании концепции тождества насилия и сакрального в том виде, в каком она была представлена в послевоенных сочинениях философа, но и в рассмотрении ее генезиса, в том, чтобы выстроить некую генеалогию и обозначить основные этапы трансформации художественной фантазии в философский концепт, политическую практику и научную (или по меньшей мере весьма наукообразную) теорию. Подобная постановка проблемы, конечно, представляется совершенно непрозрачной и требующей по меньшей мере двух существенных пояснений.

Во-первых, «насилие» – понятие русского языка и в таковом качестве является лишь одним из возможных вариантов интерпретации французского *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 смыслы ярости, агрессии и крайностей в выражении: так, например, можно говорить о *violence* чувств, страстей и желаний. В той мере, в какой это слово становится философским концептом и включает в себя некоторое движение, Батаю удастся 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 движения как некой энергии, которая «выплескивается» в том и другом случае. Слова *violation* и *violer* во французском используются также в смысле «осквернения» (кладбища, могилы, святого места), но для Батая этот аспект означает не профанацию, а, напротив, сакрализацию, поскольку сакральное для него – оскверняющее, насильственное, заразное; подчеркивая это его качество, он даже отказывается от 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 *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» встречается такая 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»³⁶. Сергей Зенкин переводит это место следующим образом: «...сокровенность – это ярость насилия, это разрушение, потому что она несовместима с полаганием отдельного индивида»³⁷. 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 мне 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»³⁸. Елена Гальцова интерпретирует это место так: «Область эротики есть область ярости, насиль-

³⁶ Bataille G. Théorie de la religion // ŒC. Т. 7. Р. 312.

³⁷ Батай Ж. Теория религии // Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007. С. 78.

³⁸ Bataille G. L'Érotisme. Р. 22.

ственных нарушений»³⁹. Поскольку далее, когда речь в тексте заходит о смерти, охоте и убийстве, она справедливо переводит интересующее нас понятие как «насилие», я не вижу смысла делать исключение и для данного случая: эротизм есть насилие, но в специфически концептуальном смысле снятия границ. Поэтому в данной работе я попытаюсь представить изложение мысли Батая, прежде всего исходя из насколько 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 материалы, связывать одни понятия с другими и встраивать их 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 нарушений границ человеческого тела. К такому решению нас подталкивают как сами тексты 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»⁴⁰. В пользу избранной мной трактовки можно добавить и еще два соображения. Прежде всего, она представляется более экономичной: поскольку одним из ключевых батаевских концептов, описывающих связь между насилием и сакральным, является *жертвоприношение*, то рассматривать его как форму *насилия* в обыденном его смысле более логично, чем говорить о *ярости*. И еще одно: 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 самым его содержанием. Речь, таким образом, идет не об индивидуальном, а о коллективном явлении, в отношении которого понятие *ярость* позволяет объяснить меньше, чем *насилие*.

Во-вторых, исходя из поставленной мною 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 сакрального – *ирреальность*, *низкая материя* и *гетерогенное*. В целом же эта концепция по сути является инструментальной по отношению к интуиции *десубъективации*. 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 как 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 главное, – 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, я телеологически наметил себе условную «точку омега» анализа – концепцию насилия и сакрального, как она представлена в послевоенных сочинениях философа, чтобы

³⁹ Батай Ж. Эротизм // Проклятая часть. Сакральная социология. С. 498.

⁴⁰ Декомб В. Современная французская философия. С. 19.

попытаться 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 тематическое изложение совмещается с хронологическим: каждая глава исследования выстраивается вокруг одной темы, связанной с этой главной. В первой главе это образ солнца и связанные с ним 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 годы, вторая начинается чуть позже и заполняет 1929–1934 годы, третья посвящена второй половине 1930-х, четвертая – периоду от конца 1940-х до 1960-х, а пятая «пробегают» весь творческий путь мыслителя от начала и до конца, выискивая в нем тему войны, серьезно занимавшую его на протяжении всей жизни.

Некоторое влияние на мою методологию оказала концепция, изложенная в работе «Что такое философия?» Жюль Делёза и Феликса Гваттари (1991)⁴¹. Согласно их мысли, основным занятием философа является изобретение концептов – смысловых моделей, как бы в «сложенном» виде заключающих в себе взаимодействие и движение определенных понятий, эффектов и образов⁴². 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 описывать как синхронические зазоры между разными концептами, так и диахронические – в рамках одного концепта; в первом случае это, например, различие между такими понятиями, как гетерогенное и сакральное, а во втором – тонкие оттенки смысла понятия насилия в тех или иных сочинениях французского мыслителя. В заключении, руководствуясь таким их подходом, я попытаюсь составить общую схему того, как «работает» философия Батая, представив ее как согласованное взаимодействие пяти групп концептов, управляющих схожими движениями смысла.

Особое внимание в настоящей работе уделяется тому, что Делёз и Гваттари называют «концептуальными персонажами», – личным образам, представляющим те или иные концептуальные движения⁴³. Подобных структур у Батая множество: это Икар, Прометей, Дионис, Ван Гог, де Сад, Ницше, а также всякого рода животные (бык, петух, орел, собака, крот, лошадь, свинья и т. д.) и абстрактные сущности – «чудовище», «суверен», «дьявол». Все эти персонажи «делают» что-то, что выражает, дополняет или аранжирует движения смысла: так, например, Икар поднимается к солнцу и падает в море, тем самым фиксируя динамику субъективации; Прометей терзает орел – и тот теряет себя в орле; Диониса разрывают титаны, Ван Гог отрезает себе ухо, де Сад кричит в трубу и швыряет лепестки роз в выгребную яму, а Ницше принимает в себя всеобщее и становится Воплощенным – своеобразной пародией на гегелевского Мудреца. Все они в том или ином смысле подвергаются насилию и обретают опыт сакрального, так что обойти эти образы стороной едва ли возможно. Добавлю, что это обращение к методологии французских философов ни в коей мере не принимает ее целиком и ограничивается этими двумя понятиями, которые, как я полагаю, позволяют успешно работать со «сложными» авторами, вечно балансирующими на грани между литературой и философским или научным исследованием. Их подход, кроме того, помогает не увязнуть в батаевской мысли и выстроить с ней надлежащую дистанцию. И поскольку философские высказывания, как замечает Жан-

⁴¹ Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? Minuit, 1991.

⁴² Ibid. P. 21–37.

⁴³ Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? P. 60–81.

Франсуа Лиотар в книге «Состояние постмодерна» (1979), носят характер перформативных и ценностных, а не денотативных⁴⁴, исследователь оказывается равно избавлен от необходимости как критиковать их, так и оправдывать.

Поскольку большая часть ранних текстов французского мыслителя не была переведена на русский язык, переводы всех цитат из них выполнялись автором. Что касается уже изданных по-русски работ, то они в основном приводятся по уже опубликованным переводам, но с рядом уточнений: во-первых, я систематически интерпретировал *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, корректировал отдельные фрагменты переводов, которые в целом представлялись мне неудачными⁴⁵. Наконец, в тех нечастых случаях, когда интерпретация того или иного понятия отличается от общепринятой, это объясняется специально. Что касается вторичных источников и исследовательской литературы, то обычно я стремился по мере возможности цитировать оригиналы.

⁴⁴ Lyotard J.-F. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Minuit, 1979. P. 20–24.

⁴⁵ Непригодным к цитированию я счел лишь старый перевод «Литературы и зла» (М.: МГУ, 1994). В остальном были использованы 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.

I. Слепящее солнце насилия

Детство в агиографическом смысле слова, как своего рода предисловие к биографии мысли, есть далеко не у всех философов, да и не всем оно нужно. Детство Ницше было трагичным, Гегеля – очень серьезным, Чорана – «золотым», так что он всю свою долгую и невеселую жизнь вспоминал о нем очень тепло. Детство Батая – липкий, тягучий кошмар, безумное наваждение, распадающееся на отдельные образы, как разбитое зеркало. Отец – слепой паралитик: он сидит в полной темноте в своем кресле и мочится под себя, когда сын забирается к нему на колени. Отчаявшаяся мать, которая постоянно пытается покончить с собой. Окно дома в Реймсе (куда его семья переехала в 1901 году из городка Бийом), выходящее на собор и на бойню: чудовищное сочетание крови, грязи и святости, оставившее неизгладимый след на всем его творчестве⁴⁶.

В 17 лет будущий философ обращается к вере и становится пылким католиком. Он часами медитирует, зачитывается христианскими мистиками и мечтает о духовной карьере. Известно, что первым текстом Батая, который он написал около 1918 года и о котором никогда не упоминал после – так что тот дошел до нас просто чудом, – был восторженный панегирик разрушенному во время войны Реймскому собору. Его идеал – «исполненная голосов и надежд» Жанна Д'Арк; светлые и тревожные видения – вероятно, какое-то время заслонявшие впечатления детства, – начинают посещать и его самого: «...друг просил меня помнить Реймский собор – и внезапно я снова увидел его: в памяти моей был он столь необъятным, как если бы в вечно-новом свете излучался из меня самого»⁴⁷. Именно тогда будущий философ впервые воспринимает католическую мистику крови и жертвы, тень которой останется лежать на всем его творчестве:

Но есть один свет, сильнее, чем смерть: Франция. [...] Иные трудятся ради свободы в муках, описать кои могут лишь руки, умытые кровью: воистину лишь Христос может описать их своею кровью. [...] Молите о них Иисуса распятого, дабы он научил их, какова цена крови⁴⁸.

Это набожное размышление стало «камнем, который отвергли строители» и который «сделался главою угла» – исключенным основанием всей его мысли. Спустя девять лет он отходит от веры. Его по-прежнему посещает духовный опыт – однако отныне видения становятся мрачными, грозными и абсурдными. Окончив Высшую школу хартий и получив диплом архивиста, будущий философ едет в Испанию, где видит корриду – и еще долго не сможет забыть это зрелище. Он запоминает сны, проходит курс психоанализа у доктора Антуана Бореля и именно тогда начинает писать: так из осколков реальности, фантазий и кошмаров постепенно складывается мир его ранних произведений, поначалу близких к художественной литературе, а позже – к околонучной эссеистике.

Поскольку концепты насилия и сакрального оформляются в мысли Батая далеко не сразу – только в середине 1930-х годов, – начинать изложение приходится с того момента, когда их еще не было. В связи с этим передо мною стояла задача обнаружить и исследовать то не- или до-философское содержание, которое обращается затем в философское и которое могло бы, таким образом, прояснить их генезис. В качестве такового нам послужит образ (а позднее – концепт) *солнца*, один из центральных в его раннем творчестве – и почти никем не замеченный.

⁴⁶ Все биографические сведения приводятся мной по следующим работам: *Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre; Kendall S. Georges Bataille. Reaktion Books, 2007.*

⁴⁷ Цит. по: *Hollier D. La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille. Gallimard, 1974. P. 37.*

⁴⁸ *Ibid. P. 42.*

Навязчивые фантазии на тему того, что *с солнцем что-то не так*, преследовали Батая с раннего детства. Во фрагменте, записанном в 1935 году 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»⁴⁹. Частый мотив сновидений – порченный идеал: в этом отрывке грязь соединяется с величием солнца и образует с ним единое целое, своего рода гегелевское «единство противоположностей». Именно этот аспект является одной из центральных характеристик солнца в ранних текстах Батая: как нечто возвышенное оно соединено с низменным. Однако это соединение, как я покажу, представляет собой не статичное тождество, а динамический процесс, *колебание* – вскоре нам станет ясно, какого рода. Еще одно, скорее всего, автобиографическое, свидетельство Батай приводит в повести «Небесная синь», написанной им в 1935 году, но опубликованной лишь в 1957-м: «Ребенком я любил солнце: я закрывал глаза, и сквозь веки оно было красным. Солнце было страшным, оно побуждало думать о взрыве»⁵⁰. В записи своего сновидения, сделанной, по-видимому, в терапевтических целях, Батай пишет: «...мой член в крови, как солнце»⁵¹, и еще: «отец бьет меня, и я вижу солнце»⁵². Подобный образ кроваво-красного, слепящего, связанного с насилием солнца философ будет развивать как в литературных, так и в теоретических своих текстах.

Именно этот образ играет в его работах конца 1920-х – начала 1930-х годов ту роль, которая впоследствии будет отведена им священному: роль оператора иного мира, тени или изнанки реальности, для описания которой он использовал концепты *ирреального*, *низкой материи*, *гетерогенного* и, наконец, *сакрального* – причем этот первый именно в связи с образом солнца. Многие свои идеи, которые в итоге окажутся связаны с жертвоприношением, философ впервые формулирует именно 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 жертвой, в результате которой 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: это ночь, труп, нечистые и отделенные части тела, экскременты, жертва и в конечном счете – смерть. Солнце является для Батая хронологически первой концептуальной фигурой, аккумулирующей в себе феномены, связанные с насилием, которое пока что редко, но иногда уже называется по имени: как отмечает Сергей Зенкин, в художественной мифологии философа солнце ассоциируется с «кровью, смертью, бойней, заклинанием»⁵³. Для нас важно и то, что исследование этого образа в ранних текстах Батая позволяет проследить переход от литературы к философской проблематике – онтологии и гносеологии, – и то, как солнце, выступающее сначала как образ, превращается в строгий концепт.

⁴⁹ Bataille G. L'expérience intérieure. P. 54.

⁵⁰ Bataille G. Le Bleu du ciel // ŒC. T. 3. P. 150.

⁵¹ Bataille G. [Rêve] // ŒC. T. 2. P. 10.

⁵² Ibid.

⁵³ Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. С. 12.

Мир, состоящий из молний и зари

Если первый опубликованный текст Батая был благочестивой медитацией, то второй – эссе «Солнечный анус» (написанное в 1927 году и вышедшее в 1931-м) – обезьяньим оскалом. По признанию самого автора, главный образ этого текста был дан ему опять-таки в видении, посетившем его в лондонском Зоологическом саду в июле 1927-го, когда он внезапно был ослеплен лучами солнца, сиявшего промеж красно-голубых ягодиц бабуина и к тому же отвратительно смердевшего⁵⁴. Уже здесь уверенно просматривается та концепция солнца, которую Батай разовьет в дальнейшем. В солнце соединяются противоположности, на него невозможно смотреть в упор, оно ослепляет и провоцирует ужас, является источником связующего все сущее эротически насыщенного насилия и символом уничтожения субъекта в пользу неразличения себя от других людей и вселенной.

Интерпретировать этот текст рационально трудно в той мере, в какой остается открытым вопрос о статусе представленных в нем утверждений. С одной стороны, некоторые исследователи усматривают в нем последовательное ниспровержение Логоса, критику разума, порядка, субъекта и продуманную атаку на едва ли не все ключевые для французской традиции философские системы, а именно картезианство, гегельянство, романтизм и сюрреализм⁵⁵. С другой – и стиль эссе, и заявленная в нем идея пародийности всего сущего таковы, что сам текст кажется скорее пародией на философский: даже относительная рациональность батаевских статей для журнала «Документы» 1929–1931 годов еще далеко впереди, не говоря уже о поздних работах, и здесь автор скорее описывает свое наваждение, чем рассуждает о чем-то серьезном. Сказать, *о чем* этот текст, практически невозможно, но вот посмотреть, *что в нем происходит*, имеет смысл.

Представленная в эссе картина мира характеризуется отсутствием в ней безусловной точки отсчета – то *αρχή*, первоначала, всеобщего основания. 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. В 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 машина⁵⁶.

Изъятие трансцендентного оставляет вещи заброшенными в имманентность рекурсивного пародийного уподобления друг другу – подобно лабиринту, уводящему в дурную бесконечность. Однако хотя многие авторы и пишут об отсутствии в этом хаосе первоначала, иерархии или даже какого-либо «привилегированного» образа⁵⁷, я полагаю, 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.

⁵⁴ Bataille G. Le Jésusve // ŒC. T. 2. P. 19.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Bataille G. L'anus solaire // ŒC. T. 1. P. 82.

⁵⁷ См.: Stoekl A. Introduction, in Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939. Georges Bataille. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. xiv.

Поэтому характер бытия вещей определяется не их причастностью к трансцендентному источнику, а имманентным колебанием между этими двумя полюсами.

Как ни хотелось бы мне согласиться с теми исследователями, которые прямо называют солнце в эссе «сакральным» объектом или «солнечным богом»⁵⁸, 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 материализма⁵⁹. Батай ставит солнце в один ряд с эрекцией, трупом, пещерным мраком⁶⁰, совокуплением, снова трупом, темнотой⁶¹ – всем тем, что, с одной стороны, шокирует и заставляет отводить от себя рациональный, осмысленный взгляд, а с другой – питает сексуальное движение и тем самым запускает мировой маховик:

Выброшенный башмак, гнилой зуб, едва выступающий нос, повар, плюющий в пищу своих хозяев, являются для любви тем же, чем флаг для нации. Зонтник, новоиспеченный пенсионер, семинарист, вонь тухлых яиц, мертвые глаза судей являются корнями, питающими любовь. Собака, пожирающая гусиные потроха, блюющая спяну женщина, рыдающий бухгалтер, банка с горчицей представляют собой беспорядок, служащий любви проводником⁶².

Образ *ночи*, возникающий здесь в связи с солнцем, землей и анусом, в дискурсе сюрреалистов – к которым философ был близок, хотя и нередко их критиковал, – ассоциируется со сферой воображаемого и бессознательного. Однако если, скажем, Андре Бретон связывает ночь с царством удивительного и прекрасного, отблески которого иногда посещают человека в его сновидениях (так, он пишет, что человеку следует «вверить» свой разум тем «подсказкам, которые доносятся до него из глубин ночи»⁶³), то для Батая она скрывает прежде всего самое низменное, отвратительное и иноприродное.

Сам *солнечный анус* является символом смычки возвышенного и низменного, соединения противоположностей, образом черного солнца в затмении, которое вызвано лунным кругом. Их единство при этом оказывается не синтезом, принципиальная невозможность которого, как указывает Джозеф Либерстон, является отличительной чертой батаевской диалектики⁶⁴, а взрывным столкновением, хаотичным и эротичным биением молотка о наковальню; их соитие порождает импульс, приводящий в движение мир⁶⁵. 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. Поэтому солнечные лучи и извержения вулканов описываются как «нечистоты»: солнце и земля извер-

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Stoekl A. Introduction. P. ix.

⁶⁰ Bataille G. L'anus solaire. P. 85.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. P. 82.

⁶³ См.: Breton A. Manifeste du surréalisme // Breton A. Manifestes du surréalisme. Gallimard, 1973. P. 11–64.

⁶⁴ Liberston J. Bataille and Communication: Savoir, Non-Savoir, Glissement, Rire // SubStance. 1974. Vol. 4 (10). P. 49–50.

⁶⁵ Евстропов М. Жорж Батай: Опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 311. С. 51.

гаются из самих себя, преодолевая, если можно так сказать, «анальную фиксацию» вселенной и связанную с ней скупость и бережливость. 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» (1883–1885):

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 другое⁶⁶.

Заявленный в этом пассаже концепт тождества противоположностей восходит, в свою очередь, к Гераклиту, чей фрагмент F57, например, гласит следующее: «Учитель всех почти – Гесиод: считают, что все почти знает он – он, не постигший ни ночи, ни дня. А они суть одно»⁶⁷. Ошибочным, однако, было бы назвать в качестве 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 насилие, отвратительный (в рукописи зачеркнуто «кошмарный». – А. З.) фалл»⁶⁸. Контекст этого пассажа таков, что слово *violence* в нем можно было бы даже интерпретировать как «изнасилование» – если бы такой перевод соответствовал сообщениям 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 же этого насилия – не что 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 последующих за ним текстах, солнце нетождественно самому себе, и одно светило на самом деле скрывает за собой два. Упоминая солнце в ряду других вещей – т. е. всегда, за исключением двух случаев, – Батай пишет это слово со строчной буквы. Один раз он пишет его с прописной и один – полностью прописными; первый случай связан с отмеченным выше описанием его как источника связующего все и вся насилия, второй же (восклицание «АЗ ЕСМЬ СОЛНЦЕ») – с экстатическим, оргазмическим отождествлением его с индивидом в момент утраты им субъектности как неделимости, отделенности от мира. Этому безумному крику далее вторит другой – «...аз есмь Язувий [Jésuve], гнусная пародия знойного, слепящего солнца», – вписанный в логику единства противоположностей и пародийности бытия⁶⁹. «Язувий» является неологизмом философа, составленным из трех других слов: Везувий, Иисус и *je suis* («аз есмь»). В момент превращения в Солнце-Язувий субъектность человека подвешивается, так что он «перестает различать себя как от девицы в своих объятиях, так и от двери или окна»⁷⁰. Уже здесь мы видим мотив разрушительной идентификации

⁶⁶ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra // Sämtliche Werke in 15 Bd. Bd. 4. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980. S. 402.

⁶⁷ Гераклит Эфесский: все наследие на языках оригинала и в рус. пер.: крит. изд. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 167.

⁶⁸ Bataille G. L'anus solaire. P. 86. См. также примечания к тексту: Ibid. P. 612.

⁶⁹ Ibid. P. 86.

⁷⁰ Ibid. P. 82–83.

с солнцем как с источником насилия, смысл которого заключается в разрушении субъектности и совершенном растворении индивида в хаосе вещей и явлений.

В тексте, написанном в 1930 году, Батай посвящает солнцу отдельный небольшой параграф, по своей стилистике непосредственно примыкающий к перспективе «Солнечного ануса». Имеет смысл привести его целиком:

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 ночи⁷¹.

Очевидно, что если в этом отрывке и есть что-то от концепции, то немного: это скорее набор образов, фантазмов и интуиций, складывающихся в единую картину весьма условно. Однако если бы потребовалось предположить, откуда автор черпал вдохновение, то это могли быть «Песни Мальдорора» Лотреамона (1869). Сюрреалисты буквально преклонялись перед этой книгой: Бретон говорил, что это «полнейшее откровение, превосходящее границы человеческих возможностей», и Жорж Батай не мог быть с ней не знаком⁷². В Песни II встречается фрагмент, где автор произносит славословие *виам* и сравнивает их с *восходящим солнцем*:

Приветствую тебя, восходящее солнце, божественный освободитель, неуловимый враг рода человеческого. Вели грязной похоти все вновь и вновь завлекать человека в свои смердящие объятия и клясться ему нерушимыми клятвами в верности на веки вечные. Не погнушайся и поцеловать край засаленного платья сей распутницы – ее услуги того стоят. Ведь не прельсти она человека своими смачными персями, тебя бы не было на свете, ибо ты – плод их животворного совокупления. Ты порождение грязи и порока!⁷³

Присутствует ли в этом пассаже некая концепция, неясно, но по меньшей мере *стилистическое* преемство «Солнечного ануса» к этому тексту и общая для обоих манера соединения возвышенного и низменного, как кажется, очевидны.

«Историю глаза» (1928) – единственную книгу Батая, написанную до войны, – можно рассматривать как текст, все эти идеи развивающий и иллюстрирующий. В пользу этого свидетельствует и то, что оба произведения были созданы им примерно в одно и то же время и инспирированы прохождением в 1927–1928 годах курса психоанализа. Сам философ рассматривал их как имеющие для него терапевтическое значение – что и обыграл в послесловии к «Истории глаза», иронически озаглавленном «Совпадения»⁷⁴.

Формально сюжет в этом тексте есть, но его пересказ по сути ничего не дает. Первоначально действие происходит в деревне или небольшом городке, где троица главных героев – безымянный рассказчик, девушки Симона и Марсель, – воплощают свои эротические фантазии, в результате чего эта последняя сначала попадает в сумасшедший дом, а потом кончает с собой. Действие второй части переносится в Испанию, где творится по большей части все то же самое: в заключительной сцене герои являются в храм и приносят в жертву священника.

⁷¹ Bataille G. l'Œil pineal (1) // СЕС. Т. 2. Р. 27–28.

⁷² Цит. по: Декс П. Повседневная жизнь сюрреалистов. 1917–1932. М.: Молодая гвардия; Палимпсест. С. 40.

⁷³ Lautréamont de. Les chants de Maldoror // Œuvres complètes. Librairie José Corti, 1958. Р. 188.

⁷⁴ Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Р. 123–127.

Все эти «события», однако же, служат лишь внешней рамкой для событий совсем иного рода, происходящих на грани между реальностью, кошмаром и текстом.

Определить жанр произведения в данном случае достаточно важно, и именно в связи с тем, что в нем происходит и какую роль играет в нем образ солнца. Конечно, это не роман в его традиционном понимании, которое Бретон раскритиковал еще в «Первом манифесте». Назвать его так можно, лишь поставив в один ряд с романами сюрреалистов – того же Бретона или же Арагона, как это делают, например, С. Фокин⁷⁵ и С. Зенкин⁷⁶. Ролан Барт предлагает считать «Историю глаза» *поэмой* – исходя из того что все происходящее в нем даже не претендует на какую-либо связь с реальностью, не могло бы произойти в действительности и целиком совершается в «сумрачном и пылающем регионе фантазмов»⁷⁷. Поэтому основным мотивом текста становятся *превращения* одного и того же объекта, который не имеет какой-либо исходной формы, первообраза, но предстает в ряде обликов, объединенных округлой (шаро- или яйцеобразной) формой: яйцо, глаз, человеческие или бычьи тестикулы и, наконец, солнце (любопытно, что с глазом сравнивал солнце еще в VI книге «Государства» Платон: «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»⁷⁸). В насыщенном смертью и эротизмом воображении героев все 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»⁷⁹. Хотя Батай и не слишком развивает эту мысль, очевидно, что уже здесь мы видим намек на святость насилия, данный в сближении этих двух образов.

«Привилегированное» положение солнца в поэме заключается, на мой взгляд, в том, что оно само и связанные с ним образы (его лучи, его свет или моча) неизменно маркируют переход персонажей в сюр- или ирреальный мир их фантазий – мрачных и переполненных насилием и смертью. Так, 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 ассоциативных трансмутаций: выше я уже отмечал эту типичную для раннего Батая связь между солнцем и экскрементами. 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»⁸⁰, переходя в иной, «состоящий из молний и зари»⁸¹. При этом они становятся похожими на диких животных: «Опьяненные и разнузданные, Симона и я выпустили друг друга и тут же помчались сквозь парк, как собаки»⁸²; «...нам, Симоне и мне, пришлось убежать из замка сквозь враждебную тьму, подобно зверькам – голыми»⁸³.

⁷⁵ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 80–84.

⁷⁶ Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая. С. 7–9.

⁷⁷ Barthes R. La métaphore de l'œil // Essais critiques. Seuil, 1991. P. 283.

⁷⁸ Платон. Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. / пер. с др. – греч. А. Н. Егунова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 343.

⁷⁹ См.: Стейнмец Ж.-Л. Батай и культ Митры: к *Истории глаза* // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 196–198.

⁸⁰ Bataille G. Histoire de l'œil // ŒC. Т. 1. P. 28.

⁸¹ Ibid. P. 31.

⁸² Ibid. P. 30.

⁸³ Ibid. P. 32.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.