Алексей Зыгмонт

Образ солнца в философии сакрального Жоржа Батая

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-332-359

Aleksei Zygmont

The Image of the Sun in Georges Bataille's Philosophy of the Sacred

Aleksei Zygmont — National Research University "Higher School of Economics" (Moscow, Russia). az09@mail.ru

This article considers the image of the sun in Georges Bataille's philosophy and its position in relation to his theory of the sacred. The author puts forward the hypothesis that the sun as a conceptual metaphor accumulates meanings, notions, and intuitions that are later attributed to the sacred and are finally inscribed in its composition. Among the probable points of intersection the following concepts are considered: the ambivalence of the sacred, loss of subjectivity as religion's main point, the unreal, the monstrous, the opposition of heterogeneous/homogeneous, violence, death, etc. The conclusion is drawn that the sun expresses the human being's violent transition to another state, which could be associated with the opposite side of reality, i.e. with the sacred. The author also analyzes the role of this image in Bataille's epistemology, which interprets cognition as religious ecstasy and the destruction of the subject-object relation with its object in favor of identification with it. Toward the end of the article the image of the sun's place in the philosopher's later work is considered, and it is concluded that it is inscribed in the structure of the sacred via the concepts of sacrifice and expenditure.

Keywords: Georges Bataille, sun, sacred, sacrifice, violence, unreal, heterogeneous, expenditure.

Зыгмонт А. Образ солнца в философии сакрального Жоржа Батая // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 332–359.

Zygmont, Aleksei (2017) "The Image of the Sun in Georges Bataille's Philosophy of the Sacred", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 332–359.

Интеллектуальная история сакрального сегодня — весьма активно развивающаяся область исследований. Это обстоятельство во многом связано с тем, что доверие к этому понятию в качестве эмпирической модели чем дальше, тем больше идет на спад, и все чаще оно представляется как идея, обусловленная местом и временем своего появления (Западная Европа, рубеж XVIII–XIX вв.), представленная в специфических литературных, философских, теологических, научных и т. д. памятниках и в этом качестве нуждающаяся в рефлексии как отдельный этап в осмыслении религии в западной культуре в целом и научной мысли — в частности[1].

Для этого направления исследований Жорж Батай — один из ключевых авторов, проложивший путь от классической теории сакрального во французской социологии (Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса, Ж. Дюмезиля, Р. Герца) к неклассической, условно-философской: его теория сакрального оказала влияние на таких мыслителей, как Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева, В. Янкелевич, Дж. Агамбен и т. д. С другой стороны, некоторые российские и западные исследователи сегодня ищут пути ее приложения к эмпирическим исследованиям в сфере религиоведения[2]. Во Франции же интерес к этой конкретной его теории оказался невелик: в недавно вышедшей фундаментальной работе Камиля Таро «Символическое и сакральное» имя Батая даже не фигурирует[3]. Причиной этому послужило то, что на родине его тексты воспринимают прежде всего как литературу. Отчасти это правда: начинал он скорее как литератор, однако впоследствии интуиции его художественного письма нашли отражение и в более «наукообразных» работах по этнологии, социологии, экономике, теории религии

1. Хотя, безусловно, в ряде научно-исследовательских программ и направлений исследования сакральное сохраняет свою значимость и продолжает использоваться: в качестве примера можно привести т.н. «сильную» программу культурсоциологии, основы которой были заложены Дж. Александером, миметическую теорию Р. Жирара и ряд исследователей, разрабатывающих проблему религии и насилия (М. Юргенсмейер, Р. Скотт Эпплби и др.)

2. См., напр.: Biles, J. and Brintnall, Kent L. (eds.) (2015) *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion*. NY: Fordham University Press; Azari, N. (2003) "Georges Bataille: A Theoretical Resource for Scientific Investigation of Religious Experience", *JCRT* 4(3): 27–41; *Гладарев Б.С.* Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. 2006. №1. С. 110–119.

3. Tarot, C. (2008) *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion*. Éds de la decouverte / M.A.U.S.S.

и искусствоведению, которые сейчас все чаще становятся предметом внимания ученых из перечисленных сфер[4].

Именно этот переход от литературы и эссеистики к философской и даже религиоведческой теории в рамках отдельно взятого понятия и является предметом настоящей статьи: речь в ней пойдет о роли образа солнца в становлении батаевской концепции сакрального. Дело в том, что изложения мысли Батая бывают обычно основаны на его поздних текстах, написанных во время (как «Сумма атеологии»[5]) или после Второй мировой войны. Однако ранние его работы, в которых мы как раз и можем наблюдать эволюцию его мысли и зачатки его более зрелых концептов, зачастую остаются в тени, а то и вовсе снисходительно объявляются «пробой пера». Исследование образа солнца в его текстах конца 20-х — середины 30-х гг. могло бы, однако же, прояснить генезис его представления о сакральном в том виде, в каком оно фигурирует в его систематических послевоенных сочинениях, что и является целью настоящей статьи. Необходимо отметить, что сам по себе этот образ уже становился предметом изучения (в работах А. Штёкля, Н. Лэнда, Л. Болдт-Айронс, Ф. Рёнбэка[6]), однако таким образом вопрос до сих пор не ставился.

Итак, солнце, как мы полагаем, играет в текстах Батая 20-х–30-х гг. роль оператора[7] некоего иного мира, изнанки реальности, для описания которой он последовательно использовал концепты ирреального, низкой материи, гетерогенного и, наконец, са-

4. См., напр.: *Зенкин С.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012; Pawlett, W. (2015) *Georges Bataille: The Sacred and Society*. Routledge; Arppe, T. (2014) *Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Routledge.

5. Изначально этот проект предполагал написание пяти книг, но в итоге был ограничен тремя, опубликованным в 1941–1945 гг. — «Внутренний опыт» (1941), «Виновный» (1944) и «О Ницше» (1945). Подробнее см.: Bataille, G. “Annexe 6. Plans pour la somme athéologique”, ŒC, t. VI, p. 362; *Зенкин С.* Нетеологическая мистика Жоржа Батая // *Батай Ж.* Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016. С. 6–73.

6. См.: Stoekl, A. (1985) “Introduction”, in *Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939. Georges Bataille,* p. ix-xxv. Minneapolis: University of Minnesota Press; Land, N. (1992) *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*, pp. 19–40. Routledge; Boldt-Irons, Leslie A. (1995) “Bataille’s ‘The Solar Anus’ or the Parody of Parodies”, *Studies in 20th Century Literature*, 25(2): 354–372; Rönnbäck, F. (2015) “The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille”, *October* 154: 111-126.

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

крального. Многие свои идеи и интуиции, которые в конце концов будут связаны с сакральным и жертвоприношением как его прямым выражением, он 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, оно ирреально, погружение в него представляется как возврат к животному состоянию, но для человека означает превращение в чудовище; взгляд на солнце сам становится принесением жертвы, в результате которого субъект взгляда сливается с объектом. Как и сакральное, солнце стягивает вокруг себя все то, что оказывается либо изначально чуждо привычному нам миру, либо исторгнуто из него: это труп, срамные части тела, нечистоты и, в конечном счете, — смерть. Оно является также хронологически первой фигурой, аккумулирующей в себе различные феномены, связанные с *насилием* (violence), неразрывно связанным для философа с сакральным[8]. Как указывает Сергей Зенкин, солнце в мифологии философа ассоциируется с «кровью, смертью, бойней, закланием»[9]. Целью нашего анализа будет концепция, изложенная Батаем в «Границах полезного» (1939–1945) и «Проклятой части» (1949), где солнце окончательно встраивается в композицию сакрального в качестве его центрального элемента посредством концепта *траты* (*dépense*).

Структура статьи выстроена в соответствии с логикой постепенного ассоциирования образа солнца с сакральным в мысли Батая в 1927–1949 гг. От рассмотрения интуиций, представленных в самых ранних его текстах — «Солнечном анусе» и «Истории глаза», — мы перейдем к ряду его работ 30-х гг., в которых философ экспериментирует с различными концептами, среди которых — жертвоприношение, гетерогенное, изменение, насилие, сообщение и т. д., а затем — к вопросу о роли образа солнца в его трактовке темы познания как отождествления субъекта познания с его объектом. Наконец, заключительная часть статьи посвящена двум его обозначенным выше более поздним текстам[10].

8. См. об этом нашу статью: *Зыгмонт А.И.* Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. №3(59). С. 63–81.

9. *Зенкин С.* Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // *Батай Ж.* Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 2006. С. 12.

10. Далее в квадратных скобках мы приводим название его текста со ссылкой на Полное собрание сочинений с указанием тома и страницы (*Œuvres complètes*, ŒC I-XII), либо на оригинальное издание, в котором он был опубликован. Переводы

Первые опыты: «Солнечный анус» и «История глаза»

Уже в самом первом тексте Батая, который открывает корпус его сочинений — эссе «Солнечный анус» (написанном в 1927 г. и опубликованном в 1931-м), — уверенно просматривается та концепция солнца, которую он будет развивать в дальнейшем. Как бы нам ни хотелось согласиться с теми авторами, которые называют дневное светило в эссе «сакральным» объектом[11] или «солнечным богом»[12], сам текст не дает для этого прямых оснований: поступить так значило бы спроецировать на него более поздний батаевский концепт. Корректнее будет сказать, что образ солнца в этом тексте демонстрирует некоторые свойства, которые будут отнесены к сакральному позже: в нем соединяются противоположности, — негативный и позитивный полюса бытия, оно становится символом связующего все сущее между собой насилия и оператором десубъективации — уничтожения индивида в пользу его единения с мировым целым. По признанию самого автора, главный образ этого эссе ему был дан в видении, посетившем его в Лондонском зоологическом саду в июле 1927 г., когда он внезапно был ослеплен лучами солнца, сиявшего промеж красно-голубых ягодиц бабуина и к тому же отвратительно смердевшего[13].

Для представленной в эссе картины мира характерно отсутствие какого-либо центра, трансцендентного основания или безусловной точки отсчета. На смену абсолютной системе координат приходит относительная, так что первоначалом может стать все что угодно или же ничто: «И если первоисточник похож не на представляющуюся основой почву планеты, а на круговращение планеты вокруг подвижного центра, в качестве порождающего принципа могут быть равно приняты автомобиль, часы или швейная машина»[14]. Изъятие трансцендентного измерения оставляет вещи заброшенными в имманентность рекурсивного пародийного уподобления друг другу, подобно уводящему в дурную бесконечность *лабиринту* — это одна из характерных для Батая

уже имеющихся на русском языке работ сверены с оригиналом, прочие выполнены автором статьи.

11. Rönnbäck, F. “The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille”, p. 117.
12. *Фокин С.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 55.
13. См.: Bataille, G. “Le Jésuve”, ŒC, t. II, p. 19.
14. Bataille, G. “L’anus solaire”, ŒC, t. I, p. 82.

метафор бытия, которую он использовал в 30-е гг.[15] Хотя некоторые исследователи и пишут об отсутствии в этом хаосе иерархии или «привилегированного» образа[16], мы полагаем, что концептуальные структуры эссе расположены в условном пространстве, растянутом между двумя сообщающимися между собой полюсами — землей и солнцем, условно соответствующими сакральному и профанному. Их взаимодействие при этом описывается как сексуальный акт, насильственное, размыкающее проникновение одного в другое: «Солнце любит исключительно Ночь и устремляет к земле свое светозарное насилие, отвратительный фалл... ночные протяжения земли постоянно стремятся к нечистотам солнечного луча»[17]. С другой стороны, давший название эссе «солнечный анус» оказывается смычкой возвышенного и низменного, единством противоположностей: «Солнечное кольцо — *solar annulus* — это нетронутый анус ее восемнадцатилетнего тела, с которым ничто столь же слепящее не может сравниться, разве что солнце, хотя анус это ночь»[18]. Солнце, таким образом, оказывается одновременно и одним и двух полюсов бытия, и тем, что сочетает в себе два аспекта, — условно, пределы негативного и позитивного, — а это сочетание и характеризует теорию *амбивалентности сакрального* в ее классическом изложении, которое философ формально поддерживал вплоть до конца 40-х гг.[19]

Отметим, что образ солнца для Батая при этом тяготеет к негативному полюсу, аккумулируя в себе все связанное со смертью, насилием и темнотой: «...солнце шокирует так же, как труп и пещерный мрак <...> Человеческие глаза не выдерживают ни солнца, ни совокупления, ни трупа, ни темноты, но реагируют на них по-разному»[20]. Это же будет характерно впоследствии и для его концепции сакрального: так, в докладе 1937 г. для Коллежа социологии, говоря о сакральном социальном ядре, он заявляет, что

15. Bataille, G. “Le labyrinthe”, ŒC, t. I, p. 437; Bataille, G. (1937) “La conjuration sacrée”, *Acéphale* 1: 4.

16. См.: Boldt-Irons, Leslie A. “Bataille’s ‘The Solar Anus’ or the Parody of Parodies”, p. 366; Stoekl, A. “Introduction”, p. xiv.

17. Bataille, G. “L’anus solaire”, p. 86.

18. Ibid, p. 87.

19. См.: Robertson-Smith, W. (1894) *Lectures on the Religion of Semites*, London: Adam and Charles Black; *Куракин Д.* Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы” культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

20. Bataille, G. “L’anus solaire”, p. 85.

«...оно действительно табуировано, т.е. неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев»[21]; или, в одной из поздних своих работ, «Эротизме» (1957): «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием»[22].

Наконец, уже здесь мы сталкиваемся с идеей, с которой еще не раз встретимся далее: это идея солярного субъекта, подобно вулкану «извергающегося» из самого себя в мир: «Язувий[23] — это, тем самым, образ эротического движения, взламывающего дух, чтобы дать содержащимся в нем представлениям силу шокирующего извержения <...> Так и вопиет любовь в моем собственном горле: я есмь Язувий, гнусная пародия знойного, слепящего солнца»[24].

Этот мотив пусть и пародийной, но идентификации с солнцем представляется нам здесь важнейшим: по сути, это отождествление с иным полюсом бытия, который является также и источником проникающего в мир насилия. Образ «вулканического» субъекта еще встретится нам, например, в иконографии такого сакрального батаевского персонажа par excellence, как Ацефал (Безголовый), сидящего либо стоящего на вулкане[25].

В связи с «Историей глаза» (1927) — единственной книгой Батая, опубликованной им до Второй мировой войны, — нам следует обратить внимание на три образа/понятия, намечающих векторы соприкосновения солнца с сакральным и, опять же, насилием: это *животное состояние*, *ирреальность* и *чудовище* (или *чудовищное присутствие*). Определить жанр этого текста в данном случае достаточно важно, и именно в связи с представленным в нем образом солнца и его метаморфозами. Это не роман в его традиционном понимании, которое было раскритиковано Андре Бретоном еще в «Первом манифесте сюрреализма»[26]. Ролан Барт предлагает считать его поэмой — исходя из того, что все происходящее в нем даже не претендует на связь с реально-

21. Bataille, G. (1979) “Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes”, dans Hollier, D. (éd.) *Le Collège de la Sociologie (1937–1939)*, p. 128. Gallimard.

22. Bataille, G. “L’Érotisme”, ŒC, t. IX, p. 43.

23. В оригинале — Jésuve. Это слово заключает в себе сразу три: Везувий, Иисус и «аз есмь» (*je suis*).

24. Bataille, G. “L’anus solaire”, pp. 85–86.

25. *Зенкин С.* Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. С. 118–131.

26. Breton, A. (1966) *Manifestes du Surréalisme*, pp. 11–64. Gallimard.

стью и целиком совершается в «сумрачном и пылающем регионе фантазмов»[27]. Поэтому основным мотивом текста становятся превращения одного и того же объекта, который не имеет какой-либо исходной формы, но предстает в ряде обличий, объединенных округлой (шаро- или яйцеобразной) формой: яйцо, глаз, тестикулы, наконец, солнце. В насыщенном смертью и эротизмом воображении троицы главных героев все они смешиваются и пародируют друг друга, свободно переходя из одной формы в другую.

«Привилегированное» положение солнца в поэме заключается, на наш взгляд, в том, что оно само и связанные с ним образы (его лучи, его свет или моча) как бы вводят персонажей в ир- или сюрреальный мир их фантазий, мрачных и переполненных насилием и смертью. В сцене с проникновением в сумасшедший дом (гл. 4) они видят обмоченное белье Марсель со следами *солнечного пятна* (*tache de soleil*). Превращение мочи в свет здесь — одна из характерных для текста ассоциативных трансмутаций: выше мы уже писали о том, что философ отождествляет его с нечистотами. Сразу же после этого герои, следуя какому-то неясному наитию и независимо друг от друга, начинают раздеваться и переходят из «реального мира, где люди ходят одетыми»[28] в иной, «состоящий из молний и зари»[29], который можно условно отождествить с измерением сакрального.

Солнечный свет — нечистый, загаженный мухами и слепящий — неизменно сопровождает героев в самых жестоких главах их воображаемой одиссеи, действие которых происходит в Испании (Мадриде и Севилье), и всякий раз маркирует переход из одного мира в другой, от обыденности — к насилию и эротическому эксцессу. В Мадриде указание на «ирреальный» блеск солнца предшествует кровавому пиршеству на корриде: сначала бык поднимает на рога нескольких лошадей, а затем и матадора[30]. Немного позже в жертву приносится и сам бык, «солнечный монстр» — и божеством в данном случае можно назвать Симону, кровожадно пожирающую сырыми его тестикулы. Совершая таким образом насилие, она «хочет занять место на солнце», и рассказчик говорит: «солнечное излучение растворяло нас в какой-то ирреальности, что соответствовала… нашему бессильно-

27. Barthes, R. (1991) “La metaphore de l’œil”, dans *Essais critiques*, p. 283. Seuil.

28. Bataille, G. “Histoire de l’œil”, ŒC, t. I, p. 28.

29. Ibid, p. 31.

30. Ibid, p. 53.

му желанию взрыва»[31]. Демоническое сияние солнца становится максимально ярким в Севилье, где герои приносят в жертву священника: город наполнен «светом и жаром, от которых все расплывалось еще больше, чем в Мадриде»[32]. Итак, солнце оказывается связано с обоими формами насилия, которые, по мысли Лесли Болдт-Айронс, можно выделить в поэме: это разрушительный потенциал, энергетическая «заряженность» человеческих тел и природных стихий, и выплеск энергии в момент убийства[33].

Понятие ирреальности (*irrealité*) здесь обозначает изнанку реальности, иной мир, противопоставленный обыденному, область насилия, смерти и жертвоприношения. Правомерность идентификации ирреального с сакральным у Батая подтверждается и в его посмертно опубликованной «Теории религии» (1947): здесь философ пишет об «ирреальности божественного мира», противопоставляя зыбкий мир сакрального устойчивой реальности мира пользы, вещей и труда: «...сознание, — пишет он, — связано с полаганием объектов... вне всякого смутного восприятия, по ту сторону всегда ирреальных образов мышления, основанного на причастности»[34]. Всю эту концепцию он, однако же, не выдумывает сам, а заимствует у Эмиля Дюркгейма, который в «Элементарных формах религиозной жизни» (1905) замечает, что

> ...для объяснения того, как в подобных условиях могло оформиться понятие сакрального, большинство этих теоретиков вынуждены были признать, что над данной ему в наблюдении реальностью человек выстроил некий ирреальный мир *[un monde irréel]*, целиком наполненный то волнующими его дух во время сна призрачными образами, то чудовищными извращениями, порожденными под престижным, но обманчивым влиянием языка[35].

Исходя из этого можно сказать, что Батай (как и, скажем, Р. Кайуа и Р. Жирар) в этом вопросе аккуратно следует дюркгеймианской традиции, в то время как другие теоретики сакрального — такие,

31. Ibid, p. 55.
32. Ibid, p. 57.
33. Boldt-Irons, Leslie A. (1995) “Sacrifice and Violence in Bataille’s Erotic Fiction: Reflections from/upon *mise en abîme*”, in Gill, Caroline B. (ed) *Bataille: Writing the Sacred*, p. 93. London and NY: Routledge.
34. Bataille, G. “Théorie de la religion”, ŒC, t. VII, p. 308.
35. Durkheim, É. (2007) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 337. CNRS éditions.

как Мирча Элиаде, полагавший сакральное «предельной реальностью», — наоборот, делают от нее шаг в сторону[36]. На связь ирреального с насилием (позже ставшей связью насилия с сакральным) здесь указывает еще одно обстоятельство, а именно то, что во французском переводе Гегеля именно это слово — ирреальность — служит определением для *смерти*; об этом Батай пишет в своей поздней статье «Гегель, смерть и жертвоприношение» (1957)[37].

Добавим, что в «Теории религии» одним из основных связанных с сакральным понятий является *животное состояние* (*animalité*), которое Батай понимает как погруженность в мир, отсутствие субъектно-объектного различения[38]. Поэтому и в «Истории глаза» покидающие реальность герои становятся похожими на животных: «Опьяненные и разнузданные, Симона и я выпустили друг друга и тут же помчались сквозь парк, как собаки»[39]; «...нам, Симоне и мне, пришлось убегать из замка сквозь враждебную тьму, подобно зверькам — голыми»[40]. Позже Марсель принимает Симону за волка: конечно, эта иллюзия рождается в ее больном воображении, но именно оно и является основным содержанием поэмы, даже приобретая некое подобие если не объективности, то всеобщности: «В этот раз наша личная галлюцинация развивалась столь же безгранично, как, скажем, глобальный кошмар человеческого общества с его землей, атмосферой и небом»[41].

Однако поскольку человек уже перестал быть животным, то возврат к животности для него означает погружение в *чудовищность* — бессубъектное присутствие в мире, синтез того и другого. В первой части поэмы оно упоминается дважды:«...как будто я хотел ускользнуть от объятий какого-то чудовища, и этим чудовищем не могло быть ничто иное, как необычайное насилие моих движений»[42]; « ...казалось, невидимое чудовище оторвало Марсель от решетки, которую крепко держала ее левая рука:

36. См.: Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*, pp. 63–66. Gallimard.
37. См.: Bataille, G. “Hegel, la mort et le sacrifice”, ŒC, t. XII, p. 326–345.
38. Bataille, G. “Théorie de la religion”, ŒC, t. VII, pp. 291–296.
39. Bataille, G. “Histoire de l’œil”, p. 30.
40. Ibid, p. 32.
41. Ibid, p 33.
42. Ibid, p. 16.

мы увидели, как она в беспамятстве падает навзничь»[43]. Философ указывает, что это присутствие не рождается нигде, кроме как в человеческом теле и в результате насильственного разрушения присущей ему субъектности, когда начинает казаться, что не сам человек, а кто-то или что-то иное, *инаковое*, владеет его телом.

Концепт чудовища неоднократно встречается в текстах Батая как конца 30-е гг., так и в более поздних. В «Священном заговоре» (1937), манифесте тайного общества Ацефал, он пишет об этом концептуальном персонаже: «Он сливается в единое извержение Рождения и Смерти. Он не человек. Но он и не бог. Он — не я, но гораздо больше, чем я: его живот — это лабиринт, где он сам заблудился, где я блуждаю вместе с ним и в котором я узнаю себя, оказываясь им, т.е. чудовищем»[44]. Чудовище здесь, таким образом, — это человек, как бы потерявшийся в лабиринте бытия. В уже упомянутом нами эссе «Лабиринт» (1935–1936) Батай пишет об этом событии как о разрушении индивидуального в пользу всеобщего: «...всякий изолированный фрагмент вселенной неизменно представляется частицей, способной стать частью превосходящей ее композиции. Бытие существует исключительно как целое, составленное из частиц»[45]. Позднее, в «Теории религии» и «Эротизме», Батай будет использовать для обозначения этого состояния погруженности в мир также понятия *континуальности* (*continuité*) и *интимности* (*intimité*), и оба они описывают как раз сакральное состояние бессубъектной погруженности в мировое целое. Связь между сакральным и чудовищностью подтверждается и тем, что уже на закате жизни, в «Процессе Жиля де Рэ» (1959), «сакральным чудовищем» (*monstre sacré*) Батай назовет самого маршала-убийцу: «Как в преступлении, так и в твердом, благочестивом смирении он ощущал принадлежность сакральному миру, который, казалось ему, неизменно должен был оказывать ему поддержку»[46].

Икар и Ван Гог: солнце, насилие, жертва

Дальнейшее развитие образ солнца претерпевает в ряде статей Батая для журнала «Документы», где в 1929–1930 гг. он занима-

43. Ibid, p. 31.

44. Bataille, G. “La conjuration sacrée”, p. 4.

45. Bataille, G. “Le labyrinthe”, p. 437.

46. Bataille, G. “Le Procès de Gilles de Rais”, ŒC, t. X, p. 277.

ет пост ответственного секретаря. Здесь он публикует провокационные тексты антиэстетического содержания, представляя, как гласил рекламный проспект, «факты, более всего вызывающие беспокойство, — факты, последствия которых еще не были заранее определены»[47].

«Глаза не выдерживают ни солнца, ни совокупления, ни трупа, ни темноты, но реагируют на них по-разному», — писал Батай в «Солнечном анусе». Смотреть на солнце невозможно, но если рискнуть, оно предстает в кошмарном кроваво-красном обличье (поскольку сияет сквозь прикрытые от боли веки): в этом, собственно, и заключается тот «факт», последствия которого не были заранее определены и определить которые берется философ. Наиболее четко идея чудовищного преображения солнца и его раздвоения проговорена им в эссе «Гнилое солнце», посвященном Пикассо: «Насколько прежнее солнце (то, на которое не смотрят) совершенно в своей красоте, настолько то, на которое смотрят, может быть сочтено ужасающе уродливым»[48]. И несколько далее: «Миф об Икаре с этой точки зрения является особенно выразительным и притом точным: он очевидным образом делит солнце надвое — на то, что светит в момент, когда Икар набирает высоту, и то, что расплавляет воск и способствует тому, что он терпит неудачу и с воплем падает, приблизившись к нему слишком близко»[49]. На самом деле, здесь фигурирует не одно противопоставление, а опять же два: первое относится к различению солнца, на которое не смотрят, и солнца, на которое смотрят, а второе — к амбивалентности этого второго солнца, влекущего к себе и разрушающего. Взгляд на него Батай сравнивает с опытом человека, которого во время посвящения в митраистские мистерии кидают в яму, крытую плетнем из прутьев, чтобы затем заколоть над ним быка: посвящаемый, таким образом, оказывается с ног до головы залит кровью и шокирован звуками агонии зверя. Умирающий бык в это мгновение символизирует собой солнце, как бы излучающее чистое насилие в форме багрового сияния. Очевидным образом речь идет о жертвоприношении, в котором солнце участвует само и на которое сподвигает.

47. Цит. по.: *Лейрис М.* От батаевского невозможного к невозможным *Документам* // Предельный Батай. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. С. 54–62.

48. Bataille, G. (1930) “Soleil pourri”, *Documents* 3: 173–174.

49. Ibid, p. 174.

Однако теперь Батай связывает солнце с насилием, по преимуществу обращенным против того, кто его творит, в связи с чем в тексте возникает образ петуха, который в схожем контексте фигурировал уже в «Истории глаза»:

> ...ужасный крик петуха, в особенности на восходе солнца, всегда соседствует с криком, который он издает, когда его режут. Можно добавить, что солнце в мифологии обозначается еще и человеком, перерезающим самому себе глотку, и, наконец, антропоморфным существом, лишенным головы[50].

Здесь сливаются между собой момент крика петуха как приветствия солнцу и момент насильственной смерти. Ассоциация петуха с загадочным безголовым существом, в котором нетрудно узнать будущего Ацефала, кажется тем более примечательной, что с ее помощью философ намекает на способ, каким режут этих птиц, т.е. на отрезание головы, а также и на характерную особенность их смерти — а именно то, что в течение некоторого времени после удара их тела все еще продолжают как-то функционировать, бегать взад-вперед и заливать землю кровью: так смерть вплетается в жизнь, и бытие, вызванное их союзом, можно назвать экстазом. Однако для Батая не столь важно, что в реальности петуха режет кто-то другой, поскольку символически его убивает солнце и он сам убивает себя, на что указывают и последующие сравнения. Петух и Икар в эссе становятся, таким образом, концептуальными персонажами, несущими идею *солярного субъекта*, который является также и объектом собственного насилия; его субъективация выглядит как возвышение до невообразимых высот — и падение в глубочайшую бездну, которое философ называет *неслыханным насилием* (*violence inouïe*)[51]. Солнце при этом становится как бы амбивалентным «движком» этого двойного события.

В эссе «Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога» мыслитель продолжает развивать эту же тему. Он начинает с рассказа о молодом художнике Гастоне Ф., в 1924 г. откусившем себе палец на руке — по его словам, потому, что слу-

50. Ibid.

51. Ibid, p. 173.

чайно взглянул на солнце и получил от него такой приказ[52]. Далее он пишет об одержимости самого Ван Гога образами солнца и подсолнухов — причем *увядших*, с которыми он, по-видимому, идентифицировал самого себя и ради цветения которых отрезал себе ухо бритвой. Одна молодая женщина, находясь в лечебнице для душевнобольных, получила от объятой пламенем божественной фигуры повеление отрезать себе уши, но, не найдя острых предметов, едва не вырвала вместо них глаза. Все эти случаи Батай определяет как проявления *духа жертвоприношения*, который из-за своего полного упадка в наше время находит выражение почти что исключительно в сфере психических отклонений. Философ рассматривает различные формы калечения при инициации — например, обрезание, вырывание зубов или отрезание пальца — и обнаруживает их скрытый смысл в проекции «я» вовне, в насильственном выходе из самого себя и нарушении цельности собственного тела ради преобразования собственного бытия: «Разрыв персональной гомогенности, отбрасывание вовне себя некой части себя же, яростное и мучительное по своей сути, представляется неразрывно связанным с теми искуплением, трауром или разгулом, что открыто вызываются обрядами вступления во взрослое общество»[53]. Человек, поступающий так, становится подобен солнцу, что непрерывно приносит самое себя в жертву, как бы вырывая из своего тела органы и отшвыривая их прочь от себя в виде солнечных лучей, света и тепла. Здесь Батай впервые отчетливо отождествляет сакральную жертву с даром: *se détruire* для него есть *se donner* и наоборот, т. е. разрушать себя в каком-то смысле означает себя отдавать.

Еще одна интуиция, которая встречается в тексте впервые и на которой Батай будет делать впоследствии особый акцент, — это идея *жертвенной неразличимости*. Ее основной смысл заключается в том, что в контексте жертвоприношения божество, жертвователь и жертва оказываются связаны друг с другом вплоть до почти полного слияния и предстают как бы единым существом. Прометей, например, в этом смысле оказывается един с Зевсом и с божественным орлом, терзающим ему печень:

52. Bataille, G. (1930) “La mutilation sacrificielle et l’oreille coupée de Vincent Van Gogh”, *Documents* 8: 451.

53. Ibid, p. 457.

> Роли обычно распределены между человеческим воплощением бога и его животным аватаром: иногда человек приносит в жертву зверя, иногда зверь — человека, но речь всякий раз идет о самокалечении, поскольку зверь и человек образуют единое существо. Орел-бог, отождествленный в античном воображении с солнцем, орел, который один только способен напрямую созерцать «солнце во всей славе его», икарическое существо, что отправляется искать небесный огонь, не является, однако же, ничем иным, как тем, кто калечит самого себя — Винсентом Ван Гогом, Гастоном Ф.[54]

В данной концепции имплицитно заложена мысль, отличающая батаевскую трактовку жертвоприношения от любых иных: в нем отсутствуют адресант и адресат. Жертва приносится не кому-то от кого-то, а просто так, поскольку в момент дарения божественный объект, к которому устремлялся человек, сливается с ним самим, а значит — исчезает вовсе. В качестве источника этой идеи сам философ называет работу А. Юбера и М. Мосса «Очерк о природе и функциях жертвоприношения» (1899), и их влияние на него прослеживается очень четко. Для французских социологов жертва — это прежде всего акт разрушения, полное или частичное уничтожение приношения, изменяющее статус жертвователя. При посредничестве религиозного профессионала, жреца, между божеством, жертвователем и жертвой возникает некая таинственная связь: «В нем (жертвенном столбе. — *А.З.*) еще отчетливее, чем в жреце, выражается это сообщение (*communication*), это слияние богов и жертвователя, которое станет еще более завершенным в жертве»[55]. Наиболее трудным для перевода здесь является термин c*ommunication*, который мы интерпретируем как *сообщение* и который означает также причастие, приобщение, установление связи; внимание же на него следует обратить потому, что в конце 30-х гг. его будет активно использовать и Батай[56]. И далее читаем: «Вследствие этого сближения жертва, уже представляющая богов, начинает представлять и жертвователя. Недостаточно сказать, что она его представляет; она отождествляется с ним. Две

54. Ibid, p. 459.

55. Mauss, M., Hubert, A. (1899) “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Année sociologique* 2: 29.

56. Об этом понятии у Батая и его связи с сакральным см..: Hoffmann, C. (2011) “Le sacré chez Georges Bataille”, *Communication, lettres et sciences du langage* 5(1): 72–81; Stronge, P. (2006) “In the Name of All that is Holy: Classification and the Sacred”, *eSharp* 7(7) [http://www.gla.ac.uk/research/az/esharp/issues/7/].

личности сливаются между собой»[57]. Смысл обряда заключается в установлении контакта между профанным и сакральным мирами для освящения жертвователя и представляется социологам даже своего рода уловкой, поскольку по его завершении все должно вернуться на обычные свои места. Поэтому они указывают, что положение жертвователя «...становится двойственным. Ему надо коснуться животного, чтобы остаться единым с ним, однако он боится прикасаться к нему, поскольку рискует тем самым разделить его судьбу»[58]. До сих пор мы видели практически полное соответствие этой схемы батаевской, однако здесь, наконец, встречаемся с серьезным расхождением: поскольку Батая интересуют прежде всего случаи самопожертвования, когда жертвователь изначально и есть жертва, его слияние с божеством представляется философу окончательным и необратимым, он не может не разделить судьбу жертвы и не быть разрушенным. «Юбер и Мосс пренебрегают здесь примерами “жертвоприношения бога”, которые могли бы заимствовать из примеров самокалечения и лишь благодаря которым жертвоприношение утрачивает характер пустого кривляния», — замечает философ[59]. Жан-Мишель Эймоне указывает, что Батай также совершенно отвергает моральную сторону вопроса, на которой так настаивают Юбер и Мосс, в пользу тотальности жертвенного насилия[60].

В эссе о Ван Гоге Батай впервые вводит оппозицию гетерогенного/гомогенного, которая в течение нескольких лет будет выступать в роли инварианта сакрального/профанного, но потом уступит ей место: источником первого понятия в первой паре, скорее всего, являются как раз определения сакрального у Дюркгейма[61] и Рудольфа Отто[62]. Пока что философ определяет гетерогенное лишь относительно отдельного индивида: смыслом самокалечения является *изменение* (*altération*)[63] человеческого существа,

57. Mauss, M., Hubert, A. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, p. 128.

58. Ibid.

59. Bataille, G. “La mutilation sacrificielle et l’oreille coupée de Vincent Van Gogh”, p. 458-459.

60. Heimonet, J.-M. (1987) *Mal à l’œuvre: Georges Bataille et l’écriture du sacrifice*, p. 30–31. Marseille: Parenthèses.

61. Durkheim, É.(1975) “Cours sur les origines de la vie religieuse”, dans *Textes, t. II. Religion, morale, anomie*, p. 95. Minuit.

62. Otto, R. (1920) *Das Heilige*, ss. 28–34. Breslau, Theodor von Häring.

63. Семантика этого слова включает хорошо согласующиеся со словами Батая негативные коннотации «искажения», «извращения», «изменения к худшему по срав-

насильственный разрыв его персональной гомогенности, под которой подразумевается целостность его тела. «Гетерогенные элементы» возникают в результате трансмутации гомогенного путем его отделения от бывшего целого: так соотносятся, например, пища и рвота. Жертвоприношение, таким образом, предстает как преобразующее отбрасывание чего-либо уже присвоенного человеком или обществом — но в измененном и сакральном качестве. Парадоксальным образом извергающийся, подобно вулкану, из самого себя жертвователь оказывается захвачен некой силой, «которая может пожрать»[64], — и становится абсолютно свободным, в первую очередь от самого себя.

Очевидно, что хотя в статье обсуждаются многие темы, образ солнца занимает в ней одно из центральных мест и раз за разом возникает в связи с насилием, творимым ради приобщения к его пылающему существу. Повторим: Ван Гог здесь — не реальный человек, а концептуальный персонаж, призванный выразить эту идею. Спустя восемь лет Батай посвящает ему еще одну статью, «Ван Гог Прометей» (1938), в которой подводит итог своим мыслям на этот счет. Если раньше художник был лишь уподоблен солнцу, то теперь он вырывает его в образе уха из самого себя: «Солнце есть не что иное, как излучение, громадная потеря жара и света, пламя, взрыв; но оно удалено от людей, которые могут в безопасности наслаждаться безмятежными плодами этого великого катаклизма»[65]. Если раньше солнце и земля представлялись философу более или менее параллельными друг другу, хотя и нестабильными полюсами, между которыми мечется все сущее, то теперь он окончательно становится дуалистом и противопоставляет их как растрату и накопление, как утвержденную в смерти жизнь и жалкое ее подобие, солидное и спокойное. Здесь мы вплотную подходим к концепции сакрального, изложенной в «Проклятой части», потому что именно непроизводительная трата энергии и собственной сущности в этой работе становится главным свойством сакрального. Бытие солнца Батай называет танцующим, но его танец — это *пляска насилия* (*danse violente*), ввергающая в экстаз, опьяненная смертью. Поэтому «вовсе не истории искусства, а кровавому мифу нашего существования как человеческих существ принадлежит Винсент Ван Гог. Он при-

нению с нормальным состоянием» // *Dictionnaire Le Robert pratique* (2011), p. 40.

64. Bataille, G. “La mutilation sacrificielle et l’oreille coupée de Vincent Van Gogh”, p. 459.

65. Bataille, G. “Van Gogh Prométhée”, ŒC, t. I, p. 498.

надлежит к числу тех редких существ, что в мире, завороженном стабильностью, спячкой, вдруг достигают той „точки кипения“, без которой все стремящееся пребывать становится пресным, нестерпимым, упадочным»[66]. Эта «точка кипения» и есть выход из самого себя, о котором мы говорили раньше в связи с переходом в ирреальный мир, чудовищностью и солярным субъектом.

Познание как религиозный экстаз

Последний вопрос, который мы обозначим в связи с ролью солнца в ранних текстах Батая и который уже частично затронули — его роль в батаевских трактовках тем познания и познающего субъекта. Соображение о том, что *солнце ослепляет*, является, в сущности, не столько эмпирическим фактом, на который опирается батаевская философская мифология, сколько полемической отсылкой к классическим для западной традиции гносеологическим метафорам[67]. Чтобы разобраться в коннотациях, которыми нагружена эта идея, необходимо обратиться почти что к самым истокам, а именно — к Платону. Познание для него соответствует зрению, а свет солнца является символом или чувственным выражением идеи блага. Как замечает Хайдеггер в своем комментарии на миф о пещере, солнце для античного философа — это не творение человеческих рук, а некоторый общий принцип, делающий вещи зримыми[68]. Однако уже и Платон предполагает возможность *ослепления светом истины*:

> ...если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают? <...> А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят[69].

66. Ibid., p. 500.

67. См.: Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*, pp. 117–119. Seuil.

68. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 259–260.

69. *Платон.* Государство 515 e // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3. М.: ИФ РАН, Изд-во «Мысль», 1994. С. 351.

Далее философ пишет, что для прямого созерцания солнца необходима привычка, которая достигается с помощью аскезиса: человек должен научиться смотреть на тени, потом — на отражения в воде, на вещи ночью и на лунный свет. И солнце, и благо здесь — пределы, но достигнуть их не только возможно, но и необходимо. Против этой идеи и выступает Батай: для него смотреть на солнце в упор *невозможно*, к этому никак не привыкнешь, не научишься, такой взгляд разрушает того, кто смотрит. Однако только такое познание, с необходимостью приносящее познающего в жертву, он готов признать в качестве ценности. Вдобавок не только познание ослепляет, но и познавать, в сущности, нечего, так как мир познается лишь в его целостности, предполагающей включение субъекта в его бесшовную ткань. Иначе говоря, когда есть познающий и познаваемое, познания не происходит, а когда происходит, то сжимается до отсутствия, поскольку оказывается, что познавать некому и нечего. Если для предшествующей западной философии *взглянуть* значит познать нечто в качестве объекта, то для Батая взглянуть на солнце значит стать солнцем, а смотреть на него — быть им. Схожую гносеологию Батай позже будет развивать и во «Внутреннем опыте»: подобно тому, как совершенное зрение есть слепота, абсолютное знание есть незнание[70]. Представленную выше концепцию можно, таким образом, считать предвосхищающей более позднюю батаевскую гносеологию, так как философский аспект в ней еще сложно отделить от мифологического и литературного.

Связь между солнцем, взглядом и жертвой была ясно проявлена и в его медитациях над фотографиями «китайской казни», или «смерти тысячи ран» — *линьчи*. В императорском Китае она практиковалась по меньшей мере вплоть до формального запрета в 1905 г. и заключалась в постепенном отрезании от тела жертвы частей плоти вплоть до смерти от потери крови[71]. Как пишет С. Зенкин, в конце XIX — начале XX вв. фотографии этой казни стали расхожим визуальным объектом массовой культуры Западной Европы: линьчи постоянно упоминалась в романах, энциклопедиях и этнографических изданиях[72]. Несколько таких снимков

70. Bataille, G. “L’expérience intérieure”, ŒC, t. V, p. 54.

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

72. *Зенкин С.* Образ, рассказ и смерть (Жорж Батай и Роман Барт) // Новое литературное обозрение. 2013. № 123 [http://magazines.russ.ru/nlo/2013/123/4z.html, доступ от 30.08.2017].

в 1925 г. Батай получил от своего психоаналитика, был ими взбудоражен и с тех пор часто к ним обращался, упоминая во «Внутреннем опыте» (1943), «Виновном» (1944) и в «Слезах Эроса» (1961), причем в этой последней книге фото включены в число иллюстраций[73]; влияние этих фото на свою жизнь философ называл определяющим — и это за год до своей смерти[74].

Анализируя вопрос о месте фотографий «китайской казни» в текстах Батая, необходимо учитывать, что в связи с ними он говорит о двух разных моментах: об экстазе, который испытывает жертва, и об аффективной реакции человека, который смотрит на ее страдания, запечатленные на фотографии. Этот эффект трансляции состояния, который снимает различение между субъектом взгляда и его объектом, он обозначает уже знакомым нам понятием *communication*. Медитация над этим фото, предположительно, представала таким образом для автора все той же жертвой, снятием различения между собой, другими людьми и остальным миром.

По правде сказать, Батай не отрицает того, что значительную долю «экстаза» на лице несчастного следует списать на опиум, которым его накачали, чтобы не дать потерять сознание[75]. В этом утверждении он следует за Жоржем Дюма, автором «Трактата по психологии» (1923), изучавшем воздействие боли на его мимику[76]. Однако когда философ пишет о невыносимой боли и религиозном переживании, которые усматривает в выражении жертвы, речь идет прежде всего о ее взгляде: физическое страдание в нем как бы выражается через ослепление солнцем и оказывается неразрывно с ним повязанным. «С тех пор я был одержим этим образом муки, одновременно экстатической (?) и невыносимой»[77].

Далее Батай пишет не только о самой жертве, которая смотрит на солнце, но и о самом себе, который отводит глаза от ее смерти, как от слепящего солнца: «...страх скрывает меня от меня самого, как если бы я хотел в упор посмотреть на солнце и поспешно отвел глаза»[78]. Здесь снова насилие сравнивается с солнцем, оно заставляет смотрящего на него сливаться с ним и испытывать боль.

73. Surya, M. (1992) *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, pp. 116–118. Gallimard.

74. Bataille, G. "Les Larmes d'Éros", ŒC, t. X, p. 627.

75. Ibid., p. 626–627.

76. Dumas, G. (1923) *Traité de psychologie*. P.: Alcan.

77. Bataille, G. "Les Larmes d'Èros", p. 627.

78. Bataille, G. "L'expérience intérieure", p. 139.

Однако когда философ все же решается взглядеться в жертву, она начинает вглядываться в него и включать смотрящего в собственное состояние: : «...он сообщал мне свое страдание или, скорее, преизбыток своего страдания, и это было то, чего я и в самом деле жаждал — не для того, чтобы им испытать наслаждение, но чтобы разрушить в себе все то, что противится разрушению»[79]. Схожее построение можно найти и в «Виновном», одним из ключевых концептов которого является *дружба* — иными словами, длящееся сообщение между двумя существами: «Отнюдь не Бога избрал я своим объектом, но человека, осужденного на смерть молодого китайца [...] С этим несчастным я был связан узами ужаса и дружбы»[80]. Для нас здесь важно, что сообщение как энергетическое поле, разрушающее субъект-объектное различение и сплавляющее смотрящего с тем, на что он смотрит, оказывается связано с солнцем и выражается в религиозных метафорах.

В заключение следует упомянуть еще одну батаевскую идею рубежа 20-х–30-х гг., само существование которой может указывать на гносеологический характер концепта солнца. Речь идет о *теменном глазе* (*œil pinéal*). Весьма вероятно, что в течение некоторого периода философ действительно верил в наличие у человека этого скрытого органа чувств — глаза, который располагается на макушке и постоянно созерцает солнце, однако позднее стал воспринимать свои прежние взгляды в более символическом ключе[81]. Он даже собирался написать о нем книгу, из набросков которой до нас дошло лишь два завершенных текста и три небольших фрагмента. В них мы также видим отождествление взгляда с бытием: этот глаз не просто созерцает солнце, а приобщает человека к его пылающей сущности: «...он открывается и ослепляется как истребление или как лихорадка, пожирающая существо, или, если говорить более конкретно, — его голову, он играет роль пожара в доме; голова, вместо того, чтобы запирать жизнь, как запирают деньги в сейфе, растрачивает ее без счета»[82]. Если бы кто-нибудь захотел спросить, *что случилось с головой Ацефала*, то одним из множества правильных ответов был бы такой: она сгорела, воспламененная теменным глазом, хотя образ объятой пламенем головы, конечно, является еще и паро-

79. Ibid, p. 140.

80. Bataille, G. “Le coupable”, ŒC, t. V, p. 283.

81. Bataille, G. “Le Jésuve”, p. 14-15; Surya M. *Georges Bataille, la mort à l’œuvre*, p. 140.

82. Bataille, G. “L’œil pinéal (1) ”, ŒC, t. II, p. 25.

дийным перифразом на нимбы христианских святых и индийских божеств. Хотя Батай и не пишет об этом прямо, различные исследователи согласны между собой, что этот глаз по необходимости должен быть слеп — потому что именно такова цена перманентного созерцания солнца[83]. В пользу такой интерпретации свидетельствует и то, что философ пишет о своем отце в одной из записей своего сновидения: «Я воображаю, что поскольку он слеп, он также видит солнце слепяще-красным» — т. е. таким, каким его постоянно созерцает теменной глаз[84]. Смысл этого фантастического органа чувств, таким образом, заключается не в том, чтобы что-либо видеть, а в сообщении всему человеческому существу священного экстаза отождествления с объектом взгляда, уже переставшим являться таковым.

Солнце в композиции сакрального

Непосредственным переходом к идее связи солнца с сакральным посредством понятий траты и жертвы, изложенной в послевоенных батаевских сочинениях, служит его статья «Небесные тела» (1938). В этом тексте Батай предлагает читателю взглянуть на собственное бытие с точки зрения не вечности, а вселенной: ему кажется, что земля под ним неподвижна и устойчива, сам он вроде бы крепко стоит на ногах и вправе поэтому полагать себя венцом творения. На самом же деле все обстоит ровным счетом наоборот: наша планета, солнце, галактика и целая вселенная с огромной скоростью несутся куда-то вдаль, а все ее элементы при этом бешено вращаются вокруг своей оси; примечательно, что описываемое им «движение всего» Батай характеризует как *violence rapide* и *mouvement explosif,* т.е. как насильственное, быстрое и взрывное движение[85].

Именно солнце для Батая оказывается в центре процессов вселенского разрушения: «Такая звезда, как Солнце, ядро и центр системы, к которой принадлежит само, излучает, т.е. беспрерывно отбрасывает в форме света и жара, часть своей субстанции в космос (вполне возможно, что значительное количество рас-

83. См., напр.: *Фокин С.* Философ-вне-себя. С. 72; *Евстропов М.Н.* Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского гос. ун-та. 2011. №344. С. 51–52.

84. Bataille G. “[Rêve]”, ŒC, t. II, p. 10.

85. Bataille, G. “Corps célestes”, ŒC, t. I, p. 515.

траченной таким образом энергии рождается в непрерывном внутреннем разрушении самой субстанции звезды)»[86]. Мимикрия под естественнонаучный дискурс с полным комплектом ссылок на ученые труды едва ли может ввести нас здесь в заблуждение: речь идет все о том же — о жертве, в которую солнце приносит само себя, порождая жизнь из самокалечения, насилия и смерти. Все так же солнцу противопоставляется холодная и скупая земля, которой следует перейти от накопления к растрате и научиться дарить самое себя, приобщаясь к радости дневного светила: «В потере люди могут заново обрести свободное движение вселенной, могут танцевать и кружиться в опьянении столь же избавительном, что и опьянение огромных скоплений звезд, но в насильственной растрате самих себя они вынуждены осознавать, что дышат во власти смерти»[87]. Итак, жизнь вселенной пронизана смертью, и само солнце светит ее светом: таков окончательный вывод Батая, к которому он долго шел и который неизменно будет повторять в дальнейшем.

В интересующих нас поздних сочинениях Батая связь между солнцем и сакральным выстраивается благодаря этим двум концептам: жертвоприношения и траты. Текст «Границ полезного» — незавершенной и неопубликованной ранней версии «Проклятой части», которым Батай занимался в 1939-1945 гг. — начинается со впечатляющего описания перманентной саморастраты солнца, которое отдает себя всему сущему и вместе с тем умирает, как бы принося себя ему в жертву. Иногда текст почти что дословно повторяет «Небесные тела»: «...солнечное излучение представляет собой непрерывный выброс в пространство части его вещества в виде тепла и света (расточаемая таким образом энергия возникает, очевидно, вследствие внутреннего разрушения его вещества)»[88]. Жертвоприношение, перманентное самоуничтожение, является главным принципом бытия мира: «Нежность звездной ночи, разодранное величие туманностей полны очищающей красоты жертвоприношения»[89]. У этого вселенского разрушения, однако же, есть «роскошный» избыток, не имеющий смысла вне себя и маркирующий саморастрату — свет, слава и сияние. Именно саморастрата служит основанием сакрального мира и смыслом сакрализации;

86. Ibid, p. 517.

87. Ibid, p. 720.

88. Bataille, G. “La Limite de l’utile”, ŒC, t. VII, p. 187.

89. Ibid, p. 190.

добавим, что описание Земли как «холодной», «скупой» и «жадной» до пронизывающей космос энергии, где человек обречен на вечный труд, служение и всякого рода соизмерение пользы, согласуется с его представлениями о профанном состоянии. С одной стороны, солнце жертвует собой само, с другой же — солнцем становится любой человек или бог, который следует его примеру. Сакральная трата поэтому имеет и космологический, и социальный, и личный смысл. Как говорится в «Проклятой части»:

> Источник и основа нашего богатства даны нам в лучах солнца, которое растрачивает энергию — богатство — безвозмездно. <... > В общем жизненном кипении тигр — это точка наивысшего накала, И этот накал действительно возгорелся в отдаленных глубинах неба, от истребляющей себя энергии солнца[90].

В качестве идеала общества, основанного на жертвоприношениях, Батай еще с начала 30-х и до конца своего жизненного пути в 1962 г. будет приводить ацтеков, и солнце, которому и ради которого они приносили жертвы, останется главным образом в его анализе: «Само солнце было в их глазах олицетворением жертвы. То был бог, похожий на человека. Он превратился в солнце, бросившись в пламя костра»[91]. Связь между солнцем и божественной сферой здесь превосходит этнографическое описание и выражает личную позицию философа. В доказательство этого можно привести также цитату из «Теории религии»:

> Жертвоприношение зажигательно как солнце, медленно умирающее в своем расточительном сиянии, чей блеск невыносим для наших глаз, но оно никогда не бывает отдельным и в мире человеческих индивидов зовет к всеобщему отрицанию индивидов как таковых[92].

Здесь мы видим все тот же смысл десубъективации, на который обращали внимание еще в самом начале статьи и который был и остался для французского мыслителя одним из основных смыслов сакрального и, несколько шире, религии вообще.

90. Bataille, G. “La Part maudite”, ŒC, t. VII, p. 36, 40.

91. Bataille, G. “La Part maudite”, p. 52.

92. Bataille, G. “Théorie de la religion”, ŒC, t. VII, p. 313.

Подведем итоги. Мы показали, что солнце в ранних текстах Батая 20-х–30-х гг. служит концептуальной метафорой, по смыслу непосредственно предшествующей его теории сакрального. С одной стороны, это касается связанных с ним философских интуиций: оно относится к одному из двух предельных полюсов мироустройства; оно теоретически амбивалентно, но склоняется к негативному полюсу; с ним связана специфическая концепция субъекта, который совершает выход из самого себя в пользу тотальности существования в единстве с мировым целым. Эта концепция соответствует и батаевскому идеалу познания, который, как мы предположили, формулируется в полемическом диалоге с западной философской традицией и заключается в отождествлении познающего с познаваемым. С другой стороны, солнце оказывается связано с рядом четких понятий, также предшествующих сакральному или схватывающих его более поздние смыслы: это животное состояние, ирреальное, чудовищность, оппозиция гетерогенное/гомогенное, насилие, изменение и, наконец, самое главное — трата и жертвоприношение. Все это позволяет нам как сделать вывод о том, что значение этого образа и связанных с ним концептуальных структур было до сих пор серьезно недооценено, так и подтвердить высказанное нами предположение о его связи с сакральным, что позволяет нам лучше понять его генезис и смысл в батаевском творчестве.

Библиография / References

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

Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского гос. ун-та. 2011. №344. С. 50–56.

Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // *Батай Ж.* Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 2006. С. 7–50.

Зенкин С. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. С. 118–131.

Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.

Зенкин С. Нетеологическая мистика Жоржа Батая // *Батай Ж.* Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016. С. 6–73.

Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 3(59). С. 63–81.

Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

Лейрис М. От батаевского невозможного к невозможным *Документам* // Предельный Батай. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. С. 54–62.

Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М.: ИФ РАН, Изд-во «Мысль», 1994.

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

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 255–276.

Arppe, T. (2014) *Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Routledge.

Azari, N. (2003) "Georges Bataille: A Theoretical Resource for Scientific Investigation of Religious Experience", *JCRT* 4(3): 27–41.

Barthes, R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*. Seuil.

Barthes, R. (1991) "La metaphore de l'œil", dans *Essais critiques*. Seuil.

Bataille, G. (1930) "La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh", *Documents*, 8: 451–460.

Bataille, G. (1930) "Soleil pourri", *Documents*, 3: 173–174.

Bataille, G. (1937) "La conjuration sacrée", *Acéphale*, 1: 2–5.

Bataille, G. (1979) "Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes", dans Hollier, D. (éd.) *Le Collège de la Sociologie (1937–1939)*. Gallimard.

Bataille, G. "[Rêve]", ŒC, t. II, pp. 9–10.

Bataille, G. "Corps célestes", ŒC, t. I, pp. 514–520.

Bataille, G. "Hegel, la mort et le sacrifice", ŒC, t. XII, pp. 326–345.

Bataille, G. "Histoire de l'œil", ŒC, t. I, pp. 9–78.

Bataille, G. "La Limite de l'utile", ŒC, t. VII, pp. 181–280.

Bataille, G. "La Part maudite", ŒC, t. VII, pp. 17–179.

Bataille, G. "L'anus solaire", ŒC, t. I, pp. 79–88.

Bataille, G. "Le coupable", ŒC, t. V, pp. 235–392.

Bataille, G. "Le Jésuve", ŒC, t. II, pp. 13–20.

Bataille, G. "Le labyrinthe", ŒC, t. I, pp. 331–341.

Bataille, G. "Le Procès de Gilles de Rais", ŒC, t. X, pp. 271–571.

Bataille, G. "L'Érotisme", ŒC, t. IX, pp. 7–269.

Bataille, G. "L'expérience intérieure", ŒC, t. V, p. 54.

Bataille, G. "L'œil pinéal (1) ", ŒC, t. II, p. 25.

Bataille, G. "Théorie de la religion", ŒC, t. VII, p. 281–351.

Bataille, G. "Van Gogh Prométhée", ŒC, t. I, p. 497–500.

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

Boldt-Irons, Leslie A. (1995) "Bataille's 'The Solar Anus' or the Parody of Parodies", *Studies in 20th Century Literature* 25(2): 354–372.

Boldt-Irons, Leslie A. (1995) "Sacrifice and violence in Bataille's erotic fiction: Reflections from/upon *mise en abîme*", in Gill, Caroline B. (ed) *Bataille: Writing the Sacred*, p. 91–104. London and NY: Routledge.

Bourgon, J. (2007) *Supplices chinois*. Bruxelles, La maison d'à coté.

Breton, A. (1966) *Manifestes du Surréalisme*. Gallimard.

Brook, T., Bourgon, J., Blue, G. (2008) *Death by a Thousand Cuts*. Harvard University Press.

Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Seuil.

Durkheim, É. (2007) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. CNRS éditions.

Durkheim, É.(1975) "Cours sur les origines de la vie religieuse", dans *Textes, t. II. Religion, morale, anomie*. Minuit.

Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*. Gallimard.

Evstropov, M.N. (2011) "Zhorzh Batai: opyt bytiia kak kritika ontologii" ["Georges Bataille: An experience of being as a criticism of ontology"], *Vestnik Tomskogo gos. un-ta*, 344: 50–56.

Fokin, S. (2002) *Filosof-vne-sebia. Zhorzh Batai* [*Philosopher Out-of-himself. Georges Bataille*]. SPb: Izd-vo Olega Abyshko.

Gladarev, B.S. (2006) "Shoping kak rudiment religioznogo soznaniia" ["Shopping as a rudiment of religious consciousness"], *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie* 1: 110–119.

Heimonet, J.-M. (1987) *Mal à l'œuvre: Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*. Marseille: Parenthèses.

Hoffmann, C. (2011) "Le sacré chez Georges Bataille", *Communication, lettres et sciences du langage* 5(1): 72–81.

Khaidegger, M. (1986) "Uchenie Platona ob istine" ["Plato's teaching on truth"], in *Istoriko-filosofskii ezhegodnik,* pp. 255–276. Moscow: Nauka.

Kurakin, D. (2011) "Uskol'zaiashchee sakral'noe: problema ambivalentnosti sakral'nogo i ee znachenie dlia 'sil'noi programmy' kul'tursottsiologii" ["The evasive sacred: The problem of the ambivalence of the sacred and its meaning for the 'Strong Program' in cultural sociology"], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 3: 41–70.

Land, N. (1992) *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Routledge.

Leiris, M. (2006) "Ot bataevskogo nevozmozhnogo k nevozmozhnym Dokumentam" ["From Bataille's impossible to impossible Documents"], in *Predel'nyi Batai*, pp. 54–62. SPb: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.

Mauss, M., Hubert, A. (1899) "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique* 2: 29–138.

Otto, R. (1920) *Das Heilige*. Breslau, Theodor von Häring.

Pawlett, W. (2015) *Georges Bataille: The Sacred and Society*. Routledge.

Platon. (1994) *Sobranie sochinenii v 4-kh tt*. [*Collected works in 4 vol.*]. Moscow: IF RAN, Izd-vo "Mysl'".

Robertson-Smith, W. (1894) *Lectures on the Religion of Semites*, London: Adam and Charles Black.

Rönnbäck, F. (2015) "The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille", *October* 154: 111–126.

Stoekl, A. (1985) "Introduction", in *Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939. Georges Bataille,* p. ix–xxv. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stronge, P. (2006) "In the Name of All that is Holy: Classification and the Sacred", *eSharp* 7(7) [http://www.gla.ac.uk/research/az/esharp/issues/7/].

Tarot, C. (2008) *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion*. Éds de la decouverte / M.A.U.S.S.

Zenkin, C. (2012) *Nebozhestvennoe sakral'noe. Teoriia i khudozhestvennaia praktika* [*The undivine sacred: Theory and literary practice*]. Moscow: RGGU.

Zenkin, S. (2006) "Bludopoklonnicheskaia proza Zhorzha Bataia" ["Georges Bataille's erotic fiction"], in Batai Zh. *Nenavist' k poezii. Pornolatricheskaia proza*, pp. 7–50. M.: Ladomir.

Zenkin, S. (2006) "Konstruirovanie pustoty: mif ob Atsefale", in *Predel'nyi Batai* ["The construction of emptiness: A myth of Acéphale", in *Bataille at the limit*], pp. 118–131. SPb: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.

Zenkin, S. (2016) "Neteologicheskaia mistika Zhorzha Bataia", in Batai Zh. *Summa ateologii. Filosofiia i mistika* [Georges Bataille's non-theological mysticism, in Bataille G. *Atheological summa: Philosophy and mysticism*], pp. 6-73. Moscow: Ladomir.

Zygmont, A.I. (2015) "Nasilie i sakral′noe v filosofii Zhorzha Bataia" ["Violence and the sacred in Georges Bataille's philosophy"], *Vestnik Pravoslavnogo Sviiato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 1: Bogoslovie. Filosofiia* 3(58): 63–81.