О чем невозможно говорить, следует воображать

Рецензия на: Зыгмонт, А. (2018) Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. Москва: Новое литературное обозрение. — 320 с. (Серия «Studia religiosa»)

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-343-349

Монография Алексея Зыгмонта — событие в русскоязычной среде философов и исследователей религии; по крайней мере, она на это претендует, бросая вызов религиоведческому сообществу уже своим названием.

Основные труды французского мыслителя («Внутренний опыт» (1997), «Сакральное» (2004), «Проклятая часть» (2007), «Сумма атеологии» (2016)) доступны на русском языке, но говорить о близком знакомстве с ними не приходится; Батая сторонятся. Зыгмонт по-хорошему демистифицирует образ «противоречивого автора», последовательно и терпеливо прослеживая развитие его философской концепции тождества насилия и сакрального. Свою цель автор обозначает как выстраивание генеалогии этой концепции, для чего берется за рассмотрение ее генезиса. Генеалогия трактуется здесь как изучение движения смысла (с. 25) и в заключении книги будет представлена в виде оригинальной схемы. Пожалуй, «Святая негативность» принципиально отличается от предыдущих книг на русском языке, обращающимся к батаевской философии, именно методологически. Выбранный подход позволяет актуализировать Батая куда более широко, чем прежде, что однозначно выделяет данную работу среди работ предшественников, чей вклад мы ни в коем случае не умаляем[1]. Для известных исследователей и переводчиков батаевского корпуса работ Сергея Зенкина[2] и Сергея Фокина, Батай в первую очередь ли-

1. *Фокин С.Л.* Жорж Батай и его время, тридцатые годы: От ранних творческих опытов до «Суммы атеологии», 1998; Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002; *Тимофеева О.В.* Тема эротизма в философии Ж. Батая, 2005; Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009; *Евстропов М.Н.* Опыты приближения к «иному» в философском творчестве Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо, 2008; *Вайзер Т.В.* Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас, 2009; *Шутов А.Ю.* Предельный опыт в гетерологии Жоржа Батая, 2016.
2. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика, М.: РГГУ, 2012.

тератор, что обуславливает расстановку акцентов. Зыгмонт же берется за специфически-философское содержание батаевской концепции, часто выносимое за скобки (с. 20). Справедливо утверждать, что такое избегание не случайно. Для погружения в философию Батая требуется особая позиция, и автор «Святой негативности», кажется, находит такую и формулирует ее в отношении к эссе «Солнечный анус», с которого берет начало настоящее исследование: «сказать, о чем этот текст, практически невозможно, но вот посмотреть, что в нем происходит, имеет смысл» (с. 33).

Предлагая самобытное прочтение Батая, Зыгмонт при этом ведет оживленный диалог с предшественниками. Контекстуализация предложенных в книге интерпретаций и утверждений в объемном корпусе существующей исследовательской литературы на нескольких языках добавляет им убедительности. Автор монографии сам является переводчиком Батая на русский язык, что проявляется в особом внимании к нюансам перевода оригинальных цитат.

Монография состоит из пяти глав, введения и заключения. Логика структуры базируется на хронологии развития идей сакрального и насилия, от неартикулированных до тождественных. Так, период с конца 20-х до 60-х годов делится на четыре временных отрезка, посвященных различным темам, которые, в конце концов, приводят к изучаемой концепции. Пятая глава несколько отличается от предыдущих; она высвечивает проблематику войны, пронизывающую все периоды творчества Батая.

Введение подготавливает читателя к скрупулезной инвентаризации батаевских идей через обозначение основных проблем, которыми был захвачен философ. Первая и, пожалуй, основная — это проблема индивидуализации, понятой не как выбор и отказ от сообщества, но, по выражению Ницше, как *заклятие*. Путь к единству между людьми, обозначенный Батаем, лежит через «освобождение из тюрьмы индивидуального существования, от душной запертости в самом себе» (с. 11). По сути, Батай продолжает гегельянскую линию рассуждения, решая при этом ницшеанскую проблему через идею *десубъективации*. Именно в десубъективации как размыкании единичного во всеобщее заключается смысл всей концепции насилия и сакрального (с. 16). Вторая проблема, волнующая Батая, связана с рационализацией жизни европейского общества, в которой он видел ущемление иррациональной части человеческой природы. Грезы о «подлинном сообществе» и попытки претворения

их в жизнь свидетельствуют об этом не менее наглядно, чем его труды. Автор монографии также определяет место Батая в истории западной философии, рассматривая интеллектуальную среду и авторов, повлиявших на него. Отдельное внимание уделяется тому, как из «столкновения гегельянства с теорией сакрального и рождается сложность батаевского словаря, смешивающего онтологию с психологией» (с. 16).

Первая глава «Слепящее солнце насилия» посвящена часто недосмотренному предшественниками образу солнца, в котором автор монографии видит «не- или до-философское содержание» идей сакрального и насилия, позволяющее прояснить их генезис (с. 29). Здесь же вводится понятие ирреального как предшествующее сакральному, однако ассоциацию сакрального с ирреальным нельзя приписать влиянию определения сакрального у Дюркгейма, как это предполагает Зыгмонт (с. 44). Напротив, Дюркгейм описывает такую ассоциацию как ошибочную и отстраняется от нее, локализуя сакральное в социальной *реальности* sui generis[3]. В этом смысле Батай, скорее, идет вразрез с дюркгеймианским видением. То же самое по отношению к ницшеанскому: «если у Ницше экстаз и насилие относятся к реальности, то у него, наоборот — к ирреальности» (с. 104).

Во второй главе «Первые опыты теории» обозревается период 1929–1934 гг. Многообразие затронутых тем и образов представлено в трех разделах. Первый выстраивается вокруг концепции «низкого материализма», из которой Батай развивает науку о гетерогенном (гетерологию). Второй раздел демонстрирует, как эмпирические наблюдения философа способствуют сближению религии и насилия в его теории, а третий описывает систему понятий, формирующую первичную теорию насилия Батая.

Как отмечает автор, гетерогенность Батай мыслит тотальностью, а не оппозициями, поскольку в ее основе лежит вовсе не дуалистичность мира, но «сосуществование двух амбивалентных полюсов одного и того же континуума без всякого синтеза» (с. 81). В этом понимании Батай близок к Фрейду, что хорошо иллюстрируется в книге через отношение между любовью и смертью (Эросом и Танатосом). В психоанализе Батай находит и другие интеллектуальные ресурсы, в частности, понятие *агрессии*, задействованное для осмысления *перехода* между полюсами. Агрессия ложится

3. Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, p. 226-227.

в основу насилия, но не просто как выброс негативной энергии, а как интенция к изменению через разрушение границ, т. е. *трансгрессию*.

Кажется важным держать в уме, что завороженность Батая этнографией религий ацтеков, индусов, японцев, и др. прямо пропорциональна отторжению христианства. В отношении религиозного у Батая впервые появляется категория инаковости, по сути уже близкая к сакральному, которое в его словаре не имеет какого-либо содержания, но фигурирует как основной объект религии, провоцирующий влечение и сообщение (с. 101). В логике дюркгеймианской теории — это ход предсказуемый, но Батай пойдет и дальше, развивая идею сакрального в тесной связи с понятием *сообщения,* которое не может быть выражено словами.

Сообщение возникает у Батая как «энергетическое поле, разрушающее субъектно-объектное различение и как бы сплавляющее смотрящего с тем, что он видит» (с. 69). Это понятие находится, безусловно, в сердцевине его философии, поскольку напрямую адресовано проблемам, с которыми он борется: индивидуализации и рационализации. Батай кричит о кризисе современного мира и о том, что спасти его сможет только «восстановление сакральных ценностей», т. е. ценностей аффективных, суть которых заключена в «сообщении в смерти» (с. 106). Именно образ казненного короля Людовика XVI, с которого начинается «Святая негативность», ассоциирован у Батая с идеей подлинного сообщества, рождающегося в результате *жертвоприношения*. «Мертвые глаза короля» есть сообщение в смерти всех тех, кто в них посмотрел. При этом чрезвычайно важно, что батаевское сообщество мыслится как альтернатива «сообществу смерти»[4], явленного нацистской Германией, и в монографии это ясно показано.

Проблематике сообщества отведена третья глава «Обезглавленное сообщество», где автор выдвигает гипотезу о том, что «сообщество для Батая является сакральным по самой своей сути, а насилие в какой-либо конкретной или в чисто абстрактной форме является той силой, которая позволяет разомкнуть отделенные друг от друга и замкнутые человеческие существа и сообщить их в едином теле сообщества» (с. 122). Теперь сакральное трактуется как утраченная, — то ли с животным, то ли с райским состоянием, — интимность, погружение в которую возможно только че-

4. Blanchot M. (1988) *The Unavowable Community.* / trans. by Joris P. New York: Station Hill Press.

рез размыкание границ индивидуального существования, т. е. через акт насилия (с. 195). Для проверки этой гипотезы задействован и подробно рассмотрен ключевой для батаевской идеи сообщества образ Ацефала. Ацефал предстает как единое тело сообщества, прошедшее через насилие и ставшее *особым*, а потому влекущим (с. 170). Его отсутствующая голова сообщает о преобразовании гомогенного в гетерогенное, т. е. сакральное.

В четвертой главе «Мечта о сакральном насилии», соответствующей послевоенному периоду интеллектуального творчества Батая, сакральное и насилие предстают уже как тождество. Обращаясь к экономической теории Батая, автор объясняет, почему сакральное всегда непременно «по ту сторону» обыденности и может быть достигнуто не иначе как через насильственный разрыв, эквивалентом которого является жертвоприношение. Обыденность как сфера профанного определяется через бесконечный труд, производство и накопление материального, ведущие к замыканию индивидуального на себя, и тем самым исключающие всякое сообщение. Зыгмонт уточняет, что сфера гомогенного возникает в зазоре между трудом и его отчуждаемыми результатами, т. е. там, где человек живет не для себя (с. 111). Наряду с Марксом, Батай проблематизирует растворение в труде, видя в нем подмену десубъективации как единения с сообществом, ибо такое растворение сводит индивида к функции.

Можно сказать, что в ходе рационализации человеческая жизнь обратилась в сплошную капиталистическую экономику, где уже нет места *трате*. Жертва предстает как непроизводительная, бесцельная трата, т. е. *дарение* своего и, буквально, себя, позволяющее через отрицание экономической деятельности (а значит, и профанного существования) достигнуть общности. Миру, в котором существует человек, противопоставлен мир животного состояния (с. 195). Различие между человеческим и животным заключается, прежде всего, в осознании смерти и отделении ее от жизни, т. е. в преодолении континуальности (с. 198). По своей сути, насилие позволяет непосредственно воссоединить жизнь и смерть и таким образом возвращает континуальность. «Насилие — это не убийство, а уничтожение, и уничтожает оно совершенно определенное примышленное содержание, т. е. вещность человека» (с. 205). Далее Зыгмонт берется за объяснение того, как насилие утратило свое предназначение и стало лишь профанным орудием, но делает это несколько бегло, отчего недостаточно

внятно; к этому пассажу возникают вопросы (с. 207). Куда удачнее звучит рассуждение в пятой главе «Сакральное против войны», где Зыгмонт предпринимает, по сути, отдельное исследование войны в философии Батая, и объясняет, почему «в нынешней войне от сакрального не осталось ровным счетом ничего» (с. 240). Здесь же собираются вместе все признаки сакрального насилия и становится ясно, что Батай презирает христианскую церковь (но не идеалы!) именно за подмену сакрального насилия профанным. Сакральное насилие описывается через добровольность жертвы и направленность внутрь (а не вовне) сообщества и, прежде всего, себя.

Ответ на вопрос о возможности «быть вместе» дается уже в завершающей части четвертой главы, где раскрывается, почему вербальная коммуникация между людьми не имеет ничего общего с подлинной близостью, однако источником солидарности может быть *миф* как «живая действующая сила» (с. 226). В то время как сам по себе язык — «функция от мира труда» (с. 231) — чужд континуальности, поскольку является системой различений, миф является смычкой языка и насилия: он отсылает к континуальности, пробуждая воображение. Появление в концепции Батая мифа еще раз утверждает влияние Ницше и укореняет ее в контексте французской философии XX века, где миф является одной из главных тем (с. 224). В конце концов, оказывается, что подлинное насилие «по сути является воображаемым, и действительное убийство и пролитие крови в нем имеет смысл лишь в той мере, в какой служит пищей для воображения» (с. 237). Однако там, где сакрального насилия не осталось даже в воображении, побеждает капиталистическая экономика.

Батаевское осмысление сакрального можно воспринимать как способ выбраться из плена предписанных категорий, в которых недостает движения жизни. Батаю трудно отказать в убедительности по части того, что чистое/правое сакральное — лишь производная от сакрального оскверняющего, насильственного, заразного (с. 21). К примеру, идея человеческой жизни как священной для современной западноевропейской морали немыслима вне контекста насилия, — она из него происходит[5].

Хочется подчеркнуть, что, хотя сакральное Батая радикально отличается от прижившегося в религиоведении, оно совершенно легитимно в кон-

5. Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press; Joas, H. (2013) *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Georgetown University Press.

тексте дюркгеймианской теории, часто чрезмерно упрощаемой. Более того, Батай, вероятно, самый последовательный дюркгеймианец, поскольку именно он углубляется в вопросы, поставленные Дюркгеймом, но оставленные без ответа; прежде всего, о возможности сообщества в современном мире. Заслуга Батая в том, что он угадывает суть сакрализации в высвобождении нечто из рабства утилитарного мира путем качественного изменения (вплоть до уничтожения) ради возвращения к полноте жизни — континуальности, имманентности, интимности, означающей отсутствие каких бы то ни было различений; заслуга автора «Святой негативности» в том, что ему удается прояснить это.

П. Врублевская

***Шнирельман В.* «Колено Даново». Эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2017. — 631 с.**

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-349-356

Виктор Александрович Шнирельман, выпустив еще один *opus magnum*, уже не в первый раз поражает своих читателей фундаментальностью замысла и редкой точностью, дотошностью его исполнения.

С одной стороны, в этом огромном томе сведены воедино несколько ключевых параметров современной российской культуры, притом что постсоветская «современность» обращена, как в зеркало, в досоветское прошлое, преимущественно на рубеж XIX-го и XX вв., и притом что там, в роковом российском *fin-de siècle*, в свою очередь, были задеты вековые глубинные нервы иудео-христианской религиозной памяти. Задача автора — сделать по возможности зримыми, прочерченными некоторые смутно ощущаемые, но не вполне очевидные связи между несколькими крупными феноменами, среди коих: во-первых, христианская эсхатология как богословская традиция и культурная практика; во-вторых, фольклорно-городской апокалиптизм, свойственный «турбулентной», по определению автора, российской истории XX в.; в-третьих, юдофобия (а заодно и юдофилия) как одновременно религиозный и этнонациональный нарратив-паттерн; в-четвертых, старая и современная российская мифо-парадигма цивилизацион-