

ОКСАНА
ТИМОФЕЕВА
ВВЕДЕНИЕ
В ЭРОТИЧЕСКУЮ
ФИЛОСОФИЮ
Ж. БАТАЯ



Оксана Тимофеева

ВВЕДЕНИЕ
В ЭРО-
ТИЧЕ- ФИЛО-
СКУЮ СОФИЮ Ж.
БАТАЯ



Новое
Литературное
Обозрение

2009

УДК 1(091)(44)"19"
ББК 87.3(4Фра)6
Т 41

*В оформлении обложки использованы работы
Макса Эрнста и Рене Магритта*

Редактор серии
И. Калинин

Тимофеева О.

Т 41 Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.:
Новое литературное обозрение, 2009. — 200 с.

Книга посвящена мыслителю, критику, писателю и порнографу Жоржу Батаю, одному из самых радикальных французских интеллектуалов XX века, который бросил вызов нормативности теоретической культуры своего времени, сделал предметом философского рассмотрения такие ранее запретные темы, как эротизм, насилие, жертвоприношение. Оксана Тимофеева обращается к анализу эротизма в творчестве Батая, шаг за шагом реконструируя тонкую связь между мыслью и чувственностью и доказывая, что этот на первый взгляд маргинальный сюжет глубинным образом меняет всю структуру философствования. Критическое исследование эротизма как интеллектуальной утопии и одновременно своего рода методологического принципа проведет читателя через центральные понятия батаевской мысли, поможет погрузиться в парадоксальный мир, где власть, любовь, дружба, преступление, религиозная вера и разврат обретают совершенно новый смысл. Автор предлагает оригинальную интерпретацию, обращая внимание на скрытую фигуру животного, конститутивную для антропологии Батая.

УДК 1(091)(44)"19"
ББК 87.3(4Фра)6

ISBN 978-5-86793-705-8

© О. Тимофеева, 2009

© Художественное оформление. Новое литературное обозрение, 2009

Повторяю: философия — это сумма возможностей, в смысле операции синтеза, иначе она ничто. Как мне кажется, именно такой она была для Гегеля. По крайней мере в первых формах его диалектического построения эротический опыт открыто принимал участие в разработке системы, и не исключено, что тайно он оказывал еще более глубокое влияние; эротика может быть представлена только диалектически, и, наоборот, диалектик, если только он не ограничивает себя формализмом, обязательно следит не спуская глаз за своим сексуальным опытом.

Жорж Батай. Эротизм

НЕУДОБНЫЕ СЛОВА И НЕУДОБНЫЕ ВЕЩИ

Вопрос сексуальной жизни нередко становится предметом политических, идеологических или метафизических спекуляций. Он слишком удобен для такого употребления, поскольку касается самого хрупкого и уязвимого, что у нас есть, — тела, этого странного фрагмента реальности, в котором, как нам представляется, локализована жизнь. Что является естественным, чего мы хотим или желаем, каковы наши потребности и какова наша природа — различные позитивные гипотезы на данный счет конкурируют между собой, всякий раз создавая основу легитимации для очередной модели господства. Гораздо реже встречаются серьезные критические работы, ставящие под вопрос формы ложного сознания, которые окружают сферу чувственности в человеческом обществе, где едва ли не любой феномен испытывает разной степени интенсивности эротическое напряжение. Именно к такой критике — наряду с «Анти-Эдипом» Жюльена Делеза и Феликса Гваттари или «Волей к истине» Мишеля Фуко — можно отнести работы Жоржа Батая, посвященные эротизму¹.

Можно долго спорить — и спорят — о том, был или не был Батай философом, антифилософом или, к примеру, писателем, но бесспорно то, что у теории эротизма, о которой здесь пойдет речь, чрезвычайно богатый контекст, драматически связанный с западной философской традицией. Творчество Батая

¹ Это, прежде всего, его книги «Эротизм» (1957) и «Слезы эроса» (1961), а также «История эротизма» (1951) — рукопись, не изданная при жизни автора, на основе которой позже был написан «Эротизм». «История эротизма» была задумана как второй том философской трилогии под названием «Проклятая доля»; первый из томов вышел в свет под тем же названием, что и вся трилогия, а третий, «Суверенность», подобно «Истории эротизма», был опубликован посмертно.

представляет собой своего рода мост между современной философской теорией и тем, что называют классической метафизикой. Только это очень странный мост — качающийся, как будто живой, наподобие того висящего над бездной полумоста-получеловека, с бегающими по кругу мыслями, которому Кафка дает слово в одной из своих притч, — мост, который сразу же обрывается, дождавшись того, кто первым на него ступит.

Батай — антифилософ в той мере, в какой *Философом* является Гегель, а с Гегелем и вся философская традиция, глубоко уходящая корнями в христианскую теологию. Стараясь во всем идти наперекор системе абсолютного духа Гегеля, французский автор тем не менее воспроизводит ее в некоей характерной для себя пародийной форме — мы бы поспешили сравнить эту позицию с гегелевским же *Aufheben*, сохраняющим отрицанием, если бы Батай не ввел собственный термин — «трансгрессия». Попытаться преодолеть, превозмочь Гегеля — вот что такое, выражаясь словами Жака Деррида, невоздержанное гегельянство¹. История эротизма — как раз и есть его образец. Это как бы другая, скрытая история — история того, что происходило с нашими телами, пока в ходе явной истории утверждалось самосознание духа. Она не случайно написана сбивчивым языком: современный читатель избалован разного рода дискурсами сексуальности, и ему незнакомо ощущение беспокойной немоты, которое эти дискурсы лишь заговаривают. Однако еще менее века назад совсем нелегко было говорить о том, о чем долгое время целомудренно молчала философия. Батай был одним из первых, кто пошел вслед за Фрейдом и стал работать над созданием альтернативной теории: он видел в эротизме феномен, действительно не имевший собственного языка.

Интерес Батая всегда был направлен на разного рода лишние, неудобные, избыточные вещи, о которых не принято говорить всерьез: смех, пьяные слезы, сумасбродство, танец, неприличные игры, которым предаются дети или взрослые, когда их никто не видит, — вещи, в которых, как кажется, от-

¹ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 133–175.

существует очевидный смысл, но будто бы присутствует тайна. Эта тайна для Батая и есть главная тайна человека, тайна, которой человек о себе самом не знает и которую запрещает себе самому знать, — тайна эротизма.

Французское слово *érotisme* имеет двоякое значение — это не только привычная «эротика», но и «чрезмерная чувственность»¹. Мы предпочли воздержаться от использования здесь слова «эротика» не только из-за его размывания массовой культурой, когда чувственный аспект редуцируется в пользу стремящейся в бесконечность серии фетишизированной продукции, но и главным образом из-за этой крайне важной для Батая *чрезмерности*, избыточности, которую передает редкий, почти неудачу выхваченный из медицинского словаря термин «эротизм». Можно даже сказать, что само его звучание удерживает в себе мрачное, тревожное и тягостное чувство, о котором часто пишет Батай, характеризуя обозначаемый этим словом феномен.

Отказ от русификации связан и с некоторой исследовательской интуицией, хорошо передаваемой словами Гегеля: «Термин, которым располагает родной язык, больше напоминает о непосредственном, а иностранный термин — о рефлексированном»². «Иностранность», инородность, инаковость мешают думать, будто речь идет о чем-то хорошо знакомом и банальном, создают своего рода эффект очуждения, позволяя увидеть феномен как будто впервые, — практика, к которой традиционно прибегают философия и так называемые философские науки, изобретая неудобные слова для еще более неудобных вещей, чтобы вовлечь их в свою ситуацию вопрошания.

Если пытаться дать ему наиболее общее определение, следуя размышлениям Батая, то эротизм — это специфика сек-

¹ Среди российских исследователей нет четкого согласия по поводу правильного перевода некоторых батаевских терминов. Так, С.Н. Зенкин переводит *érotisme* как «эротiku», следуя традиции русского словоупотребления (см. его примечание в кн.: Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 7). Мы же останавливаемся на «эротизме», несмотря на некоторое неудобство этого слова. Такой вариант встречается, в частности, в переводах С.Л. Фокина (см.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002). В англоязычной литературе, посвященной Батаю, это слово традиционно переводится как *eroticism* («эротизм»).

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 92.

суального поведения человека, которая заключается в сложном символическом опосредовании между желанием и его объектами. Таков основной смысл, вкладываемый Батаем в понятие эротизма, которое он противопоставляет понятию сексуальности: «По существу, эротизм представляет собой сексуальную активность человека, противопоставленную сексуальной активности животных»¹. Под сексуальностью мыслитель понимает простую репродуктивную активность животных, форму непосредственного поведения особи в естественной среде. Сексуальность для Батая — простое биологическое явление: чаще всего он называет ее *животной* сексуальностью.

Не следует путать сексуальность и эротизм: по Батаю, эротизм как раз и отличает человека от животного. Не он один, конечно, — вслед за Гегелем на разделительной линии, по одну сторону которой находится животное, а по другую человек, Батай помещает также осознание смерти, язык и производительный труд. Но все эти характеризующие человека факторы настолько взаимосвязаны, что не складываются в логическую последовательность, а потому нельзя сказать, что один из них является определяющим в большей степени, чем остальные.

Исследуя батаевский эротизм, мы попытаемся ниже продемонстрировать его связь с остальными элементами, пока же отметим, что он не только не приближает человека к природе, к животному состоянию, но и, напротив, делает его наиболее человеческим, далеким от природной непосредственности. Эротизмом Батай называет комплекс социальных, религиозных, эстетических, экономических и психологических феноменов и практик, окружающих сексуальность в обществе, где она подвергается цензуре культурных запретов. Философское удивление Батая вызывает прежде всего тот печальный факт, что мы не можем открыто и свободно, подобно животным, любить друг друга — это запрещено: «В основе эротизма лежит сексуальная деятельность человека. Однако эта деятельность подпадает под запрет. Непостижимо! Запрещено заниматься любовью! Можно лишь скрыто заниматься ею»².

Однако это никак не означает, что решить проблему можно было бы простым снятием запретов. Так называемое сек-

¹ Батай Ж. История эротизма. М.: Логос, 2007. С. 17.

² Батай Ж. Слезы эроса // Танатография эроса. С. 294.

суальное раскрепощение и сопровождающий риторику сексуальной революции отказ от традиционных институтов не способны враз сделать человека счастливым — разве что, освободив от запрета, освободить его также и от самого желания. Сексуальная революция стремится освободить сексуальность от эротизма — вот что, по сути, хочет сказать Батай, и теоретически мы можем представить последствия такого освобождения, в наше время описанные в сексуальных антиутопиях Мишеля Уэльбека: одномерную позитивность беззастенчивых тел, которые, не зная ни страдания, ни счастья, равнодушно потребляют друг друга как товар.

Теоретически, но не практически: эротизм не является произвольной формальной надстройкой, которую можно было бы так же произвольно заменить или отменить. Что, впрочем, никак не оправдывает консервативной, охранительной позиции по отношению к традиционным институтам, с которыми он слит почти воедино. Почти: изначально слышимая в эротизме дерзость, его подрывной, революционный характер хоть и вытесняются, но не перестают напоминать о себе все возрастающим напряжением. Это как минимум биполярная система: прежде чем легкомысленно отбрасывать ее следствия, важно понять, каковы ее причины и каковы, если они есть, ее иные возможности. Ведь многочисленные правила, обряды, ритуалы, искусство — все участвует в создании комплексной символической среды: проходя через нее, человеческое желание приобретает ту особую остроту, о которой каждый из нас имеет свое сокровенное знание.

Человек, по Батаю, — существо эротическое и религиозное в гораздо большей мере, чем, например, мыслящее. Как и большинство других формулировок французского автора, такое определение человека дается наперекор классической философии, и в особенности наперекор Гегелю¹.

Батай утверждает, что интеллектуальная деятельность человека не обладает той автономией, которая могла бы дать ей безусловное преимущество — перед чувствами или, например, перед телом — и которая была бы в состоянии оправдать гос-

¹ См., например, у Гегеля: «В наше время мы должны неустанно напоминать, что то, чем человек отличается от животного, есть мышление» (Наука логики. С. 22).

подство разума. Он напоминает об этом снова и снова, особенно когда речь заходит о том, что капитализм представляет собой разумное устройство мира. В отличие от Жиля Делёза и Феликса Гваттари, которые оспаривали факт разумности капитализма вообще, видя в нем прежде всего элементы безумия, бреда¹, Батай соглашается, что данная система построена на рациональности, но именно эта рациональность делает ее ограниченной, *рабской*.

Да, мы обладаем способностью мыслить, однако не являемся в полной мере рациональными существами, а когда полагаем, что являемся, жестоко заблуждаемся: область применения разума имеет свои узкие границы и, конечно, не может включить в себя весь универсум. Место мысли не вне, а внутри мира, где человек связан с себе подобными различными и далеко не в последнюю очередь аффективными, эротическими связями.

Бунт против логоцентризма определяет принадлежность этой мысли к уже менее отдаленной от нас эпохе, связанной, в частности, с постструктуралистской критикой. Нет никаких оснований называть Батая иррационалистом и тем более приписывать ему антиинтеллектуализм, как того хотелось бы некоторым не слишком честным интерпретаторам, которые спешат украсить этим именем лагерь правых. Наоборот, Батай убежден, что наша мысль всегда идет недостаточно далеко, трусливо останавливаясь на полпути, когда ей, как представляется, грозит опасность быть поглощенной своим объектом. А могла бы двинуться дальше, если бы ей хватило дерзости и если бы ее готовность к риску опередила страх, связанный с возможными потерями. Мысль может и должна вторгаться на чуждые ей недискурсивные территории, но для этого ей придется пожертвовать собой, стать чем-то иным.

На первых страницах «Истории эротизма» Батай говорит о несоответствии «мира мысли» и «мира эротизма». Мысль обманывается в своих претензиях быть бесстрастным взглядом извне, рассматривающим эротизм как чужой, отдельный от себя и доступный анализу объект (иллюзия объективности в исследовании бессознательных влечений — первое, за что Батай критикует психоанализ):

¹ См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Я не утверждаю, что мысль как таковая не знает того, что она объявляет «нечеловеческим», нечистым или же подозрительным, однако она не может и по-настоящему это в себя включить: она познает эту сферу свысока, из снисхождения, извне. Строго говоря, все это для нее — второстепенные объекты, и рассматривает она их произвольно, не признавая «взаимодействия» с ними, как медицина — болезни¹.

По мысли Батая, только вместе эти два несоизмеренных мира могут составлять *тотальность*. Мы не можем не узнать здесь гегелевского пафоса: одержимость мысли, гонимой из себя желанием поглотить свой объект, включить его в себя, пройдя для этого через негативность телесного опыта и отчужденную объективность вещного мира, буквально заражает Батая. Термин «тотальность», заимствованный у Гегеля, в данном случае часто сопровождается определением «конкретная» и означает невозможность редукции телесного бытия к статусу пассивного объекта сознания, внутреннюю связь последнего с первым и глубинную зависимость от него. Но, как мы постараемся показать, тотальность Батая, в отличие от тотальности Гегеля, есть тотальность самого разрыва, а не следующего за ним слияния-поглощения, тотальность без позитивности умиротворенного гегелевского мира.

Тотальность и несоизмеримость, разрыв — и то и другое одновременно: не стоит и говорить о том, что нечто подобное сложно помыслить, а еще сложнее — принять как необходимое условие философии, которую мы, в соответствии с батаевским определением человека, назовем эротической. Но таково требование автора — и мы не можем, размахивая сияющим скальпелем хирурга, провести анатомическое вскрытие этого капризного объекта. Только имманентное чтение философского текста как эротического — и наоборот — способно провести нас по лабиринту философии эротизма. Что не исключает некоторой наукообразности данного исследования, служащей знаком того, что мы не собираемся покидать привычное поле анализа, но хотим понять, какие трансформации внутри него возможны. Нас будут интересовать два типа опыта — философский и эротический: мы будем сравнивать их, мы будем искать место их встречи.

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 14.

НАЧАЛО И КОНЕЦ ИСТОРИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МАШИНА

Почему так важен эротизм? Потому что с этой темой Батай непосредственно связывает фундаментальный философский вопрос о происхождении человека. Автор признает, что человеческое бытие — это постоянно возобновляющееся творение, не признающее и отвергающее то, что было до него, каждый раз притязая на создание, начиная с себя, нового, истинного человечества. Однако для него логически необходимо, чтобы основополагающее событие перехода от животного к человеку — первый шаг становления животного человеком — случилось однажды, в весьма отдаленном прошлом. При этом нужно осознать тотальность изменения, необратимость данного перехода: должен быть конкретный момент самосозидания, о котором мы ничего не знаем, но после которого любой творческий порыв соотносится с уже существующим человечеством, преобразующим себя в историческом, а не в природном мире. Речь, таким образом, идет о *начале истории*.

Батай постоянно задается вопросом об этом начале — и чаще всего предлагает ограничиться его гипотетическим утверждением, ссылаясь на недостаточность известных нам фактов. Первая причина того, что событие перехода от животного к человеку остается совершенно непрозрачным для исследования, — это объективные препятствия: научные данные об архаическом периоде истории действительно слишком малочисленны. Однако Батай, конечно, не был ученым-позитивистом и намного большее значение придавал другой причине, имеющей концептуальный характер и непосредственно связанной с его пониманием природы человека и смысла исторического процесса: человек — это тот, кто настойчиво отрицает и вытесняет факт своего естественного происхождения.

Предпочитая вести собственную генеалогию напрямую от Бога, люди не только не могут, но и не желают ничего знать о своем действительном животном прошлом: как на уровне всеобщей истории, так и на уровне каждой индивидуальной жизни культура повсеместно налагает запрет на знание о грубой истине рождения человека. Мы не помним события своего лишённого стерильности рождения из тела женщины, так же как не помним, откуда взялся человеческий род вообще.

Понимание человека и истории через фигуру отрицания восходит, конечно, к гегелевской философии и сложилось у Батая под влиянием интерпретации Александром Кожевым «Феноменологии духа». По версии Кожева, начало времен для Гегеля совпадает с появлением человека. До человека времени нет. Есть только природное бытие — или пространство, которое вечно, неизменно, тождественно себе и пребывает в состоянии покоя. Человек — это *негативность*, то есть активное, действующее, страдающее, познающее, борющееся и трудящееся ничто, которое противопоставит этому бытию-пространству историю и время, отрицая природную данность, руководствуясь идеальными, сверхприродными целями. Человек станет тем ничто, которое ничтожествует в бытии в качестве времени.

Негативность, воля отрицать налицо данное бытие сделала животное человеком, утверждал Кожев. Она же в ходе истории делала рабов господами, поддерживая в человечестве болезненную напряженность борьбы за признание. Честолюбивое существо, в своем агрессивном неприятии всего, что ограничивало его свободу, готовое идти до конца, строило и разрушало государства, метаясь от революции к террору и обратно. Оно победило, и его окончательная победа положила конец негативности в той мере, в какой цель истории — учреждение власти, пользующейся всеобщим признанием, — была достигнута. Такова теория Кожева, заявившего, что история закончилась с установлением тотального гомогенного государства, где абсолютная власть совпадает с абсолютным знанием. Знанием, которое никто уже не сумеет оспорить или опровергнуть, потому что, вобрав в себя всю бесконечность ошибок, оно пришло к абсолютной истине.

Способ, каким Кожев популяризирует гегелевскую феноменологию, на наш взгляд, слишком субъективен, главным образом потому, что автор называет человеком то, что Гегель называет духом. Конечно, это помогает ему создать простой и яркий нарратив, имеющий четкие политические импликации (в частности, теорию «авторитарного» государства и незамысловатую идею философа на государственной службе), но, заметим мы, человек — это человек, а дух — это дух, и если бы Гегель пожелал говорить именно о человеке, то он говорил бы о человеке там, где говорит о духе. Спросят, конечно, что такое дух — может быть, Бог? И не Бог, ответим мы, поскольку Бог — это Бог, а дух — это дух, и если бы Гегель пожелал говорить о Боге, он говорил бы о Боге.

Гегелевский дух — это не сущность. Это, если угодно, процесс: процесс становления субстанции субъектом. Дух можно сравнить не с телом (Бога или человека), а с дыханием, через это тело отправляющим воздух из бесконечности земли в бесконечность космоса. Негативность, в которую субъективный дух погружается из своего непосредственного бытия, чтобы затем вернуться к себе во всем блеске богатства обретенного объективного мира уже в качестве абсолютного духа, присутствует, по Гегелю, даже в грибах и лишайниках, в мельчайших фрагментах мироздания, и царство ее отнюдь не исчерпывается человеческим присутствием.

Негативность — это не только отрицание природы, но и сама природа, в которой каждый следующий элемент отрицает предыдущий. И даже вошедшее в старомодные учебники диалектики отрицание отрицания — слияние и поглощение — представляет собой акт негативности, хотя он имеет позитивный результат. Этот позитивный результат Кожев называет концом истории — концом времени, связанным с достижением абсолютного знания и удовлетворением гегелевского мудреца, — и утверждает, что он ознаменуется прекращением негативности, а стало быть, прекращением борьбы, познания, труда, кровавых войн и революций.

В самом деле, по Гегелю, истинное движение становления — то, начальная точка которого совпадает с конечной, все же прочее — дурная бесконечность. В антропологической интерпретации Кожева это выглядит так: пройдя полный круг становле-

ния субстанции субъектом, история заканчивается — и человек снова становится тем животным, которым был в начале, сохраняя за собой, впрочем, все достижения истории и цивилизации, которые отныне будут нужны ему только для удовольствия¹.

Конец истории Кожев признавал как факт, колеблясь, впрочем, между несколькими версиями локализации начала этого конца, точки безвременья, которая теперь будет лишь расширяться до бесконечности в пространстве. Сначала он полагал, что такой точкой является сталинское государство, затем — либеральная демократия американского типа. Безмятежное потребление казалось возвратом человека в животное состояние, но возвратом не простым, а таким, при котором первоначальная зависимость от природы была как будто преодолена за счет обретенного в борьбе богатства материального мира. Однако в 1959 году, посетив Японию и в очередной раз пересмотрев свои взгляды, философ понял, что человек, даже отказавшись от идеи преобразования мира, не станет снова животным, если из чистого снобизма и вне каких бы то ни было субъективных претензий он способен лишить себя жизни. Человек останется, просто его негативность будет снята позитивностью чистой формы, освобожденной от содержания. Поэтому перспектива конца истории, решил Кожев, заключается в медленной, но верной «японизации» западных людей (включая русских)².

Сегодня нам следовало бы согласиться, что гегелевская тотальность находит свое воплощение в образах экономической глобализации. И не важен ее реальный или воображаемый исток: главенство формы — товарной формы — учреждается в пространственной гомогенности, подчиняющей себе чувственное восприятие. Все более позитивное, оно стирает защитный экран между нами и вечностью, которую мы якобы обретаем в лучшем из миров.

Нам следовало бы с этим согласиться, если бы правый философ Александр Кожев был прав и история закончилась.

¹ Более подробный анализ взглядов Кожева: Тимофеева О. Знать, принимать, не задавать вопросов (Рец. на книгу: Кожев А. Введение в чтение Гегеля) // Синий диван. 2004. № 5. С. 217–228.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 541.

Однако уже в 1937 году в ответ на изложение своей теории он получил возражение, казавшееся крайне невинным. Пусть так, допускал Батай, но что тогда делать с негативностью, с моей собственной, живой негативностью, которая становится ненужной в финальной точке, перекрывающей возможность действия, но которой я как человеческое существо не перестаю быть? Что делать с негативностью, которой *больше нечего делать*? В этом возражении против «работающей» гегелевской негативности сознания, труда, истории и борьбы Батай ввел понятие «безработной негативности», чтобы обозначить неустранимые специфически человеческие остатки истории, для которых не остается места в завершенной системе абсолютного знания:

Если действие («делание») есть, как говорит Гегель, негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «безработной негативности»: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно «безработная негативность» (я не смог бы определить себя точнее). <...> Воображаю, что моя жизнь — или ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни — сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля¹.

Безработная негативность, продолжал Батай, будет, конечно, искать выхода в искусстве. Но объективированная в произведении, она станет тогда признанной негативностью, то есть пустой формой без негативного содержания, или, как сказали бы мы сейчас, примет форму товара. А потому в действительности выхода у нее нет. Постольку, поскольку человек конца истории знает, что «ничто отныне не может быть отвергнуто», «негативность перед ним как стена»². Если история закончена, то у нее печальный конец: признание поражения.

Это опровержение, обращенное к Гегелю, должно было бы быть обращено к Кожеву: именно с ним спорит Батай, в действительности оказываясь, на наш взгляд, ближе к Гегелю, чем сам Кожев. Как мы только что отметили, у Гегеля негативность

¹ Батай Ж. Письмо к Х, руководителю семинара по Гегелю // Танатография эроса. С. 313.

² Там же. С. 314—315.

присутствует во всем материальном мире, независимо от человеческого вмешательства. Человек же находит ей применение через свою преобразующую деятельность, приводя дух к позитивности тотального мира — мира абсолютного знания и, как сказал бы Кожев, абсолютной власти. Человек как раз и находит для негативности *работу*, подчиняя ее полезным целям.

Сама же по себе негативность может быть сколь угодно безработной: ее вызывающая праздность — например, вызывающая праздность эротизма, представляющего собой одну из форм такой негативности, — всякий раз будет свидетельствовать о том, что история не закончена. В более поздних работах, продолжая думать на эту тему, Батай писал, что история не закончится до тех пор, пока не будет устранено неравенство. А неравенство как раз и идет от негативности человека, утверждающего себя в своем человеческом достоинстве через отрицание всего нечеловеческого и недостойного. Человеческое же достоинство распределяется между людьми неравным образом.

Чтобы, однако, рассуждения о конце истории не увели нас далеко в сторону от нашего основного предмета (а соблазн углубиться в них велик, так как этот вопрос в высшей степени провокативен и находит ряд критических откликов в современной философии и политической теории), вернемся к рассуждениям о ее начале.

Итак, *первый шаг* становления батаевского человека — отрицание природы — необратим. В нем существо, стыдящееся своего происхождения, реализует себя. И первыми следами такого отрицания являются захоронения, свидетельствующие об особом — религиозном — отношении к смерти и мертвым этого стыдливого существа, которого Батай описывает с каким-то трогательным чувством:

Люди, положившие начало погребениям себе подобных мертвецов, кости которых мы находим в настоящих могилах, намного младше древнейших следов, оставленных человеком. Однако эти люди, первыми возложившие на себя заботу о трупах своих близких, не были еще, собственно говоря, людьми. Дошедшие до нас их черепа имеют ярко выраженные обезьяноподобные черты: выступающую вперед челюсть и по-звериному возвышающийся над надбровной дугой костный валик. Эти примитивные существа к тому же еще не достигли прямостояния, которое морально и

физически характеризует нас — и которое удовлетворяет нас. Конечно, они вставали на ноги, но их ноги не обладали еще державностью наших ног. Следует также предполагать, что у них был, как и у обезьян, обильный волосяной покров, предохранявший их от холода...¹

Первый шаг, с которого, собственно, и начинается история — во всяком случае, история эротизма, похоже, более древняя, чем та древнейшая история, о которой написано в школьных учебниках, — это осознание смерти, отделившее человека от животного: «еще по-звериному мохнатый неандерталец познал смерть. На основе этого знания и появился эротизм, отличающий сексуальную жизнь человека от половой жизни животного»².

Противопоставление себя разрушительной, смертоносной природе сопровождается отказом от непосредственного удовлетворения витальных потребностей. Если сексуальная жизнь животных, по мнению Батая, мало структурирована и даже беспорядочна, то человеческие общества с самого своего возникновения сразу же накладывают на нее систему запретов. Так, мыслитель глубоко убежден, что ни у одного из животных видов не встречается повсеместного, универсального для всех людей, уходящего корнями в глубочайшую древность запрета на инцест. Для животного вообще не существует никаких запретов, ведь оно не религиозно, поскольку не ведает смерти, и ничто не в состоянии вывести его из безразличного тупого оцепенения.

Но вот парадокс: сам же Батай пишет о том, что «по-звериному мохнатое» существо, вдруг вставшее на ноги, было наполовину животным. Существо, впервые познавшее смерть, еще не было человеком! Животное, а не человек совершает первый шаг. Как оно это делает? Вот что в самом деле кажется совершенно непостижимым. И тем не менее Батай, размышляя об эволюции, не может не сделать такого допущения, хотя проблематизировать его отказывается, как всегда, за недостаточностью научных данных.

Каким-то удивительным образом «наполовину животное» узнает о смерти, по отношению к которой начинает вести себя

¹ Батай Ж. Слезы эроса // Танатография эроса. С. 274—275.

² Там же. С. 276.

особым образом. Каким-то удивительным образом оно становится на задние лапы и делает первый шаг. А значит, религиозность, проявившаяся прежде всего в этом особом поведении по отношению к смерти, все-таки старше человека.

Между тем, по мысли Батая, религиозен только человек. Причем именно эту исключительность человека он отстаивал в споре со своим другом Роже Кайуа¹, который, напротив, доказывал, что даже у таких существ, как жук-богомол, присутствуют зачатки религиозности и что в этом отношении между человеческим и животным миром существует безусловная преемственность, а вовсе не разрыв.

Оставляя здесь без ответа неблагодарный вопрос о том, что чему предшествовало, обратим внимание на стоящий за ним немаловажный тезис об исключительности человека, эротического существа. Если следовать логике Батая, неупорядоченность сексуальных связей в животном мире должна быть абсолютной, тогда как на самом деле здесь существует масса ограничений биологического и социального характера. Не является очевидным и неведение животных по отношению к смерти, отсутствие у них социальной иерархии и сложных механизмов признания. Определенные модели поведения, более или менее близкие нашим ритуалам, наблюдаются у различных видов в отношении инцеста, убийства особей своего вида, каннибализма и прочего.

Культурная форма запрета, которую получают сексуальные и другие ограничения в человеческих сообществах, не позволяет судить о специфически антропогенном характере самих этих ограничений: в отсутствие запретов поведение животного регулируется при помощи самых разнообразных естественных факторов. Те же естественные факторы, кстати, могут принимать участие и в регламентации человеческого поведения.

Впрочем, подобные возражения звучат как будто из какого-то другого места. Все дело в том, что условием их возможности является такая естественно-научная перспектива, в соответ-

¹ См.: Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 83–104; Коллеж социологии. М.: Наука, 2004. С. 63–69.

ствии с которой человек представляет собой один из животных видов и этот факт не подлежит сомнению.

Батай же настойчиво разводит человека и животное. Его животное не знает ни любви, ни смерти, оно существует в стихии непрерывности и имманентности. Ничего, что одно животное поедает другое, — ведь первое не слишком отличает себя от второго. Оба они, и поедающее, и поедаемое, разделяют общую пульсацию бурной, расточительной жизни, которую Батай сравнивает с движением морских волн, захлестывающих одна другую: «Всякий зверь *пребывает в мире, как вода в воде*»¹⁷.

Отметим, что и у Мартина Хайдеггера животное «удерживается в особой стихии, будь это вода, воздух или и то и другое вместе, таким образом, что стихия, принадлежащая ему, остается не замеченной животным»¹⁸. Сравнительный анализ животного у Хайдеггера и Батая выходит за рамки этой книги, однако мы можем коротко обозначить здесь его возможные отправные точки. Оба философа достаточно радикально противопоставляют животное человеку. И батаевское, и хайдеггеровское животное не осознают своей конечности. И батаевский, и хайдеггеровский человек не являются животными и не могут ими стать иначе, нежели в своем представлении, которое всегда будет оставаться фиктивным. Так, Хайдеггер критикует Рильке и Тракля за поэтическое приписывание животному специфически человеческого модуса отношения к бытию — «открытого», а Батай в «Теории религии» разоблачает «поэтическую ложь о животном состоянии»¹⁹.

Однако если Хайдеггер, к примеру, мыслит животное в терминах бедности (животное «бедно миром», оно подвижно нуждой, но его движение замкнуто, так как животное остается пленником своей среды), то Батай, напротив, определяет его стихию через избыток, богатство, и отводит ему место в сфере ничем не ограниченной суверенности-свободы. Но главное различие между Хайдеггером и Батаем в вопросе о животном заключается в том, что Хайдеггер абсолютизирует разрыв, определяя человека через изначальную способность «стояния

¹ Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть. С. 36.

² Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1982. P. 292.

³ Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть. С. 56–58.

в просвете бытия», тогда как Батай историзирует его, определяя человека скорее через обретенную способность прямохождения, первый шаг, оставивший животное навсегда позади.

Встав на свои «державные» ноги, батаевский человек входит в неупорядоченный и неразличенный природный мир как носитель различий — прежде всего начиная хоронить своих мертвецов и запрещая себе вступать в половые отношения с ближайшими родственниками. Но одновременно под запретом оказывается родство куда более отдаленное и смутное, глубинная связь, которую ощущал первобытный человек по отношению к своим животным предкам-тотемам. Разрыв этой связи переживается им как драма, итог которой — утрата изначальной целостности, непрерывности и имманентности бытия.

Кое-что в этой драме кажется нам, читателям Батая, хорошо знакомым. В самом деле, разве не удивительно, насколько христианской по форме является эта антихристианская по содержанию конструкция? Пусть человек Батая происходит не от Бога, а от животного. Это существо религиозное — познавшее смерть — и эротическое — устыдившееся своей наготы. Питающий эротическую философию Батая миф о первом шаге животного, становящегося человеком, — это перевернутая аллюзия на питающий всю западноевропейскую философию миф о грехопадении. Познание и стыд — две вещи, благодаря которым, согласно легенде, библейское существо оказывается в изгнании: познание различий — этического, полового — и разбуженный этим познанием стыд, выставляющий напоказ виновность человека перед не способной ее судить молчаливой невинностью зверей и птиц. Познание и стыд сопровождают и батаевское животное в его становлении человеком, виновным и сгорающим от стыда.

Конечно, беспредельно жестокая, яростная батаевская природа мало напоминает потерянный рай, однако ностальгическая проекция, безусловно, присутствует в его философии (особенно настойчиво этот мотив воспроизводится в книге «Эротизм»). Тоска по утраченной непрерывности выражается в неистовом желании людей снести все барьеры, вернуться в лоно первобытного хаоса и преодолеть положенный запретом разрыв. Но отрицание природы необратимо и представляет собой не столько диалектическое снятие, сколько разрыв: пос-

ле него человеческое бытие становится качественно иным и не сводимым уже к своему «животному» началу.

Если для Хайдеггера универсальным критерием отличия человека от животного служат язык и связанная с ним экзистенция, то для Батая в этой роли выступают эрос и танатос. Не являются ли эти последние в таком случае элементами того же механизма производства различия, который Джорджо Агамбен (анализируя в основном различие между человеком и животным в философии Хайдеггера) называет «антропологической машиной», машиной «для производства узнавания человеческого», и работу которого итальянский философ обнаруживает во всей западной метафизике? Агамбен утверждает, что проведение границы между человеком и животным является не столько философским вопросом, сколько «фундаментальной метафизически-политической операцией»:

Онтология, или первая философия, — это не безобидная университетская дисциплина, но во всех смыслах фундаментальная операция, в ходе которой реализуется антропогенез, становление живого существа человеческим. Метафизика с самого начала вовлечена в эту стратегию: она имеет отношение именно к этому «мета», которое завершает и берет под свой надзор преодоление животного *physis*'а по направлению к человеческой истории¹.

В ходе этой операции человеческое отделяется от нечеловеческого, животного, а животное, в свою очередь, исключается, отбрасывается за пределы человеческого мира, то есть за пределы действия закона: животное лишено всех прав, сведено до «голой жизни», уязвимой перед любым произволом господства, которое всякий раз решает, кого можно признать человеком, а кого — нет.

Агамбен часто обращается к примеру концентрационных лагерей, в которых сведение человека до уровня животного принимает наиболее гротескные формы. Для автора проблема заключается не в том, что узникам лагерей отказано в человеческом признании, а в том, что вообще человеческое общество

¹ Agamben G. L'ouvert. De l'homme et de l'animal. Paris, Payot à Rivages, 2002. P. 119.

существует за счет непрерывно производимого различия (имеющего метафизический характер), которое провоцирует подобные формы социального исключения.

Сделаем небольшое отступление. Концентрационный лагерь — это крайний и относительно недавний, но далеко не единственный пример подобного исключения. Так, в основе системы рабовладения лежит непризнание раба в его человеческом достоинстве: раб фактически считается животным в собственности господина.

Дискурс животности, имеющий в виду традиционное онтологическое и, следовательно, этическое различие (кто «лучше»), служил и служит для легитимации разделения и неравенства между человеком и человеком — по расовому, национальному, культурному или социальному признаку, для легитимаций подчинения одних людей другим и превосходства одних над другими.

Батай обращает наше внимание на стремление людей во что бы то ни стало оградить себя жирной чертой от всего животного, неупорядоченного, варварского, грязного. В ряде своих работ он опровергает, в частности, любые предпосылки для возникновения культурного расизма и говорит, что народы и культуры, которые мы называем примитивными на основании того, что их уровень цивилизации и технического развития не так высок, ничуть не ближе к природе и животным, чем мы сами. Напротив, дистанция, которую они соблюдают по отношению к естественным формам жизни, может быть гораздо большей, ритуалы, окружающие их, — гораздо более строгими, страх природы — более сильным.

На самом деле различие наблюдается не между народами и культурами, а между индивидами или классами внутри одной и той же культуры. Везде существует своя социальная иерархия: те, кто сохраняет в ней более высокий статус и имеет больший доступ к материальным благам, конечно, претендуют на большую степень человечности, благородства и прочих возвышенных характеристик, тогда как люди из низких слоев общества часто сравниваются с животными. Чем более низкую ступень в иерархии занимает человек, тем меньше у него возможности поддерживать собственно «человеческий» образ жизни:

Так в человеческом обществе сформировались социальные классы, отличающиеся друг от друга не только привилегиями, но и более или менее высоким уровнем человечности. Часто такое деление на классы совпадает с делением рода человеческого на расы и народы, которые считаются высшими или низшими. Но в основе лежат различия в манере есть или испражняться или же иные, не столь простые различия, которые в конечном итоге к ним сводятся и которые обосновывают собой суждения о превосходстве или неполноценности различных «классов»¹.

В «Истории эротизма» Батай оговаривается, что, рассуждая об этих различиях, он ни в коей мере не является сторонником социального неравенства. Исследуя древнейшие традиционные институты и повседневные практики, философ пытается понять и показать, насколько глубоко в нас запряты самые основы несправедливости и рабства, — не для того, чтобы их защищать, как это делают консерваторы, но для того, чтобы искать глубоко спрятанный в них самих взрывной элемент. Именно такого рода практику — вернее, совокупность практик — и представляет собой эротизм:

Само собой разумеется, мое намерение не в том, чтобы защищать эти очеловечивающие различия (бороться за их сохранение). Но если бы мы их не познавали и не различали их точный смысл, мы не могли бы ничего знать об эротизме; мы не могли бы даже ничего знать об особости человека...²

Такое впечатление, что, критически исследуя возникновение «очеловечивающих различий» в культуре, Батай сам поддается их соблазну и саму эту страсть к различию делает критерием различия. В связи с этим позволим себе, заимствуя термин Агамбена, охарактеризовать эротизм как тоже своего рода *антропологическую машину*, производящую различие между человеком и животным. Ведь эротизм — это и есть способ проведения различия (мы соблюдаем сексуальные запреты, а они — нет).

Однако — и это очень значительный шаг, позволяющий нам, отметив некоторую ключевую точку, двинуться дальше —

¹ Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть. С. 413.

² Батай Ж. История эротизма. С. 53.

Батай понял и продемонстрировал, что данное метафизическое различие, основанное на отрицании природы, имеет фиктивный характер: в действительности человек, конечно, продолжает оставаться ее частью; его тело — тело животного: «Отрицать природу — значит отрицать животное, которое составляет опору негативности человека»¹.

Именно собственное тело становится, таким образом, объектом отрицания. С этого (фиктивного) отрицания, по Батаю, начинается, собственно говоря, человеческая история, которую мыслитель рассматривает в перспективе эротизма. Прежде чем непосредственно обратиться к изложению основных сюжетов этой истории (у нее, как мы уже отметили, есть не только начало, но и драматический конец, обстоятельства которых не совсем ясны), кратко поясним значения основных терминов и понятий, встречающихся здесь наиболее часто и новых для философского словаря того времени, когда писал Батай.

¹ Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса. С. 253.

КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ЭРОТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Запрет

Живая материя является для человека объектом страха и отвращения. Подобные чувства вызваны тем, что она как бы приоткрывает перспективу смерти: жизнь возникает спонтанно из продуктов разложения, чтобы впоследствии снова ими стать. Поэтому сексуальные и прочие естественные потребности человека отправляются втайне и окружены системой запретов, отделяющих его от природного мира. Запрет — первый элемент эротизма, первый шаг в конституировании социального бытия человека в его отличии от других представителей животного царства. Запрет представляет собой самый простой социальный механизм отрицания спонтанности органической жизни, отказ от необходимости, перед которой ставят нас законы природы, и в то же время запрет — это утрата свободы ничем не связанного в своей «ярости» живого существа.

Первые произвольные элементы подобного отрицания — запрет на смерть (убийство и контакт с мертвым телом) и *запрет на инцест*. Происхождение запрета на инцест в антропологии Батая напрямую связывается с загадкой происхождения человека, поэтому мыслитель уделяет ему довольно большое внимание. Он критикует любые натуралистские толкования этого феномена, после чего подробно останавливается на теории Клода Леви-Строса, изложенной в «Элементарных структурах родства» (1949). Тезис Леви-Строса, на который опирается Батай, состоит в том, что запрет на инцест является функцией системы распределения женщин между двумя или несколькими группами. Различные формы этого запрета и регламентации брачной жизни вполне рационально опре-

деляют направление движения социального и экономического обмена.

Однако запрет на инцест, по мысли Батая, имеет не только экономический смысл. Универсальность данного запрета свидетельствует о том, что он лежит в основании человеческого общества как такового, ведь это первейший механизм регулирования сексуального поведения вопреки биологической детерминации.

Дар

Батай заявляет, что в основе опосредованной запретом сексуальной активности людей, то есть эротизма, лежит принцип дара. Этот принцип, имеющий первостепенное значение для его философии, был позаимствован у французского антрополога Марселя Мосса, автора знаменитого «Эссе о даре»¹. Мосс рассматривал дар как альтернативную форму экономического обмена, до сих пор практикуемую некоторыми племенами. В соответствии с этой формой система распределения ресурсов строилась таким образом, что одна группа, принося другой определенные предметы потребления и роскоши в качестве безвозмездного дара, тем самым как бы принуждала другую к ответному дару, превосходящему изначальный. Вместе с даримым имуществом — материальными ценностями, вещами, продуктами, животными и женщинами — между индивидами, группами и племенами циркулировала «мана» — магическая сила дарителя, который таким образом распространял на получателя свою власть. Отказ от принятия дара был равнозначен отказу от коммуникации, вызову, который мог стать поводом к войне. Единственной возможностью оставалось отдаривание, которое обеспечивало, таким образом, непрерывный экономический обмен и длительные социальные связи.

Провозглашая принцип дара основанием эротизма, Батай помещает его в перспективу гегелевской диалектики в интерпретации Александра Кожева. В этой перспективе человек есть

¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, РАН, 1996. С. 83–222.

отрицание, с одной стороны, природного мира посредством разрушающего его и создающего новый мир труда, а с другой — отрицание себя как части этого мира, то есть животного, посредством системы запретов и моральных предписаний. Дар представляет собой проявление негативности, так как в акте дарения человек отчуждает от себя вещь, которая естественным образом ему принадлежит. Он отказывается от возможности непосредственно обладать этой вещью, отрицает животное удовлетворение в пользу другого, таким образом вступая с другим в коммуникацию.

Запрет на инцест, по Батаю, — это, прежде всего, предписание дара. Дарящий запрещает себе пользование вещью, которая ему принадлежит, отдает вместо того, чтобы брать. Женщина как предмет обмена становится залогом упорядоченной социальной связи. Отец (или брат) передает право на сексуальное удовлетворение со стороны дочери (или сестры) своему сородичу. Брак порождает систему взаимных обязательств и обеспечивает более или менее справедливое (но в дальнейшем все более несправедливое) распределение материальных ресурсов.

Подпадающая под запрет вещь, таким образом, начинает циркулировать как элемент социального и экономического обмена и, следовательно, приобретает для человека некоторую ценность. В сексуальном отношении отчуждаемый, запрещенный объект (в частности, женщина) начинает осознаваться как желанный.

Желание

Проблематика желания, как и действующей в истории негативности, была почерпнута Батаем из семинаров Кожева. По Кожеву, условием возникновения человека является его биологическая реальность как существа, способного желать. И хотя эту способность Кожев вслед за Гегелем признает за всеми животными особями, именно желание он считает главной сущностной характеристикой человека, определяющей все остальные. Человеческое бытие является результатом диалектического перехода от желания к самосознанию, вследствие которого желание приобретает специфический антро-

погенный, культурный характер. Я хочу, следовательно, я существую — так мог бы сказать о себе субъект Александра Кожева. Таким образом, не человек изначально продуцирует желание, а желание — человека.

В отличие от теории Кожева, в антропологии Батая желание вторично по отношению к запрету на его удовлетворение. Здесь нет противоречия: в отсутствие запретов не было бы и различий, делающих один объект более предпочтительным для свободного выбора, нежели другой. В ситуации индифферентности, в которой, по мысли Батая, остается животное, оно руководствуется потребностью или инстинктом. Животное не способно желать. Что, заметим, несколько подвешивает батаевский тезис о свободном поведении животного, делая эту свободу неотличимой от биологического принуждения. (Так, у Гегеля животное не свободно, а свободен как раз человек; звери же пребывают в царстве необходимости, скованы тем минимумом возможностей, которые предоставляет им природный мир.) Впрочем, сейчас мы продемонстрируем, что элемент принуждения содержится в самом желании, так что можно сделать предположение, что свобода батаевского животного — это свобода не только от запрета, но и от желания.

Человеческое желание возникает как необходимый элемент складывающейся социальной структуры, чтобы впоследствии задавать ей динамику. Чувство страха и отвращения перед природой побуждает к установлению запрета на естественное удовлетворение потребностей. Запрет, в свою очередь, является условием эротизма, делая желанными те или иные объекты. Ни один объект не может быть желанным или отвратительным сам по себе, вне особенностей социальной структуры, в которую он всегда уже встроен в качестве такового.

В данном отношении у Батая, вслед за Фрейдом утверждающего первичность сексуальных мотиваций в поведении человека, наблюдаются расхождения с основами психоанализа: по его мысли, инцестуозное желание не присуще человеку изначально, от рождения. Отцовская инстанция запрета и закона не подавляет это желание, но, напротив, формирует его. Батай утверждает, что теория Фрейда об убийстве (жертвоприношении) и инцесте, лежащих в основании религии и культуры, —

это миф, отражающий навязчивые — и навязанные (соответствующими запретами) — желания современного человека. Запрещая, запрет тем самым предписывает желание.

С другой стороны, следует обозначить отличие желания в философии Батая от понимания желания Жилем Делёзом, который, как и Батай, не признает первичности инцестуозного желания, но рассматривает само желание как некую изначальную неоформленную витальную силу, вследствие ограничивающих запретов и предписаний приобретающую искаженные, уродливые модификации¹. Если у Делёза поначалу неопределенное, свободное желание перехватывается инстанциями и институтами господства, то у Батая желание производится и стимулируется запрещающими инстанциями. Не существует животного желания — только человеческое, и Батай предупреждает против его натурализации.

Трансгрессия

Удовлетворение желания имеет негативный характер, так как связано с трансгрессией — преодолением, попранием того самого запрета, в силу которого тот или иной объект приобрел статус отвратительного или желанного. Трансгрессия (от лат. *trans* — сквозь, через, за и *gressus* — приближаться, переходить, нападать) означает ситуацию перехода границ и выхода за пределы. Этому слову близок по смыслу гегелевский термин *Aufhebung*, «сохраняющее отрицание», на русский язык традиционно переводимый как «снятие». Само по себе понятие перехода предполагает наличие границ, пределов, каковыми в философии эротизма Батая выступают сексуальные запреты. Запрет, таким образом, слаб²; он — лишь провокация желания и существует как будто только для того, чтобы трансгрессия была возможной.

¹ См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения.

² Юлия Кристева утверждает, что Батай — единственный, кто «связывает возникновение отвратительного со слабостью этого запрета, который, впрочем, с необходимостью конституирует любой социальный строй» (Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. С. 100).

Из этого отношения желания и запрета мы можем сделать вывод, который не был окончательно артикулирован Батаем: желание не свободно. Желание в большей степени, нежели закон, может быть инструментом господства, поскольку изначально оно детерминировано запретом. Не случайно, как утверждает Вильгельм Райх, именно желание масс становится главной ставкой фашизма¹, а если говорить о современном обществе, то манипуляция человеческим желанием в рекламе и индустрии развлечений обладает не меньшим потенциалом принуждения, чем прямое насилие. Злоупотребляет апелляциями к эмоциональной сфере и так называемая публичная политика. Теория эротизма Батая во многом ценна и любопытна именно тем, что позволяет философски осмыслить условия возможности подобной манипуляции.

Батай приводит две наиболее яркие формы трансгрессии, имевшие место в первобытных обществах. Эти формы соответствуют двум основным и универсальным запретам, связанным со смертью и сексуальностью: запрету на убийство и контакт с мертвыми, а также запрету на инцест. В первом случае речь идет о жертвоприношении, во втором — об архаической оргии. И то и другое представляют собой повторяющееся ритуальное нарушение запрета, происходящее во время языческих праздников и сопровождающееся карнавалом, переворачиванием: верх и низ, левое и правое, мужское и женское, божественное и животное, жизнь и смерть меняются местами. Ритуал есть нарушение правила, предписанное правилом.

Дальнейшее историческое развитие предполагает все более сложные и утонченные формы эротизма, то есть опосредования желания запретом и его удовлетворения в акте трансгрессии. Жест отрицания природы, результатом которого является появление запретов и запрещающих инстанций, превращается в противоположный — жест попраania запрета. Если в первом случае негативность обусловлена стремлением к независимости от природно данного бытия, то во втором сам запрет уже становится данностью, а то, что отбрасывалось с отвращением, оказывается желанным.

¹ Райх В. Психология масс и фашизм. СПб.: Университетская книга, 1997.

Таким образом, история эротизма не исчерпывается диалектическим развитием. Движению отрицания, характерному для диалектики, ритмически отвечает удваивающая его трансгрессия, являющаяся основой эротизма. Эротизм удваивает диалектику. Каждое диалектическое движение отрицания (конститутивное, преобразующее мир, для Батая — связанное с установлением очередного закона) встречается с движением преодоления, разрушения, бунта против установленного порядка. Негативность Батая совмещает два разнонаправленных движения — запрета и трансгрессии.

И хотя Батай отталкивается от гегелевской философии, это развитие уже нельзя в полной мере рассматривать как диалектический процесс. Трансгрессию, попирающую запрет, не следует отождествлять с отрицанием отрицания, в котором нечто, соприкасаясь с внешним миром, возвращается к себе уже как осознавшее самое себя. Трансгрессия и запрет не симметричны: если первоначальный запрет означает разрыв (человека и природного бытия), то трансгрессия является лишь фикцией его преодоления и ничто никуда уже не возвращается, а нечто — и чем дальше, тем больше — ничего уже не осознает. Это головокружительный танец: вовлекаясь в него, субъект заканчивает падением в пустоту.

Такое усложнение в сторону абсурда происходит в связи с тем, что Батай как бы дополняет гегелевскую философию новым измерением — измерением сакрального. Попробуем понять, каким образом встраивается в философствование Батая данное понятие и почему оно не акцентировано у Гегеля.

Сакральное

Как и Гегель, Батай считает, что движение негативности, отрицающее природу, преобразует ее в созидании нового, собственно человеческого мира. Однако у Гегеля этот мир един: становящийся мир сознания, духа, труда, борьбы, истории (мы помним, что Гегель Батая — это Гегель, каким видел его Кожев!). В терминах Батая это мир, который конституирован запретом, когда запрет на все, что связано с природной непосредственностью, становится источником социальных разли-

чий, иерархии, обмена, регламентированной общественной жизни. Установившийся таким образом социум проходит определенные стадии диалектического развития, чтобы рано или поздно достигнуть своего завершения — взаимного признания, конца истории. В гегелевской перспективе природа не отбрасывается, но, не переставая быть полноценной частью обширного онтологического единства, качественно преобразуется в человеческий мир, который отрицает ее, сохраняя. Она лишь представляет собой начальное звено в цепи диалектической последовательности, пока на основе ее не возникнет иная форма бытия, зародыш которой — негативность самой жизни — эта природа всегда уже несла в себе.

По мысли Батая, однако, жест отрицания природы означает не диалектическое снятие или сохраняющее отрицание, но насильственное исключение. Полное преобразование природы фиктивно — она никуда не девается и ни во что не преобразуется, но только исключается за пределы социальности — эти пределы устанавливает запрет.

Необходимо подчеркнуть, что трансгрессия этого запрета не является простым шагом назад, возвращением к природной непосредственности, хотя в направляющем ее желании и прослеживается отчетливый элемент ностальгии по некоей утраченной гармонии имманентной жизни, не знавшей различий и стыда. Можем ли мы, как призывали, например, сторонники сексуальной революции, отменить запрет, «раскрепостить естественную сексуальность», не сведя ее тем самым к фарсу?

Немало сил отдавший исследованию творчества Сада, Батай справедливо подчеркивал, что нет ничего менее естественно-го, чем жертвоприношение, нет ничего менее естественного, чем оргия, инцест, насилие, праздник и другие проявления эротизма, выражающие специфику именно социального и культурного, а вовсе не природного бытия. Сексуальные отношения людей полностью трансформированы культурой, и «возврат к природе» попросту невозможен: эротизму недоступна животная непосредственность.

Переход от состояния неразличенности, от животного к человеку осуществляется сразу в двух направлениях. С одной стороны, это переход к миру полезной деятельности, сознания, языка и науки, морали, законов и запретов. С другой — к

деятельности игровой, связанной с намеренным нарушением запретов, к миру искусства, поэзии, религии, эротизма. Таким образом, по Батаю, существует уже не один, а два мира. Первый — мир в пределах дозволенного, регламентированный мир, основой которого является производительный труд. Его Батай называет профанным. Второй — сакральный, тот, что находится по ту сторону запрета.

Представления Батая о древнейшем периоде истории несколько романтизированы: не в пример современному человечеству, стремительно утрачивающему свою связь с сакральным, архаические сообщества он считает достаточно мудрыми, чтобы удерживать в гармонии профанный и сакральный миры. Сопровождающие языческие праздники ритуалы — главным образом, жертвоприношения и оргии — приводят в движение механизм трансгрессии, позволяющий человеку в четко заданных условиях перемещаться из первого мира во второй и обратно, приобщаться к сакральному. Ритуальная оргия или жертвоприношение, которые в момент праздника нередко переходят одно в другое, отменяют действовавшие в профанное время запреты и ограничения и снимают связанные с ними социальные, культурные, половые и прочие различия. В этот промежуток, когда коллектив открывал свои границы для вторжения сил сакрального, обычно запрещенных и несших темную угрозу заражения, первобытный космос как будто восстанавливал себя как целое через локальную деструкцию, дававшую ему иллюзию нового возникновения из хаоса или *ex nihilo*.

Фигуру дикаря, «человека жертвоприношения», Батай противопоставляет гегелевской фигуре «мудреца»¹. В «Феноменологии духа» отсутствует измерение сакрального, поэтому Батай и называет ее профанной. Диалектика Гегеля разворачивается как бы внутри системы запретов, подчиняющих ее, делающих разум инструментом для достижения полезных целей. Профанный мир ограничен производительным (рабским) трудом. За пределами его остаются другие виды человеческой активности — игровая, праздничная, художественная, к которым, через трансгрессию, ведет эротизм. Эротизм как философия

¹ См.: Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса. С. 245–268.

претендует на то, чтобы быть соразмерным тотальности, предполагающей дуализм профанного и сакрального, так что диалектика в данном случае оказывается недостаточной — она нуждается в удвоении.

Первоначальный жест отрицания природы устанавливает запрет на нее и вводит человека в профанный мир трудовой деятельности. Встречное движение трансгрессии не делает его, однако, снова животным, но открывает перед ним новую область сакрального, в котором видение природы уже опосредовано сложными отношениями страха, отвращения и желания. Так, ощущение ужаса при виде смерти сородича является не естественной, но специфически человеческой реакцией. С другой стороны, эта реакция предшествует осознанию и рациональному объяснению происшедшего. Именно это позволяет Батаю называть человека животным религиозным или эротическим прежде, чем разумным или умелым.

Сакральное, религиозное для Батая — это, прежде всего, центральная социологическая категория. Вопрос о сакральном — это вопрос об обществе, вопрос о власти. По мысли Батая, центральное место в структуре человеческого общества как сложного образования занимает сакральное ядро. И это ядро в глазах людей, объединяющихся вокруг него, первоначально являет собой «объект фундаментального отвращения». Эротизм сакрализует природу, изначально внушающую страх и отвращение, которая сквозь призму запрета становится божественной: не случайно первыми объектами религиозного поклонения были природные стихии, животные, птицы, растения.

Эротические и религиозные объекты, стало быть, принадлежат одному миру и с самого начала занимают одно и то же место. В первую очередь под запрет подпадают сексуальность и смерть, так что именно они преимущественно образуют область сакрального и окружены огромным количеством ритуалов. Таким образом, область сакрального — это исключенная природа, ввиду запрета приобретающая особую ценность.

Вслед за Марселем Моссом приписывая сакральному главным образом социальные функции¹ — консолидации общества,

¹ См.: Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000.

регламентации жизни и так далее, — Батай склонен признавать за ним некую автономную реальность, как если бы сакральное существовало само по себе и можно было бы рассматривать его вне зависимости от процедуры установления границы, которая всякий раз определяет ему место — по ту сторону. Область сакрального — это область мифа: с одной стороны, Батай демонстрирует ее производный характер, с другой — пытается настойчиво верить в ее самостоятельное существование. Эта попытка, связанная с онтологизацией сакрального, близка к мифотворчеству. Кроме того, в социальной метафизике Батая сакральный мир имеет почти тот же статус, что трансцендентный — в метафизике философской.

По Батаю, основной характеристикой этого мира является амбивалентность. Как ни парадоксально, люди преклоняются перед тем, что, выходя за пределы объяснимого, на самом деле внушает им наибольший ужас. Эротическая физика, по законам которой действует сакральный мир, наделяет его объекты двумя разнонаправленными силами: притяжения и отталкивания. Отвращение и желание — типы отношения к сакральному, которые отвечают этой амбивалентности. Не имеет смысла, говорит Батай, рассматривать их по отдельности, так как они следуют одно за другим, подобно приливу и отливу.

Двойственное эмоциональное отношение к сакральному, таким образом, раскалывает его на два противоположных полюса напряжения. Это могут быть, например, правое и левое (чистое и нечистое, счастливое и несчастливое, прекрасное и отвратительное, священное и проклятое). Однако важно отметить, что «правое», «левое» и другие оппозиции не являются сущностными характеристиками объектов, которые могли бы быть названы сакральными. Между ними постоянно происходит движение смещения, и это движение однонаправленное: «На самом деле сакральные объекты, как и политические персонажи, регулярно преобразуются только из левых в правые»¹.

Власть

Левое сакральное — отвратительное, преступное, табуированное — всякий раз преобразуется в правое — священное, по-

¹ Батай Ж. Социальная структура // Коллеж социологии. С. 112.

читаемое, связанное с инстанцией закона. Власть, концепция которой у Батая является, на наш взгляд, в высшей степени точной, объективной и смелой, — это сакрализованное господство¹. И, позволим себе добавить, поскольку она священна, она — *вне закона*. Область сакрального, которая оказывается в ее распоряжении, способствует, в частности, созданию условий для предельной концентрации ничем не ограниченной власти, узаконивая социальную иерархию и ставя вне закона тех, кто находится на ее вершине. Не случайно именно по поводу утраты властью сакрального статуса сокрушаются консервативные мыслители², рассуждая о том, как этот статус вернуть.

Власть переживает ту же самую трансформацию, что и другие предметы сакрального мира, и всегда стремится к удержанию и укреплению своих позиций. Эта трансформация не проходит естественным безболезненным образом, но сопровождается принудительным исключением всего нечистого, левого, низкого, которое, стало быть, также оказывается *вне закона* — только по другую сторону³. Изначально же во всей полноте своего насилия и произвола власть так же *непристойна*, как трупы, экскременты, менструальная кровь и другие объекты, расположенные на негативном полюсе сакрального мира. Общество преклоняется перед тем, кто систематически осуществляет над ним насилие: власть в самом деле отвратительна. Каким бы величием она ни обладала в настоящем, ее прошлое всегда нечисто.

¹ Концепция власти не занимает в творчестве Батая центрального места — анализом этого феномена он занимался главным образом в преддверии победы фашизма, в период деятельности Коллежа социологии. Она остается несколько в стороне от основного исследовательского интереса, однако, безусловно, заслуживает наного большего внимания. Подробнее о понимании власти Батаем и Кайуа см. в: Коллеж социологии. С. 115–134.

² См., например: Шмитт К. Левиафан в учении Т. Гоббса о государстве. СПб.: Владимир Даль, 2006. Шмитт связывает гибель величественного мифологического символа государства, одновременно представлявшего собой бога, животное и машину, с возникновением светских либеральных идей, придающих ценность отдельной личности.

³ На эту двойственность исключения, оставляющего за чертой закона и суверена, и животное, обратили внимание Джорджо Агамбен и Жак Деррида. См.: Agamben G. Homo sacer. Sovereign power and bare life. Stanford: Stanford University press, 1998; Derrida J. La bête et le souverain // La démocratie à venir (Autour de Jacques Derrida). Paris: Galilée, 2004.

По Батаю, власть начинается с нарушения табу, с преступления, вину за которое должна брать на себя — и расплачиваться собственной смертью¹. Такую власть Батай называет трагической: ее древнейшей моделью служит, к примеру, ежегодное жертвоприношение царя. Трагедия власти в том, что она осознает неизбежность своего конца и должна подчиняться этой неизбежности, добровольно принося себя в жертву.

Но кто из имеющих власть пойдет навстречу подобному требованию? Кто по собственной воле готов сознательно отказаться от безусловных привилегий, с ней связанных? Кто уступит священное место, завоеванное тяжким преступлением, но осыпанное роскошными дарами? Инерция необратимого движения от левого к правому полюсу сакрального (движения исключения) означает всякий раз попытку консервации, удержания власти через отказ от жертвоприношения. Король, царь, властитель — тот, кто владеет всеми ресурсами данного общества, — начинает использовать эти ресурсы в собственных интересах и, чтобы продлить такое владение, в конечном итоге направляет свое орудие против общества. В этом ему помогают и полиция, и армия, и церковь.

Трудно не согласиться с этим тезисом, достойным самого объективного антрополога, который, за очевидностью голого факта, готов оставить без внимания всю причитающуюся риторiku. Отметим также, что история не балует нас скольконибудь значительным количеством контрпримеров. Батаевское понимание власти совершенно свободно от прекраснотушных иллюзий: тот, кто захватил власть, в большей мере ведет войну с самим обществом, чем с его воображаемыми или реальными врагами.

Суверенное исключение с отказом от жертвоприношения самого суверена лежит в основе агрессии власти, будь то власть монарха или власть фашистского вождя (собственно, фашистскую власть Батай и рассматривает как доведение до логического предела самого принципа власти, абсолютизацию абсолютизма). Исключение позволяет центру обезопасить себя от возможной реакции со стороны периферии. Тем не менее угроза над господством нависать не перестает — и таким образом

¹ Коллеж социологии. С. 115–134.

круг исключения медленно, но верно сужается. И прежде всего, добавим мы, сама «природа» человека — его негативность и стремление не быть тем, кто он есть, не быть «животным» или «рабом», но быть свободным — представляет для власти главную опасность: вот почему нужно оградить себя от естественных человеческих проявлений, пустив в ход очередную антропологическую машину.

Фигура исключения в связи с природой описывается Батаем по меньшей мере дважды: в первый раз природа, животное исключаются из пределов человеческого мира как сакральное, во второй — они исключаются уже из самого сакрального вместе со всем нечистым, низким, скверным. Главный пример второго типа исключения — это, конечно, христианство, расколовшее мир пополам, оставив Богу лицемерную чистоту небес, а греховному телу — ужас проклятия.

Но никогда не нужно забывать, что чистое сакральное, священное, то, что служит объектом поклонения и всенародного восхищения, на самом деле является продуктом сублимации нечистого, отвратительного и что задолго до появления бесплотного христианского божества люди поклонялись его дальнему родственнику, имевшему хвост, копыта или рога¹. Дважды имеет место тонкая процедура отделения: вначале — человека от животного (антропологическая машина), затем — чистого животного от нечистого, «овец» от «козлищ».

Гетерогенность

Исключению в целом подвергаются те элементы реальности, которые не укладываются в характерное для профанного мира представление о полезности каждого предмета. Область сакрального — это область преимущественно бесполезных, но эмоционально значимых вещей, для которых не оказалось места в однообразном универсуме трудовой деятельности, состоя-

¹ О первобытном тотемизме у Батая см., например: *Batail J.* Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть. С. 52–109; *Bataille G.* La religion préhistorique // Bataille G. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1988. Vol. XII. P. 494–513.

щем из соподчиненных — гомогенных — элементов. Все, что остается по ту его сторону, то ли как проклятое и низменное, то ли как божественное и возвышенное, Батай называет гетерогенным (разнородным или инородным). Гетерогенный мир

...включает в себя все, что *однородное* общество отвергает либо как отходы, либо как трансцендентную ему высшую ценность. Сюда входят: выделения человеческого тела и некоторые аналогичные субстанции (помои, паразиты и т.д.); части тела, лица, слова или действия, имеющие суггестивное эротическое значение, различные бессознательные процессы, такие, как сновидения и неврозы, многочисленные социальные элементы или формы, которые *однородная* часть общества не может ассимилировать: толпы, воинские, аристократические и отверженные сословия, разного рода индивиды — буйные или, во всяком случае, отвергающие общий закон (сумасшедшие, вожаки, поэты и т.д.)¹.

Претендующая объять все, что можно, разнужданность этого перечисления — не какой-нибудь побочный эффект, ведь гетерогенное, в отличие от своей противоположности, гомогенного, не имеет единого классификационного принципа. В самом деле, какая может быть общность между, скажем, царским тронem и ямой с экскрементами, кроме разве что общности быть совершенно иным, быть из ряда вон? Так или иначе гетерогенное во всей своей противоречивости оказывается за границей профанного мира полезности. Такова у Батая и суверенность, которая в этом ограниченном мире не может быть полной.

Суверенность

Термин «суверенность» (господство) взят, разумеется, у Гегеля. Суверенное в философии Батая также противоположно рабскому, однако означает не столько полноту господства, сколько автономию, самодостаточность, свободу от чего бы то ни было. Оппозиция «*рабство — господство*» (Гегель), таким образом, замещается оппозицией «*рабство — свобода*» (Батай). Тер-

¹ Батай Ж. Психологическая структура фашизма // НЛО. 1995. № 13. С. 85.

мин «суверенность» у Батая лишен однозначной понятийной определенности. Эпитет «суверенный» закрепляется за самыми разными существительными, такими, как «момент», «состояние», «жизнь», «тотальность», «мысль», «человек», «движение». Суверенно то, что ничему *не служит*, что реализует себя по ту сторону полезности. Эротизм суверенен: не являясь функцией, он не привязан ни к производству, ни к воспроизводству и скорее имеет место вопреки полезности, иногда доходя до крайних форм разрушения (зло ради зла в беспредельном эротизме Сада). Батай видит в нем негативность в чистом виде, не встроенную ни в какой производственный процесс.

Суверенность в философии Гегеля, по мнению Батая, ограничена и относительна, так как ради позитивного господства господин в действительности жертвует своей абсолютной свободой, своей автономией: он не только зависим от признания раба, но и привязан к наличной жизни. Гегелевское господство утверждает себя как самосознание «я», рискуя жизнью в смертельной борьбе за признание. Но диалектика требует от него, рискуя, сохранить эту жизнь — чтобы наслаждаться затем результатами риска. Загадка гегелевского господства: каким образом господину, рискуя жизнью, удастся ее сохранить, ведь эта биологическая жизнь — условие господства? По Гегелю, это происходит в том случае, если раб, испытывая страх смерти, отказывается от риска. Батай отвечает на гегелевскую «серьезность» намеренной фикцией — он противопоставляет смертельной борьбе за признание эротическую игру, зрелище, искусство — суверенные сферы человеческой жизни по ту сторону «рабской» полезности.

Впрочем, мы были бы не правы, ограничившись таким конспективным изложением основ батаевской суверенности. Ведь это понятие — или, если угодно, квазипонятие — содержит в себе тревожную тайну и парадокс. В книге, которая так и называется — «Суверенность» и которая была задумана как третий том «Проклятой части», чтобы следовать непосредственно за «Историей эротизма», Батай знакомит читателя с тем, что он имеет в виду, и прежде всего подчеркивает: его суверенность «имеет мало общего с суверенитетом государств» и государственной власти. О последнем, заметим, в соседней европейской стране рассуждал его современник

Карл Шмитт, и не только он. (Любят рассуждать о суверенитете и наши современники.)

Суверенитет в последнем смысле замыкается сам на себя: он, как подчеркивает Жак Деррида¹, аналитически связан с идеей самости, подлинного, собственного. Суверенитет власти очерчен движением присвоения: можно трактовать это движение в терминах деконструкции метафизики и видеть в нем редукцию субъектом бесконечно превосходящего его мира внешнего, редукцию, которая образует собой складку (Мишель Фуко) или узелок (Жиль Делёз), а можно – в терминах политико-экономических. И здесь теория власти Батай окажется как нельзя кстати: в самом деле, присвоение всех ресурсов общества, которым озабочена власть, определяет замкнутый характер ее суверенитета.

«Суверенитет – это круг», – пишет Деррида², а круг является центральной фигурой всей западноевропейской метафизики: от первопричины Аристотеля до самосознания Гегеля круг как совершенная геометрическая фигура отражает философские представления об отношении мышления и бытия, то есть об отношении присвоения субъектом бесконечно превосходящей его тотальности бытия.

Батай до конца проследил логическую последовательность, в соответствии с которой негативность господства, связанного с позитивностью присвоения, обращается на саму себя. В высшей степени осознанное желание, уже не удовлетворяющееся простым владением, отказывается от тех объектов, которые ему предлагаются или навязываются, и начинает разрушать эти объекты, в том числе самого себя. Эту позднюю форму «беспредельного» эротизма Батай обнаруживает в творчестве маркиза де Сада и использует как своеобразную пародию на самосознание, которым, по Кожеву, в некоторый момент своего исторического становления должно было бы стать желание. В своей автономии и чистоте субъект утверждает себя через отрицание и уничтожение. Позднее, анализируя творчество Сада, Батай пришел к выводу, что, если доводить эту логику до конца, последней жертвой должен стать сам палач.

¹ Деррида Ж. Разбойники // НЛО. 2005. № 72.

² Там же. С. 37.

Анализируя фашизм как предельную концентрацию власти, в целях манипуляции желанием и сплочения масс мобилизующей сакральное как свой стратегический ресурс, Батай пишет: «Природа “господина” образуется актом исключения какой бы то ни было грязи – актом, утверждающим чистоту, но осуществляемым в садистских формах»¹.

А поскольку, как мы уже отметили выше, грязь, которую необходимо исключить, обретается в самом сердце господства, процесс очищения и в самом деле обещает бесславный конец, который прекрасно иллюстрирует наблюдение Жана-Люка Нанси: «Кто был бы достаточно чист, чтобы называться арийцем, достойным этого имени? Известно, что этот вопрос мог довести истинного нациста, абсолютно отождествленного со своей целью или с предметом своей заботы, до стерилизации, то есть до самоубийства»².

Но не этот суверенитет фюрера, отправляющего себе пулю в висок, а совсем другая суверенность, дыхание которой может проходить через каждого из нас, рождается в неистовстве счастливого мига – или на пределе отчаяния – из *беззаботной* негативности, с которой рабочий отрывается от станка, а философ – от книг и оба ставят перед собой на стол полную чашу вина. Пример с вином кажется Батаю особенно ярким. Автор приводит его дважды, в первом случае описывая себя самого, а во втором – рабочего, который пьет вино и тем самым отрицает себя в качестве рабочего, участника рутинного производственного процесса:

Вот мой стол, стул, кровать. Они стоят здесь как результат труда. Чтобы сделать их и поставить у меня в комнате, пришлось отказываться от сиюминутных интересов. Фактически мне самому пришлось работать, чтобы заплатить за них, то есть теоретически я должен был компенсировать равнополезным трудом труд тех рабочих, которые их делали или доставляли. Эти продукты труда позволяют мне трудиться дальше, и я смогу оплачивать труд мясника, булочника и крестьянина, каковой обеспечит мне пропитание и продолжение моего собственного труда.

Теперь я ставлю перед собой на стол большой стакан спиртного.

¹ Батай Ж. Психологическая структура фашизма. С. 81.

² Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. М.: Логвинов, 2004. С. 228.

Я был полезен, я купил себе стол, стакан и пр.

Но этот стол больше не является орудием труда — он служит мне для питья спиртного.

Поставив на стол свой стакан, я уничтожил этот стол или, по крайней мере, я уничтожил этот труд, который требовался для его изготовления...

Стоило мне один-единственный раз поймать за хвост убегающее время, как все предшествующее время оказалось во власти этого пойманного мига. И все нужды, все труды, которые позволили мне дожить до этого мига, внезапно оказываются уничтоженными, — они, словно река, бесконечно изливаются в океан этого крохотного мига¹.

В реальном мире зарплата рабочего позволяет ему выпить стакан вина; он может это сделать, чтобы, по его словам, придать себе сил, а на самом деле вырваться из-под власти необходимости, составляющей основу труда.

Как мне представляется, если рабочий позволяет себе пропустить стаканчик, то в основном именно потому, что в состав вина входит нечто чудесное, которое именно и лежит в основе суверенности. Это как будто пустяк, но стаканчик вина на короткое мгновение дает рабочему ощущение, что он волен распоряжаться миром².

Какая непродуктивная трата времени! Батаевская суверенность не разрешается ни в какую позитивность: она разрешается в НИЧТО. Этим словом обозначается предел, и предел, возможно, катастрофический: необходимо *разорвать круг*.

Жертвоприношение

Батай обратил внимание на то, что господство, разворачивающееся посредством непрерывного очищения и исключения нечистого, требует *жертв*: для «работающей» человеческой негативности уничтожение, насилие является нормальным моментом диалектического опосредования. В эссе «Гегель, смерть и жертвоприношение» Батай выводит необходимость

¹ Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть. С. 97–98.

² Батай Ж. Суверенность // Там же. С. 314.

жертвоприношения как воплощения негативности непосредственно из гегелевской диалектики раба и господина: «И правда, проблема Гегеля дана в действе жертвоприношения. В жертвоприношении смерть, с одной стороны, сражает главным образом телесное бытие; и именно в жертвоприношении, с другой стороны, “смерть проживает человеческую жизнь”»¹.

Жертвоприношения требует сознание, отрицающее, пре-возмогающее и исключаящее свое непосредственное телесное бытие, и эта необходимость заложена в западноевропейской метафизике субъекта как таковой. Но прямое отрицание телесного бытия означает уничтожение того самого животного тела, которым является человек, а уничтожение кладет конец негативности, лишая ее материальной основы. Недоступная как факт сознания смерть тем не менее может быть имитирована в действе жертвоприношения.

А как иначе, задается вопросом Батай, могло бы вернуться к себе гегелевское самосознание через самоотрицание, если речь идет о смерти, которой оно должно «заглянуть в глаза»? Нужна какая-то «уловка», которую Гегель скрывает, чтобы целостность его системы не разрушилась, — ведь если она разрушится, человеческая негативность, потеряв надежду на слияние с абсолютном, лишится цели и смысла своей утилитарной деятельности и останется «без работы», однако никуда не исчезнет. Вспомним, что Батай объявил такой негативностью себя самого, когда понял, что конец и начало системы в самом деле не сходятся между собой, если не прибегнуть к жертвоприношению, когда жертвователю идентифицируется с телом жертвы, чтобы символически пережить собственную смерть.

В случае жертвоприношения диалектика *господина и раба* (Гегель) оборачивается противостоянием *палача и жертвы* (Сад). Это смещение имеет довольно большое значение для концепции эротизма, в той мере, в какой фигура жертвы отличается от фигуры раба. В борьбе за признание гегелевский раб отказывается от смертельного риска и от активной роли в качестве самосознания, принимая тем самым подчиненное по-

¹ Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса. С. 257.

ложение *вещи*. Как вещь воспринимается тело животного, которым он остается и фиктивный отказ от сохранения которого сделал другого господином.

Положение жертвы соотносится с положением раба, поскольку она также представляет собой прежде всего тело животного, воспринимаемое как пассивная вещь. Но гегелевский раб (пока он не взбунтуется, конечно, а если взбунтуется, то сместит господина и перестанет быть рабом) — это как бы прирученное животное, которое еще не стало человеком, не обрело человеческого достоинства, тогда как батаевская жертва — это священное животное, преобразованное антропологической машиной эротизма. Раб имеет профанную утилитарную ценность орудия, а жертва наделяется сакральным смыслом. Если гегелевский раб остается таковым потому, что дорожит своей жизнью, то жертва с самого начала представляет собой объект, предназначенный для уничтожения, бесполезной траты.

Трата

Наряду с понятиями дара и жертвоприношения понятие траты было позаимствовано Батаем из антропологии Марселя Мосса. Мосс подчеркивал демонстративный и расточительный характер обмена дарами (женщинами и другими предметами роскоши), самый яркий пример которого — потлач североамериканских индейцев.

В стремлении принести ответный дар, много превосходящий изначальный, вожди племен доходили до крайнего расточительства и даже демонстративного уничтожения предметов роскоши. В этих свидетельствах Батай видит подтверждение своего тезиса о том, что сущностью экономического обмена является не производство и накопление, а в первую очередь бесполезное истребление материальных ресурсов. Если ограниченная (рамками профанного мира) экономика действительно сводится к производству и утилитарному использованию ресурсов, то экономия всеобщая, соразмерная тотальности бытия, перекрывает любые достигнутые резуль-

таты в бесполезной трате, самой роскошной формой которой является смерть.

И дар, и жертвоприношение представляют собой специфически человеческие проявления непроизводительной траты. Вспомним, что тема эротизма в философии Батая удваивает диалектику Гегеля с помощью дополнительного измерения сакрального, когда отрицанию природно данного бытия отвечает трансгрессия запрета. Таким же образом теория непроизводительной траты дублирует гегелевский мотив борьбы за признание.

Повторим еще раз этот ключевой момент, выделенный Кожевным: господином в гегелевской диалектике становится тот, кто готов рискнуть своей *животной* жизнью ради признания другим в своем *человеческом* достоинстве. То есть условием признания и господства является необходимость смертельного риска. Поскольку риск реален, данный парадокс гегелевской диалектики вызывает массу трудностей. Чтобы разрешить эту проблему, Батай и вводит в свою теорию жертвоприношение, функцией которого является фиктивное переживание смерти, когда уничтожению подвергается не сам человек, а замещающий объект, с которым он себя идентифицирует.

Так, в ситуации потлача человек из соображений престижа жертвует уже не собой, но ценными благами, таким образом устанавливая свое господство. Потлач превращает смертельную борьбу за признание в расточительный обмен подарками. Приносимая в жертву вещь принимает на себя сакральную функцию и символизирует собственное животное тело, которое подвергается уничтожению¹.

Вспомним случай запрета на инцест: отец или брат отказываются от обладания дочерью или сестрой, отдавая их в дар другому человеку. Как мы уже сказали выше, отказ от животного наслаждения мотивирован, по мысли Батая, чувством страха, переживаемым по отношению к природе. Приносимая в дар женщина приобретает, во-первых, экономическую ценность — как предмет обмена, а во-вторых — ценность эротическую, как объект желания.

¹ Понятие заместительной жертвы (козла отпущения) впоследствии подробно было разработано Рене Жираром. См.: *Жи́рар Р. Насилие и священное*. М.: НЛО, 2000.

С точки зрения всеобщей экономии ее ценность не является сугубо утилитарной. Она могла бы быть таковой, если бы социальная жизнь ограничивалась рамками профанного мира, в котором женщина просто занималась бы домашним трудом и воспроизводством рода. Однако постольку, поскольку запрет на непосредственное животное удовлетворение сексуальных потребностей выносит последние за пределы этого мира, эротизм учреждает порядок сакрального, в котором такое удовлетворение трансформируется в наслаждение, сопровождающее трансгрессию. Возникающая в результате добавочная ценность — или, точнее, прибавочная стоимость — делает женщину предметом роскоши, который циркулирует в обмене дарами. В пределах профанного мира наслаждение экономически не оправдано — оно избыточно, для него не остается места в производственном процессе. Дар является жестом непроеводительной траты, в которой данный излишек предназначается для мира сакрального. Таким же смыслом Батай наделяет жертвоприношение. Идет ли речь о животном, о растении или о человеке, вещь, приносимая в жертву, по Батаю, «это излишек, взятый из массы полезного богатства. И она может быть извлечена отсюда только для того, чтобы быть истребленной без пользы, а значит, навсегда разрушенной»¹. Этот чрезвычайно ценный материальный излишек, возвращающийся к сокровенному порядку из мира труда и производства, Батай называет «проклятой частью» или, в другом переводе, «проклятой долей»²:

Проклятая доля должна быть принесена в жертву, она должна быть *предана огню (la part du feu)*³. Это предполагает, что нам известна часть,

¹ Батай Ж. Проклятая часть. С. 143.

² Ср. другой перевод: «представляет собой излишек, взятый из массы полезного богатства. И ее можно отсюда извлечь лишь для того, чтобы употребить бесполезным образом, то есть раз и навсегда уничтожить» (Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис; Логос, 2003. С. 53).

³ Французское выражение *faire la part du feu* означает: 1) «локализовать пожар, преградить дорогу огню», 2) «пожертвовать малым для спасения главного». Проклятая доля должна быть принесена в жертву, она должна стать «долей огня» (*la part du feu*). Выражение *la part du feu* означает «то, чего нельзя уберечь». Здесь — то, чем приходится жертвовать, или, буквально, то, что должно быть «предано огню».

которую необходимо *предать огню*, однако она может быть нам известна лишь при одном условии: если нам известно, что это *лучшая часть*, что в этом смысле, стало быть, она никоим образом не должна быть *предана огню* и что если это проклятая доля, то именно в том смысле, в каком эта доля непримирима с профанной сферой...¹

Производственная деятельность в границах запрета выделяет сакральному некий излишек, который должен быть уничтожен (предан огню). В этом уничтожении заключается еще один смысл трансгрессии, раскрывающий экономический аспект эротизма. По Батаю, природа изобилует проявлениями расточительства: воспроизводство жизни самой по себе предполагает огромные затраты, оно постоянно компенсируется смертью. С одной стороны, живой организм рождается и питается ценой уничтожения других организмов. С другой — накопление, питание, размножение и рост сопровождаются тратами энергии. Эротизм — это, собственно, человеческое измерение траты, так как у людей она уже опосредуется трансгрессией, становится желанной. Человека возбуждает то, что прежде всего связано с опасностью и риском. Желание заставляет его жертвовать чем-то.

Вызов, бросаемый человеку вещью, предназначенной для расточительной траты, обнажает смехотворность господства: можешь ли ты ответить ей большим на этот дар, которым является по большому счету готовность умереть за тебя? Жертва провоцирует господство и всякий раз ставит под вопрос его легитимность — всегда остается неотвеченный дар, вовлекающий господство в порочный круг самоуничтожения.

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 188.

ЖЕНЩИНЫ, ДЕНЬГИ, ШАМΠΑНСКОЕ: ЖЕЛАНИЕ НЕПРИЗНАНИЯ

Немаловажным следствием смещений, которые возникают благодаря взаимоналожению в теории эротизма диалектики Гегеля и теории дара Марселя Мосса, является трансформация философского соотношения субъекта и объекта (в традиционной метафизике — субъекта и объекта *познания*, в эротизме — субъекта и объекта *желания*).

Ни один объект не может быть эротическим изначально. Для его конституирования необходим запрет. Непристойное — это то в сексуальности, что оказывается по ту сторону запрета. Батай подчеркивает, что эротизм охватывает только эту сферу непристойного, которая совпадает, в плане сексуальной активности, с сакральным. Однако непристойное не является свойством объекта самого по себе — оно характеризует не объект, а отношение между данным объектом и вожделеющим субъектом, «я».

Когда мы называем тело красивым, то почти всегда предполагаем, что оно обладает эротической привлекательностью. Однако красота и желание — не одно и то же. Они не просто совпадают в одном объекте (для Батая этим идеальным объектом является прежде всего, конечно, традиционная обнаженная девушка), но находятся в диалектическом отношении. Человеческое тело тем более признается красивым, чем меньше животных признаков оно сохраняет. Красота — следствие сублимации, запрета, ответ негативности на безразличие животной природы. Украшения, парфюмерия, косметика, одежда выделяют человеческое тело из природного мира, как бы создавая его заново — уже в качестве красивого. Однако вызванное красотой желание связано с одеждой и украшениями в той мере, в какой они намекают на скрытую за этой видимостью

сакрализованную, запрещенную животность — зверство¹. В игру вступают изначальное отвращение перед этим всегда непристойным, звериным началом и в силу запрета внушаемый им соблазн.

Красота — человеческий артефакт — обладает эротической привлекательностью, поскольку провоцирует реакцию насилия, разрушения ее «чистоты» как данности. Трансгрессия предполагает насилие, изуверство, профанацию — произвольное вторжение в область сакрального, которой принадлежит красота и которая отграничена от человека линией запрета. Сексуальное обладание приобретает характер осквернения, поругания священного.

Равным образом жертвоприношение связано с насилием, в котором невинность и беззащитность жертвы подвергаются испытанию брутальностью физического разрушения. Животное, приносимое в жертву, не просто изымается из природного мира в ритуальных целях. Оно считается священным, часто — покровителем рода, и в обычное время его убийство и поедание могут быть запрещены. Тем очевиднее кощунственный характер жертвоприношения — животные (звери) были нашими первыми божествами.

В обоих случаях объектом желания является тело животного, чертой запрета отброшенное в область сакрального и наделенное атрибутами красоты или божественности. В качестве красоты или божества оно неприкасаемо, недоступно. Будучи естественным, оно оставалось эротически (эстетически, религиозно) нейтральным. Внушаемый им соблазн является не свойством данного объекта, а результатом человеческой воли к автономии, побуждающей к перманентной трансгрессии запретов и ограничений.

Важно подчеркнуть, что в первую очередь запрещается и сакрализуется именно тело — мертвое в случае запрета на смерть и убийство, живое в случае запрета на инцест (как основополагающей формы запрета на свободное сексуальное поведение вообще). Непристойность обнажения в том, что

¹ Сергей Зенкин, подчеркивая трансгрессивный, сакральный статус батаевского животного, называет его зверем. См., например, его вступительную статью «Сакральная социология Жоржа Батая» (с. 7–48) к работе Батая «Проклятая часть».

оно раскрывает в человеке частицу сакрального, которая всегда при нем, — животную плоть. Она безусловно конечна, уязвима и как таковая вызывает отвращение и страх: «Слизистые оболочки половых органов напоминают гнойные раны, которые связывают жизнь тела с разложением трупа»¹.

Человек подвергает запрету не просто безразличную природу, а прежде всего собственное тело, украшая и одевая его. Культура формируется в отказе от этого животного тела, обозначая его как низкое, непристойное. Социальный порядок призван исключить все, что указывало бы на него: наготу, кровь, выделения. Однако «низкая материя», плоть, сохраняется в каждом человеке как неассимилируемый остаток, проклятая доля. Поэтому обнаженное тело человека воспринимается и как вызов данному порядку: объект желания приглашает к коммуникации, предлагает себя в качестве роскошного дара, требующего разрушительных трат.

Идет ли речь о жертвоприношении или о запрете на инцест, учреждающем институт брака, их объект представляет собой избыток, предназначенный для бесполезного потребления — непосредственного физического уничтожения или симулирующего его сексуального наслаждения.

Особенность предмета роскоши заключается в том, что, в отличие от других вещей, так или иначе задействованных в производстве, он ни для чего не служит. Само его наличие является знаком того, что он, подобно детской игрушке, подлежит лишь праздному расточительству. Однако, как сакральный (не принадлежащий профанному порядку полезности), он наименее доступен. Его принципиальная хрупкость и уязвимость защищены, с одной стороны, моральным запретом, а с другой — объективными экономическими условиями, в которых он, будучи самым бесполезным, оказывается и максимально дорогим, если не бесценным.

Однако по логике Батая здесь нет противоречия. Возьмем элементарный, близкий и понятный нам пример, который он приводит в «Истории эротизма»:

Даже в наши дни предметы роскоши предназначены в основном для церемониальной жизни. Они используются для подарков, для приемов,

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 28.

для праздников; среди прочего так обстоят дела с шампанскими винами. Шампанское пьют в определенных случаях, когда по обычаю его предлагают. Разумеется, все шампанское, которое пьется, является объектом сделок: за бутылки платят производителям. Но когда его пьют, то пьют всегда за счет того, кто за него заплатил; по крайней мере это принцип, руководящий потреблением блага, природа которого — природа праздника и одно лишь присутствие которого обозначает момент, отличающийся от любого другого, совершенно отличный от любого другого; к тому же это такое благо, которое, чтобы соответствовать нашему глубинному ожиданию, «должно» или «должно было бы» течь морями, истине без меры.

И далее:

Отсюда становится понятным тезис Леви-Строса: отец, который женится на своей дочери; брат, который женится на своей сестре, подобен хозяину шампанского, никогда не приглашающему друзей и пьющему у себя в погребе «по-швейцарски»¹.

Для абсолютно одинокого человека, не вступающего в коммуникацию, возможность обладания предметом роскоши не имеет никакого смысла. Если данный объект может быть куплен, то только для того, чтобы принести его в дар. Чем выше положение человека в социальной иерархии, тем больший у него доступ к предметам роскоши и, стало быть, возможность трансгрессии.

Следовательно, важнейшим содержанием, которое желание вкладывает в свой объект, является его независимость от законов пользы и труда. «Объекту желания нечего делать в этом мире, кроме как отвечать желанию»², — пишет Батай. Идеальный объект желания должен совмещать в себе признаки красоты, провокационной непристойности и праздности. Он изначально конституируется таким образом, чтобы быть чистым выставлением напоказ своего особого сакрального предназначения.

По Батаю, такому положению идеального объекта в наибольшей мере соответствует продажная женщина. Батай опре-

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 29.

² Там же. С. 116.

деляет ее как «трату, принявшую форму объекта». Это сближает проститутку с жертвенным животным. Сакральный смысл проституции в том, что женщина репрезентирует себя исключительно как эротизированное тело, предлагаемое в дар для сексуального наслаждения и насилия. Мужчина отвечает на этот дар бесполезной расточительностью. Отношения продажной любви представляют собой взаимный обмен дарами, в котором циркулирует материальный излишек — тело как эротический объект, с одной стороны, и деньги, драгоценности, шампанское и прочие роскошные подарки — с другой.

В перспективе эротизма вещь — запрещенное тело — оказывается отверженной долей, материальным излишком, предназначенным для бесполезного потребления. Подлинно человеческая история — история эротизма, по Батаю, — начинается с того, что тело как элемент природы подвергается отрицанию в форме запрета, но не прекращает своего существования. Оно принадлежит уже не природному, а сакральному миру, и прежде всего именно с этой «проклятой» частью себя человек вступает в сложные отношения, опосредованные запретом, отвращением, стыдом, желанием.

На основании этого Батай часто характеризует человеческое бытие как разорванность и, очевидно, подходит к мысли (однако не артикулирует ее), что на самом деле граница между человеком и животным, как и между сакральным и профанным, проходит в самом человеке. Позже эту мысль сформулирует Агамбен:

Антропогенез — это то, что является результатом цезуры и сочленения между человеческим и животным. Эта цезура проходит, прежде всего, внутри человека <...> Этот выход за пределы — не случай, произошедший раз и навсегда (подобно первому шагу батаевского человека. — О.Т.), но текущее событие, которое каждый раз и в каждом отдельном человеке решает вопрос о человеческом и животном, о природе и истории, о жизни и смерти¹.

Итак, граница между человеческим и животным проходит через тела. Человеческое тело и есть эта граница, поскольку в

¹ Agamben G. L'ouvert. De l'homme et de l'animal. P. 119.

немоте и бессмыслии своей материальной животности оно представляет собой нередуцируемый остаток, который никаким субъектом не может быть присвоен окончательно.

В обыденном, профанном мире человеческое «я» отчуждено и от себя, и от других. Однако обнаженное «звериное» тело другого в качестве избыточной вещи предлагается ему в дар, демонстрируя себя как открытую, проницаемую границу, к которой устремляется желание. Его объект служит символическим посредником между субъектом и превосходящей его тотальностью, своей открытостью как бы призывая к близости и преодолению разобщенности. Поэтому Батай и говорит: «Объект желания — это мир или тотальность бытия»¹. Важно, что объект представляет тотальность не сам по себе, а по отношению к субъекту желания.

Проблема изолированного субъекта, мыслящего «я», в том виде, в каком эта фигура сложилась, главным образом в новоевропейской философии, заключается в том, что, по Батаю, имея дело с абстракциями и сам будучи абстракцией, этот субъект полагает себя вне «конкретной тотальности» реального мира, которая требовала бы от него пожертвовать своей субъективностью. Для доступа к конкретной тотальности субъекту как абстрактному понятию всегда недостает некоей материальной вещи, которая сама по себе не является понятием, субстанцией, которая не может быть схвачена в когнитивном акте. Понимаемая таким образом, *вещь* преследуется философией как привилегированный объект, дистанция по отношению к которому не дает привести в полное соответствие мышление и бытие. В перспективе эротизма эта вещь является не внеположной сознанию материей, в которой, по Гегелю, дух обнаруживает себя самого в отчужденной форме, но проклятой долей — исключенной телесностью, избыточной по отношению к разуму и профанному миру.

Вот почему, характеризуя объект желания, Батай подчеркивает, что он должен восприниматься как вещь, даже если на самом деле наше желание связывает нас с другим человеком. Было бы поверхностным считать данное явление сугубо уничтожительным «сведением человека до уровня вещи», каковое

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 88.

имеет место в случае гегелевского раба. Объект желания — это избыточная, сакрализованная вещь, предлагающая человеку то, в чем, как ограниченный абстракцией субъект, он испытывает нехватку. Вещь предстает как обещание прорыва к тотальности, в которой мышление достигает бытия, а желание — своего объекта.

Если тело человека представляет собой то конечное бытие, смерть которого его сознание не может пережить, то, по Батаю, именно смерть является той предельной вещью, которую безнадежно преследует мысль. Мы уже говорили, что движение трансгрессии как осознанной фикции смерти подменяет «я» объектом желания, предназначенным для уничтожения или насилия, и тем самым выводит смерть в поле культурной репрезентации, то есть, если использовать термин Батая, превращает ее в зрелище.

Это позволяет выявить основной антропологический смысл эротического объекта у Батая: объект эротического желания — смерть в образе другого тела. «Я» неосознанно идентифицирует себя с некоторым «звериным» телом и готово им пожертвовать: одновременно это тело является для «я» пределом, который «я» раз за разом (фиктивно) превосходит, как бы умирая в другом.

Однако Батай дает объекту желания и другое определение:

Объект чувственного желания есть по сути другое желание. Желание чувств есть желание если не разрушить себя, то по крайней мере гореть и терять себя без остатка. Но объект моего желания действительно отвечает ему только при одном условии: если я разжигаю в нем желание, равное моему¹.

Формула желания как желания другого принадлежит не Батаю. Автором ее является, конечно, Александр Кожев:

Предметом человеческого Желания должно быть другое Желание... Так, например, в отношениях между мужчиной и женщиной Желание человечно в той мере, в какой хотят овладеть не телом, но Желанием другого... хотят быть «желанным» или «любимым», или, лучше сказать,

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 89.

«признанным», в своей человеческой значимости, в своей реальности человеческого индивида. И точно так же Желание, направленное на природный предмет, человекно постольку, поскольку оно «опосредовано» Желанием другого, направленным на тот же самый предмет: человекно желать то, чего желают другие и потому что они этого желают... Человеческая история — это история желаемых Желаний¹.

Кожевскую «историю желаемых желаний» Батай превращает в историю эротизма. Не только для Батая, но и для целого поколения мыслителей, фактически выросшего из семинаров Кожева, его диалектика желания и признания, разворачивающаяся в борьбе господского и рабского сознания, стала камнем преткновения. Одной из главных заслуг Кожева для французской мысли является анализ гегелевской диалектики господства и рабства, вводящий эту диалектику в современный философский контекст. Последующая мысль часто отсылает к этому драматическому фрагменту «Феноменологии духа», открывающему взгляд на познание не как на созерцание, а как на движимую страстью активную борьбу.

Кожев утверждает, что в качестве желания человек впервые раскрывается как «я» (желающий субъект), отличное от «не-я» (желаемый объект). Желание побуждает человека к действию, которое отрицает объект этого желания (природную вещь), преобразует его и ассимилирует, созидая некое положительное содержание «я», субъективную действительность. Так совершается диалектический переход от желания к самосознанию.

Однако собственно человеческое желание, отличающее его от животного и являющееся источником самосознания, не есть желание, просто направленное на тот или иной объект. Удовлетворение желаний, связанных с конкретными объектами (например, утоление голода), остается в рамках животного бытия, так как служит поддержанию биологической жизни. Человек же становится человеком, когда готов рискнуть этой жизнью ради желания, которое ее превосходит. Человек рискует своей жизнью, чтобы быть желанным — то есть признанным другими.

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 14.

Парадокс господства заключается в том, что раб, отказавшийся рисковать своей жизнью, признает другого господином, но сам остается непризнанным в своем человеческом достоинстве: нет того субъекта, который был бы полноценной признающей инстанцией. Следовательно, такое признание не является полным и взаимным — в конечном итоге господин потерпит провал. Человек должен быть признанным (и желанным) в глазах равного себе.

Мы остановились на интерпретации Кожева с тем, чтобы понять, каков основной источник батаевского определения желания как желания другого. Возвращаясь к антропологии Батая, обозначим, в чем именно здесь она решительно расходится с гегельянством.

Нельзя не заметить очевидное противоречие двух последних значений, которые Батай вкладывает в понятие объекта желания. С одной стороны, он настаивает на том, что данный объект является вещью и желанен именно в качестве вещи — пассивного и в перспективе мертвого тела, лишенного инстанции «я». С другой — вслед за Кожевым требует от него ответного желания, как от активного и равного субъекта.

В первом случае речь идет о том, что именно непризнание другого в качестве автономного субъекта наделяет его привлекательностью эротического объекта — животного тела. Это тело, а не сознание является в человеке избыточной и сакрализованной вещью, которая приносится в жертву.

Желание желания другого в данной перспективе становится уже не желанием признания, а желанием непризнания: ожидая от другого проявления желания, некое «я» претендует на то, чтобы быть для него эротическим объектом, вещью. «Я» предлагает ему в дар самое ценное, что имеет, — само себя, то есть собственное уязвимое и конечное тело. «Я» вступает в борьбу за непризнание, победа в которой равнозначна тому, чтобы быть разрушенным без остатка. «Я» полагает себя в качестве предела тотальности бытия, который должен быть преодолен другим в акте трансгрессии. Это самопожертвование, в любви доходящее до полной готовности отдать свою жизнь за другого, является гораздо более роскошной тратой, чем обычное жертвоприношение. Оно испытывает и ставит под вопрос господство.

Эротизм дает слабости преимущество над силой: в потлаче желаний приносимое в жертву «я» трудно компенсировать ответным даром. Таким образом, борьбе за признание (диалектика Гегеля) Батай противопоставляет, скажем так, *борьбу за не-признание* (эротизм).

Задача «Феноменологии» Гегеля — «понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»¹, достигнуть единства бытия и мышления. Человеческое познание, ограниченное внеположными ему объектами, посредством спекулятивного мышления призвано освободить себя от всякой зависимости со стороны этих объектов, включить их в свою собственную тотальность, чтобы стать единственно познанием самого себя. Достижение духом этого состояния абсолютного субъекта, по Гегелю, есть работа по осуществлению действительной истории. История движется к завершению, которое может быть представлено как обретение субъектом полной самотождественности. Его условием является последовательное диалектическое самоотрицание.

Подобно Гегелю, Батаем движет стремление обнаружить суверенную форму человеческого бытия, освобожденного от влияния объектного мира. Однако, по Батаю, вещь как то в субъекте, что им не является, ускользает за пределы системы идеализма, остается ее слепым пятном. Недоступная как понятие, вещь избыточна по отношению к сознанию и, подобно бессознательному Фрейда, подвергается отрицанию. Субъект не может обрести самотождественность, поскольку на самом деле он представляет собой не что иное, как эффект внутреннего разрыва самого себя с самим собой, болезненного разрыва между телом и смыслом.

Такой субъект уже не способен включить в себя тотальность бытия, зато у него есть шанс подключиться к тотальности самому, раствориться в ней, потерять себя и утонуть. Но самостоятельного усилия ему для этого недостаточно — нужен другой, до которого гегелевскому духу совершенно не было дела. Батай подводит к мысли, что именно другой способен предъявить избыточную вещь в качестве объекта желания.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 9.

Поэтому желание желания другого у Батая принимает совершенно новый смысл: трансгрессия оборачивает отрицание природы, тела животного или вещи, на собственное «я», которое репрезентирует себя в качестве вещи для другого. Быть признанным уже не равнозначно тому, чтобы быть желанным. Напротив, желание связывается с непризнанием.

В «Проклятой доле» Батай говорит о поиске сокровенного в человеке, его причастности *hic et nunc* ко всему универсуму, которая может быть достигнута путем преодоления границ индивидуального существования. Парадокс в том, что место искомой сокровенности — это другое место, субъект может быть собой только по отношению к другому. Будучи чуждым самому себе, он может «найти себя» только «вне себя», в тех самых объектах окружающего мира, на которые направлено его внимание.

Разобщенность людей в профанном мире происходит оттого, что запрет на инцест, наготу, убийство и так далее устанавливает границу между мной и другим. Более того, он выделяет во мне самом другого как исключенную часть. Обнаженное тело (как эротический объект) приоткрывает эту границу для другого. Поэтому эротизм является формой сообщения или «внутреннего опыта», который в понимании Батая оказывается не столько внутренним, сколько внешним, — он есть чувственная идентификация с другим, угрожающая внутреннему и ставящая его под вопрос. Эротизм «в сознании человека есть то, что ставит под вопрос его личностное бытие»¹.

Иллюстрируя эту игру внутреннего и внешнего, Батай использует традиционную метафору зеркала: «Словом, объект желания — само мироздание в обличье той, что в объятиях представляет собой его зеркало, в котором отражаемся и мы сами»². Сокровенность означает вовсе не глубину некоего внутреннего мира, а, скорее, внешнюю зеркальную поверхность. На ней маячит образ другого как сакральной вещи, которой недостает желанию: человек способен достичь своей сокровенности и опознать себя как такового только посредством другого.

¹ Батай Ж. Эротика // Проклятая часть. С. 506.

² Батай Ж. История эротизма. С. 92.

Вспомним, что зеркальная метафора стала одной из ключевых для психоанализа Жака Лакана¹. Лакан писал, что становление субъекта как такового происходит в процессе его узнавания и отделения от своего зеркального образа. Центр его идентичности отчуждается в объект, вокруг которого выстраивается символический порядок, предписывающий законы и определяющий для человека те или иные социальные роли. Привлекательный объект определяется Лаканом как пустота, разрыв в символизации — и одновременно как тело, заполняющее эту пустоту. Объект *a* (первая буква слова *autre*, другой) — это и есть тот объект, который, будучи нашей зеркальной проекцией, как бы занимает в символическом порядке наше место и потому обладает для нас такой притягательностью.

Определение объекта желания у Батая близко лакановскому объекту *a*. Первоначальная связь между людьми — связь миметическая: чтобы был «субъект», должен быть «объект», в котором он себя узнает. Оптическая метафора неслучайна: если субъект — это, грубо говоря, человек, то объект в эротизме — это красивое человекообразное животное, всегда недостижимый кусок сакральной плоти, дерзко бросаемый тебе другим. Объект желания появляется в ответ на это желание — человек ищет в нем утраченную частицу себя:

Выбор предмета всегда зависит от индивидуального вкуса субъекта... главную роль зачастую играет нечто неуловимое, а не какое-нибудь объективное качество этой женщины, которое, может быть, вообще не вызвало бы в нас симпатии, если бы не затронуло наше внутреннее существо².

Здесь необходимо возвратиться к тому, что, по Батаю, объект желания абсолютно пассивен (празден) и возникает как ответ на запрос этого желания. Так, в отношениях продажной любви женщина всецело посвящает себя тому, чтобы воплотить собой данный объект. В более широком смысле тот, кто хочет быть желанным, должен создать некоторый образ себя:

¹ См.: Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Лакан Ж. Семинары. Кн. II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 1999. С. 508–516.

² Батай Ж. Эротика // Проклятая часть. С. 506.

Притягательность женственности для мужчин, а мужественности для женщин представляют собой в эротизме сущностную форму животной сексуальности, но глубоко изменяют ее. То, что непосредственно возбуждает животный организм, наподобие моторного воздействия источника света, достигает людей посредством символических фигур. Это уже не секрция, запах которой вызывает другую секрцию, но сложнейший образ, в целом обозначающий сущность женственности¹.

Батай неоднократно подчеркивал, что как положение раба в качестве вещи, так и положение человека в качестве эротического объекта может быть только фиктивным. На самом деле и женщина, и раб, конечно, остаются людьми. А люди так и остаются животными. По мысли Батая, человек — это существо, которое и «животным», и «вещью», и «господином», и «рабом», и собственно «человеком» может быть или оставаться только фиктивно. Если в случае рабства такая фикция неосознанна и вынужденна, то в эротизме она, напротив, осознанна и произвольна.

Позиционируя себя как объект желания, человек необходимо производит иллюзию. В действительности он предлагает другому, конечно, не вещь, а визуальную форму вещи. В этом парадоксальность эротического объекта: сакральная вещь, лукавым посланником которой он выступает в желающем мире субъекта, неуловима, она всегда ускользает. Желание же претендует на то, чтобы ухватить ее в объекте.

Но все дело в том, что вещь — не объект. Эротический объект парадоксален, поскольку он обозначает отсутствие всякого объекта. Поэтому обладание не приносит окончательного удовлетворения, часто толкая человека на поиски нового объекта.

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 118.

ПРОСТИТУТКИ, МИСТИКИ, ЛИБЕРТЕНЫ

Отталкиваясь от интерпретации Гегеля Кожевым, который рассматривает историю, с одной стороны, как историю войн и революций, а с другой — как историю желаемых желаний, Батай превращает эту последнюю в историю эротизма, которая уже становится альтернативой первой, гегелевской истории. Из истории эротизма мы узнаем, в какие авантюры — между войнами и революциями гегелевской истории — пускается неудовлетворенное желание.

В обоих случаях история представляет собой разворачивание негативности, опробование и исчерпание всего возможного в превозможении данного, которым всякий раз становится это возможное. История войн и революций — это история отрицающих друг друга отрицаний (работающей негативности), а история эротизма (безработной негативности) — история отвечающих им трансгрессий, когда трансгрессия является не просто диалектическим отрицанием отрицания (в котором сохраняет себя некое единство), но удвоением, отторгающим некоторые гетерогенные элементы в сакральный мир.

Причиной этого удвоения служит помимо тоски по утраченной целостности чувство несвободы, недовольство ограничивающим человека отрицанием (в частности, запретом). Батай считает, что движение автономии органично для человека при любых формах организации социального бытия, которые оно же само и порождает, и преодолевает в ходе истории. Именно поэтому эротизм имеет историю, определенным этапам которой соответствуют определенные формы автономии, а также определенные модификации объекта желания.

И если Батай начинает говорить о желании вне зависимости от объекта, то только в том смысле, в каком стремление к автономии — состоянию выхода из порядка подчинения необходимости — природе, запрету, самому желанию — ведет это

желание ко все более сложным и утонченным формам. Основные из них — эротизм тел, эротизм сердец и сакральный (религиозный) эротизм — Батай выделяет в книге «Эротизм», тогда как в «Истории эротизма» он описывает большее количество вариаций, стараясь представить последовательность, в которой разворачивалась человеческая чувственность — от первобытного оргиастического транса до апатии садовских палачей.

Мы же, вооружившись нашим компактным философско-эротическим словарем, попробуем воспроизвести эту последовательность.

В архаическом обществе, где эротизм впервые появляется в форме брака или ритуальной оргии, автономной является группа, в коллективных религиозных практиках выражающая свою независимость от природной среды. Этот этап истории начинается с «первого шага» от животного к человеку. Объединяясь с себе подобными, первобытный батаевский человек совершает колоссальный прорыв, отграничивая себя от естественного царства необходимости, внушающего ему страх смерти и связанное с этим страхом отвращение, чертой запрета, по ту сторону которой остается природный мир.

Продолжая *походить* на животное, первый человек, тот, что не имел еще «державности наших ног», условно говоря, прекращает быть животным. Условно говоря — поскольку, конечно, в действительности не прекращает, но отныне, с того момента, как была проведена черта, разделившая мир на профанный и сакральный, с момента формирования символического пространства кажимости, конституирующего собственно человеческий мир, эта действительность перестает быть значимой. Значимым же, полным значений, становится этот мир кажимостей, в котором слова «быть» и «представлять собой» являют собой одно и то же — бытие как социальную репрезентацию.

Эротизм берет начало с запрета на инцест и непосредственные сексуальные отношения, которые, по Батаю, имеют место у животных. Трансгрессия этого запрета принимает, с одной стороны, форму брака, с которого начинается обмен женщинами, лежащий в основу социальных отношений в рамках профанного мира, с другой — форму ритуальной оргии, преодолевающей этот запрет.

В обоих случаях мы имеем дело с архаической формой «обобщенного эротизма», которую Батай определяет как эротизм без субъекта и без объекта. Объект желания здесь не имеет конкретных очертаний — это сакрализованная природа вообще, от которой человек отчуждает себя и с которой ищет возможности снова соединиться. Женщина в браке не является собственно эротическим объектом, поскольку супруги живут вместе (как одно целое) и не находятся в противостоянии. Так же ритуальная оргия не предлагает желанию определенный объект: она обещает ему коллективный выход в сакральное как опосредованное культурой праздничное подобие воссоединения с природой.

Брак или оргия — древнейшие обычаи, связанные с сакрализацией природы. Да, оговаривается Батай, трудно поверить, что такой скучный для нас и в высшей степени законный институт, как брак, может иметь хоть какой-то трансгрессивный смысл. Однако в этой едва уловимой теперь решимости будущих супругов ритуально заявить перед всем сообществом о своей готовности нарушить сексуальный запрет в целом — готовности вступить в половую связь, столь сильной, что она подчиняет себе закон, — есть в самом деле что-то головокружительное. Брак представляет собой первую и минимальную из возможных трансгрессий, оргия — ее крайнюю, обобщенную форму.

На втором витке истории эротизма, связанном с появлением проституции, то есть со специализацией эротического объекта как такового, рождается индивидуальное желание, направленное на конкретный объект вне зависимости от коллектива. Эту стадию Батай характеризует как стадию соблазна. Здесь впервые обнаженное тело позиционирует себя как объект эротического желания. Батай напоминает, что проституция поначалу также носила ритуальный характер, но возрастание меркантильного интереса — особенно с развитием капитализма — превратило это занятие в прибыльное ремесло, утратившее свою связь с сакральным.

Мы, однако, полагаем, что проституция носит ритуальный характер и сейчас. Разве не свидетельствуют об этом более или менее ярко выраженная театрализация контакта с проституткой, необычные элементы ее гардероба, особое пространство,

предполагающее наличие определенных кодов доступа, признаки социального исключения и, главное, двусмысленные чувства тех, кто таким образом как бы приобщается к культу плотской любви? Кроме того, проституция до сих пор рассматривается как противоправный акт, как преступление, и на это преступление сознательно идут все участники процесса. Впрочем, сам Батай, вопреки своим же теоретическим утверждениям, в эротической прозе описывает и современную проститутку как посланницу сакрального мира¹. Все героини Батая — развратницы, продажные или падшие женщины, которые одновременно являются либо служительницами некоего культа, либо архаическими богинями, либо символизируют жертвенное животное.

В любом случае на данном этапе нашей эротической истории впервые возникают субъект-объектные отношения, в которых субъект представляет собой активное и разрушительное начало, а объект — пассивное и предназначенное к разрушению. Объектом, на котором оказывается сосредоточенной трансгрессивная энергия, по Батаю, в основном является красивое, обнаженное (или полубнаженное, украшенное) тело женщины. Причем эта женщина (в отличие, например, от сурруги или возлюбленной) может — и должна — быть желанна всеми и доступна для всех. Так что данные отношения еще не являются ни взаимными, ни сколько-нибудь симметричными.

Следующей формой эротизма, по мысли Батая, является индивидуальная любовь. О ней писать сложнее всего, так как эта область давно отдана на откуп поэтам, а мы вовсе не претендуем на их лавры, и если наш пересказ выглядит несколько неуклюжим, то это следствие известного схематизма, за который цепляется рассуждение, чтобы не оказаться заживо погребенным под глыбой культурного багажа.

В индивидуальной любви человеческая автономия ищет некоего органического единства любовного союза, самодостаточного и противостоящего остальному миру. На этот раз субъект совершает трансгрессию, отказываясь от властных претензий своего «я» и уже предлагая себя любимому в каче-

¹ См., например: *Батай Ж. Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии: романы и повести. М.: Ладомир, 1999. С. 414—431.

стве эротического объекта. (Позволим себе в связи с этим вспомнить широко представленный в культуре сюжет: некто влюбляется в проститутку и отказывается в ее пользу от эгоистического удовлетворения собственного желания, но взамен требует от нее верности, то есть отказа от статуса общедоступного объекта.)

В любви, утверждает Батай, снимается противостояние субъекта и объекта желания. Оба растворяются в конкретной тотальности, которая заменяет им весь мир. Любящий не может помыслить себя без своего любимого. Существование и ответный порыв любимого нужны ему как воздух, а неразделенная любовь приносит страдание. В любовном союзе каждый одновременно и теряет и находит себя в другом. Батай подчеркивает, что частный союз влюбленных неэффективен с точки зрения интересов государства: он самодостаточен и не преследует иной цели, кроме растворения индивидуальностей друг в друге. Союз любовников представляет собой некую автономную единицу по отношению к государственной машине, но печаль в том, что союз этот крайне недолговечен.

Акт трансгрессии, осуществляемый любовниками, имеет место в конкретный момент конкретной тотальности. Он связан с переживанием экстаза взаимности и не выдерживает испытания длительностью. Его более или менее осязаемое продолжение во времени может быть только внешним эффектом, тогда как на самом деле оно приводит этот союз в соответствие с законами профанного мира, которые сводят на нет любовь как взаимную непроизводительную трату и превращают ее в совместное производство и накопление полезных благ. Законы профанного мира подчиняют себе индивидуальную любовь и встраивают союз влюбленных в его ограниченную экономику посредством института брака. Связанное с этим разочарование, как известно, часто становится поводом к поиску нового объекта желания.

Такой поиск может превратиться в дурную бесконечность (проблема Дон Жуана), а может привести к мысли, что где-то там есть совершенный объект, независимый от обстоятельств как природного, так и профанного мира. Таким образом возникает мистическая любовь к Богу. Наряду с иными формами трансгрессии эта любовь также является результатом челове-

ческого стремления к автономии и независимости от всех ограничений, будь то природа, социальные запреты или индивидуальность другого существа. Любовь устремляется на поиски идеального другого со всегда распростертыми объятиями, и поскольку желание посредством запрета и закона само конституирует свой объект, на этот раз оно приводит к идее имперсонального Бога, представляющего собой абсолютный, недоступный восприятию, трансцендентный объект желания, который неподвластен силе утраты, связанной с течением времени. Любовь к Богу, направленная на такого рода объект, освобождает желание от любых случайных элементов. Автономия христианского мистика – радикальное дистанцирование от мира как источника страданий и несправедливости и взыскание иного, трансцендентного.

Поскольку объект мистического желания не дан в ощущениях, язык бессилен его описать. Это Бог негативной теологии. Он уже не имеет ни формы объекта (того, кто любим), ни формы субъекта (того, кто любит тебя). Но тем не менее этот негативный, отсутствующий религиозный объект вполне эротичен. Экстаз мистика сродни эротическому экстазу, и самые строгие праведники, подчеркивает Батай, наслаждаются как последние грешники.

С самого начала объекты религиозной и эротической страсти неразделимы и помещены в область сакрального. У древних народов божественное совпадает с природным, на которое налагается запрет, и только впоследствии оно приобретает идеальные черты, становясь в высшей степени абстрактным и внеприродным Богом. Таким образом, с точки зрения эротизма имеет место своеобразная эволюция объекта религиозного поклонения от естественного к сверхъестественному и трансцендентному. Эволюция, которая сопровождается насильственным исключением телесных, нечистых, греховных элементов реальности, подвергающейся отрицанию.

Бог как абсолют и предел мистического опыта оказывается продуктом не столько разума, сколько страсти, которой движет беспокойство конечного бытия и его разочарование в тех или иных конкретных объектах. Религиозный, сакральный эротизм освобождает желание от случайных и привходящих элементов, заменяя реальный объект воображаемым. Желание

ищет того, что находится по ту сторону иллюзий, и в форме мистического опыта останавливается на пределе этого поиска, упиваясь самой крайней иллюзией, которой является Бог.

Однако этот религиозный объект, который утверждает себя в своей чистоте ценой исключения нечистого, по Батаю, сам не является в достаточной мере суверенным и в действительности принадлежит к профанному миру. Мистический опыт ограничен полезностью идеи Бога, поддерживающей данный социальный порядок.

Батай чрезвычайно критически относился к христианству. Он утверждал, что христианство по отношению к языческому миру в обновленном виде воспроизвело то же движение отрицания в форме запрета, что и древнейшее человечество — по отношению к природе. Вследствие длительной христианской репрессии культы античных божеств переродились в культы сатаны. Ранние формы трансгрессии (оргия и жертвоприношение) оказались под запретом.

По мысли Батая, христианская религия разрушила гармоничную амбивалентность сакрального мира (закона и трансгрессии, чистого и нечистого, высокого и низкого, красоты и непристойности, рождения и смерти), присвоила все, что было связано с его положительным полюсом, и подвергла исключению (проклятию) все, что относилось к отрицательному, низкому. Произошло насильственное отделение запрета от трансгрессии. Благий Бог вследствие этой процедуры отделения стал гарантом существования в рамках запрета, носителем закона. Христианство однозначно ассоциировало древний эротизм со злом и грехом. Если нарушение запрета в ходе дионисийской оргии или жертвоприношения было не только разрешено, но и предписано ритуалом, то в рамках христианского мира трансгрессия стала возможна только как преступление.

Следовательно, по Батаю, мистик заблуждается или идет недостаточно далеко в своем опыте, совершая трансгрессию в акте божественной любви. Бог является последним пределом этого мира, но движение автономии требует преодоления этого предела — святотатства. Не только Бог или проститутка (а в повести «Мадам Эдварда», к примеру, это одно лицо), но и любой другой эротический объект является пределом возможного опыта, к которому устремляется в своем порыве желание.

«Эротизм без границ» диктует необходимость отрицания всякого объекта и даже отрицания самого желания, которое конституирует эти иллюзорные объекты. Выражение такого крайнего эротизма Батай находит в садистическом опыте.

Основание садизма — отрицание партнера, доходящее до прямого уничтожения. Жестокость возводится в принцип наслаждения, на фоне которого все предыдущие формы отношения к эротическому объекту кажутся безобидным компромиссом. Поскольку человеческое желание ищет траты, садизм является наиболее последовательной в своей расточительности формой эротизма. Обращаясь к фигуре Сада, Батай опирается на эссе Мориса Бланшо¹, который утверждает, что «центр садистического мира» — «требование суверенности, утверждающейся посредством бесконечного отрицания».

Между тем автономия бесконечного отрицания Сада сопутствует появлению просвещенческой концепции независимого, автономного и суверенного субъекта. Для мыслителей XX века романистика Сада — не только крайнее выражение просветительских идей, но их своеобразное разоблачение, основанное на садовском понимании человека как воплощения зла и порока. Человек эпохи Просвещения становится самодостаточным мерилom ценностей и носителем морального закона. В частности, Жак Лакан указывает на непосредственную близость моральной философии Канта и аморальной философии Сада.

Категорический императив Канта симметричен императиву наслаждения Сада, находящемуся как бы на другом полюсе: если основой кантовского императива является благо само по себе, то для Сада таковым оказывается зло². В жестокости садист отрицает не только иллюзорные объекты желания (других людей, Бога, идеалы и ценности), но и самого себя — свою чувственность и желание, от которых он больше не хочет попадать в зависимость. Это самоотрицание выражается в *апатии* Сада. Преступление должно быть хладнокровным уничтожением жертвы, спонтанность страсти опосредуется равнодушием, наслаждение достигается «в свете сознания»:

¹ Blanchot M. *Lautréamont et Sade*. Paris: Ed. de Minuit, 1949.

² См.: Lacan J. *Kant avec Sade // Ecrits*. Paris: Seuil, 1966. P. 765–790.

Все великие распутники, живущие лишь ради удовольствия, велики только потому, что уничтожили в себе всякую способность к удовольствию. Вот почему они устремляются к жутким отклонениям: ведь заурядный характер нормального сладострастия для них недостаточен. Они сделались бесчувственными: они притязают на то, чтобы наслаждаться этой бесчувственностью, этой отрицаемой и изничтоженной чувственностью, — и становятся кровожадными. Жестокость есть лишь самоотрицание, зашедшее столь далеко, что оно превращается в уничтожающий взрыв; бесчувственность становится содроганием всякого бытия, говорит Сад¹.

Если вслед за Батаем рассматривать это бесконечное отрицание в контексте гегелевской негативности, то в таком случае условием самоутверждения господства в смертельной борьбе за признание всякий раз было бы уничтожение соперника. Однако, по Батаю, такое непрерывное уничтожение абсурдно — оно полностью исключает любую признающую инстанцию. Если нет другого или Бога, то нет ничего, с чем суверенность могла бы себя соотнести, что подтверждало бы ее существование, чему можно было бы себя противопоставить или с чем можно было бы идентифицироваться.

В итоге Батай приходит к выводу, что философия Сада представляет собой замкнутую систему, функционирование которой зависит от одной-единственной ложной предпосылки — невозможности коммуникации. Связь преступления и наслаждения становится очевидной только в том случае, если принять за основание абсолютную закрытость и одиночество человека в мире: «Ложь об одиночестве служит условием истины отношений между любовью и преступлением»². По Батаю, эротизм обязательно предполагает существование другого и сообщение с ним: человек «не наслаждается в одиночку».

Вот почему садистический опыт как крайняя форма эротизма не может быть полностью осуществлен в реальности. Уловка Сада, по мысли Батая, заключается в том, что он придает этому опыту литературную форму и таким образом превращает его в сообщение. Литература и есть то место, в котором

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 143–144.

² Там же. С. 140.

возможна «ложь об одиночестве»: адресатом ее оказывается другой такой же одинокий человек. Батай предполагает, что условием этого перевода посредством литературы некоммуницируемого садистического опыта в сообщение на самом деле является одиночество тюремной камеры, где Сад порождает свои фантазмы. Настойчивое упоминание Бланшо в пассаже о Саде имеет, очевидно, следующий смысл: Батай не только признает за Бланшо заслугу философской легитимации Сада, но и считает своего рода литературной трансгрессией со стороны Бланшо его произвольное вторжение в одиночество Сада:

...Если у Сада была философия, то было бы напрасным искать ее где-либо, кроме как в книге Бланшо, и наоборот, мысль Бланшо свершается, возможно, соизмеряя себя с мыслью Сада, — и их взаимопояснение требует того, от чего мысль, как правило, отказывается, — тайного *сообщества*, сообщничества умов; однако это согласие противоречит единоличности Сада!¹

По Батаю, главное достоинство и принципиальная новизна фигуры Сада (в связи с которой Сад получил такое широкое признание в философии XX века)² заключаются в том, что устами своих героев-развратников (либертенов) он заставляет говорить те сферы человеческого опыта, которые традиционно находились в зоне молчания.

Если сравнить Сада с Жилем де Ре, другим излюбленным персонажем Батая, то преступления последнего совершаются в молчании, втайне. Они проговариваются только постфактум — на судебном процессе. Сад же, напротив, оглашает свое преступление, нарушая языковой запрет. Поле его преступной активности — уже не столько реальность, сколько литература. Парадоксальным образом преступления, так скрупулезно описанные, оказываются для Батая даже более реальными, чем совершенные в действительности: литература позволяет в полной мере реализовать те возможности жизни (и смерти), кото-

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 138.

² К творчеству Сада обращались такие писатели и мыслители, как Альбер Камю, Пьер Кlossовски, Морис Бланшо, Симона де Бовуар, Ролан Барт, Жак Лакан, Мишель Фуко и другие. См.: Маркиз де Сад и XX век. М.: Ad Marginem, 1992.

рые закрыты для повседневного и профанного опыта. По-настоящему значимое преступление Сада — не то, вследствие которого он оказался в тюрьме, а то, что было совершено уже в заключении.

Всегда имевшие место как нечто непроговариваемое, насилие, смерть и сексуальный эксцесс обретают в произведениях Сада дискурсивную форму экспликации и экспрессии. Если трансгрессия не находит своего адекватного языкового выражения в культурной традиции, то единственным способом ее артикуляции может быть трансгрессия внутри самого языка: воображение Сада производит самые невозможные преступления, и посредством его крайние формы эротизма впервые обретают собственный язык.

В конечном итоге привилегированной областью эротизма оказывается художественная литература. Об этом, в частности, Батай пишет в сборнике критических эссе «Литература и зло» (1957):

Настоящий писатель осмеливается сделать то, что противоречит основным законам общества. Литература подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности... В судьбах восьми писателей, изучаемых в этой книге, Эмили Бронте, Бодлера, Мишле, Уильяма Блейка, Сада, Пруста, Кафки и Жене, мы предчувствуем опасное, но по-человечески важное устремление к преступной свободе¹.

Батай утверждает, что именно в литературе могут в полной мере реализовать себя различные опыты трансгрессии. Литературный вымысел, фикция выступают альтернативой философской истине, какой бы та ни была. Садовская же литературная «ложь об одиночестве» является условием (философской) истины об эротизме. Желание, раскрывающееся в литературе, наиболее автономно: художественное воображение независимо, оно имеет мало общего с ограничивающим человеческий опыт принципом реальности или соображениями здравого смысла. Выходит, последний исторический и логический этап эротизма — это автономия художественного творчества, когда субъект реализует свою свободу от всех законов реальности и

¹ Батай Ж. Литература и зло. М.: МГУ, 1994. С. 12.

здорового смысла в свободной игре воображения и трансгрессии языка.

Батай — романтик? С одной стороны, да, поскольку в его понимании подлинная человеческая свобода может осуществляться главным образом в сфере литературного творчества, по ту сторону погрязшего в противоречиях профанного мира. С другой стороны — нет, поскольку пустота ничто, в которую устремляется эта свобода, мало похожа на романтический идеал. Так, в эпилоге «Истории эротизма» Батай критикует различные формы социальной борьбы и политической активности, потому что они подчиняют человека ложным целям. Пока борьба продолжается, продолжается и история. Но каким бы ни был ее исход, победа будет смехотворной: история несвободы, за величественным грохотом которой прячется от нас молчаливая истина эротизма, «закончится ничем»¹.

Попытаемся сместить перспективу и посмотреть на историю эротизма несколько иначе, чтобы обозначить ее парадоксальность, с которой довольно трудно поладить. Следуя батайскому изложению, само появление человеческого общества представляет собой некий суверенный жест. Человек (то есть не совсем человек, а то стыдливое мохнатое существо, вдруг оказавшееся настолько суверенным, чтобы изменить контекст собственного существования) нарушает естественный закон, произвольно учреждая на его месте свой и вводя некоторые элементарные запреты. То есть запрет и трансгрессия совпадают в акте, который Батай называет первым шагом от животного к человеку. Это первый и самый радикальный шаг к автономии. Приводит ли он к цели? Нет, иначе движение истории остановилось бы, не успев начаться.

Дальнейшим шагом, как мы показали, будет трансгрессия этого запрета-трансгрессии. Батай поясняет, что запрет и трансгрессия немыслимы одно без другого, но все же четко различимы. Если запрет основан на ограничении, то трансгрессия — на снятии этого ограничения. Причем трата, осуществляемая в акте трансгрессии, всякий раз превосходит эко-

¹ См.: «Если же человеческие несчастья прекратятся, если люди избавятся от тупоумия окончательной победы, то история сможет достичь лишь одного конца — она закончится ничем» (Батай Ж. История эротизма. С. 151).

номии, достигаемую запретом. В таком случае отвоевываемое шаг за шагом пространство свободы должно было бы становиться все более открытым, запрет — все более жестким, а разнузданность, его сносящая, — все более вопиющей. Однако то, что мы наблюдаем, представляется, скорее напротив, результатом возрастающего самоограничения: пространство человеческой автономии сжимается вплоть до того, что становится и вовсе виртуальным.

История эротизма тогда может быть рассмотрена как все возрастающее самоограничение человека по отношению к непосредственным естественным проявлениям: первобытная оргия или жертвоприношение — это самоограничение в рамках ритуала, специализированная проституция — ограничение неоформленной первобытной оргии желанием, направленным на конкретный объект, любовь — ограничение индивидуального эгоистического желания требованиями партнера, христианская мистика — отказ от соблазна в пользу абстрактного иллюзорного объекта, садизм — в пользу индивидуального «я». Наконец, литература может быть понята и как совершенная реализация автономии, и одновременно как окончательное замыкание творческого субъекта в рамках художественного воображения.

Одна из утопических идей Батая заключается в том, что эротизм должен стать, скажем так, всеобщим достоянием. В существующих человеческих обществах привилегированный доступ к трансгрессии открыт для тех, кто обладает наибольшими материальными ресурсами, то есть для господствующих слоев общества, образ жизни которых связан с эротизмом в гораздо большей степени, нежели с производительным трудом. В условиях социального неравенства и несправедливого распределения этих ресурсов непрерывная борьба за них движет историей, тогда как возможность завершения этой истории и этой борьбы, а также единственный шанс избежать катастрофической мировой войны зависит от выравнивания уровней жизни людей и народов.

Эротизм — это непроявленная история вне истории, и настоящему он возможен только после ее завершения: «На мой взгляд, история была бы закончена, если было бы уничтожено неравноправие и расхождение в жизненных уровнях: таким

было бы условие неисторического способа существования, выразительной формой которого служит эротическая активность»¹.

Поскольку литература представляет собой позднюю форму эротизма, его возможное будущее, скорее всего, означает вовсе не какое-нибудь коллективное забытие в языческих или садистических оргиях, но появление все более рафинированных форм творческой активности, позволяющих не только реализовать стремление каждого человеческого существа, включая тех, кто беден, к свободе, но и избежать насилия. Это сближает эротическую утопию Батая с коммунистической утопией, в соответствии с которой в условиях освобожденного неотчужденного творческого труда каждый человек становится художником.

Разница в том, что Батай не очень верит в коммунизм: его история, повторим это, должна закончиться ничем. И неважно, какие формы примет тогда эротизм, важно, что сейчас его возможности ограничены определенным образом. И в то же время они неограниченны. Самая безобидная из трансгрессий (в частности, трансгрессивная литература) является и самой мощной: она полностью канализирует разрушительную энергию.

Парадоксальным образом автономия возрастает, сжимаясь, и сжимается, возрастая. В точке своего окончательного триумфа она, стало быть, схлопывается и прекращает существование. Батаевская автономия не имеет позитивного содержания, она уничтожает сама себя и так же, как суверенность, «разрешается в ничто». Оставляя нас в недоумении. Как это — в ничто? Куда денется животная основа негативности? Куда денется животное? Безъязыкое, безумное, безработное?

Сдается нам, в самом начале существует какая-то непреодолимая брешь — между тем, что, исключая все, чем не представляет себя, очерчивает замкнутый круг, который сужается до неразличимой точки и прекращает быть, и тем, что остается за пределами круга и само *не имеет пределов*: между автономной суверенностью человека и беспредельной суверенностью животных.

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 150.

Резюмируем: Батай называет эротизмом некое сущностное различие, в соответствии с которым конституируется собственно человеческий мир в его отличии от мира животного. Мы обратились к Джорджо Агамбену, который, анализируя, в частности, творчество Батая, пришел к выводу, что данное различие имеет не сущностный, но процедурный характер и относится к политике прежде, чем к метафизике, проводя границу между тем, что можно назвать «человеком», и тем, что можно назвать «животным». Если строго следовать мысли Батая, эта процедура проводится *однажды*, но если, опять же вслед за Батаем, принять во внимание ее фиктивность и то, что человек продолжает оставаться животным, философ должен был бы признать, что это различие производится *всякий раз*.

Батай, впрочем, говорит о событии, которое происходит, а не о процедуре, которая проводится, или о различии, которое производится. Мы намеренно смещаем терминологический ряд, чтобы в самой мысли Батая уловить некий скрытый неосознанный механизм. Данный механизм был назван нами вслед за Агамбенем «антропологической машиной».

В традиционной метафизике субъекта критерием отличия человека от животного служит разум, и в соответствии с его структурой мир в конечном итоге встраивается в логику господства (в частности, в «Феноменологии духа» Гегеля), тогда как, если таким критерием оказывается эротизм, речь идет скорее об автономии. Но эта автономия носит фиктивный характер, пародийным образом накладываясь на идею господства и воспроизводя циклическую метафизическую схему возвращения мышления к самому себе, — она идет рука об руку с самоограничением.

Пройдя полный круг, гегелевская история должна закончиться ничем, как если бы ее не было. Способна ли безработная негативность, в частности эротизм, помочь найти какой-либо выход из этого философского тупика, несмотря на то что она еще остается в какой-то мере заложником данной схемы, которая начинается с простого акта — исключения животного за пределы человеческого мира?

БЕСПОКОЙСТВО ВСЯКОГО НЕЧТО

Почему животное подвергается исключению? Потому что оно смертно. И потому, что именно в силу своей смертности оно не способно ни осознать смерть, ни испытать страх перед ней, ни пожелать ее. Как и Хайдеггер, Батай полагает, что в своей бесконечной наивности животное не ведает смерти, то есть не экзистирует, и именно этим отличается от человека. Оно подвергается исключению также и потому, что, *попфосту* умирая, напоминает человеку о смерти и тем самым является объектом его бесконечной тревоги и тоски (*angoisse*).

Негативностью, реализующей себя посредством исключения, с одной стороны, и трансгрессии — с другой, движет не что иное, как осознание конечности человеческого бытия перед бесконечностью мира, или, как говорит Батай, страх смерти. Объектом отвращения (рождающего запрет), как и желания (побуждающего к преодолению этого запрета), является, по большому счету, живая материя, которая предстает человеку местом единства разложения и зарождения жизни. В зарождении простейших из продуктов гниения как бы содержится намек на происхождение людей из лона природы. Мертвое обладает привлекательностью в той мере, в какой круговорот жизни и смерти делает его обещанием жизни. Привлекательность какого-либо объекта у людей всегда уже опосредована эротизмом, условием которого являются осознание смерти и страх перед ней.

Неразрывная связь эроса и танатоса проявляется в двойственности человеческого отношения к смерти. С одной стороны, он испытывает страх и отторжение, а с другой — некое влечение, которое, как утверждает Батай вслед за Фрейдом, придает желанию деструктивный характер. Страх лежит в основе запрета, влечение — в основе трансгрессии.

Так, именно запрет на убийство, вызванный страхом смерти, делает последнее в каком-то смысле желанным, побуждая древнего человека к жертвоприношению. Запрет на наготу связан с отвращением или страхом перед телом животного, которое она разоблачает. Обнаженное тело как эротический объект — это уже сакрализованная животность, отношение к которой окрашено желанием. Поскольку это тело животного, даже если им является человек, сексуальное обладание изначально ассоциируется с архаическим отношением к зверю — охотой и убийством.

Батай постоянно подчеркивает, что древние народы ассоциировали жертвоприношение и сексуальную близость. Нагота в ряде случаев рассматривается как эквивалент убийства — обнаженное тело не защищено, доступно и провоцирует реакцию насилия, сопровождающую трансгрессию, а половой акт в архаических культурах часто ассоциируется с жертвоприношением. Стало быть, запрет на инцест как отказ от обладания спровоцирован неосознаваемым ужасом, который внушает тело родственника, наиболее близкое и напоминающее собственное тело: обладание им также окрашено страхом смерти. Во всех случаях эротизм оказывается «предвосхищением смерти».

По Батаю, в профанном мире, живя вместе, люди — участники трудового процесса — на самом деле остаются раздвоенными. Это выражается в объективных социальных различиях, определяемых законами и запретами, но также и в экзистенциальном чувстве незавершенности, зависимости по отношению к другим людям или вещам. За возможность быть субъектом человек платит тем, что его идентичность привязывается к производственным целям, делает его средством для достижения этих целей. В жесте отрицания человек не просто отчуждает от себя некоторую вещь (как в случае запрета на инцест, когда он дарит ее другому), но в качестве субъекта отделяет себя от мира, частью которого являлся, будучи «животным». Человеческое бытие выводит его из неразличности и непосредственности природного мира, налагая на него запрет.

Однако изолированный субъект, как и отчужденная от него природа, ставшая пассивным объектом познания и рационального использования, для Батая является абстракцией. Эротизм

претендует на то, чтобы и животной непосредственности, и этим метафизическим абстракциям противопоставить конкретную тотальность, одновременно охватывающую объективную реальность и субъекта, которому она дана:

Мы выходим из этого пустого и бесплодного движения, из этой совокупности объектов и абстрактных функций, которой является мир разума, лишь при условии, что вступаем в совершенно другой мир, где объекты даны в той же плоскости, что и субъект; где вместе с субъектом они формируют суверенную тотальность, которую не разделяет никакая абстракция и которая удваивает весь мир¹.

Трансгрессия призывает человека отрицать свое бытие как изолированного абстрактного субъекта, «потерять себя» в этой тотальности. В определенном смысле, чтобы стать человеком — реализовать присущее ему стремление к свободе от всех ограничений, — нужно умереть. Иными словами, трансгрессия символизирует смерть, которая является своеобразным проводником в область сакрального. Однако, как мы уже отметили, важнейший для Батая парадокс заключается в том, что человек не может пережить собственную смерть. Человеческому опыту недостает смерти, она доступна восприятию только как фикция, как зрелище смерти другого.

Священный ужас, испытываемый людьми, например, в момент жертвоприношения, дает им осознание общности. Тело (жертвы) указывает человеку на его конечность. Перед зрелищем смерти каждый получает обещание, что тоже, в свою очередь, будет уничтожен. Таким образом, жертвователю переживает символическую смерть, замещая и ассоциируя себя с жертвой.

То же самое происходит и в искусстве: с самого начала наскальная живопись представляет собой имитацию смерти: изображенное на стене пещеры животное заранее помещено в ее перспективу. В литературе реальная опасность отдалается от автора или читателя, с тем чтобы они могли сопереживать испытаниям, выпавшим герою. Запрет на инцест, вызванный страхом перед животностью и конечностью тела,

¹ Батай Ж. История эротизма. С. 89.

порождает трансгрессию в форме брака, когда даритель (отец или брат невесты) идентифицирует себя с получателем дара, перенося реальные опасности, которыми грозит сексуальная близость, на ее непосредственного участника.

Самой близкой и непосредственной имитацией смерти являются сексуальные отношения, которые в человеческом обществе попадают под запрет. В этом эротизм главным образом и отличается от сексуального поведения животного. Трансгрессия — это фиктивное переживание смерти, осуществляющееся на безопасном расстоянии от нее. Если отрицание природы, лежащее в основе запрета, представляет собой неизбежную, но неосознаваемую фикцию (человек отрицает животное, которым не перестает оставаться), то трансгрессия — это фикция осознанная, произвольное разыгрывание смерти.

Для Батая, так же как и для многих мыслителей его эпохи, проблема конечности является центральной. В традиционной метафизике, тесно связанной с теологией, смерть не была самостоятельной философской проблемой: субъект разделял с Богом, по модели которого и был «скроен», одну и ту же бесконечность.

Данная проблема вошла в философию главным образом благодаря Гегелю, вместе с понятием истории, которому немецкий философ придал абсолютное значение. Быть историчным — значит быть конечным; эта простая формула привела к тому, что в критической философии XX века не только Батаем, но и такими выдающимися мыслителями, как, например, Мартин Хайдеггер или Вальтер Беньямин, смерть стала мыслиться не как досадное недоразумение, ошибка или наказание за грехи, но как исток самого человеческого бытия.

Проблематизация конечности стала одним из оснований для того, чтобы традиционная философская категория субъекта была поставлена под вопрос. Перед лицом смерти эта фигура оказалась бессильной, поскольку схема, по которой она выстраивала свои отношения с миром, здесь была уже непригодна: смерть — не объект, и встреча с ней попросту кладет конец этому субъекту со всей бесконечностью его претензий на знание, обладание, господство. Систему Гегеля можно назвать и вершиной идеалистической метафизики, и одновременно точкой ее решающего кризиса — философский субъект уже не

может совладать со своей историчностью и конечностью, не смешиваясь с субстанцией, не погружаясь в материю, не отчуждаясь, не овеществляясь, не *выходя из себя*.

Вспомним, что физическая природа по Гегелю представляет собой иное духа. Между нечто и иным пролегает граница, представляющая собой небытие иного. Именно благодаря этой границе нечто есть то, что оно есть. Нечто и иное «имеют свое *наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы*»¹. И эта граница, которая устанавливает предел наличному бытию некоторого нечто, *беспокоит* его: «Другое определение — *беспокойство, присущее* (всякому) нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть *противоречие*, заставляющее его *выходить за свои пределы* (курсив наш. — О. Т.)»².

Причина беспокойства всякого нечто — его конечность: «Нечто вместе со своей имманентной границей, полагаясь как противоречие самому себе, в силу которого оно выводится и *гонится дальше себя* (курсив наш. — О. Т.), есть *конечное*»³.

Очевидно, Батаюн очень близок такой ход мысли, и беспокойный выход из себя становится центральным мотивом его эротической философии. Однако есть одно различие, и оно существенно. Гегелевское противоречие разрешимо, ведь в данном случае конечность сама конечна (несложно догадаться, что пределом ее является бесконечность). Каким-то образом, уйдя с головой в свое инобытие, беспокойная мысль должна вернуться к себе, обогащенная неким трофейным знанием о том, чем сама она не является. Но только она не возвращается, говорит Батаюн.

Диалектического синтеза не происходит — напротив, антагонизм обнаруживает тенденцию расширяться, что постепенно приводит философию к отказу от построения тотальных непротиворечивых систем, в основе своей теологических, где всякому беспокойному нечто предлагается успокоение. Из этого неснимаемого противоречия между субстанцией и субъектом вырастают последующие материалистические философии,

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 109.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 111.

так или иначе связанные с попыткой перевернуть гегелевскую диалектику: от самой масштабной — марксизма, через марксистскую интерпретацию Гегеля Кожевым — до таких маргинальных и причудливых теоретических ответвлений, как «низкий материализм» Батая.

НИЗКАЯ МАТЕРИЯ

Оригинальность материалистических воззрений Батая проявилась в ранний период его творчества, в 1930-е годы, когда он стоял во главе журнала «Документы». Этот журнал имел открыто провокационный характер и анти-эстетическую направленность. Среди его авторов и членов редколлегии были как искусствоведы и ученые, так и художники-сюрреалисты, отколовшиеся от группы Андре Бретона. Концепция издания заключалась в исследовании разнообразных негативных и шокирующих феноменов из области искусства, археологии, этнографии и других областей, отторгаемых западной культурой, наукой и традиционной эстетикой прекрасного.

На страницах «Документов» Батай вел активную полемику с бретоновской версией сюрреализма, основной упрек которой состоял в том, что сюрреализм, провозглашая свободный творческий полет фантазии, сосредоточивается на некоем идеалистическом возвышенно-прекрасном представлении о человеке, закрывая глаза на грубую реальность его материальной природы.

Именно тогда начала складываться батаевская концепция низкого материализма, радикально противопоставляющая себя как идеализму, так и традиционной материалистической философии. Последняя, как и первая, основывается на оппозиции материи и духа; материя в представлении ученых и философов редуцируется к нематериальному, оказывается одной из идей.

Философская мысль преследует нетождественное ей, противящееся самой идее тождества, на которой основано понятийное мышление. Как бы ни силилось понятие, ему не приблизиться к реальности, чтобы что-то о ней сказать, ибо реальность обладает совершенно иной природой, чем понятие. Или это то в понятии самой природы (тела, плоти), что не являет-

ся понятием. Для Гегеля эта иная природа — буквально ничто; «чистая материя» есть «чистая абстракция», в конечном итоге тождественная мыслящему себя духу¹. Как об этом пишет Сергей Фокин,

имманентное разнообразие жизненных форм подчиняется единому трансцендентному принципу, умалается до положения каких-то абстрактных противоречий, которые, включаясь в «систему» абсолютного духа, соотносятся уже не с существованием, но со спекулятивной метафизикой, чистым умозрением².

В противовес философской идее тождества, по Батаю необходимо приводящей к редукции, он замышляет проект гетерологии — науки о совершенно ином, которая рассматривала бы как природные, так и социальные феномены с точки зрения амбивалентности сакрального — сосуществования оппозиций высокого и низкого, жизни и смерти, левого и правого, вне всяких попыток исключения одного за счет другого или сведения двух разнородных элементов к некоему единому принципу.

Батай был одним из первых, кто атаковал принцип единоначалия, который главенствовал в западной метафизике на протяжении всей ее истории, противопоставив ему свою дуалистическую онтологию. В основе ее лежит представление о неснимаемости противоречия между материей (природой) и духом (культурой), то есть между животным и человеком, ибо в контексте батаевской антропологии и философии говорить о *животном* — значит говорить о *материи*.

Отказ от этого принципа единоначалия во многом характеризует современную философию. Уже не дуалистическую, а плюралистическую онтологию разрабатывают Ален Бадью, Жан-Люк Нанси, Антонио Негри, Паоло Вирно и другие мыслители³

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 310.

² Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 120.

³ См.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное; Agamben G. The Coming Community. Theory Out of Bounds. Vol. 1. University of Minnesota Press, 1993; Hardt M., Negri A. Multitude. War and democracy in the age of empire. N.Y.: The Penguin Press, 2004; Virno P. A Grammar of the Multitude. N.Y.: Semiotext(e), 2004. См. также: Пензин А. Революционное чудовище. Понятие множества в философии Антонио Негри // Синий диван. 2004. № 5. С. 36–61.

(начиная с Жиля Делёза). Не противостояние двух несоизмеримых начал, но сосуществование разных во множестве (множество как то, что противостоит совокупности, тотальности), не «человек» или «животное», но уникальные сингулярности в неповторимом разнообразии связей и смыслов — таков современный способ пытаться видеть мир, не прибегая к бинарностям, которые в философии Батая все еще дают о себе знать, заставляя эротизм функционировать как антропологическую машину.

Может ли эротизм иметь иной смысл? Да, поскольку в нем есть место вызову: это вызов субъекту со стороны объекта, палачу со стороны жертвы, человеку со стороны животного, духу со стороны материи. Перманентный вызов животного бессмыслия мира изменяет логику работы антропологической машины, ломает ее изнутри. Философия Батая, негативным образом исходя из метафизики субъекта, ее же средствами революционизирует ее.

Материя по отношению к человеку для Батая является «основой (*la base*) его разума, но она обманывает его в силу самой своей природы, которая не сводима к этому разуму...»¹. Такую философию Батай и называет низким материализмом, опираясь, соответственно, на представление о низкой материи: «Низкая материя (*la matière basse*) — внешняя и чуждая идеальным человеческим устремлениям, и она отказывается позволить свести себя к великим онтологическим машинам, являющимся результатом этих устремлений»².

Низкая материя существует до и помимо различий, привносимых в бытие познающим разумом, и никогда не перестает быть основой языка и смысла: культура основана на «совершенно иной природе», ее отверженном другом, потерявшем свое достойное место в организации универсума. Проклятая, изгнанная на периферию, плотская, животная жизнь подвергается моральному осуждению в христианстве и ассоциируется со злом. Соответственно, ею пренебрегает христианизированная западная философская традиция: сложившиеся внутри нее язык и методология не позволяют помыслить то, что не может

¹ В примечаниях к первому тому Собрания сочинений Батая этот рукописный фрагмент приводится как черновик небольшого эссе «Материализм» (*Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 650*).

² *Bataille G. Le bas matérialisme et la gnose // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 225.*

быть выражено в форме понятия. Связанная с непосредственной органической жизнью низшая материя, как безобразное и бесформенное, отвергается также традиционной эстетикой прекрасного.

Если в перспективе батаевской философии абсолютный субъект Гегеля — это идеальная форма, потерявшая в процессе познания свою плотскую, животную основу, то «для Батая человек не то, что он есть, но то, чем он может быть, не отрицая себя, не отрицая своего природного, животного существования»¹, пишет Сергей Фокин. Дуалистическая онтология Батая исходит из того, что противоречие между низким и высоким, природой и духом принципиально неразрешимо: первое существует постольку, поскольку существует второе. Ни тем ни другим нельзя пренебречь, но нужно искать такую позицию мысли, которая была бы соразмерна обоим. Высокое обязательно предполагает низкое, красивое — отвратительное, чистое — грязное.

Мышление оппозициями неизбежно влечет за собой превосходство одного над другим, то есть само по себе уже является отношением власти, тогда как мышление с точки зрения тотальности, которое пытается изобрести Батай, предполагает скорее сосуществование полярностей — оно необходимо амбивалентно.

В своей известной статье «Язык цветов» Батай рассуждает о двойственной природе цветка. Люди считают цветы символом жизни и любви, забывая о том, что помимо чистой красоты бутонов и лепестков у них есть корни, «которые копошатся под землей, — отвратительные, нагие, словно черви»². На самом деле именно это внушающее отвращение и ужас подземное копошение поддерживает жизнь и красоту цветов.

Метафора корней, укорененности чрезвычайно важна для Батая. Он применяет ее не только к цветам, но и к человеку. Так, в эссе «Большой палец ноги» он пишет: «Обезьяна живет на дереве, тогда как человек перемещается по земле, не цепляясь за ветки, сам становясь деревом...»³ Конечно, это своеоб-

¹ Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 19.

² Bataille G. Le langage des fleurs // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 177.

³ Bataille G. Le gros orteil // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 200.

разная пародия на представление о последовательном эволюционном развитии, в соответствии с которым обезьяна, спускаясь с дерева, становится человеком. По Батаю, прямохождение делает человека ближе к растениям, чем к животным. Большой палец ноги — надежная опора прямохождения, которая позволяет человеку устремляться к духовному и возвышенному.

Однако большой палец ноги — презренная часть человеческого тела. Он упирается в землю, в грязь, у него «трупный вид». Он символизирует низкое, порочное, нечистое начало — культура чаще всего предписывает скрывать ступни, изобретает ухищрения вроде каблуков и длинных платьев. Очевидна аналогия между ступнями человека и корнями цветка или дерева, равно отмеченными культурным и эстетическим пренебрежением.

Но в то же время, как отмечает Батай, именно в силу своей «низости» и «грязи» человеческие ступни приобретают исключительную эротическую привлекательность, которую невозможно было бы вообразить в ситуации естественной сексуальности животных. Двойственное отношение к ступням как объекту отвращения и желания — частный случай, который позволяет понять феномен эротизма и демонстрирует его опосредованную связь с запрещенной и сакрализованной органической природой.

Источник батаевского представления о низшей материи — учение гностиков о происхождении человека из хтонической грязи. Батай испытывал огромный интерес к гностицизму, утверждавшему материальную, скатологическую реальность как самостоятельную и несводимую основу бытия. Низкий материализм — это признание инородного активного начала, связанного со злом, смертью и разрушением, с телесным низом, пороком и грехом.

«Низкий», «базисный», «основной» — во французском языке это родственные слова. *Le bas* — «подножие», «подошва»; *la base* — «основа», «фундамент». Животное бессмыслие — это фундамент любых интеллектуальных построений, обнажающий несамостоятельность человеческого духа, его укорененность в природе, которая отчаянно подвергается отрицанию.

Пренебрежение плотским началом, как мы уже отметили, причем неоднократно, чтобы подчеркнуть навязчивость этой

мысли у Батая, совпадает с отрицанием природного бытия и вызвано прежде всего страхом смерти. Доязыковое, непонятное порождает ужас. Первая встреча человека с миром травматична, и то, чем он волен или не волен стать, есть в каком-то смысле печать или след этой травмы. «Я есть породивший меня ужас», — говорит Батай. Неслучайна отсылка к Фрейду: низкая материя, понятая как социальный и психологический феномен, схожа с фрейдовским бессознательным, вытесняемым культурой:

Материализм будет считаться выжившим из ума идеализмом в той мере, в какой он будет основан не непосредственно на психологических или социальных явлениях, а на таких абстракциях, как искусственно изолированные физические феномены. Таким образом, скорее именно у Фрейда среди прочего, нежели у физиков, которые давно уже мертвы и чьи концепции сегодня лишены основания; нужно заимствовать представление о материи¹.

Да, такая материя представляет для мысли некоторый предел, и мысль не должна останавливаться перед этим пределом, утверждает Батай. На первый взгляд это утверждение, представляющее собой не что иное, как призыв к философской трансгрессии, не слишком отличается от уже упомянутого гегелевского «беспокойства всякого нечего», конечность которого «гонит его дальше себя». Однако всякий раз, проверяя философию Батая на предмет ее соответствия философии Гегеля, мы должны помнить, что малозаметное, но принципиальное различие здесь важнее очевидного, но формального сходства.

Дело в том, что гегелевская система абсолютного духа предполагает опосредование, обеспечивающее единство сознания и бытия в становлении. Опосредование реализует здесь принцип гомогенности познания, актуальный для всей традиционной метафизики (у Канта, например, этот принцип выражается в трансцендентальном единстве апперцепции).

Гомогенность означает соизмеримость элементов в рамках заданной структуры и возможность их сведения к некоторому универсальному эквиваленту. В философии таким эквивален-

¹ Bataille G. Matérialisme // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 180.

том может служить идея или, допустим, понятие, в христианстве — Бог, в экономике — деньги. Научное познание, оперирующее абстракциями, также гомогенно.

Чтобы понять, как работает этот принцип, обратимся, например, к такой теме, как классификации животных. (Этот выбор совершенно произволен — в принципе мы могли бы взять любую другую классификацию, любой перечень вещей или явлений.) Для начала вспомним знаменитую классификацию животных из Китайской энциклопедии Борхеса, которую Мишель Фуко цитирует в начале своей книги «Слова и вещи». В соответствии с этой классификацией,

животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) балзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издалека кажущихся мухами¹.

Фуко признается, что данная классификация вызвала у него «смех, который колеблет все привычки нашего мышления и сотрясает все координаты и плоскости, упорядочивающие для нас великое разнообразие существ, вследствие чего утрачиваются устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тожественного и Иного»².

Этот причудливый список не имеет ничего общего с западноевропейскими моделями, которые как раз соответствуют привычкам нашего мышления и отражают базовые условия нашего опыта мысли и конституирования социального бытия. Дело в том, что в нем отсутствует очевидность единого основания. По мысли Фуко, «явления здесь “положены”, “расположены”, “размещены” в настолько различных плоскостях, что невозможно найти для них пространство встречи, определить общее место для тех и других»³. Отсутствует единство мира, которое гарантировало бы очевидность связи между

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сad, 1994. С. 30–37.

² Там же.

³ Там же.

элементами. Отсутствует, как говорит Фуко, операционный стол, на котором могли бы встретиться зонтик и швейная машинка, отсутствует эта плоская опора для двух столь разных вещей:

Коротко говоря, изъят знаменитый «операционный стол». Воздавая Русселю лишь в небольшой степени должное за его неизменно важные заслуги, я использую это слово «стол» в двух совмещаемых смыслах: никелированный, прорезиненный, сияющий белизной, сверкающий под солнцем бестеневых ламп стол, на котором на мгновение, а может быть, навсегда, зонтик встречает швейную машину; и «таблица», с помощью которой мысль упорядочивает явления, разделяет их на классы, группирует по названиям, обозначающим их сходства и отличия, — область, где начиная с незапамятных времен язык пересекается с пространством¹.

Представленная Китайской энциклопедией сама возможность такого невозможного соположения — в отсутствие опоры — ставит под вопрос любую классификацию.

Если же говорить о классификациях животных в западноевропейской традиции, то все они подчиняются единому — как правило, антропному — принципу. «Существует только один тип животного, и все различия суть лишь его модификации»², — утверждает Гегель, именно человека называя «всеобщим типом».

Конечно, Гегель четко осознавал, что сама по себе классификация является проблемой, причем проблемой не просто методологической, но, скажем так, онтологической. В отличие, например, от Аристотеля — эмпирика, стремящегося создать теорию, которая максимально соответствовала бы действительности, Гегель отдает себе отчет, что между действительностью и теорией существует огромный разрыв. И признает за теорией безусловное преимущество по отношению к эмпирической реальности:

«Классифицируя животных, поступают так: отыскивают то общее, к чему сводятся конкретные образования <...>. Но таких

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сad, 1994. С. 30–37.

² Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль, 1975. С. 544.

простых определений не существует». Что такое рыба? Если это существо, которое плавает в воде, то ведь плавают и другие животные. «Свободное раздолье жизни не допускает ничего всеобщего», — говорит Гегель и делает из этого вывод: «Надо, наоборот, возвести в правило всеобщие определения и с ними сравнивать естественные образования». А если «действительность им не соответствует, то это ее недостаток»¹.

Для Гегеля важно «возвести в правило всеобщие определения», то есть подчинить реальность понятию, даже если на самом деле эта реальность понятию не соответствует и всячески сопротивляется насильственной редукции. Понятие выступает как элемент, внеположный действительности, но тем не менее господствующий над ней. Наличие подобного элемента как раз и характеризует то, что мы назвали принципом гомогенности.

Каким бы ни был такой элемент — в зависимости от той сферы реальности, которая им охватывается, — он подчиняет себе прочие вещи мира, отбрасывая на каждую из них свою тяжелую серую тень. Гомогенный мир исчислим, и всякий его фрагмент обретает свою истину только в общем порядке относительно универсальной единицы, на которую все обменивается, и эта истина, как полагает Батай, есть истина рабской жизни.

Но существует неизмеримое: на его тревожащее или вызывающее смех присутствие указывают и Батай, и Фуко. Неизмеримо большое или неизмеримо малое — какое угодно, от совсем нелепого и комического до вселяющего смертельный ужас, гетерогенное в своей вызывающей пестроте представляет для такого порядка серьезное препятствие, которое традиционная философия пытается либо преодолеть, либо устранить.

И кстати, в зависимости от того, какая применяется стратегия — первая (преодолеть) или вторая (устранить), мы выделяем два типа философских систем — включающие и исключающие соответственно. Если при первом, инклюзивном подходе (Аристотель, Гегель) признаются единство и преемственность между различными уровнями бытия, которые, как правило, выстраиваются в трехчленные конфигурации (на-

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия природы* // Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 2. М.: Мысль, 1975. С. 542–543.

пример, три души у Аристотеля соответствуют трем формам органической жизни или трем стадиям развития духа у Гегеля), то при втором (Платон, Декарт) имеет место более или менее жесткая дихотомия (мир идей и мир теней у Платона, непротяженная и протяженная субстанции у Декарта). В первом случае познание пытается охватить весь материальный мир, видя в каждой его точке отражение универсальности, во втором — отбрасывает его как неистинный, неподлинный или неразумный¹.

Гетерогенные элементы, по Батаю, не поддаются ассимиляции знанием и подрывают устойчивость гомогенной структуры. Гетерогенная реальность, как мы уже отметили, подобна бессознательному, в котором противоположности сосуществуют и не означают логического противоречия. В частности, низкая материя гетерогенна. Чтобы избежать ее редукции к абстрактному понятию, Батай пытается наполнить понятие материи конкретным социальным содержанием. В социальной антропологии Батая характеристикам гетерогенного соответствует в первую очередь сакральный мир (который в современном мире и обретается, собственно, по его мысли, в бессознательном). Он включает в себя то, что гомогенный (профанный) мир отвергает как низменное либо превозносит как высокое, трансцендентное.

Природа, живая плоть, подвергающаяся запрету, исключаемая за пределы гомогенного мира или обожествляемая в качестве сакрального, совмещает характеристики низменного (непристойность корней) и возвышенного (красота цветка). Христианство, в свою очередь, отбрасывает низменный, плотский аспект сакрального, так что вся последующая мысль вынуждена его отрицать, как если бы тело было неким досадным бременем, доставшимся прекрасной душе, а цветы хороши были бы только в хрустальных вазах.

Поскольку познание связано для Батая с неизбежным опосредованием, с представлением об изолированных предметах окружающего мира, которыми человек овладевает в ходе истории и которые использует как элемент производительного

¹ К этой типологии нас подтолкнули размышления о месте животного в западной метафизике, изложенные в наброске к философии животного (см. Приложение).

труда, как нечто полезное, постольку иррациональная составляющая этих предметов (то, что выше, характеризуя объект желания, мы условно назвали вещью) уклоняется от опосредования, оставаясь избыточной по отношению к тому, что Батай называет профанным.

Переход в область гетерогенного не может быть простым возвращением в лоно природы: он требует преодоления существующих форм познания. Гетерология должна стать трансгрессией мысли, позволить ей выйти за пределы гомогенности научного и философского знания, нарушить лежащий в его основе запрет на то, что оставалось в культуре непроговариваемым, неприкасаемым.

Итак, первой важнейшей предпосылкой эротизма является дуалистическая онтология Батая, которая опирается на представление о низкой материи как о лежащем в основе культуры и любой интеллектуальной деятельности гетерогенном элементе, сопротивляющемся форме понятия. Этот элемент, однако, оказывается исключенным, вытесненным из сферы научного и философского познания. Парадоксальным образом условием мышления, тождественного является совершенно иное, не сводимое к этому мышлению.

Батай стремится сделать очевидным простой, но глубоко вытесненный факт: событие мысли осуществляется во плоти — нужно животное, которое бы мыслило эту мысль. Однако животное традиционно приносится в жертву — в прямом и в переносном смысле. Чтобы был «человек», «животное» (которым он является) должно умереть, — таким образом Батай резюмирует гегелевскую философию с целью довести ее до некоторого логического предела. Для этого он дополняет ее концепцией траты.

В качестве материального излишка, проклятой доли иное начало выпадает равным образом из производственного процесса, так как не имеет полезного применения и предназначается для расточительного истребления. Переходя к теории непроизводительной траты, мы продемонстрируем, что для Батая она так же является основанием производства, как органическая материя — основанием мысли, или, другими словами, что производство — всего лишь один из моментов бесполезной траты.

БЛЕСК И НИЩЕТА ИНВЕСТИЦИЙ

Теория непроизводительной траты образует экономический срез философии Батая. Однако речь не идет о традиционной экономической теории, которую Батай характеризует как ограниченную, профанную экономию. Ограниченность ее в том, что она замкнута на анализ процессов производства и накопления, строго локализованных в профанном, гомогенном мире, где каждый элемент имеет определенную полезную ценность с точки зрения функции, которую он выполняет.

В противовес этой сугубо человеческой экономике он провозглашает идею «всеобщей экономии», или «экономики по мерке Вселенной», соответствующей описанному выше проекту гетерологии. Предметом всеобщей экономии является распределение живой материи на Земле, которое отвечает закону расточительной траты ресурсов — закону, который нам неизвестен, но который неукоснительно соблюдается в природе независимо от нашей воли. Идя вразрез с традиционной экономической наукой, обращенной к проблемам производства и накопления, Батай выносит на первый план понятие потребления¹.

Основой проекта всеобщей экономии стала появившаяся в 1933 году статья «Понятие траты», в которой Батай наметил перспективы альтернативного понимания экономических процессов, происходящих на глобальном уровне. Последующую разработку данного проекта Батай осуществляет в первой од-

¹ Батай не был первым, кто обратился к анализу феномена роскошного потребления. Ему предшествовало исследование Торстена Веблена (см.: Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984). После Второй мировой войны и произошедшей вслед за ней относительной стабилизации мировой экономики, консюмеризм и общество потребления стали объектом критической рефлексии для многих исследователей.

ноименной части трилогии «Проклятая часть»¹, вписывая, таким образом, и эротизм, и суверенность в генерализующую экономику непроизводительной траты.

«Проклятая часть» — исследование, объединяющее гегелевскую философию духа и эссе «О даре» Мосса. Вдохновленная ярким этнографическим свидетельством Мосса мысль о том, что источником архаического обмена могла быть потребность не в приобретении благ, а в их разрушении, стала для Батай настоящим откровением. Она является ключевым моментом всей его теории. Проявления роскошных трат Батай обнаруживает повсюду в природе, истории и культуре. В человеческом обществе трата принимает формы эротизма, демонстративного роскошного потребления, разрушительных войн, революций, преступлений и так далее, но самым характерным и элементарным ее жестом мыслитель считает ритуал жертвоприношения.

Для обозначения непроизводительной траты Батай использует крайне редкое слово *consumation*, объединяющее глагол *consumer* («пожирать», «истреблять», «истощать», «изнурять») и существительное *consommation* («потребление»). Между ними существует тонкая грань, не только лексическая, но и смысловая. Он часто употребляет также термин *dépense* («трата»), однако *consumation*, очевидно, наиболее адекватно передает подчеркнуто экспрессивный характер описываемого феномена.

Человечеством в целом, заявляет Батай, движет не борьба за материальные ресурсы и не задача их приумножения и сбережения, но, напротив, неосознанная потребность в мгновенной растрате излишков. Да, мы полагаем, что работаем себе во благо и что, заработав, накапливаем, сберегая, и заботимся о будущем по мере сил. Однако созидательный труд, направленный на производство полезных благ, не только сопровождает

¹ Необходима оговорка: название «La part maudite», в первом издании переведенное на русский как «Проклятая доля», хотя и благозвучно, однако и добавляет излишние коннотации. Проблема в том, что слово «доля» в нашем словоупотреблении — это не только «часть», но и «судьба», «участь». Оно окрашено негативными переживаниями неизбежности, рока, страдания. «Проклятая доля» в русском языке образует довольно устойчивую ассоциацию с выражением — «клясть судьбу». Чтобы избежать их, Сергей Зенкин переводит название книги как «Проклятая часть».

ся тратой энергии трудящихся, но и в конце концов оборачивается истреблением этих самых благ.

Если Мосс описывает феномен потлача — соревновательного обмена дарами, который у индейцев доходил до самых крайних форм причинения себе экономического ущерба, — как частный случай социальной жизни архаических племен, то Батай превращает его в универсальное правило и матричную модель любого экономического процесса. Трата является основой производства и на глобальном уровне так или иначе берет над ним верх. По мысли Батая, люди трудятся на самом деле только для того, чтобы впоследствии уничтожить продукты своего труда.

Работает ли рабочий затем, чтобы произвести деталь для автомобиля? Нет, в действительности на его повестке дня тот самый — суверенный — бокал вина, что позволит о ней забыть. Он забудет, а тот, кто, заработав деньги, купит произведенный автомобиль, поедет на нем к морю, чтобы наслаждаться беззаботной жизнью и забыть о монотонном процессе зарабатывания денег.

Подобные утверждения находят опору в оригинальной космологической концепции Батая, в соответствии с которой Вселенная существует за счет неограниченного избытка солярной энергии, которым пользуются и который не могут исчерпать все населяющие ее живые существа. Если за содержанием понятия материи он обращается к Фрейду, то отчасти потому, что материальное представляет себе как энергию или как совокупность энергий.

Батай считает элементарным и не нуждающимся в доказательстве тот факт, что «живой организм... в принципе получает больше энергии, чем ему необходимо для поддержания жизни...»¹. Любой вид живого имеет определенные пределы роста, за которыми эта энергия уже не имеет полезного применения и подлежит растрате.

Самые примитивные организмы тратят намного больше, чем потребляют: сама жизнь дается им ценой колоссальных

¹ Батай Ж. Проклятая часть. С. 116 («живой организм... получает, в сущности, больше энергии, чем необходимо для поддержания жизни...» — Проклятая доля. С. 18).

расточительных трат, ярким проявлением которых является смерть других организмов, которыми они питаются и чья смерть является условием их рождения. Из многочисленного приплода мелкой особи выживают единицы, и все-таки численность вида в целом не уменьшается.

Следовательно, теория траты среди прочего позволяет объяснить и оправдать смерть (смерть — образец природной роскоши, наряду с поеданием и размножением). Влечение к смерти в такой перспективе оказывается вполне закономерным, то есть адекватным законам всеобщей экономии. В отличие от Фрейда, Батай считает, что это влечение характеризует не только работу психического аппарата человека, но и все мироустройство в целом, к которому человек причастен так же, как и любое другое живое существо.

Человек не является исключением из общего правила. Однако в его случае возникают понятные сложности. Вспомним, что вслед за Гегелем Батай отождествляет начало человеческого бытия с отрицанием природно данного, животного и утверждает, что это отрицание в первую очередь порождает запрет, замыкающий человека в его индивидуальности в рамках профанного мира производства и накопления. Человек пребывает в состоянии разорванности: в ходе истории, с появлением христианства и особенно капитализма, он оказывается ограничен пределами роста и накопления, а все, что связано с тратой, подлежит запрету и является проклятой долей.

Люди не могут позволить себе непосредственной траты, которая существует в природе. Общество руководствуется законами профанного мира, которые противоположны естественному закону истребления. Именно таким образом может быть понят универсальный запрет на смерть и убийство. В той мере, в какой природа руководствуется соображениями избытка, человеческая экономия выражает себя в терминах нехватки, нужды и потребности в росте.

Однако мы помним, что при всем при том человек не перестает оставаться частью природного мира. Всеобщая экономия требует от субъекта осознания возможности и даже необходимости сообщения посредством траты с источником солнечной энергии, точкой преломления которой на земном шаре он и призван стать в моменты роскошной траты:

И человек — это не только отдельное существо, борющееся с живым миром и с другими людьми за свою долю средств к существованию. Его увлекает общий процесс расточения живой материи, и он не смог бы его остановить; само его суверенное положение в живой природе отождествляется с этим процессом; оно обрекает его, более чем кого-либо другого, на операции ради славы, на бесполезное потребление¹.

В основе потребления лежит «сокровенное чувство» в момент настоящего, здесь и сейчас, разverzающий материальную основу экзистенции. Это состояние связано с трансгрессией, преодолением границ индивидуального существования и профанного мира полезной деятельности.

Размышления сокровенности как приобщении к избыточной энергии живой материи позволяют сравнивать Батая с нашим соотечественником Андреем Платоновым. Оба автора, будучи современниками, параллельно проявляли настойчивый интерес к теме избыточной световой, биохимической и сексуальной энергии, подлежащей растрате.

Герой повести Платонова «Сокровенный человек» воспринимает «роскошь жизни и неистовство смелой природы», которая «перешла в людей и в смелость революции». Очарованность энергией роднит его с машиной, которую персонаж постоянно «питает» веществом, смазывает, оберегает, сливаясь с ней в органическом единстве («Газ двигателя Пухов вобрал в себя, как благоухание, чувствуя свою жизнь во всю глубину — до сокровенного пульса»²).

Машина и человек в равной мере пользуются энергией, которая всегда предоставляется в большем объеме, нежели этого требует жизненная и производственная необходимость. Герои произведений Платонова часто становятся жертвами

¹ Проклятая часть. С. 117 («Лишь конкретное живое существо или ограниченные совокупности живых существ сталкиваются с проблемой нужды. Но человек — это не только отдельное существо, оспаривающее свою часть ресурсов у живого мира и других людей. Человека одушевляет общее движение истечения (расточения) живой материи, и он не в силах остановить его; даже — на самой вершине — его суверенность в мире живого отождествляет его с этим движением; она исключительным образом обрекает его на славное дело, на бесполезное потребление». — Проклятая доля. С. 19).

² Платонов А. Сокровенный человек // Платонов А. Живя главной жизнью. М.: Правда, 1989. С. 68–69.

аварий, когда, к примеру, паровоз теряет управление — не иначе как оттого, что его захлестнула энергия смерти, побуждающая к бесполезной трате.

Можно найти массу других параллелей в творчестве Батая и Платонова. Так, если Батай говорит о бесполезной трате как неосознаваемой, но единственной и окончательной цели всякой производственной деятельности, то аналогичные мысли непрерывно высказывают платоновские персонажи:

— Все равно паровоз соберешь, а его из пушки расшибут! — сомневался в полезности труда один слесарь.

— Ну и пускай — все ж таки упор снаряду будет! — утверждал Пухов.

— Лучше в землю пусть стреляют: земля мягче и дешевле! — стоял на своем слесарь. — Зачем же зря технический продукт портить?

— А чтоб всему круговорот был! — разъяснял Пухов несведущему. — Паек берешь — паровоз даешь, паровоз в расход — бери другой паек и все сначала делай! А так бы харчам некуда деваться было!¹

Растрата энергии, прежде всего сексуальной, — также доминирующий мотив близкого Батаю по времени Вильгельма Райха, обнаружившего некий источник космического излучения жизни, с которым человек естественным образом соприкасается в момент половой близости и оргазма. Райх синтезировал это излучение при помощи специальных аргонных пушек и аккумуляторов, что в среде его последователей воспринималось как чудо и манифестация будущей счастливой жизни на земле. Трех авторов объединяет утопический поиск неиссякаемых источников энергии, которые позволили бы решить проблему неравенства и нужды и освободить человечество от разрушительных войн за ресурсы.

Между прочим, всеобщая экономия Батая, основанная на космологическом представлении об избыточной энергии иной материи, несет в себе вполне конкретный социально-критический пафос. В «Проклятой части» он говорит о необходимости «общества потребления» или, скорее, «общества непроизводительной траты» как альтернативы современному

¹ Платонов А. Сокровенный человек // Платонов А. Живя главной жизнью. М.: Правда, 1989. С. 53.

ему капитализму. Капиталистическое общество, по Батаю, целиком и полностью организовано согласно принципу полезности, когда избыток в форме прибавочной стоимости вновь инвестируется в производство.

Следование этому принципу — и здесь Батай целиком разделяет понимание социальной динамики капитализма Максом Вебером — является в равной мере буржуазной и христианской добродетелью. Расточительная трата излишков в обоих случаях воспринимается как зло, и для нее не остается места в буржуазном и христианском мире. Целесообразность логики капитала и поддерживающей ее христианской морали, однако, обманчива, так как цели производства остаются частичными: они являются средствами для других целей, которые также в свою очередь, являются средствами. Таким образом, наличное социальное бытие принимает упорядоченную форму непрерывного гомогенного ряда, состоящего из соподчиненных друг другу и функционально определенных вещей.

Батай был настроен критически не только по отношению к капиталистическому мироустройству, но и к марксистской теории, которая, по его мнению, привержена тому же самому культу производства, важному для рыночной экономики. Обои движет логика нехватки. Развитие производительных сил, развернутая экспансия в природу с помощью науки и техники, по Батаю, ведут не к прогрессу, а к разрушительным мировым войнам, в которых избыток неизрасходованной энергии должен найти свой катастрофический выход в том случае, если человечество не поступится принципом полезности и не откажется от бессмысленной борьбы за материальные ресурсы.

Основной мотив сюжетов большинства произведений Платонова заключается в том, что люди решают проблему тотального голода и нужды за счет изобретения самых невероятных механизмов, использующих избыточную энергию воды или солнца. В романе «Чевенгур» выживание достигается за счет эротической энергии любви и дружбы, избыток которой порождает в локальном социуме систему взаимных бескорыстных даров, которую, используя термин Мосса, вполне можно охарактеризовать как потлач, где циркулируют какие-то абсурдные, нелепые, ненужные вещи.

По Батаю, в человеке всегда живы сокровенные, внеэкономические побуждения — главным образом те, которые охватывает теория эротизма. Именно они в акте трансгрессии связывают человека с энергией солнца и представляют собой тот неисчерпаемый ресурс, который должен стать основанием всеобщей экономики как альтернативы гомогенному капиталистическому миру, грозящему глобальными войнами и катаклизмами.

Двусмысленное понятие материи, рассматриваемой как движение и перераспределение избыточной энергии, возникает главным образом из произведенного Батаем синтеза Марксовой теории прибавочной стоимости, принципа удовольствия Фрейда и теории дара Марселя Мосса. Батай гипостазировал в каждом из трех случаев какую-то одну его составляющую: у Маркса — понятие индивидуального потребления, у Фрейда — влечение к смерти, у Мосса — понятие потлача как специфической формы обмена дарами, на основе которой функционирует экономика североамериканских индейцев.

Результат этого синтеза — определенное антропологическое содержание: гетерогенная материя, понимаемая как избыток. Этим содержанием Батай наполняет абстрактную систему гегелевской метафизики. В «Проклятой части» он воспроизводит лежащее в основе «Феноменологии духа» движение через последовательное самоотрицание к самосознанию, «не имеющему больше никакого предмета»¹. Однако историческое саморазвертывание духа совпадает здесь с перераспределением живой энергии на земном шаре. Очевидно, Батай прибегает к этой космологической гипотезе для того, чтобы сообщать динамику онтологической машине абсолютного духа, как мастер Платонова — своему паровозу, чтобы эта машина на предельной скорости помчалась вперед навстречу катастрофе.

В основе движения истории оказывается не просто мыслящий себя дух, а человек из плоти и крови, в момент траты обретающий искомую сокровенность (автор подчеркивает, что этот человек — здесь и сейчас, во времени письма — он сам). Суверенность отвечает на каждый акт отрицания трансгрессией, признанием иного в своих правах. Если смысл работающей

¹ Батай Ж. Проклятая часть. С. 233.

негативности Гегеля заключается в производительном труде, то безработная негативность Батая находит себя в праздном расточительстве. Заряженная энергией влечения, история, таким образом, обретает свой смысл не в самотождественности субъекта, обретающего себя в своей полноте, а на сомнительном пути растраты и становления другим.

Эта конструкция крайне важна для социально-философского анализа второй половины XX века, когда капитализм, постоянно упрекаемый Батаем в сверхподчинении культу производства и накопления, сам становится «другим», потребительским, как бы выходя за свои пределы.

Принципиальное значение мысли Батая заключается в том, что, экспериментируя с философской или духовной традицией, наукой и литературой, он начинал создавать новый язык описания социальных и иных феноменов, актуальность которого стала очевидной уже после его смерти и остается таковой сейчас. В силу объективных причин Батай не мог предполагать, что после Второй мировой войны именно непроеизводительная трата и потребление станут одной из главных объяснительных моделей рыночной экономики.

Классическое понимание капитализма в духе Вебера и Бальзака, на которое опирался Батай, уже не соответствует современной ситуации постиндустриального общества. Феномен рекламы как обобщенного языка идеологии массового потребления эротизирует предметы потребления, делая из них объекты желания. Именно доступ к сиюминутному наслаждению этими объектами (то есть возможность траты), а не накопление полагается в качестве основной цели и компенсации вовлеченности людей в производство и наемный труд. В процессе секуляризации общества моральная легитимация капитализма переходит от протестантской этики накопления к противоположным ей императивам траты и эротизма.

Однако — и это очень важное замечание, которое мы не можем не сделать, — религия никуда не исчезает. Буржуазная секуляризация не уничтожает сакральное. Отныне место возвышенного, правого сакрального не столько в индивидуальном бессознательном — хотя и там тоже, — сколько в пространстве ирреальной реальности капитала и потребления. (Левый же полюс сакрального мира среди прочего пред-

ставляют, как всегда, животные, нищие, безработные, бездомные и пьяные бродяги.)

В свое время Вальтер Беньямин¹ написал небольшое эссе «Капитализм как религия», к которому впоследствии обратились Агамбен и другие исследователи. Речь в нем идет о том, что капитализм не просто *похож* на религию, но что он и *есть* религия — главная религия современности: «... Чистый религиозный культ, возможно, самый экстремальный из всех, что были доньше»².

Дело в том, что универсальность религиозного не позволяет распознавать его как собственно религиозное, — религия обнаруживается только постфактум, со стороны какого-то другого знания, для которого актуальны уже иные критерии действительного или должного. Христианство для Средних веков — это не религия, но мир как таковой в его не подлежащей сомнению целостности. То же и с капитализмом — мы не опознаем его открыто религиозной сущности, поскольку находимся внутри системы отправления культа, и огромный билборд с изображением автомобиля — «икона новой жизни», а «священное право частной собственности» — сакральный институт (который, как и всякий сакральный институт, закрепляет имущественное неравенство).

Французский исследователь Жан-Жозеф Гус³ утверждает, что идеология потребления является как бы трансгрессией потребительской стоимости. По его мнению, возводя противоречивую теорию дара, основанную на представлении об избы-

¹ Беньямин и Батай были хорошо знакомы. Они общались в 1930-е годы. Беньямин посещал не только парижскую Национальную библиотеку, где работал Батай, но и собрания Коллежа социологии. Бежав из Парижа в 1940 году, Беньямин передал большую часть своих рукописей, а также картину Пауля Клее *Angelus Novus* Батаю, который спрятал их в библиотеке на время войны. Об отношениях Беньямина и Батая см., например: *Вайнград М.* Коллеж социологии и институт социальных исследований: Беньямин и Батай // НЛО. 2004. № 68. С. 17–45.

² *Benjamin W.* Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985. См. также сборник статей, посвященный комментариям и развитию идей этого фрагмента Беньямина: *Baecher D.* (Hrsg). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, 2003. Краткий обзор на русском: *Пензин А.* Профанация профанаторов, или Агамбен на московской биеннале // Художественный журнал. 2007. № 65/66.

³ *Goux J.-J.* *General Economics end Postmodern Capitalism* // *Yale French Studies*. On Bataille. 1990. № 76. P. 206.

точной энергии, в онтологический принцип, Батай делает из него некую безусловную ценность, под которую последующая мысль подводит антибуржуазную легитимацию капитализма, выражающуюся в своеобразной «эстетизации политической экономии».

Так, в 1981 году выходит книга «Богатство и бедность» любимого автора президента Рейгана Джорджа Гайлдера¹, одного из самых последовательных защитников американского неоконсерватизма, названного журналистами «проповедником нового экономического порядка». Ее основной тезис заключается в том, что современный капитализм представляет собой более развитую и совершенную форму экономики потлача.

По логике Гайлдера, инвестиции капитала — это рискованный и не всегда оправдывающий себя дар, финансовые и биржевые операции — самозабвенная игра, а механизм спроса, рождающего предложение, формирует желание нового, не связанное непосредственно с удовлетворением потребностей. Не только апологетика, но и постструктуралистская критика общества потребления и рекламы, которую предпринимают, к примеру, Жан Бодрийяр² или Ролан Барт³, опирается на анализ иррациональных оснований капитализма, таких, как эротический соблазн, дар и роскошная трата.

Подобные возражения Батаю возможны и даже справедливы, однако, на наш взгляд, проблема заключается в другом. Вспомним о суверенности, то есть возможности для некоторого субъекта ничему не служить. В принципе суверенность, по мысли Батая, есть во внутреннем опыте каждого: даже самое ничтожное из человеческих существ может отрицать в себе раба, отрицать в себе природу, с необходимостью подчиняющую его необходимости подчиняться, — в какое-нибудь случайное мгновение, когда это существо, забывшись, предается разгулу и праздному расточительству.

Но человек желает видеть суверенность перед собой. Он ищет вовне блистательную форму суверенности, которая приводила бы его в восхищение. Ему нужен субъект-суверен, кото-

¹ *Gilder G. Wealth and Poverty*. New York: Bantam Books, 1981.

² См.: *Бодрийяр Ж. Система вещей*. М.: Рудомино, 1995.

³ См.: *Барт Р. Мифологии*. М.: Изд-во Сабашниковых, 1996; *Барт Р. Риторика образа* // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.

рый принял бы на себя величие, встав над вещами, и которым мог бы стать сам этот человек, если бы ему не хотелось пребывать в покое и быть вещью. Его отчуждение — условие возникновения архаического и феодального института суверенности.

Между прочим, не стоит смешивать, говорил Батай, суверенность и власть, ведь власть по отношению к суверенности остается такой же потенциальностью, как электричество по отношению к вспышке света¹. Если руководитель, управляющий или иной представитель власти действует, и действует часто в темноте, используя свою власть предположительно в благих целях, то суверен демонстративно наслаждается роскошным бездельем, вызывая всеобщий восторг. Власть для него — не более чем средство, невидимый ток, подведенный к Версалью лишь для того, чтобы двадцать посеребренных бронзовых люстр с хрустальными подвесками могли вспыхнуть и вмиг осветить великолепие короля.

Батай полагал, что буржуазия и пролетариат оказались скорее союзниками, нежели противниками, серией последовательных революционных ударов пытаясь покончить не с чем иным, как с этим бесполезным расточительством монархической суверенности, чтобы заменить ее рациональной и эффективной властью. Коммунисты лишь более радикальны в этом — суверенном же — отрицании суверенности: тогда как скупые буржуа редуцируют ее к власти над вещами, переводя неравенство по достоинству пустого престижа в неравенство по богатству, то есть превращая его из качественного в количественное, отчаянные коммунисты стремятся положить ей конец в принципе — положить конец различиям и достигнуть всеобщего равенства.

Но скрытая суверенность, по Батаю, обретается в самом сердце коммунистического мира под видом освобожденного человека, обладающего универсальным достоинством, ради которого на карту ставится все:

Если универсальный человек коммунизма обладает столь высокой ценностью, что эксплуатировать его преступно, то эту ценность он получил от древнего «проклятия человека человеком». Человек «бесклассово-

¹ Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть. С. 429.

го общества» обязан своей ценностью, во имя которой он уничтожил классы, тому самому движению, которым человечество было разделено на классы¹.

А изначально, как пишет Батай, в основе этого движения было «отречение от животного начала». Результат его – разделение людей по достоинству, качественному, как при феодализме, или количественному, как при капитализме. На наш взгляд, это не столько аргумент против коммунистической идеи, сколько указание на ее внутреннее ограничение, которое представляет собой такая вещь, как... гуманизм.

Батаевская утопия общества роскошного потребления, своего рода «трансгрессии для бедных», равенства, каковое должно быть достигнуто в постисторическом мире эротизма или безработной негативности, опирается на дуалистическую онтологию, признающую материальный мир в его бесконечно превосходящей субъекта инаковости. Но мир эротизма – это все-таки мир *человеческий*, мир без животного, или мир, который существует за счет того, что животное постоянно приносится в жертву.

Как избежать логики жертвы, вовлекающей мысль в порочный круг суверенности, исключения и в конечном итоге самоуничтожения? Возможно, Батай не ставил вопрос таким образом, но был предельно близок к этому. Для него какая-либо иная логика представлялась невозможной и жертвоприношение мыслилось как абсолютная необходимость, что и было причиной настоящего философского отчаяния Батая. Он считал, что эту логику можно лишь довести до конца, до предела, чтобы на этом пути она, быть может, уничтожила саму себя, ничего не предоставив взамен.

¹ Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть. С. 416.

БОГ УМЕР

Признание Батаем исторической и антропологической неизбежности жертв и разрушительных трат (одной из которых является мировая война) можно считать симптомом глубокого кризиса, в котором оказалась западноевропейская метафизика, когда ее внутренних ресурсов оказалось недостаточно при столкновении с поставленной Гегелем проблемой историчности и конечности человеческого существа.

Мартин Хайдеггер впервые предположил, что философия — в определенный момент, связанный с изобретением новейшего субъекта и «забвением бытия», — сбилась с пути. Проект деструкции этой метафизики представлялся делом совершенно необходимым и неотложным перед лицом головокружительного господства техники и превращения всего многообразия сущего в унылый и отчужденный постав. В данной ситуации необходимо было взамен субъекту найти другую фигуру для философского осмысления человека.

С этой целью Хайдеггер, в частности, предложил аналитику *Dasein*, осмысление человеческого бытия как открытости миру в своей конечности. Такая аналитика претендовала на то, чтобы пробить замкнутую и замыкающую на себе машину субъективности, открыть человека миру и человеку мир. Проект Хайдеггера был рискованным, и финал его оказался катастрофическим¹. Что касается Батая, направление его поиска было совершенно иным. Оно связано прежде всего с концепцией внутреннего опыта, на которой следует остановиться подробнее.

Идея внутреннего опыта опирается на метафору «смерти Бога», которую Батай позаимствовал у Гегеля и у Ницше. Не

¹ О неудаче этого проекта см., например: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное; а также нашу рецензию на эту книгу (Критическая масса. 2005. № 2. С. 56–60).

только для Батая, но и для таких известных мыслителей XX века, как, например, Жиль Делёз или Мишель Фуко, эта метафора, интерпретируемая как событие, стала основополагающей, поскольку требовала пересмотра отныне осиротевших и потерявших свое основание фундаментальных философских категорий: бытия, истины и субъекта.

Существование Бога в традиции западной метафизики было пределом познания¹, с которым соотносилось любое понятие и утверждение. Философская мысль целиком располагалась по эту сторону этого ограничивающего ее предела. Однако если нет Бога, то и бытие, и истина, и субъект, для которых он служил универсальным гарантом и эквивалентом, остаются подвешенными в пустоте его отсутствия, которая оказывается «последним основанием вещей». Соответственно, подвешивается и понятие человека, которое находило стойкую опору в теологии. Это отмечает, в частности, Валерий Подорога:

Попытка Ницше обратить наше внимание на исчезновение Бога есть лишь стремление указать на тот горизонт жизни, который раскрывается с его Смертью. Указать также на неминуемое исчезновение доминирующей формы сознания и определяющих его очевидностей феноменального опыта. Можно сказать, что первой и наиболее универсальной очевидностью, я бы сказал, глубинной по слоям залегания в историческом сознании, является очевидность присутствия-Бога-в-Мире. Иначе говоря, вместе с Богом исчезает и то сознание, которому он придавал форму, — человеческое...²

Смерть Бога диктует необходимость и открывает возможность совершенно иного типа опыта, опыта трансгрессии, который Батай и называет внутренним. Если Бог был внешним пределом, определяющим для человеческого бытия некое внутреннее пространство субъективности, то внутренний опыт Батая уже не предполагает непреодолимых внешних границ,

¹ «Батай прав, когда предполагает, что граница, отделяющая священное от профанного, устанавливается в качестве территории, где и живут боги или Бог... Бог не за пределом, который он полагает, но есть сам Предел» (*Подорога В.А. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше. www.nietzsche.ru*).

² Там же.

он сам становится опытом-пределом. Не случайно Фуко напрямую соотносит эротизм и метафору смерти Бога:

Смерть Бога, отняв у нашего существования предел Беспредельного, сводит его к такому опыту, в котором ничто уже не может возвещать о внешности Бытия, стало быть, к опыту *внутреннему и суверенному*...

И если надо было бы по оппозиции к сексуальности дать определение эротизму, им стало бы следующее: это тот опыт сексуальности, что сам по себе связывает преодоление предела со смертью Бога¹.

«Внутренний опыт. Критика догматического рабства и мистицизма» — первая крупная философская работа Батая, опубликованная в 1943 году. Она была задумана как первый том «Суммы атеологии» — сочинения, ядро которого, помимо «Внутреннего опыта», составляют книги «Винновный» (1944) и «О Ницше, или Воля к удаче» (1943–1945). Само название, «Сумма атеологии», указывает на некую деконструктивистскую игру со средневековой философией. Жанровый прототип этой книги — «Суммы» средневековых схоластов и главным образом «Сумма теологии» Фома Аквинского, грандиозная энциклопедия, «собор» христианской схоластики.

На соответствие схоластической «Суммы» архитектурным принципам готики указывает Сергей Фокин в статье «Книга: собор и руины»², где анализирует структуру «Внутреннего опыта»³. По мнению Фокина, книга Батая представляет собой композицию христианского текста. Готический собор — это каменный образец целостности христианского мира, каждая мельчайшая частица которого несет в себе благодать и гармонически воплощает божественную славу, являясь подобием совершенного Бога. Так же и мысль, как внутренняя архитектура, требует своего выражения в законченных формах, будь то «Сумма...», «Зерцало...» или «Образ мира». Во «Внутреннем опыте» Батай намеренно разрушает это архитектурное един-

¹ Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. С. 115–116.

² Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 246–259.

³ Идею соответствия готики и средневековой схоластики Фокин заимствует, в частности, у Эрвина Панофского. См.: Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 49–79.

ство текста, старательно превращая в «руины» то, что было «собором».

В основе декомпозиции «Суммы» помимо характерного протеста против средневековой схоластики и архитектуры лежат также глубоко личные переживания Батая, связанные с некоторыми обстоятельствами его биографии. Выросший в атеистической семье, в 1914 году, в юном возрасте, он сознательно принимает католицизм и начинает посещать утренние службы в соборе Реймской Богоматери. Немногим позже, в 1918 году, выходит в свет его первая книга — шестистраничная брошюра «Собор Реймской Богоматери».

Эта книга осталась маргинальной по отношению ко всему остальному наследию Батая. Она свидетельствует о набожном периоде в его жизни, когда Батай всерьез думал о том, чтобы оставить мир и посвятить свою жизнь служению Богу. В дальнейшем он никогда не упоминал об этом тексте — последний был обнаружен после смерти автора. Через несколько лет он утратил католическую веру. Это событие утраты совпало с увлеченным чтением Ницше и Фрейда и во многом легло в основу дальнейшего творчества Батая. Впоследствии, как утверждает биограф Батая Дени Олье, «Батай будет писать только для того, чтобы разрушить этот собор; чтобы заставить его замолчать, будет писать вопреки этому своему первому тексту <...> против него, против подавляющей архитектуры созидательных ценностей»¹.

«Внутренний опыт» — работа подчеркнута хаотичная. Можно было бы сказать, что она подчиняется определенной внутренней логике, однако более справедливым будет обратное: внутренняя логика заранее подчинена авторскому произволу, она имеет смысл только как выражение опыта, движение которого не задано никакой целью и авторитетом. Под внутренним опытом Батай понимает «то, что обыкновенно называют мистическим опытом: состояния экстаза, восхищения, по меньшей мере мысленного волнения»².

Однако если мистический опыт имел своей целью обретение некоторого знания, в частности знания о Боге, то после

¹ *Hollier D.* La prise de la concorde, suivi Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille. Paris: Gallimard, 1974. P. 32.

² *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. С. 17.

утраты объекта теологии, по Батаю, единственной целью и авторитетом опыта остается сам этот опыт. «Опыт — это серия экстазов, сменяющих друг друга, но ничем не определяемых вне их самих. (Вероятно, опыт есть другое имя для бергсон-анской *длительности*)»¹, — пишет Валерий Подорога в статье, посвященной сравнительному анализу проектного и опытного типов мышления, на которую мы отчасти будем опираться в интерпретации внутреннего опыта.

Содержание этого опыта соответствует постановке всего под вопрос, оспариванию любых позитивных утверждений — того, что средствами языка могло бы быть высказано о бытии. Можно сравнить его, к примеру, с радикальным сомнением Декарта, которое служит основанием картезианского метода: гарантом достоверности полученного знания является фигура Бога — совершеннейшего существа, которое, в силу своего совершенства, не может не быть наделено атрибутом существования, и это существование позволяет *cogito* безошибочно двигаться в поисках истины.

Внутренний же опыт Батая безразличен к истине. Напротив, он направлен на незнаемое: опыт связан с достижением такого состояния интенсивности мысли, при котором могут быть отвергнуты любые очевидности, в том числе и очевидность божественного присутствия. В перспективе опыта такое присутствие представляет собой не более чем одно из положений, которое ставится под вопрос. Авторитет внутреннего опыта лишает божественное присутствие позитивного смысла: даже если Бог существует, для внутреннего опыта это не имеет никакого значения. Утверждение опыта как единственного авторитета означает, что осуществляющаяся в нем постановка всего под вопрос не имеет иных оснований, кроме себя самой. «Мне хотелось, чтобы опыт вел туда, куда он сам ведет, я не хотел вести его к заранее намеченной цели», — пишет Батай².

Таким образом, книга не столько повествует о «внутреннем опыте», возможно пережитом в прошлом тем или иным субъектом, сколько сама представляет собой его образец. Этим мож-

¹ Подорога В.А. Проект и опыт (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления) // Познающее мышление и социальное действие. М.: Ф.А.С.-медиа, 2004. С. 521.

² Батай Ж. Внутренний опыт. С. 18.

но объяснить ее жанровое своеобразие. В первых главах речь идет о методе: автор пытается систематически анализировать различные перспективы осмысления категории опыта, обращаясь не только к средневековому мистицизму и апофатической теологии, но и к восточным медитативным практикам. Затем он неожиданно соскальзывает в область скорее причудливого художественного письма. Так, глава «Небесная синь» является фрагментом одноименной повести, написанной в предчувствии Второй мировой войны. Наконец, заключительная глава представляет собой сборник из пяти стихотворений. Сергей Фокин сравнивает эту композицию с руинами лабиринта, в котором должен затеряться читатель: лабиринт — не только форма выражения, которую выбирает автор, но и предмет его рефлексии. По Батаю, лабиринт — это композиция самого человеческого существования.

Философские рассуждения в книге чередуются с биографическими свидетельствами. Так, положение об опыте как единственной ценности и авторитете, ставшее ведущим в методологии Батая, отсылает к беседе с его другом Морисом Бланшо. Именно Бланшо, как утверждает Батай, принадлежит это открытие, равносильное галилеевскому перевороту¹ и призванное покончить как с церковными, так и с философскими традициями.

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 25.

СВОБОДА НЕ ВЫБИРАТЬ

Трагическое осознание бесосновности человеческого бытия, отсутствия божественной инстанции, которая могла бы послужить целью и гарантом его деятельности, первичности уникального опыта по отношению к миру, много превосходящему субъекта и несоизмеримому с ним, сближает Батая с экзистенциальной традицией. Однако между пониманием опыта Батаем и экзистенциалистами существует принципиальное противоречие. Оно выражается в несогласии Батая с идеей *проекта*.

Экзистенциальный опыт предполагает свободу выбора, которая по-своему абсолютна: она не имеет никаких оснований, помимо себя самой. Правильный выбор, по сути, невозможен за отсутствием какого бы то ни было правила. Поэтому за каждое свое свободное решение человек несет тяжелое бремя ответственности. Жизнь постоянно принуждает его к выбору из множества равноценных возможностей, который каждый раз определяется в соответствии с его индивидуальным жизненным проектом, направленным в будущее, и который, в свою очередь, предопределяет этот проект.

Батай совершенно иначе понимает сущность свободы. Проект — это то, что ее ограничивает, подчиняя человека той или иной цели в будущем. Как пишет Валерий Подорога, «проект действительно есть орудие не свободы, а освобождения, т.е. орудие по преимуществу рабского сознания, если следовать за А. Кожевым в истолковании им главы из гегелевской “Феноменологии духа”, посвященной диалектике *раба и господина*»¹.

Самодостаточным, по Батаю, является только мгновение пережитого опыта в настоящем. Вместо свободы выбора он

¹ Подорога В. Проект и опыт (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления). С. 521.

провозглашает выбор свободы: однажды выбрав свободу, ты больше не выбираешь. Этот принцип, наглядное выражение которого — автоматическое письмо, следование самым неожиданным капризам мысли и воображения, Батай заимствует у сюрреализма, по-своему преобразуя его¹.

Внутренний опыт — это «выбор свободы», который противится самой идее проекта. В пространстве такого выбора проект более не способен удержаться. В предисловии Батай иронически замечает, что ему не удалось следовать намеченному плану — последний менялся в процессе написания книги, или, другими словами, опыт письма постоянно преобразовывал сам себя. Отсюда — бесконечно вызывающая растрепанность текста, растрепанность мысли, спорящей с Декартом или с Кантом, но не предлагающей собственного (позитивного, как принято говорить) проекта.

Отказ от проекта у Батая, как это ни странно, связан со следствиями морального свойства: заставить субъекта, зачарованного силой проекта, обернуться на себя. Восстановить здесь-и-сейчас попорченную проектом ценность жизни. Батай использует проект как уловку, помогающую сокрушить Проект. Открыть в проекте зияние, дыры, распылить его, открыть навстречу жизни, некоей непрерывной длительности сакрального переживания опыта внутреннего. Хотя сам Батай постоянно составляет причудливые проекты и планы будущих сочинений (литература, экономика, антропология, культура, поэзия, искусство), словно собирается сокрушить глобальный Проект Истории: создать (спроектировать) для того, чтобы обрушить спроектированное. В этом отношении позиция Батая заключается в отказе от проекта сартрианского толка: отрицанию должны быть подвергнуты буквально все составляющие проект элементы, то, что делает проект возможным².

Не случайно самая авторитетная и гневная критика, обрушившаяся на «Внутренний опыт», исходила от Жана-Поля

¹ Суть этого преобразования раскрывается в полемике Батая с сюрреалистами. Коротко говоря, он противопоставляет телесную достоверность внутреннего опыта идеалистическому разгулу воображения, в котором обвиняет сюрреалистов.

² *Подорога В. Проект и опыт* (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления). С. 521.

Сартра, который незадолго до Батая в том же издательстве опубликовал свою книгу «Бытие и Ничто»¹.

В статье «Один новый мистик»², опубликованной в журнале *Cahiers du Sud*, Сартр обвиняет Батая в иррационализме, антиинтеллектуализме и мистицизме, называя текст Батая «бойней философских слов» — слов, почерпнутых у недопонятых им Хайдеггера и Гегеля и придающих его мысли лишь видимую строгость. За этой видимостью — хаотические переживания автора, которые он навязывает, внушает читателю, будучи к тому же не совсем искренним.

Статья Сартра проникнута иронией и насмешкой. Он не забывает упомянуть, что Батай занимает важную должность в Национальной библиотеке, ведя вполне благополучное существование, так что все его метания и откровения, призывающие «дойти до края возможного» и конституирующие внутренний опыт, в связи с этим — лишь вульгарная и притворная поза. Батай предстает в этой статье человеком-пережитком — тем, кто пережил смерть Бога и остается безутешным сиротой.

Называя «Внутренний опыт» «вымученным эссе», «эссе-мужской», Сартр последовательно сравнивает Батая с Киркегором, Ясперсом, Хайдеггером и другими мыслителями, которых считает экзистенциалистами, и на примере этих сравнений доказывает, что Батай не является экзистенциалистом. (И он прав: Батай и в самом деле не является экзистенциалистом.)

С одной стороны, он приписывает Батаю сциентизм, так как обнаруживает, что, следуя логике Батая, человеку предшествует внешняя ему природа, субъекту предшествует трансцендентное ему бытие, описывать которое можно, только будучи вне его. Таким образом, по Сартру, Батай ищет точки зрения Бога, позиции внешнего наблюдателя, его философия близка докритическому мировоззрению, а «выход из себя» ставит его на место трансцендентного.

¹ Кроме того, атака на Батая была сразу же предпринята со стороны группы сюрреалистов, самый известный среди которых — Рене Магритт, остававшийся тем не менее другом Батая, а также со стороны католического мыслителя Габриэля Марселя.

² *Сартр Ж.-П.* Один новый мистик // Танатография эроса. С. 11–44.

По мнению критика, делая ничто, отсутствующий объект теологии, содержанием своего внутреннего опыта, Батай субстантивирует это ничто, подменяет его неизвестным, тем самым сообщая ему бытие¹. Таким образом, внутренний опыт оказывается не самоценным авторитетом, а заурядным обманом, цель которого — придать своему неопределенному и смутному чувству видимую строгость мысли.

Другой аспект критики обращен к пониманию обоими мыслителями понятия *cogito*. По Батаю, недостоверность индивидуального человеческого бытия — это изначальное содержание *cogito*, постоянно оспариваемое другими людьми. Место *cogito* — пустота, которую человек стремится заполнить: в этой мучительной пустоте отсутствия «себя» в себе и рождается эротическое желание — желание целостности, тотальности бытия.

Если для индивидуального бытия, сартрианского «я», все, что им не является, есть ничто, своей негативностью угрожающее этому бытию, то желание другого ставит под вопрос как это бытие для себя, так и ничто, которое ему угрожает, так что вместе они — бытие и ничто — повисают в какой-то напряженной и кричащей пустоте, вокруг которой рыскает неутомное человеческое желание.

Для Сартра недостоверность «я» является конструкцией разума: «Если я — сознание *моей* зависимости, то зависимость — это объект, а сознание будет независимым»², то есть зависимость — это иллюзия, на месте которой могла бы оказаться любая другая. Сартр настаивает, что недостоверен всегда только другой, а сознание собственного «я» остается незыблемым.

Сергей Фокин, касаясь полемики Сартра и Батая вокруг проблемы другого, отмечает, что если для первого важнее всего автономия «я» и стремление *обладать* другим, то для Батая «я», напротив, незавершенно и стремится *быть* другим в трансгрессивном опыте³.

¹ В свою очередь, «Бытие и Ничто» Сартра предполагает некий онтологический дуализм. Если ничто — это то, чего нет, значит, его невозможно поставить в один ряд с бытием, присоединить к бытию посредством «и». Само название данного труда предполагает определенную степень актуального присутствия ничто, его субстантивацию — в противном случае книга должна была бы называться попросту «Бытие».

² *Сартр Ж.-П.* Один новый мистик // Танатография эроса. С. 11–44.

³ *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 254.

Но что такое *быть другим*? Каким — другим? Что вообще означает это сочетание, в XX веке повторяющееся настолько часто, что смысл его затирается, нередко оставляя на месте себя условную формулу, как если бы быть другим было бы чем-то простым и само собой разумеющимся? А между тем нет ничего сложнее, чем быть другим. Быть другим — значит не быть собой.

«Я», или *cogito*, по Сартру, есть неизменяемое основание экзистенциального опыта, которое в этом опыте помнит и реализует себя. Внутренний опыт Батая отрицает память — это как раз то, что не позволяет субъекту оставаться тем же самым, реализовать себя как проект. Речь идет о радикальной постановке под вопрос не только бытия, но и субъекта, ведь субъект не сохраняется в опыте, но должен упраздниться этим опытом:

В опыте нет ни языка, ни рассуждающей мысли и, конечно, нет ни субъекта, ни его Истории. Отношение Господин/Раб в гегелевской схеме временно теряет всякий смысл. Вот это превосходство опыта, или полная деструкция субъекта, противостоит во всей радикальности сартрианской экзистенциальной диалектике *выбора* (проекта)¹.

Нет Бога (внешнего) — нет и субъекта (внутреннего). Или так: внутренний опыт является одновременно и внешним. Событие смерти Бога ставит под вопрос метафизическую оппозицию внутреннего и внешнего как таковую. Вот как описывает это Валерий Подорога:

Еще мгновение назад нас отделяла от Иного толща дискурсивного, «хорошо интонированного» языка, но вот до полупрозрачной пленки истончилась ткань наших привычных телесных, речевых, психологических установок, и правила тождественности, регулирующие различия, больше не действуют, инаковый мир вторгается на экзистенциальную территорию, и наше нарциссистское Я лишается своего последнего убежища — Внутреннего².

Внутренним у Батая называется такой опыт, субъект которого непрерывно переживает трансформацию под воздейст-

¹ Подорога В. Проект и опыт. С. 521.

² Подорога В. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше. www.nietzsche.ru.

вием бесконечно будоражащего объекта; столкновение с этим объектом выводит субъекта «из себя» (эк-стаз). Еще раз: опыт — это то, что делает тебя другим. Это опыт забвения: «я» здесь и сейчас не есть то же, что «я» вчера или завтра: «Такая ситуация, которую нельзя спроектировать, заранее предвидеть, угадать: опыт — нечто совершенно исключительное (событие), выбивающее из колеи, это совершенно новое, что обрушивает ранее накопленный опыт»¹.

Третий момент критики концентрируется вокруг отношения Батая к категории времени. Для Батая ценность имеет только экстатический момент настоящего — обыденное сознание пренебрегает им в пользу целей, которые ставит перед собой в будущем. Человек подчиняет себя этим целям, откладывая, таким образом, свое существование на потом, позорно влача, как то и дело подчеркивает Батай, рабское существование.

Внутренний опыт начинается с отказа от этой устремленности в будущее, от проекта, его время — не историческое; это время аффективного переживания. Сартр же объясняет внутренний опыт Батая страхом перед временем как перед деструктивной силой: Батай действительно много пишет о таком страхе — время не оправдывает наших ожиданий и всякий раз так досадно обрушивает наши проекты. К чему же тогда, в самом деле, эти проекты, если можно окунуться в настоящее с головой, без страха потерять себя отдалиться сокрушительной стихии.

Важно следующее: за этой страстью стоит не пошловатый призыв «жить настоящим днем», но отчаянный крик о неотложности прерывания дискурсивного потока, прерывания, без которого, если вдуматься, невозможно действие — действие эротическое (любовники должны замолчать, чтобы кинуться вместе в разделяющую их пропасть), да и, заметим мы, политическое тоже (революция прерывает ход политического, подобно сокрушительному бедствию).

Но у Сартра по этому поводу другое мнение. Он убежден, что время — сила не столько разрушающая, сколько созидаящая. С гуманистических позиций критик упрекает Батая в том, что предлагаемый им опыт не несет пользы человечеству:

¹ Подорога В. Проект и опыт. С. 522.

Нам сказано, что внутренний опыт противоположен проекту. Однако все наше существо — проект, наперекор Батаю. Это не из трусости, не для того, чтобы скрыться от тоски: просто сначала будет проект. Если уж стремиться к таким состояниям, то только затем, что они могут стать основанием других проектов. Христианский мистицизм — это проект, ибо дело идет о вечной жизни. Радости, к которым зовет нас Батай, стоят не больше чем удовольствие выпить стакан вина или позагорать на пляже, если, в самом деле, они самодостаточны, если не должны они вплетаться в ткань новых человеческих начинаний, способствовать формированию новой человечности¹.

Трудно не признать обоснованность позиции Сартра. Мы уже говорили, что наивысшая форма трансгрессии у Батая — это литературный опыт, и еще скажем, что внутренний опыт — это прежде всего опыт письма и сообщения автора и читателя. Но он имеет мало общего с реальностью повседневной жизни. В этом и состоит его пафос: литературное письмо, по Батаю, — это зона автономии, в которой суверенность реализует себя независимо от реальной политической борьбы. Сартр же, как политически ангажированный левый философ, не мог не возмущаться тому, что эссеистика Батая как будто замыкает мысль в пространстве художественного творчества, далекого от практической деятельности и социального активизма.

Однако, как утверждает, в частности, Жан-Мишель Хеймоне², само письмо Батая — своеобразная политика, выработанная в противостоянии вполне определенной эмпирической действительности. Речь идет о слабости современной ему либеральной демократии перед лицом фашистской и сталинистской угрозы. Стратегия письма Батая связана с отказом от укорененных в традиционной метафизике готовых форм политического и идеологического высказывания, с изобретением альтернативной игры по новым правилам, с поиском нового языка, на котором можно было бы говорить о социальном, — языка, который не освоен по сей день (что представляется нам большим упущением и что по мере сил мы пытаемся исправить).

¹ Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография эроса. С. 44.

² См.: Heimonet J.-M. Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours. Paris: Jean-Michel Place, 1990.

В конце концов, приходя к выводу о бесполезности и бессодержательности внутреннего опыта, Сартр задается справедливым вопросом: что за человек стоит за текстом «Внутреннего опыта» и зачем он это пишет? На данный вопрос критик четкого ответа не дает — оставляет его за психоанализом. По определению Сартра, Батай — не просто фальсификатор, придающий своим аффективным порывам форму философского текста, но параноик и сумасшедший, мысли которого несвязны.

Полемика между Сартром и Батаем, можно сказать, не являлась полемикой в собственном смысле слова. Сартр был признанным академическим философом, наследником феноменологической традиции, авторитетным мыслителем. Батай же не имел фундаментального философского образования: в 1915 году он успешно сдал экзамен на степень бакалавра по философии, которая равнозначна диплому о среднем образовании. На этом закончилась его академическая карьера как философа.

Батай редактировал авангардные журналы, писал рецензии и забористые полемические статьи, однако по отношению к философской традиции всегда оставался маргиналом. Тем легче было с авторитетной позиции обвинить его в элементарном невежестве и непоследовательности. Но как в таком случае объяснить агрессию и раздражение, которыми проникнута статья Сартра, по отношению к автору «Внутреннего опыта»? За видимой строгостью анализа, которого было бы достаточно для полемики, скрывается избыточное желание нанести оскорбление.

В попытке зафиксировать авторскую идентичность Батая, Сартр выдвигает три неравнозначные формулировки: Батай — больной, нуждающийся в психоанализе; Батай — мистик, ищущий точки зрения трансцендентного; и, наконец, Батай — фальсификатор, подменяющий строгие философские понятия, произвольно наполняя их постоянно меняющимся субъективным содержанием и тем самым попросту вводя наивного читателя в заблуждение. Рассмотрим подробнее эти определения, вслед за Сартром задавшись вопросом, был ли Батай мистиком, фальсификатором или сумасшедшим.

Первое предположение, касающееся безумия Батая, — это, бесспорно, аффективная реакция Сартра. Скорее всего, она была спровоцирована претензией Батая активно интегрироваться во французскую интеллектуальную среду, однако его идеи были настолько разрушительны и гетерогенны по отношению к ведущим тенденциям тогдашней мысли, что можно интерпретировать атаку Сартра не как позитивную критику внутри философского дискурса, а как жест принудительного исключения из него.

Не случайно в названии статьи перед данным Сартром определением, «новый мистик», стоит неопределенный артикль («*Un nouveau mystique*»): некто, один, какой-то. Сартр неохотно называет Батая по имени — иногда подчеркнуто отчужденно: «*M. Bataille*». Это демонстративное непризнание выражается главным образом в попытке поставить диагноз: перед нами не мыслитель, а больной человек, которому необходимо лечение¹.

Но если автор «Внутреннего опыта» действительно безумен, как на то указывает Сартр, чем может быть оправдан такой интерес к нему со стороны признанного философа? Возможно, в тексте Батая он столкнулся с какой-то принципиальной неясностью, которая вызвала возмущение и отторжение Сартра: «Смех Батая горек и принужден; возможно, в одиночестве Батай много смеется, но в книгу это не попало. Он нам говорит, что смеется, но нам не смешно»².

«Внутренний опыт» не оправдывает ожиданий критика, ему не удается извлечь из него какого-либо полезного эффекта: помимо того что он находит ее философски неубедительной, книга не приносит и эстетического удовольствия, связанного с чтением литературного текста. Для философа она остается закрытой — подобно речи безумца, понятной только ему самому.

¹ «Можно заметить, что Сартр — не первый, кто заботливо хочет отправить Батая на кушетку, не иначе как затем, чтобы тот прекратил свои посяательства на добропорядочную интеллектуальность (если только ему прочат кушетку, а не смиренную рубашку); задолго до этого такое же намерение имел Бретон, а после него Суварин и Симона Вейль», — пишет Мишель Сюриа, автор самой значительной биографии Батая (*Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1992. P. 406).

² Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография эроса. С. 44.

«Мистик» — другое определение, которым Сартр наделяет Батая: «Мистицизм есть экстаз, то есть отрыв от себя к... это интуитивное наслаждение трансцендентным. Как может мыслитель, настаивающий на отсутствии всякой трансценденции, самым этим начинанием воплотить мистический опыт?»¹

Действительно, понятие внутреннего опыта было почерпнуто Батаем главным образом у христианских мистиков. От мистического опыта последний отличается тем, что прошедший его не выносит с собой никакого возвышенного знания, ничего не приобретает. Опыт мистиков связан с *откровением*, дающим возможность некоторого позитивного утверждения, позволяющим поведать о себе другим.

Но внутренний опыт Батая — это опыт *сокровенный* (Батай часто использует это слово), то есть, прямо скажем, эротический. Он самоценен, или, выражаясь батаевским языком, суверенен, и имеет смысл только в момент субъективного переживания, радикально меняющего человека и не дающего ему завершить тот или иной жизненный проект, следовать определенной стратегии. Опыт представляет собой головокружительное мгновение слома этой стратегии, его неудачу.

Тем не менее ничто не мешает нам считать его опытом инициации и причастия. Не будучи причастным к некоему предполагаемому сообществу, читатель сталкивается с невразумительным языком — отчужденный свидетель ритуала, смысл которого в том, чтобы ускользнуть. Внутренний опыт требует какого-то странного сообщничества.

Именно с этим препятствием и сталкивается Сартр. Упрекая Батая в отсутствии интеллектуальной честности (в «неискренности»), он ожидает от книги определенного информативного сообщения (*message*), которое носило бы общезначимый характер, обращалось к любому читателю и могло послужить поводом к спокойному рациональному коммуникативному обмену. Подобное требование справедливо по отношению ко всякому философскому тексту. Негодование Сартра вызвано тем, что Батай не удовлетворяет данному требованию. Он использует те же философские термины, но наделяет их произвольным содержанием, вводя в заблуждение и читателя, и, возможно, самого себя.

¹ Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография эроса. С. 39.

Проблема Сартра в том, что сам по себе опыт Батая остается для него закрытым, непонятым. Однако эта проблема — не только Сартра, но и в некотором смысле наша собственная. Может ли опыт вообще быть передан кому-то? Или он непередаваем, как непередаваем экстаз христианского мистика? Каковы условия передачи опыта, если она возможна? Каким нужно мыслить сообщество, в котором бы она осуществлялась? Эти мысли в свое время немало занимали и самого Батая, поэтому его имя непосредственно связывают с проблематикой сообщества.

ДРУЗЬЯ, СООБЩНИКИ, ЗАГОВОРЩИКИ

«**В**нутренний опыт — это завоевание, и, будучи таковым, он нужен *для другого*»¹, — писал Батай. Он верил, что внутренний опыт возможен только тогда, когда его можно сообщить. Кто, однако, мог бы выступать адресатом этого сообщения? Друг? Случайный читатель? Каковы условия возможности сообщения, которое имел в виду Батай? Или же следует говорить скорее о причинах его невозможности?

Как вписать в философский язык то, что выходит за его пределы? Как вписать в него то животное бытие, что всегда ускользает? Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны вновь вспомнить «Феноменологию духа» Гегеля.

По Гегелю, смерть трансформирует реальное бытие в идеальное понятие. Понятие же — это присутствие отсутствия чего-либо, минимальная степень бытия, или же, другими словами, сущность без существования. Негативность, или действие человеческого рассудка, заключается в том, что вещь лишается своего чувственного существования, своей природной основы: от ее бытия, которое остается в прошлом, сохраняется только чистый смысл. Сущность становится смыслом и выражается в слове, в дискурсе. И этот дискурс, основанный на негативности, на отрицании природно данного бытия, является ошибочным — он не совпадает с бытием, он есть постоянная утрата бытия.

По словам Батая, «бытие дается нам как невозможность». Язык несоразмерен его бесконечной тотальности и вместе с тем начинает с того, что уничтожает ее («человек» начинается с уничтожения «животного»). Это уничтожение длится во времени, от прошлого, в котором осталось бытие, к будущему,

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 119.

которое его лишено. Кожев поясняет, что только в конце истории произойдет окончательный синтез, когда полностью удовлетворенный и уже не преобразующий и не отрицающий бытие мудрец будет предаваться пассивному созерцанию и когда появится адекватный, то есть совпадающий с реальностью, дискурс, а конфликт человека с реальностью окажется снятым.

Сартр недоумевает, встречаясь в тексте Батая с гегелевскими понятиями. Он занимает позицию наивного читателя, принимая их всерьез и игнорируя тот факт, что они уже вовлечены автором в его собственную *игру*.

Отметим, что момент игры занимает важное место в батаевской критике традиционной метафизики. Принимать всерьез в философии, по Батаю, — значит апеллировать к какой-либо последней определяющей истине, например к абсолютному знанию (как Гегель) или к Богу (как Декарт). Тут и там Батай попросту смеется над мрачной «серьезностью» Гегеля, находящего себя на вершине познания. Веселье — вот что важно, веселость, с которой сносятся границы познания. Правила игры, затеянной Батаем, на самом деле придуманы Ницше: если мы занимаемся наукой, то пусть эта наука будет «веселой»:

Нужно в лабиринте мыслей наметить пути, которые через приступы буйного веселья ведут к тому месту смерти, где чрезмерная красота вызывает чрезмерное страдание, где сливаются воедино крики, которых никогда никто не услышит и бессилие которых, при пробуждении мысли, является нашим *тайным* великолепием¹.

Игра Батая — это, если угодно, лабиринт, соединяющий и одновременно разъединяющий гегелевскую серьезность и ницшевскую веселость. Играть — значит выходить за пределы серьезности, делать ее истину проницаемой, заключать в кавычки. Это можно делать двумя способами. С одной стороны, тот, кто играет, внутренне вовлечен в процесс игры, то есть является *игроком*. С другой — к внутренней вовлеченности может добавляться внешний момент зрелища — тогда речь идет уже о спектакле, представлении, в котором действует *актер*. Говоря об игре у Батая, мы должны удерживать оба этих аспекта, меж-

¹ Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть. С. 441.

ду которыми имеется много общего, да и вообще их невозможно четко разделить один от другого.

Во-первых, речь идет о закавычивании, симуляции, умышленном принятии себя «за», какое имеет место, например, в играх детей. Батай то и дело напоминает о ребячестве, которое может быть присуще даже самым мрачным связанным с эротизмом вещам, переживаниям или феноменам, — о глупом ребячестве разврата, одержимости, смерти. Элемент притворства, сопутствующий этому движению становления другим, в философии может принимать форму персонажных масок. Последнее в особенности относится, конечно, к Ницше: вспомним ребенка, которым становится лев, вспомним Диониса, Распятого¹. Батай, в свою очередь, то отождествляет себя с Ницше, то имитирует Гегеля, то подписывает свои литературные произведения нескромными псевдонимами.

Во-вторых, то, что разыгрывается (будь то партия в пьесе или же партия в азартной игре), разыгрывается во внутреннем опыте, который представляет собой некую сцену, — интенсивность этого опыта как опыта-переживания измеряется драматическим напряжением и риском, сопровождающими игру. Выход за пределы оппозиции внутреннего и внешнего открывает новое пространство сценического опыта. Осуществляющий его сам становится сценой, на которой разыгрывается борьба разнонаправленных сил: запрета и трансгрессии, подчинения и суверенности, знания и незнания. Применительно к своему собственному сценическому амплу Батай предпочитает говорить о пародии (к этой теме мы еще вернемся) или о комедии:

Внутри себя я открыл театр
Здесь играют фальшивый сон
Подделка под ничто
И я потею со стыда².

Сон и стыд, провокация фальши, волнующая «подделка»... Эрос — это тоже игра. Вернее, целая серия простых и сложных

¹ См. об этом: *Делёз Ж. Ницше*. СПб.: Аксиома, 2001.

² *Батай Ж. Аббат С.* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. С. 291.

игр, ребяческих и не очень. И как в эротическом опыте, — в частности, язык является не столько избыточной формальностью, сколько изощренным способом оформления мучительной тишины, — так и во внутреннем опыте вообще язык расстается со своей профанной функцией средства передачи мыслей и информации: теперь он сам должен быть трансформирован в опыт. В противном случае мы имеем дело с замкнутыми существованиями, с индивидуальными, автономными личностями, между которыми устанавливается рациональный обмен.

Язык как опыт подчиняется требованию открытости, риска. Риска ступить на территорию, не присвоенную мыслью. «Дух», говорит Батай, «обнажается “по прекращении всяческой умственной деятельности”»¹. Обнаженный, открытый, даже дух по-своему эротичен. Опыт требует тайного, молчаливого сообщничества — он будет внутренним тогда, когда станет таковым для другого: «Я пишу для того, кто, вступив в мою книгу, никогда уже из нее не выйдет, провалившись в эту дыру»².

Между прочим, сообщение, о котором говорит Батай относительно внутреннего опыта, носит не абстрактный, а вполне конкретный характер. Внутренний опыт — это опыт общения. Он является не предметом интеллектуального обмена, а скорее дружеским даром, своего рода предметом роскоши, передаваемым из рук в руки в более или менее ритуальной, праздничной обстановке.

Дружба для Батая не сводится к тому или иному частному моменту индивидуальной биографии, к которому его теоретическая мысль и художественное письмо оставались бы относительно безразличными. Творчеству Батая сложно приписать общезначимый и универсальный характер, который обычно по умолчанию позволяет автору, обращаясь ко всем, к каждому читателю, говорить нечто о мире или о себе самом. Батай обращается к избранному читателю, собеседнику, другу.

Не случайно «Внутренний опыт», как и многие другие его работы, содержит массу отсылок к Морису Бланшо. Упоминания частных бесед с этим писателем оказываются во многом

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 34.

² Там же. С. 216.

важнее для композиции книги, чем ее теоретическая составляющая, вопреки мнению стороннего читателя, который в поисках некоторого информативного сообщения может пренебрегать ими как незначительными биографическими эпизодами (в частности, такова позиция Сартра, обвиняющего Батая в непоследовательности).

Знакомство Батая и Бланшо состоялось в 1940 году: впоследствии этих людей соединяла дружба, не опосредованная каким бы то ни было внешним интересом — только, как пишет Морис Бидан в своем исследовании о Бланшо, опытом письма как «внутреннего умирания»:

Что есть дружба: «приянь к незнакомцу, у которого нет друзей», предположит Бланшо, иначе говоря, немедленно охватывающая дружба к частичке неизведанного в другом человеке, к его неизведанным сторонам, невидимым для посторонних и даже для остальных друзей, но мгновенно различаемым новым другом — больше, чем просто другом. Эта привязанность к внутреннему умиранию друга, к его письму дает силы занять место этой смерти, отдаться на ее милость...

«Место этой смерти» — не в пространстве, а во времени, в очень кратком и быстром времени мгновения, где все цели, относящиеся к будущему, теряют смысл, как если бы каждое такое мгновение было в жизни последним. Быть другом — значит быть соучастником этого странного момента. Если написанный текст неизбежно оказывается отчужден от своего автора, то друг становится своего рода поверенным этого последнего мгновения, единственным свидетелем и адресатом письма.

Друзья — это сообщники, связанные *тайной*. По словам Батая, тайна не может принадлежать обособленному существу — она существует для другого, так же как и внутренний опыт, который возможен только как сообщение. Удивительно верное замечание: в самом деле, что такое тайна, если ее нельзя ни с кем разделить? Чем была бы *сокровенность* без этой обрушивающей нас в бездну *откровенности*?

¹ Бидан М. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 154.

«Внутренний опыт» — книга, писавшаяся в сообществе с Бланшо. Об этом говорит нам хотя бы признание Батая, что ключевое для данной книги положение об опыте как единственной оправдывающей себя ценности и авторитете исходило от Бланшо. Он же предложил помыслить внутренний опыт как опыт «последнего человека», на что Батай возразил: внутренний опыт предполагает сообщество, сообщение с другим. Сама по себе дружба этих людей была фактом скрытым, неочевидным для окружающих. Даже их переписка практически не сохранилась. По свидетельству Дианы Батай, большинство писем, полученных от Бланшо, были намеренно уничтожены Батаем перед смертью. Когда это случилось, то же самое со своей стороны сделал и Бланшо¹.

Недоумение Сартра связано с тем, что он занимает позицию внешнюю по отношению к сообществу, внутри которого осуществляется и к которому обращается опыт. Более того, извне он ничего не может знать о его существовании, так как это сообщество конституируется по иному принципу, нежели манифестация его идентичности. Критикуя Хайдеггера, Батай пишет: «Сообщение — это не то, что добавляется к присутствию, это то, что его составляет»². Его существование не может быть объективировано, превращено в некий продукт.

Нечто подобное Жан-Люк Нанси назовет впоследствии «непроизводящим», «неработающим», «праздным» (*désœuvrée*), а Морис Бланшо — «неописуемым» (*inavouable*), негативным сообществом.

Нельзя не отметить, что работа Нанси «Непроизводящее сообщество»³ представляет собой один из самых осмысленных комментариев философии Батая. В ней Нанси обращается к сообществу как к одной из центральных идей современной мысли, рассматривая ее через отношение к понятиям опыта, дискурса, индивида.

Вслед за Батаем он много рассуждает о смерти другого, ставящей нас лицом к лицу с собственной конечностью, осознание которой, как считал Батай, является основой основ челове-

¹ См. об этом: *Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. P. 383.

² *Батай Ж. Внутренний опыт*. С. 56.

³ *Nancy J.-L. La communauté désœuvrée*. Paris.: Christian Bourgois éditeur, 2004.

ского бытия. Смерть неизбежна — и тем не менее она невозможна, поскольку в момент крушения, когда наше живое, животное тело прекращает свое существование, останавливается и работа сознания, которое могло бы фиксировать, подтвердить или отрицать смерть, назвать ее своей.

Нанси утверждает, что смерть — это то, что сопротивляется присвоению и отчуждению, которые изолируют индивидов в технически развитом капиталистическом обществе. Нам, впрочем, сложно с этим согласиться: похоже, в современном мире с использованием биополитической модели власти, объектом которой является сама жизнь, смерть неизбежно становится разменной монетой. Ее не получается преодолеть, но можно по мере сил сделать управляемой. По крайней мере отчасти. Манипулируя фантазматическим бессмертием тела. Исключая страдание, старость и болезнь из сферы репрезентации и в то же время воспроизводя образы массового, насильственного, террористического и катастрофического уничтожения людей.

Но в любом случае, как говорит Нанси, смерть другого человека «выводит нас из себя», раскрывает индивидуальное существование по ту сторону его каких бы то ни было частных интересов. В ней действительно нет ничего позитивного: просто мучительная данность, с которой ничего не поделаешь, — это не в нашей власти и все. Мы не знали бы о ней, мы не оказались бы в тот или иной момент внутри этой данности, внезапно выброшенные из спокойной уверенности будней, если бы вокруг нас не умирали люди (или животные), которых, к примеру, мы знали и существование без которых до сих пор кажется нам немыслимым, абсурдным до изнеможения.

Опыт сообщества, говорит Нанси, предшествует индивидуальному бытию. Автор обращается к Хайдеггеру, анализируя вопрос со-бытия с другими как конститутивный для бытия-в-мире. Наше бытие-в-мире, то есть бытие с другими, определяет нас еще до того, как мы начинаем говорить о различии индивида и общества. Мы не видим собственного лица, так же как не видим собственного рождения и смерти. Но как наше лицо открыто другому, так и мы открыты в своей смерти, наша открытая для другого конечность предстает перед конечностью

другого, открытой для нас. Конечное человеческое бытие (*Dasein*) открыто миру, существовать — значит сосуществовать.

Однако из этого не следует, что можно говорить о некоем изначальном, естественном сообществе. Нанси разоблачает характерную для западной культуры схему ностальгической мысли, в соответствии с которой современное общество отчужденных индивидов противопоставляется архаической форме сообщества. В основе этой схемы лежит представление о том, что некогда люди жили в гармоничном обществе, однако история разрушила сладкое благополучие этой гармонии.

Греза о естественном сообществе, в котором была бы преодолена современная дезинтеграция и были бы восстановлены утраченные социальные связи, на самом деле не отсылает к реальному историческому периоду. Консервативное мышление, конечно, имеет дело с мифическим представлением о прошлом человечества, будь то потерянный рай, золотой век или первобытный коммунизм. Ностальгическое воображение невинно, но оно теряет свою невинность, когда ложится в основу политической программы. Нанси указывает на двойственность хайдеггеровского понимания бытия с другими. С одной стороны, немецкий философ говорит об открытости существования, а с другой — о *подлинном* немецком обществе.

30-е годы XX века — эпоха, когда эта ностальгия была особенно обостренной. Эпоха, когда философия переживала особо болезненный внутренний кризис: представление о человеке как об автономном индивиде среди других таких же автономных индивидов обнаружило свою несостоятельность, свой глубокий внутренний изъян. В фигуре субъекта стали видеть элемент отчужденного, машинизированного мира капиталистического производства — мира, утратившего смысл.

На фоне ощущаемой людьми регрессии социального бытия, разложения традиционных форм коллективности (вроде семьи или сельской общины) изолированный, предоставленный самому себе «индивид» оказался ограниченной гомогенной функцией перемещения капитала, взаимозаменяемым элементом производственного процесса.

Тогда, на волне формирования фашистских режимов, слово «сообщество» имело первостепенный смысл для самых разных типов дискурса. Свобода, суверенность могут быть лишь

актом совместного бытия — это требование сообщества было принципиальным для многих интеллектуалов, имевших самые разные политические симпатии и позиции.

В 1937 году Батай вместе с Роже Кайуа и Мишелем Лейрисом основали Коллеж социологии¹. Все трое к этому моменту отмежевались от движения Андре Бретона, потому что больше не видели в литературе — а сюрреализм был связан для них прежде всего с литературным опытом — серьезного потенциала противостояния фашизму.

Впрочем, такого потенциала не видели они и в политике, с одной стороны выражая открытое недоверие «реальному коммунизму», в то время показавшему уже свой сталинский оскал, а с другой — проявляя скепсис в отношении либеральной демократии с ее индивидуалистической идеологией, способствующей, как они полагали, распаду общества.

«Радикально противостоящие фашистской агрессии, безоговорочно враждебные господству буржуазии, не способные доверять коммунизму»² — так определяли свою позицию участники Коллежа. По их мнению, фашистское безумие способно было остановить только нечто равное ему, скажем так, по степени интенсивности.

Надежда на осуществление того, что не под силу политике и тем более литературе, была возложена на науку и религию. Результатом парадоксального союза этих на первый взгляд взаимоисключающих областей человеческой культуры стала «сакральная социология» — наука, изучающая религии и сама в каком-то смысле имеющая религиозный характер. По словам Дени Олье, «Коллеж социологии ставил своей целью не обучение социологии, а ее освящение, ее сакрализацию: она была уже не просто наука (профанная) о сакральном, она постепенно возводилась в ранг сакральной доктрины»³.

Не путать с теологией: объектом (а также субъектом) сакральной социологии был не Бог, а общество во всех его про-

¹ Подробнее об этом проекте см.: *Зенкин С.* Сакральная социология Жоржа Батай // Батай Ж. Проклятая часть. С. 7–48; *Он же.* Вокруг «Коллежа социологии» // НЛЮ. 1995. № 13. С. 78–79; *Тимофеева О.В.* Об одном несостоявшемся заговоре (Рец. на кн.: Коллеж социологии) // НЛЮ. 2005. № 75.

² Коллеж социологии. С. 24.

³ Там же. С. 19.

явлениях, но непременно в связи с сакральным — тем неприкасаемым социальным ядром, вокруг которого формируется любящая человеческая общность. Коллеж социологии позиционировал себя так, как если бы это стремительно остывающее ядро можно было вновь разогреть совместными усилиями пусть не всего общества (ведь как таковое оно уже как будто окончательно распалось на изолированные атомы индивидов), но хотя бы небольшой группы посвященных, тайного сообщества заговорщиков, — и направить против фашизма.

Обвинения Батая в заигрываниях с фашизмом — в то время они с осторожностью озвучивались мыслителями франкфуртской школы, для которых фашизм был реальностью, а не просто угрозой, — на наш взгляд, совершенно несправедливы. У Батая не было фашистских симпатий: его повышенное внимание к этому феномену выдает страсть исследователя, готового идти до конца. Фашисты присваивают сакральное, чтобы добиться тотальной мобилизации, — важнее понять, как это происходит, чем просто в ужасе отворачиваться от фашизма, как от чумы. Зараза, которая от него исходит, не так страшна для того, кто готов поправить наложенный на эту тему негласный запрет, связанный с чувством бесконечного стыда западного человека за темное пятно в самом сердце современной культуры.

Разумеется, в дальнейшем, после катастрофы Второй мировой войны, холокоста и неудач «реального коммунизма», произошло повсеместное разочарование в идее сообщества. Рефлексивная переработка тоталитарного опыта привела к тому, что сообщество в понимании 80–90-х годов прошлого века оказалось совершенно противоположным сообществу в понимании 1930-х.

Сообщество, о котором Нанси говорит как о неработающем или непродуцирующем, отличается от общества, от какой бы то ни было привычной нам человеческой общности, будь то государство, нация, семья или народ. Как мыслить сообщество, если оно более не является божественным даром или формой подлинного бытия народа, нации? В попытке ответить на этот вопрос Нанси отталкивается от размышлений Батая — и идет дальше, проясняя те моменты, которые самим Батаем не были достаточно артикулированы.

По мысли Нанси, любые проекты и утопии, связанные с созданием совершенной формы социальной жизни, в реальности обречены на провал по двум причинам. В основании их лежит, с одной стороны, глубоко христианская ностальгическая схема, связанная с представлением об утраченной имманентности, о некогда имевшем место едином мистическом, божественном или социальном теле, а с другой — утопическая идея, связанная с тем, что такое сообщество может быть реконструировано. Ностальгическая схема — между прошлым и будущим — обнаруживается в основании любых коммунитаристских идеологий, которые могут быть скомпрометированы «тоталитарной» угрозой.

В «Неработающем сообществе» Нанси анализирует принцип работы этой ностальгической машины в истории философии — от Руссо через Маркса к Хайдеггеру и Батаю. Мышление, опирающееся в качестве основания на представление об утраченной имманентности, по мысли Нанси, на разный манер подчиняет многообразие настоящего предполагаемому единству в прошлом или будущем и начинает изобретать формы социальности, которые соответствовали бы этому единству.

В политической практике производится определенная *работа*, связанная с осуществлением коллективной идентичности, в результате которой конституируется общность, единое социальное тело: народа, государства, нации или семьи. Идентичность, к которой присоединяются разные, чтобы стать одним (народом, государством, нацией, семьей), производится обществом из себя самого и в качестве себя самого и таким образом является его произведением, работой (*œuvre*). Нанси называет ее также работой смерти, потому что в пределе именно смерть индивидов инвестируется в производство коллективных идентичностей и бессмертных субстанций: фундамент государства выкладывается трупами его граждан.

На каждый социально ориентированный, коммунитаристский запрос история находит свой «тоталитарный» ответ. По Нанси, тоталитарное государство (или фашизм) — естественное завершение логики субъекта, абсолюта, тотальности, готовой альтернативой которому является разве что буржуазный индивидуализм. Впрочем, индивидуалистическая модель просто отработывает немного иной вариант, на этот раз связан-

ный с отчуждением, техникой, капиталом, того же самого сценария субъективности, через фигуру собственности отсылающей себя к самой себе и полагающей эту свою самость в качестве подлинной и изначальной.

Будучи реакцией на индивидуализацию, атомизацию общества, коммунитаристские представления об обществе предполагают существование индивида или субъекта как неделимого атома, остатка от распада этой мифической целостности. Как если бы некоей неразложимой единицей сообщества был изолированный индивид, который существовал бы до всякого сообщества. Как если бы сообщество могло быть произведено простым суммированием этих отдельно взятых индивидов.

Однако, по мысли Нанси, этой неразложимой единицы никогда не существовало. Ведь для того, чтобы возник мир, недостаточно простого существования атомов — нужно их отклонение и столкновение — клинамен. То есть нужна коммуникация, а субъект, будь он индивидуальным или коллективным, по Нанси, не коммуницирует — он остается замкнутым на самого себя.

Задаваясь вопросом, что такое коммунизм и почему попытка его воплощения в жизнь приводит к тоталитаризму, Нанси предлагает мыслить коммунизм (или сообщество) не как социологическую, а как онтологическую категорию. Но это уже не традиционная философская онтология, основанная на принципе единоначалия, и не батаевская дуалистическая онтология гомогенного и гетерогенного, а онтология плюралистическая, в которой бытие понимается как сосуществование единичностей во множестве, которое не является совокупностью частей целого, не собирается в единство, не сводится к той или иной идентичности, к фигуре суверенитета, эту идентичность воплощающей.

Нанси убежден, что политический суверенитет является продолжением философской метафизики единоначалия. Однако проблема бытия как Единого заключается в том, что единство этого Единого является таковым исключительно за счет теневой фигуры Другого (или Бога), который для единства бытия представляет собой некий горизонт внешнего. Полагаемый как первопричина, исток или же цель мира, так или иначе он остается этому миру Другим, не будучи ни тем и ни этим.

Другой не имеет места, «Другого нет»¹. Различные формы Другого с большой буквы — иного, чем мир, — обеспечивают единство основания этого мира. А тем временем, если следовать за мыслью Нанси, подтвердить наше существование способен совсем другой «другой» — тот, который как раз таки имеет место быть: «Этот “другой”, другой с маленькой буквы, есть один из многих именно в силу их множественности, это каждый и каждый раз один, один среди них, один среди всех и один среди всех нас»².

Один, но не единственный: единичное (*singulier*) во множестве противопоставляется единству (*unité*) Единого. Таков смысл, который, отталкиваясь от прямо противоположного, после череды опытов беспрецедентного насилия обретает сегодня слово «сообщество»³.

Подобного понимания сообщества, по мысли Нанси, недостает Батаю, который, сохраняя категорию субъекта, тем самым остается заложником ностальгической схемы мышления. Несмотря на то что Батай приравнивает внутренний опыт к опыту сообщества, Нанси обнаруживает здесь противоречие, которое Батаю, по его мнению, разрешить не удалось.

Действительно, чтобы состоялся мистический опыт экстаза, выхода из себя, нужно, чтобы до этого нечто пребывало «в себе», и это нечто не может быть ничем иным, кроме как субъектом в его гегелевском понимании, субъектом, который погружается во внешний ему мир. Столкновение с миром преобразует субъекта в опыте, но от этого он не становится иным, пусть даже он выведен из себя, возбужден, взволнован и стремится к бесконечному воссоединению с объектом. Его коммуникация ограничивается присоединением к некоторым целостностям, становлением частью целого.

Батай мыслит сообщество не как множество, а именно как совокупность отдельных существ, парадоксальным образом связанных в своей трагической разорванности. Пока это отношение не будет перевернуто, пока не будет до конца осознана

¹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 41.

² Там же. С. 30.

³ Философия сообщества Нанси развивается в диалоге с близкими ей исследованиями Джорджо Агамбена, Антонио Негри, Майкла Хардта, Паоло Вирно. (См. прим. 1 на с. 54.)

онтологическая первичность сообщества по отношению к своим членам, говорит Нанси, никакая коммуникация на самом деле невозможна.

С этим, по его мнению, и связаны коммунитаристские иллюзии Батая, которые он испытывал в 1930-е годы, то «обостренное осознание “утраты” сообщества, которое он разделял со всей эпохой»¹ и то последующее разочарование, ввиду которого после войны он мог говорить о сообществе только как о невозможном. Батай не приходит к онтологическому пониманию сообщества, продолжая видеть в нем некую социологическую единицу, в классификации существ соответствующую сложному социальному организму².

Однако, на наш взгляд, проблема не только в том, что, как утверждает Нанси, оказавшись в ловушке субъективности, Батай вынужден мыслить сообщество в терминах ностальгии или невозможности, как нечто, что имело место в архаический период, когда сакральное было фактом коллективной жизни, а не индивидуального бессознательного.

В действительности мир навсегда утраченной имманентности у Батая — это не мир доисторического человечества. Как настойчиво пишет сам Батай, мир утраченной имманентности — это *животный* мир, мир природной непосредственности и отсутствия запретов. Ностальгия Батая обращена не столько к доисторическому человечеству, сколько к нашему *нечеловеческому* прошлому.

Если в мире человека все — фикция, то, очевидно, именно животному, которое не является субъектом, Батай приписывает некую *подлинность*. Мир животных — это утопия Батая, обращенная в прошлое, наш идеальный метафизический исток. Батай не может прийти к идее онтологического сообщества, поскольку антропологическая машина эротизма раскалывает его мир надвое.

Животное для Батая — это забытая плоть мира, всегда парадоксальным образом остающаяся вне его и недоступная познанию. Есть тождественное (человеческий мир), и есть иное (гетерогенная материя); между ними существует непреодолимый

¹ Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 47.

² См.: Коллеж социологии. С. 31–48.

разрыв: этот разрыв проходит внутри человека, через его тело. По ту сторону разрыва суверенное животное не перестает выводить человека из себя. Нас беспокоят животные; мы сами — животные, и это беспокоит, наверное, больше всего. Мы сами и есть это животное — именно животное! — беспокойство, которое всякий раз заставляет нас быть людьми.

ПЬЯНАЯ ЖЕНЩИНА, ПОНЕСШАЯ ЛОШАДЬ

Описывая батаевский проект гетерологии, мы говорили о том, что предметом этой науки должна была стать «низкая материя», исключенная христианской моралью и религией как греховная плоть и отброшенная рациональным познанием в область абстрактных, мертвых объектов. Батай искал адекватного для нее языка описания, которого не могла предоставить ни наука, ни философия, ведь этот предмет принципиально не может быть выражен в форме понятия. Он требует скорее миметического жеста, для которого Батай находит место прежде всего в эротической прозе, но также и в поэзии, и в философской эссеистике, переходящей в литературу.

Батай — писатель? Да, если угодно, но литература для него представляет собой прежде всего пространство внутреннего опыта, и над этим опытом он сразу же начинает философствовать, чтобы не упустить, вероятно, что-то действительно важное.

Зачем, с какой целью Батай писал, скрываясь под псевдонимами, эти тягостные, непристойные, грязные эротические тексты: «Историю глаза», «Юлию», «Мадам Эдварду», «Мою мать» и другие? Чтобы понять себя или избавиться от мучительных наваждений?¹ Чтобы найти в письме укромное прибежище для мерзкой тайны эротической obsessions? И то, и другое, и третье. Но главное, мы полагаем, он писал для того, чтобы через лабиринт литературы добраться до пределов возможного. И ему, безусловно, приходилось проявлять чудовищное насилие по отношению к языку.

¹ Батай стал придавать литературную форму своим сексуальным фантазмам под влиянием курса терапии, который он проходил с психоаналитиком Адриеном Борелем.

Батай часто описывает поэтический или литературный опыт как невозможность: если возможным считать все предметы, явления или события, так или иначе осуществимые в рамках реального мира, известные и описываемые посредством языка, то трансгрессия языка направляет наш опыт к невозможному — тому, что образует предел этой как будто бы имеющейся в нашем распоряжении реальности.

Именно материя, а если быть совсем точными, животное является непреодолимым пределом основанного на понятиях познания. «Животное само по себе — самое ясное существо во всей природе; но его труднее всего понять, потому что его природа есть спекулятивное понятие», — говорит Гегель¹. «Потому что его природа *не есть* спекулятивное понятие», — мог бы ответить Батай. Батаевское животное живет себе своей имманентной и невозможной звериной жизнью за пределами всякого понятия. Если бы мы хотели побывать в его шкуре, нам надо было бы забыть о понятиях, но, увы, это невозможно. Невозможно с тех пор, как человек-животное совершил свой *первый шаг* и стал собственно человеком.

Невозможность, важнейший для Батая термин, означает некое состояние единства, когда язык еще — или уже — не является необходимым посредником между человеком и миром. Понятие телесного не способно заменить телесное, и единственный шанс дать ему язык заключается в том, чтобы посредством литературы — или, к примеру, искусства — создать его фиктивный образ, усвоив первоначальное миметическое отношение к вещам.

Назовем это производство образа «негативным мимесисом», следуя определению, которое, опираясь на эстетическую теорию Теодора Адорно, предлагает Валерий Подорога: «Мимесис остается подражанием, но тому, что “уже” или “еще” не существует, — иному, ушедшему в архаическое прошлое духовно-соматическому единству человека с природой...»²

Такого рода мимесис имеет дело с непосредственным телесным опытом, когда живое существо сталкивается с «приро-

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия природы*. С. 470.

² Подорога В. *Словарь аналитической антропологии* // *Логос*. 1999. № 2. С. 39–40.

дой», с «окружающей средой». Подорога приводит в пример удивительное эссе «Мимикрия и легендарная психастения», в котором Роже Кайуа, ученый от сюрреализма, рассказывает о любопытных эпизодах из жизни насекомых, подтверждающих его предположение о том, что мимикрия — подражание мертвому — связана отнюдь не с инстинктом самосохранения, как принято считать. Совсем наоборот, с точки зрения банального приоритета ценности жизни страсть насекомых к слиянию со средой кажется абсурдной роскошью, «искусством для искусства», подчас опасным: гусеницы так ловко притворяются листьями, что иногда оказываются съедены своими же товарищами. «Воистину здесь происходит *искушение пространством*»¹.

Влечение к пространству не обходится без танатоса, побуждающего живое всякий раз отступать «назад на один шаг». Там, позади — утробное равновесие, покой. Насекомое, как и человек, на свой манер сожалеет об этом покое, тянется к нему. Обезглавленный жук-богомол, будучи уже фактически мертвым, но сохраняя двигательную активность, замирает на месте, симулирует смерть. Очевидно, вовсе не желание защитить себя подталкивает его к этому, но какая-то боль, избавиться от которой можно, обретя безмятежность неорганической материи, материнского. Животное подражает растению, архаический человек — животному-тотему, которого считает своим прародителем.

Таким образом, мимикрия, по Кайуа, отвечает желанию, скажем так, приобщиться к ничто. Это свойство он приписывает всему живому в той или иной степени. Батай же негативные миметические практики переносит в пространство и время литературного опыта.

Литература подражает самому подражанию, балансируя на грани забвения, куда падают слова перед лицом смерти как конца языка, «в той мере, в какой они непосредственно предшествуют тишине»². Литературный образ, минуя понятия, говорит с нами со стороны несуществующей, невозможной

¹ *Kaiyua P.* Мимикрия и легендарная психастения // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. С. 96.

² *Bataille G.* Le coupable // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. V. P. 242.

реальности. Для Батая такая реальность — природа, исключенная в силу того, что порожденный ею человеческий разум или дух видит в ней подобие собственной смерти. Встреча с такой реальностью вызывает неосознанное отвращение или ужас — первые аффективные реакции, благодаря которым человек становится человеком, то есть существом религиозным и эротическим. Литературное и в каком-то смысле даже порнографическое письмо Батая — место этой встречи, где осуществляется попытка становления животным, безуспешная, но блистательная в своем сокрушительном провале.

Мне даже кажется, что в каком-то смысле мои рассказы совершенно явственно соприкасаются с невозможным. Это скорее заклинания — на самом деле невыносимо тяжелые заклинания. И тяжелы они, вероятно, оттого, что ужас обретал подчас в моей жизни абсолютно реальное присутствие¹.

Образы, которые Батай использует в своих произведениях-заклинаниях, более или менее постоянны и служат указаниями на такое «реальное присутствие». И чаще всего это женщина или животное.

Что касается животного, в системе образов художественного мира Батая плотское и чуждое осмысленной деятельности начало экзистенции олицетворяет, в частности, фигура лошади. Лошади посвящены статьи Батая «Академическая лошадь» и «Дружба человека и зверя»². Это животное — пишет Батай в «Дружбе человека и зверя» — с древнейших времен живет рядом с человеком, но сохраняет в себе тайну зверя: буйство, которое, внезапно пробуждаясь, сносит все пределы: «Лошадь имеет привилегию поддерживать среди людей сущность животности, то есть живого существа, которое не ограничено»³.

¹ *Bataï J.* Невозможное // Батай Ж. Ненависть к поэзии. С. 225.

² *Bataille G.* Le cheval académique // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 159–164; *Bataille G.* L'amitié de l'homme et de la bête // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. XI. P. 167–171.

³ *Bataille G.* L'amitié de l'homme et de la bête // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. XI. P. 169.

Живое существо, которое не ограничено, — это, как мы понимаем, существо *суверенное*. Да, лошадь живет с человеком и работает на него; люди, причиняя ей боль, используют ее в качестве раба, и это отвратительно. Но в глубине, так сказать, своей непостижимой лошадиной души она ничему и никому не служит. У нее нет того *рабского сознания*, которое есть у человека и которое может делать его господином, но господином всегда кукольным, игрушечным по отношению к настоящей суверенности, не имеющей никакого дела до притязаний господства. Сила пугающей свободы лошади бесконечно превосходит наше понимание и внушает нам восхищение и ужас, всякий раз напоминая об иррациональности жизни:

...Молниеносный вид разбушевавшегося зверя располагается по ту сторону человеческих границ. <...> Его сущность — быть священным, ужасным и непонятным: его образует трагическое великодушие, которое провоцирует, приводит к смерти и превосходит ее. Только величие грома и абсолютное неистовство лошади имеют эту силу дойти до края света, до взрыва, до чрезмерной потери¹.

Мы можем иметь лошадь в качестве собственности, но мы никогда не сможем по-настоящему ею обладать — есть в животном нечто, что не присваивается. Батай цитирует библейскую книгу Иова, к которому Бог обращается со словами: «Ты ли дал коню силу и облек шею его гривой? Можешь ли ты испугать его, как саранчу? Храпение ноздрей его — ужас...»²

Батай пишет об «изумленном ребенке», который видит разбушевавшуюся, понесшую лошадь на мостовой. Изумленный взгляд ребенка — и дикие, не выражающие ничего или выражающие неизвестно что, а скорее даже выражающие НИЧТО лошадиные глаза. Взгляд животного — это чуждый смыслу взгляд некоего прототела, являющегося имманентным планом существования, которому безразлично, кто его населяет — животное, растение, камень или человек. Тело животного, которым до определенного момента является человек, указывает на

¹ Bataille G. L'amitié de l'homme et de la bête // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. XI. P. 169.

² Иов 39:18–19.

основополагающее бессмыслие материи как фундамента всякого сознания и смысла.

Соскальзывание к такой бессмыслице, нависающей над нашим рационально обустроенным миром как почти катастрофическая угроза, Батай демонстрирует на визуальном историческом материале, в эссе «Академическая лошадь» сравнивая два различных изображения этого животного на оборотах двух различных чеканных монет — греческой и галльской. Если «академическая» лошадь греков служит выражением гармонии эйдоса, то безумные, абсурдистские лошади варваров указывают на то, что эта гармония не вечна и всякий раз может быть разрушена вторжением стихии.

Галльские кони-обезьяны, в отличие от благородных греческих коней-людей, передают ощущение безобразного и беспорядочного не-антропоморфного мира, мира ночных кошмаров и агонии страстей. И точно так же мы относимся к миру природному, говорит Батай. Мы точно так же считаем его варварским, отвратительным, животным. Мы запрещаем его себе или смеемся над ним. А он тем не менее всегда перед нами, и с нами, и в нас остаются его следы. И точно так же мы относимся к своему «варварскому» прошлому, несправедливо представляя древнейших людей большими животными, большими обезьянами, чем мы сами во всей пошлости нашей буржуазной культуры.

Подходя к проблематике животного, Батай периодически производит своеобразную субъективную реконструкцию архаического прошлого человечества, в котором, по его мнению, не существовало еще четкой разницы между человеческим и животным миром. К раннему периоду истории обращено огромное количество его работ, — особенно тех, которые посвящены происхождению искусства и религии.

Так, Батай довольно часто обращается к теме наскальной живописи. В текстах разных лет можно встретить один и тот же сюжет — описание человеческих и животных изображений в пещере Ласко, которые относят к периоду верхнего палеолита. Для автора этот сюжет неслучаен: Ласко он представляет как место встречи человека со своим другим, архаическим и животным началом. Сцены охоты, запечатленные на стене темной пещеры неизвестным живописцем, заставляют нас

...задуматься о неполноценности, ощущаемой примитивным человечеством, которое трудилось и которое говорило, перед явлением безмолвного животного, которое не трудилось: по большому счету, человеческие изображения в пещерах жалки, они смахивают на карикатуру, они часто даже прячутся под маской животного¹.

Образ человека «под маской животного» напоминает о родстве, столь очевидном для древних, родстве, которое как будто было отменено последующей западной культурой. Фигура животного как прародителя, тотема крайне важна для Батая. Она демонстрирует избыток плоти, являющийся пределом — самым низким пределом — человеческого познания и чувствования.

Аналогичную роль играет и ключевой для эротической прозы Батая образ женщины. Все его повествования выводят на сцену мужского субъекта, чаще всего героя и рассказчика одновременно, который потрясен и раздавлен встречей с женщиной или, точнее, с девкой.

Батаевские героини склонны к безумию, к истерическому припадку. Они во всем избыточны, развязны, часто слишком пьяны, — даже для разврата. Они и звери, и боги: в двойственной природе женщины Батай видит воплощение сакрального. Женская нагота демонстрирует это необузданное животное начало: «Так и Юлия в тот миг — раненая оса, выставленная напоказ плоть, опьянение придавало ей животное величие: бесстыдство, величие зверя!»²

«Голые, как звери», «нагие, словно черви» в своем бесстыдном пьяном величии — подобные сравнения Батай часто применяет к своим героиням и героям, которым выпало несчастье (или счастье?) оказаться рядом с этими героинями. Такова, например, мадам Эдварда, изгибающаяся, «как обрубок земляного червя», и заявляющая: «Я — Бог»³, или героиня повести «Небесная синь» Дирти, «извивающаяся на стуле, как свинья под ножом»⁴.

¹ Bataille G. La religion préhistorique // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. XII. P. 512.

² Батай Ж. Юлия // Ненависть к поэзии. С. 222.

³ Батай Ж. Divinus Deus // Ненависть к поэзии. С. 422.

⁴ Батай Ж. Небесная синь // Ненависть к поэзии. С. 98.

Женщина в повествовании является иллюстрацией смыслового разрыва, обнажающего первичную бессмысленность природного бытия. Являясь воплощением пустого соблазна, она оказывается оборотной стороной языка и смысла, слепым пятном разума. Раскрывающиеся то и дело внутренности ее тела как бы обнажают другую, находящуюся в нем звериную, бесформенную и внушающую ужас плоть.

Повесть «Мадам Эдварда», к примеру, представляет собой сложную череду таких разрывов, открывающихся один через другой (публичный дом — гениталии — городская арка — распаивающееся домино).

Женщина и лошадь часто меняются местами. Имя героини повести «Аббат С.» — Эпонины — отсылает к богине лошадей, культ которой был распространен в галло-римскую эпоху. Герой повести «Небесная синь» видит во сне не то труп лошади, не то статую Минервы; обезумевший монстр набрасывается на него, молниеносно преображаясь:

Голова этого трупа была огромным лошадиным черепом; его тело — рыбьей костью или огромной нижней челюстью, полубеззубой, вытянутой в прямую линию; ноги служили продолжением позвоночного столба, подобно человеческим, но ступней не было — лишь длинные и узловатые обрубки лошадиных ног. Все вместе, веселящее и омерзительное, напоминало мраморную греческую статую...

На фоне этого сна описывается сексуальное возбуждение перед трупом матери — перверсия, к образу которой Батай часто и не случайно прибегает в литературе. Это тело — животного и вместе с тем человека — своего рода *nature morte*, «сумасшедшая и в то же время мертвая»².

Тема материнского начала, не имеющего ничего общего с любовью и нежностью, но подводящего к пределам, где разврат граничит с ужасом, — проходит через все творчество Батая. Материнское тело для него не просто символизирует источник жизни, но в первую очередь служит воплощением ужаса смерти: жизнь и смерть в нем взаимооборачиваются.

¹ Батай Ж. Небесная синь // Ненависть к поэзии. С. 119.

² Там же.

Драма бытия разыгрывается во плоти, и эта плоть — бесформенное и безразличное материнское тело, которое довольно часто ассоциируется с образами земли, разложения, могилы. Героиня повести «Моя мать» рассказывает сыну о своей юности, когда она носилась обнаженная по лесам и «валялась в лиственной гнили»¹. Персонажи «Небесной сини» совокупляются над кладбищем в ночь поминовения усопших: «Земля под этим телом разверзлась, как могила <...>, и тела наши, и вещи были все в земле. Земля возбуждала нас не меньше, чем нагая плоть»².

Данный эпизод — черная комедия, богатая философскими аллюзиями. Как бы невзначай, едва заметно, к описываемой оргии присоединяются классики немецкой философии, от которых сразу же начинает веять смертельным холодом. Разверзающаяся пустота кладбища, освещенная погребальными свечами, «не менее безграничная, чем звездное небо над головой»³, несомненно, пародирует знаменитые кантовские «звездное небо надо мной и моральный закон во мне»⁴. Вспоминается и Гегель, его ставшее всеобщим сознание, что «носится над трупом исчезнувшей самостоятельности реального бытия»⁵. В конце концов возникает фигура «маленького Карла Маркса»⁶, на родине которого, в Трире, и разворачивается эта финальная сцена. (Само повествование начинается с Лондона, где находится могила классика и откуда затем сюжетная линия ведет нас по пути регресса к его детству, пока не раскроется все та же «мать сыра земля».)

¹ Батай Ж. *Divinus Deus* // Ненависть к поэзии. С. 468–469.

² Батай Ж. *Небесная синь* // Ненависть к поэзии. С. 167–168.

³ Там же.

⁴ Близкую пародию можно встретить также в тексте Жана-Батиста Ботюля «Сексуальная жизнь Иммануила Канта». Автор описывает воображаемую ночную прогулку Канта: «Подойдя к скамье общественного парка — всегда к одной и той же, — гуляющий садится, будто охваченный отвращением. Он думает: “Две вещи наполняют мою душу всегда новым и все более сильным отвращением: бред во мне и черная ночь надо мной”». Указанный текст можно было бы назвать, в свою очередь, «невоздержанным кантианством» (см.: Ботюль Ж.Б. *Сексуальная жизнь Иммануила Канта* // Логос. 2003. № 5/6 (35)). Ссылку на этот редкий текст мне в свое время предоставил Владислав Софронов.

⁵ Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. С. 316.

⁶ Батай Ж. *Небесная синь* // Ненависть к поэзии. С. 168.

Разгул обезумевших любовников в «Истории глаза», «Небесной сини» или «Мадам Эдварде» — непристойное подобие донисийских мистерий, разрушающих установленные иерархии и границы, меняющее местами высокое и низкое, левое и правое, мужское и женское. Образы женщины и животного в художественной прозе Батая, совмещая в себе атрибуты божественного и непристойного, служат своеобразными проводниками в область сакрального внутри литературного текста. Их появление в тот или иной момент совпадает с замешательством мысли, обнаруживая бессилие авторского «я» перед свидетельством гетерогенной вещи, которая активно навязывает ему собственную игру исступления и безумия, вовлекает его в сферу телесного опыта.

Мысль требует непрерывности говорящего «я», тогда как опыт, на котором настаивает Батай, проявляется мгновенно, в разрывах мысли, там, где она приостанавливается, уступая место эмоциональным состояниям и сокровенным жестам: смеху, тоске, радости, непринужденности. Животное — абсолютный предел мысли самого Батая. Там, где его философский поиск достигает особого эротического напряжения, нить рассуждения обрывается и появляется «понесшая лошадь».

КИПЯЩИЙ СУБЪЕКТ

Проект всеобщей экономии, которым был так вдохновлен Батай, ставил своей целью создание науки нового типа — науки с точки зрения тотальности, когда мир представляет собой для познающего не объект познания и размышления, а то, что включает их в себя. Соответственно, предметы и явления этого мира не могут быть простыми абстракциями, по отношению к которым субъект занимает внешнее положение наблюдателя и которые сами по себе не влияют на мысль и не преобразуют ее.

Нанси совершенно справедливо замечает, что Батаю не удастся выйти за пределы метафизики субъекта. Батай действительно очень часто говорит о субъекте или об объекте, грезя об их мистическом единении в опыте. Однако батаевский субъект — это субъект особый, субъект «кипения»: «В самом деле, рассматриваемое мною кипение, которым охвачен весь земной шар, — это и *мое* кипение. Таким образом, предмет моего исследования неотделим от самого субъекта, но я должен уточнить: от субъекта в состоянии кипения»¹.

Батай пишет историю — историю эротизма — руками «кипящего субъекта», «сокровенного человека» в универсальном опыте сообщения или сообщничества со своим предметом, когда наука была бы от поэзии неотличима. Поэзия для него — синоним траты и жертвоприношения, «творение посредством потери». Чтобы открыть языку меру Вселенной, необходимо, чтобы он был формой траты — «жертвоприношением слов».

Каждое слово имеет свое значение и свою ценность (*la valeur*). Область значений задает экономическое измерение язы-

¹ Батай Ж. Проклятая часть. С. 110 («В действительности, подразумеваемое мной кипение, которое одушевляет Землю, — это еще и мое кипение. Следовательно, объект моего исследования неотличим от его субъекта, хотя я должен уточнить: от субъекта в точке его кипения». — Проклятая доля. С. 10).

ка. Поэтому мы можем говорить об экономии, например, знаков в тексте — об исчислимости терминов и об их стоимости. Такая экономия может быть ограниченной (производство и накопление смысла), но может быть и всеобщей (роскошная трата языковых ресурсов). Понятие траты, активно вводимое Батаем в философию, в социальную и экономическую теорию, а также в язык, позволяет говорить если не об отрицании, то во всяком случае о радикальной переоценке ценности слова. Его стратегия — не создание новых, но скорее разрушение старых логических связей философского, метафизического или художественного нарратива.

Чтобы понять, каким способом Батай добивается эффекта «жертвоприношения слов», рассмотрим еще один немаловажный элемент его литературного творчества — элемент пародии, на который мы уже несколько раз указывали выше. В эссе «Солнечный анус» автор описывает характер связи между этими вещами как пародийный:

Ясно, что мир чисто пародиен, иначе говоря, что каждая рассматриваемая вещь является пародией какой-то другой или той же вещи в разочаровывающей форме... Все сознают, что жизнь пародийна и не хватает одной интерпретации.

Так свинец — это пародия золота.

Воздух — пародия воды.

Мозг — пародия экватора.

Совокупление — пародия преступления¹.

А раз мир пародиен, то и образы, и метафоры, встречающиеся в текстах Батая, пародийны и крайне текучи. Каждый из них в своем движении претерпевает ряд метонимических превращений, как будто пытаясь успеть за самими вещами мира, столь же текучими, ухватить их. Таковы образы женщины, лошади, земли или метафоры глаза, яйца, солнца, которые переходят одна в другую или меняются своими функциями. Ролан Барт, анализируя «Историю глаза», предлагает рассматривать данную поэму как сферическую метафору:

¹ Батай Ж. Солнечный анус // Комментарии. 1993. № 2. С. 34.

...Каждый из ее терминов всегда будет означающим другого (ни один из терминов не будет простым означаемым) — и так без всякой возможности остановки цепи... «История глаза» — это не глубинное произведение: в нем все лежит на поверхности, вне всякой иерархии, метафора разворачивается полностью, откровенно и по кругу, она не отсылает ни к какому «секрету»: здесь мы имеем дело с обозначением без означаемого...¹

Отсутствие означаемого или «секрета», о котором говорит Барт, — это, пожалуй, самая важная характеристика батаевской метафоры, которая оказывается как бы метафорой без дна. Художественный образ освобождается от реального референта, он уже не является вторичным, опосредующим, он занимает своего рода суверенную позицию, как будто случайно пробежавший по лесу зверь.

«Золото, вода, экватор или преступление могут вполне безразлично провозглашаться в качестве принципа всех вещей»², — пишет Батай. И почему, собственно, золото важнее экватора? Как здесь не вспомнить уже упомянутую нами Китайскую энциклопедию, на примере которой Фуко показывает, что мировое пространство не является гомогенным и что всякое универсальное основание подлежит сомнению и растворяется в зыбких раскатах смеха? Что общего между зонтиком и швейной машинкой? В нашей привычной оптике — стол, на котором они оказались рядом. Но почему в этой тройке (зонтик — машинка — стол) преимущество быть основой и принципом вещей отдается столу, а не, допустим, зонтику или машинке?

Смех Батая растворяет эту державность принципов в веселом безразличии пародии, приводящей в движение застоявшийся было смысл. При этом швейная машинка обращает на себя особенное внимание. Удивительный факт: касаясь такого серьезного вопроса, как первопричина и первооснова мира, Батай, как и Фуко, неожиданно упоминает этот, казалось бы, незначительный, случайный предмет: «И если первоисточник похож не на почву планеты, которая кажется основой, но на

¹ Барт Р. Метафора глаза // Танатография эроса. С. 96.

² Батай Ж. Солнечный анус // Комментарии. С. 34.

круговращение планеты вокруг подвижного центра, автомобиль, часы или швейная машина могут быть равным образом приняты в качестве порождающего принципа»¹.

Барт определяет метонимию как перенос смысла от одной метафорической цепи к другой: «глаз, высосанный как грудь», «испить глаз губами» и так далее. «...Через свою метафорическую подчиненность глаз, солнце и яйцо тесно примыкают к генитальному, а через метонимическую свободу они бесконечно меняются смыслом и применением...»²

В своей «метонимической свободе», добавим мы, поэтическое слово лишается универсального эквивалента смысла, с которым могла бы соотноситься его ценность: здесь происходит пожертвование смыслом, движимое сокрушительной энергией непроизводительной траты: «Так трансгрессии ценностей, провозглашенному принципу эротизма начинается соответствовать — а может, даже обосновывать его — техническая трансгрессия языковых форм...»³

Важно, что этот пародийный, непристойный образ как таковой является избыточным по отношению к тексту, он воплощает проклятую долю, изъятую из полезного богатства смысла, ничего не добавляя к последнему, не служа его наращиванию, но, напротив, обнаруживая в нем изъян. Подобному испытанию Батай подвергает и философские понятия.

Структура теоретических и философских текстов Батая, так же как и художественных, определяется смысловыми разрывами. В них часто проскальзывают отрывки поэтических опытов, аффективно окрашенные фрагменты личной биографии, сюрреалистические образы. Некоторые эпизоды кочуют из одного текста в другой, оставаясь практически без изменений.

Так, эпизод с появлением статуи Командора, которую Дон Жуан в шутку приглашает к себе, оказавшись перед его могилой, появляется в книге «Внутренний опыт», а затем — курсивом — в повести «Небесная синь», названной так же, как и эта глава. Дон Жуан здесь является одной из многих дионисийских персонажных масок Батая. В данном эпизоде повести автор

¹ Батай Ж. Солнечный анус // Комментарии. С. 34.

² Батай Ж. Метафора глаза // Танатография эроса. С. 99.

³ Там же.

говорит от первого лица¹, а в книге пишет: «Дон Жуан — это личностное воплощение праздника, счастливой оргии, с божественной силой отрицающей и сокрушающей все на свете препятствия»².

Даже в такой наукообразной работе, как «Проклятая часть», можно найти ярко выраженные сюрреалистические мотивы: иллюстрацией батаевской экономической теории оказывается загадочный «тигр в пространстве», являющийся тем же, что и «половой акт во времени»³, то есть воплощением молниеносной траты, или, например, галлюцинаторный образ советской России и коммунизма, предлагающего западному индивиду «прыжок в смерть»⁴.

Говоря о России, отметим, что она для Батая тоже представляет собой своеобразную «дыру». Если в «Проклятой части» автор пытается как-то концептуализировать русскую (советскую) угрозу⁵, связанную с сокрушительным отрицанием милой буржуазному миру индивидуальности, то в «Небесной сини» Россия появляется именно как дурной сон: Батай описывает изображение на стене музея в некоем городе, который сновидец распознает как Ленинград, аллегорической Франции, напоминающей «какую-то особенно мертвую» мумию. В этом эпизоде сталкиваются и пересекаются его ведущие мотивы — мертвой статуи или мумии, чудовищной и вместе с тем материнской, а также России как Другого, как фантазматического двойника Запада⁶.

В целом же в теоретических текстах роль избыточных по отношению к самой теории играют такие используемые Батаем понятия, как, например, «Бог», «невозможное», «я». Это даже не понятия, а, по выражению Пьера Клоссовски, симулякры понятий⁷. Батаевский «Бог» — это литературный двойник

¹ Батай Ж. Небесная синь // Батай Ж. Ненависть к поэзии. С. 102.

² Батай Ж. Внутренний опыт. С. 146.

³ Батай Ж. Проклятая часть. С. 111.

⁴ Там же. С. 202.

⁵ Там же. С. 199–216.

⁶ См. подробный анализ этого сновидения: Зенкин С. Русский сон Жоржа Батая // Наваждения. К истории русской идеи во французской литературе XX века. М.: Наука, 2005. С. 128–149.

⁷ См.: Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография эроса. С. 79–90.

философского Бога, его пародия, которая носит откровенно фиктивный, игровой характер: симулякр, в отличие от понятия, не имеет референта, не отсылает ни к какой реальности, но представляет собой фигуру преодоления ее предела.

...Язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию: в самом деле, уклоняясь от всякой верховной идентификации (под именем Бога или богов), бытие схватывается только как вечно бегущее всего существующего, как то, в чем понятие намеревалось замкнуть бытие, хотя только лишь затемняло вид его бегства; разом существование ниспадает в прерывность, которой оно не переставало «быть»¹.

Открытая перспектива метонимической свободы вовлекает образ в движение трансгрессии, выталкивающей его за собственные пределы. Пластичность батаевских образов вызвана невозможностью окончательного тождества предмета с самим собой, принципиальной незавершенностью (разорванностью).

Бесконечные превращения, которым подвергается образ, формируют собой внутренний опыт объекта. Такому опыту отвечает множественное «я» автора, а также героя, с которым этот автор «сливается не в момент его торжества, а в момент его внутреннего крушения, извлекая художественное бытие из своего общего с ним небытия»².

В художественном повествовании Батая место субъекта — вне его самого, и «поймать» его можно лишь в избыточных по отношению к самому письму невозможных пространствах, куда он попадает или — чаще — падает. Это пустоты и разрывы — женские половые органы, открытый рот, место пореза, из которого сочится кровь, пустая глазница, анальное отверстие, вулкан, городские ворота, распахнутое окно, притон, могила или же нередко звездное небо: «Та звездная ночь — игральный стол — я падаю в нее, брошен, словно кость, на поле эфемерных возможностей»³.

Бездонность, открытость метафоры создает лакуну, в которую как бы проваливается субъект — автор, а вслед за ним

¹ См.: Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография эроса. С. 84.

² Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Ненависть к поэзии. С. 49.

³ Батай Ж. Невозможное // Ненависть к поэзии. С. 300.

проваливается чувствительный, сбитый с толку читатель. Соответственно, ощущения, которые чаще всего испытывает лирический герой, — это головокружение как при падении в пустоту или при сильном опьянении, либо безотчетный ужас от встречи с другим, невозможным:

Она встала, медленно пошла и уселась на подоконник; она смотрела на меня без всякой дрожи.

— Видишь, я откинусь... назад.

И в самом деле, она начала движение, которое, будь оно закончено, опрокинуло бы ее в пустоту.

При всей моей мерзости это движение причинило мне боль, ко всему тому, что уже обваливалось во мне, прибавилось еще и головокружение («Небесная синь»).

Если бы я не уперся ногой, мы свалились бы в темноту; в своем восхищении я подумал бы, что мы падаем в пустоту неба («Юлия»).

Как было не узнать в этом чрезмерном движении крови, которое началось тошнотой при виде того рассыльного, — как было не узнать в этом движении распахнутой двери в невозможное? («Юлия»)

Стоя под этой аркой, я был в ужасе, я хохотал:

— Один из всех людей — в небытии сей арки! (Divinus Deus)

Она вырвалась от меня, охваченная каким-то смутным отвращением, отталкивая меня, в каком-то внезапном бреду — она бросилась вперед, потом резко встала, взмахнула крыльями домино и открыла свои ягодицы, одним движением выставив свой зад, потом вернулась и набросилась на меня. На нее нашло первобытно-дикое вдохновение: она яростно ударила меня по лицу <...>. Я споткнулся и упал...¹ (Divinus Deus)

В симулятивных образах-метафорах, которые возникают на пределе говорящего «я», мысль обнаруживает своего другого, свое животное, тот самый несводимый материальный избыток. Среди прочих примеров мы можем отметить образ «широко открытого рта»², к которому обращается Батай. Рот — свиде-

¹ *Batail J.* Ненависть к поэзии. С. 131, 168, 222, 424, 426.

² См.: *Bataille G. Bouche* // *Bataille G. Œuvres complètes*. Vol. I. P. 237.

тельство животной природы человека, «продолжение позвоночного хребта», которое обнажает непристойную картину внутренностей организма. Из открытого рта другого на нас смотрит как бы собственная разверстая плоть. Открытый рот представляет собой, кроме того, непосредственную угрозу жизни для животного или архаического человека: это прежде всего пасть, которая может поглотить. Аналогичную роль играют анальное и вагинальное отверстия.

Образ открытого рта у Батая очень близок тому, который встречается у Лакана, анализирующего знаменитое сновидение Фрейда об инъекции Ирме. Ключевой момент — то, что Фрейд называет «пуповиной, соединяющей сновидение с неизвестностью», — это момент, когда приснившаяся аналитику пациентка открывает рот. Здесь, по мнению Лакана, является сновидцу его собственная невозможная истина:

В этом образе смешивается и ассоциируется друг с другом все — начиная от рта и кончая половым органом женщины, в том числе и нос <...>. Здесь открывается перед нами самое ужасное — плоть, которая скрыта от взоров <...> откуда и исходит все, последняя основа всякой тайны, плоть страдающая, бесформенная, сама форма которой вызывает безотчетный страх. Видение страха, познание страха, последнее разоблачение: ты еси вот это — то, что от тебя дальше всего, что всего бесформеннее¹.

Под пуповиной сновидения Лакан понимает место встречи субъекта с невозможным. У Батая же сновидно само письмо, пористое, заряженное и *зараженное* невозможным — зараженное той разновидностью заразы, которая исходит от нечистых объектов сакрального мира. Батай пытается придать собственным текстам форму своего рода сновидений («фальшивый сон»), умышленно и постоянно производя их «пуповины» — смысловые разрывы, из бесконечности и в бесконечность которых, подобно крови, слезам или сперме, изливается опасный несмысловой избыток плотского мира.

В таком галлюцинаторном виде его произведения и предлагают себя читателю. Да, мы знаем, что в качестве их адресата

¹ Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа (1954–1955). М.: Гнозис/Логос, 1999. С. 222.

выступает некое воображаемое «сообщество друзей». Оттого данные тексты кажутся почти закрытыми мистическими посланиями. И однако закрытость их есть не что иное, как эффект предельной открытости, которой, в отличие от сна реального, этого театра одного актера без зрителей, обладает комедия «фальшивого сна».

Одиноким «сон разума», бесконечно накручивающийся на жесткую вертикаль «Человек — Бог», у Батай фальсифицируется и тут же разрушается фальсификацией. Это сон, который может видеть другой, и даже неопределенное множество анонимных или полуанонимных других, которые за свою дружость и зовутся друзьями. Сон взаимно заразительный, который через свои отверстия и «пуповины» впускает в себя все это множество, включающее не только людей, но и животных. Ведь состояние дружбы — это опыт, в котором человек идентифицируется с другим. Предельная дружба связывает его с нечеловеческим.

Так, в уже упомянутой нами статье «Дружба человека и зверя» Батай говорит о том, что человек и лошадь не просто существуют в рациональной и не вполне равной взаимопомощи, как раб и господин, но и общаются как некое суверенное существо, являясь друг для друга вместе условием возможности, а по отдельности — условием невозможности и принципиальной незавершенности. Ужас человека при виде зверя придает этой невозможной дружбе ее сакральный смысл. И точно такие же требования Батай предъявляет человеческой коммуникации: «Коммуникация требует нехватки, “разлома”; она входит через уязвимое место. Она требует совпадения двух разрывов, во мне, в другом»¹.

Внутренний опыт батаевского письма предполагает трансгрессию границ индивидуального, идентификацию с другим в моменты своего рода катастрофы слова, не справляющегося с вещью. Вписывая эти моменты в произвольные речевые разрывы, Батай предлагает читателю своеобразную эротическую игру. Смысл ее вот в чем. С одной стороны, «я» читателя лишено непосредственного присутствия во внутреннем опыте, и,

² Bataille G. Le Coupable // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. V. P. 266.

более того, его собственное присутствие как будто бы очевидно является отрицанием этого опыта: сказано ведь, что настоящий экстаз невозможно передать.

Однако намерением Батая, очевидно, было поставить под вопрос не только собственное индивидуальное бытие, но и предполагаемую автономию читателя. Так что, с другой стороны, место идеального читателя — незнакомца и друга — находится внутри текста, в речевых разрывах, моментах приостановки связного дискурса. Эти разрывы представляют собой пустое ядро коммуникации (вроде того подвижного центра планеты, в который всякий раз попадают, надолго не задерживаясь, совершенно разные предметы).

Внутренний опыт именно поэтому не является собственно внутренним в традиционном смысле слова, то есть опытом субъективным, индивидуальным. Он осуществляется в пространстве *между* субъектами: если и можно говорить о «моем» внутреннем опыте, то он — вне меня. Стало быть, и присутствие, которое он предполагает, — уже не мое присутствие. В нем «я» утрачивает себя.

Письмо Батая адресовано внутреннему опыту читателя, к которому он иногда обращается на «ты» и которому бросает вызов («даже когда ты меня читаешь, я заражаю тебя своей горячностью»¹). Автор беззастенчиво симулирует письмо, и в ответ следовало бы симулировать чтение, так чтобы подставить, как говорит Валерий Подорога, «мысли другого “свое тело”, то есть понять мысль в телесном горизонте»². Иными словами, Батай требует от нас чтения как ответного дара.

Предполагается, что внутренний опыт читателя-сообщника начинается с момента обнаружения своего «я» вне себя, в разрыве мысли пишущего, в качестве превращенной пародии в общем движении трансгрессии символических форм. Это не имеет ничего общего со вспоминанием, обретением себя как изначально целостного субъекта. Напротив, момент узнавания связан с забвением предыдущего и началом совершенно нового опыта.

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 179.

² Подорога В. Проект и опыт (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления). С. 502.

Мысль отталкивается от другого, с которым идентифицируется в момент его краха, провала, гибели или казни: автор как бы (как бы!) умирает в комедии своего текста, как бы приносит себя в жертву, с тем чтобы предел, который открывается его (как бы) смертью, стал (как бы) проницаемым для другого. Это *эротический* жест: автор предлагает себя читателю в качестве избыточной вещи, которая, повторим это, требует ответного дара. Но мы помним, что это игра: ничего *серьезного*!

ЗАКОН ПИСЬМА И БЕЗЗАКОНИЕ ОПЫТА

О тчасти попытка ответить на этот вызов в XX веке была предпринята философией деконструкции. Неудивительно, что один из первых текстов, которые можно отнести к деконструктивистской традиции, был посвящен Батаю. Речь идет о статье Жака Деррида «Невоздержанное гегельянство»¹. Она важна, с одной стороны, тем, что предлагает глубокую и своеобразную интерпретацию одного из самых сложных моментов творчества Батая, а именно организации его письма относительно системы Гегеля. С другой стороны, что касается ее места в творчестве самого Деррида, данная работа, по утверждению Фокина, стала «...одним из первых вариантов самокритики структурализма, поскольку кроме гиперрационалистического анализа внутренней грамматики текстов Батая о Гегеле в ней если не обосновывалась, то по крайней мере указывалась необходимость размыкания структуры при толковании писательского опыта Батая»².

Отметим, однако, что прежде, чем это мог сделать Деррида, самому Батаю удалось добиться эффекта размыкания гегелевской структуры, развернув философию по направлению к эротике — ее почти забытому (платоновскому!) началу. Деррида же стал разбирать эту конструкцию с целью понять, как она устроена. Статья «Невоздержанное гегельянство» помимо прочего содержит в себе опровержение тех или иных критических замечаний Сартра к Батаю.

Так, Сартр утверждает, что батаевская операция внутреннего опыта заключается в упразднении момента синтеза гегелевской триады и что поэтому человеческое бытие у Батая

¹ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. С. 133–173.

² Танатография эроса (комментарии). С. 327.

определяется как неразрешимое противоречие, а свобода и ответственность остаются для него пустым звуком. Деррида же отвечает, что никакого упразднения синтеза в данном случае не происходит: Батай полностью воспроизводит все гегелевские концепции, однако вписывает их в движение собственного синтаксиса.

По Деррида, в основании всего письма Батая лежит некий закон, с помощью которого можно определить отношение всех его понятий к Гегелю и к метафизике: имеется в виду закон всеобщей экономии. Деррида превращает его в формальный закон письма, вслед за Батаем отождествляя понятие смысла с понятием пользы, прибыли. Нечто имеет смысл — значит, для чего-то служит. Следовательно, основное движение, в которое Батай вовлекает гегелевскую философию, — это пожертвование смыслом, его растрата.

Именно этим, по мысли Деррида, отличаются гегелевское господство и суверенность Батая. Если господство сохраняет жизнь и удерживает ее через смерть, порождая эффект прибыли смысла и приобретения, то суверенная операция (одно из обозначений внутреннего опыта) должна быть невозможной тратой этого смысла, то есть негативностью без удержания чего бы то ни было, без инвестиций.

Казалось бы, Сартр прав и речь действительно идет о прерывании гегелевской последовательности. Тогда как осмысленный и связный дискурс длится во времени от прошлого к будущему и основан на отрицании природно данного бытия, на его уничтожении, суверенная операция, по мысли самого Батая, является моментом разрыва этого дискурса, который может состояться только как неудача или провал.

Однако Деррида утверждает, что суверенность вовсе не является одним из звеньев феноменологической последовательности. Она пародирует эту последовательность, вписывает ее в свою собственную логику как один из моментов. Смысл оказывается одним из моментов бессмыслицы, как ограниченная экономия, вовлекающая его в круг производящего потребления и полезной деятельности, оказывается одним из моментов экономии всеобщей, в которой все в конечном итоге подлежит бесполезной растрате.

Достигнуть этого, утверждает Деррида, можно, используя «скользящие к бессмыслице слова», вводя их «строго и научно» в единый синтаксис и таким образом пытаясь соединить философский дискурс и внедискурсивную суверенность, то есть решить основополагающую проблему: как вписать в язык то, что выходит за его пределы.

В качестве яркого примера ускользяющих слов Деррида приводит слово «молчание». Бытие дается нам как невозможность — ведь в словах не содержится бытия: в слове «молчание» не содержится молчания. Оно, таким образом, «высказывает бессмыслицу». Использование скользящих слов и придание их последовательности строгой научной формы — это правила игры, в соответствии с которыми Батай осуществляет симуляцию движения гегелевского логоса. В действительности все понятия Батая оказываются смещены по отношению к нему и выходят за пределы гегелевских оппозиций.

Далее, в ответ на обвинения Сартра в неискренности Деррида говорит, что такое письмо не может быть ни искренним, ни неискренним, ни истинным, ни ложным, — разве может такая вещь, как игра, быть истинной или ложной?

Если Сартр считает, что незнание имманентно знанию и является одним из его моментов, то Деррида утверждает обратное. Игра, случай, бессмыслица — это слепое пятно гегелевского логоса, разума, который спит и видит сон. Обнаружение таких элементов в письме он сравнивает с моментом пробуждения, когда «смертельное отверстие глаза» разрывает «вульгарную ткань абсолютного знания»¹. Прозрение — это разрушение говоримого видимым, зрением, это вторжение, прорыв, разрушение гегелевского текста как фетиша.

Подобный метод применяет и Жан-Люк Нанси. Деконструируя тексты Батая, Нанси, по собственному признанию, исследует не только то, что пишет автор, но и, главным образом, то, чего он *не* пишет. Он отыскивает точки, в которых мысль Батая как бы запинаяется или колеблется.

Такие мгновения разрыва, приостановки батаевского дискурса задают импульс движению его собственной рефлексии. Данный жест сообщает определенную динамику последующе-

¹ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. С. 173.

му философскому мышлению: стратегия сообщения, подхватываемая Нанси, служит для того, чтобы сделать следующий шаг, который был бы, как мы догадываемся, равносителен ответному дару.

Так, движение деконструкции отправляется от точек, в которых мысль автора обрывается реальной или символической смертью, чтобы реализовать то, что оставалось для него невозможным, неизвестным. Данный метод по-своему ставит под сомнение характерные для мысли XX века размышления по поводу конца философии, начатые Александром Кожевым: философия превращается в акт непрерывного письма.

Вспомним, что потлач знаков и смыслов, который изобретает Батай, возникает как противостояние гегелевской системе абсолютного знания. Кожев понимал истину не только как философскую, но и равным образом как социально-политическую категорию. Основываясь на утверждении, что абсолютное знание как вершина человеческого разума уже достигнуто Гегелем и изложено в форме книги, в абстрактной форме содержащей все возможные истины, он сформулировал идею конца истории, после которого не может иметь место ничего нового.

Достижение абсолютного знания равнозначно утверждению абсолютного господства в форме всемирного гомогенного государства. И вот каков сухой политический остаток этой идеи: понимание и сознательное принятие истины требует от интеллектуала полного признания легитимности данной формы отправления власти, а необходимость — в постисторической ситуации — быть носителем этой истины предполагает не просто социальный конформизм, но активное сотрудничество, слияние и даже идентификацию с Господином. В небольшом фрагменте «Суверенности», который носит название «Идея Ницше, Гегеля и моя собственная», Батай пишет следующее:

Несомненно, что, по мнению Гегеля, философ, связанный с господствующими формами, как разум с телом, образующий с ними такую же целостность, достигает автономии, которой не достигал господин (в терминологии Гегеля это примерно то же, что суверен): действительно, при окончательно возможном состоянии вещей философ не может пожелать ничего, что не было бы господствующей реальностью, а господствующая

реальность не может производить ничего, что не отвечало бы учению философа¹.

И тут же объясняет, в чем принципиальное отличие его позиции от гегелевской: «“Абсолютное знание” замкнуто, тогда как движение, о котором говорю я, открыто»².

Открытость — это то, за что будут бороться и Деррида, и Нанси, а также многие другие мыслители в XX веке. В замкнутости философской системы — системы без другого — будут видеть онтологический исток насилия со стороны овеществляющей все вещи субъективности. Не случайно замкнутость абсолютного знания Батай характеризует как сон разума: он не тот «фальшивый сон», что разыгрывается на сцене разорванного, эротизированного, эрегированного субъекта комедии, а то действительное, глубокое ночное видение, в которое наблюдатель — другому — нет хода, покуда в нем господствует безостановочная и бесконечно одинокая мысль: «Та исчезающая мысль, о которой толкую я, есть пробуждение, а не сон мысли; она встречается при равенстве — и *сообщении* — с *суверенными моментами* всех людей, в той мере, в какой люди не хотят воспринимать их как вещи»³.

Сообщество равных, в которое попадает внезапно пробудившаяся мысль, требует от нее суверенно пожертвовать своим царственным уединением. Теория потлача, с которой Батай каждый раз соизмеряет гегелевскую диалектику господства и рабства, на самом деле радикально противостоит идее Конца Истории: невозможно полностью согласиться, идентифицироваться с мыслью, то есть принять ее как истину даром, не произведя ответного — суверенного — жеста.

Если Кожев приходит к идее отказаться от философствования вообще и заняться полезной деятельностью на службе государства, то Батай провозглашает политику сообщения вопреки данным формам политического господства, мертвым фундаментом которых являются категории традиционной метафизики субъекта.

¹ Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть. С. 440.

² Там же. С. 441.

³ Там же.

Творчество Батая, как правило, осмысляется как поиск нового философского языка. Однако его роль следует понимать шире — Батай предлагает не просто язык, обогащенный новыми понятиями, которые ранее были из него исключены (такими, как понятие жертвоприношения или эротизма). Он предпринимает провокативный опыт, связанный с идеей принципиальной трансформации философствования вообще: может ли экономика мысли, в основании которой на протяжении многих веков существования философской науки были хождение и обмен относительно устойчивых понятийных единиц, имеющих определенную ценность, сущностно измениться, стать постоянно возобновляемым опытом взаимного дара и принесения себя в жертву? Может ли на смену рациональной и диалектической философии прийти философия эротическая, методом которой был бы внутренний опыт?

И нет, и да. Нет, поскольку Батай не предлагает безупречного метода трансгрессии границ познания. Субъект опыта обременен своим онтологическим двойником — животным, которое является его абсолютным и непреодолимым пределом. Невозможное животное бытие само в какой-то мере является метафизической конструкцией, при помощи которой Батай пытается построить пусть пародийную, но все же философскую систему. Да, поскольку особенность этой системы такова, что она не может завершиться.

Целостность крупных философских систем Запада обеспечивается онтологическим единством, когда все элементы системы черпают из одного истока (Единое, Субстанция, Субъект, Дух и прочее). Батай же вводит принцип дуализма: с одной стороны, человек с его негативностью и трансценденцией, с другой — животное в своей неопосредованной позитивности и имманентности. Его философская мысль не может разрешить конфликт между этими двумя несводимыми уровнями бытия и вынуждена сама стать сценой этого конфликта, материальным свидетельством чего служит разорванное философско-эротическое письмо.

Это письмо пишется как откровенное признание в бессилии перед неким пределом мысли. Мы уже неоднократно повторяли, что таким пределом является животное с его совершенно непостижимой, безумной сексуальной свободой. Важно,

что данное признание зафиксировано письмом, обращено вове, к тебе и ко мне, в качестве призыва или, скорее, вызова.

Батай демонстрирует, что человеческая мысль уязвима, слаба, но эта слабость не случайная и не привходящая. Она является сущностной характеристикой мысли, которая не самодостаточна и не может быть окончательно присвоена в качестве истины некоторым Мудрецом, но нуждается во вмешательстве того, кто, в свою очередь подхватывая ее, не дает ей завершиться. Единство и непротиворечивость системы лишаются смысла: мысль получает право на ошибку, провал, право зайти в тупик. Главное, чтобы в этом тупике она была обнаружена другим, как мысль Гегеля в тупике своего конца была обнаружена самим Батаем.

И однако, на наш взгляд, дерридианская стратегия вовсе не является единственно верной и возможной при работе с текстами Батая. Более того, мы рискуем предположить, что она уводит нас несколько в сторону от парадоксальной истины этих текстов. Если Батая и можно назвать «предтечей деконструкции», то только вопреки самому Батаю. Поясним почему.

Прежде всего дело в законе. Деррида пишет о формальном законе письма (обозначая таким образом принцип непроизводительной траты). Этот закон является настолько же формальным, насколько универсальным. Письмо Батая положительным образом подпадает под некую юрисдикцию — вот что, по сути, хочет сказать Деррида. Письмо Батая обладает легитимностью в пределах некоего универсального континуума, связанного, скажем, «единым синтаксисом». И эта легитимность нейтрализует веселое беззаконие Батая, не то чтобы возвращая его к какой-то прежней нормативности, но скорее учреждая на основе этого беззакония новую нормативность — нормативность бесконечного письма.

Такая нормативность *вписывает* в себя весь невербальный мир с тем же упорством, с каким *включала* его в себя гегелевская тотальность. Письмо выступает против знания, говорит Деррида. В самом деле, письмо движется, становится, тогда как абсолютное знание является ставшим. Но и знание, и письмо принадлежат одной непрерывности, в которой и смысл, и бессмыслица обладают равным статусом знаков, а из игры, которая ведется теперь главным образом между фонемами и мор-

фемами, исчезает та самая батаевская ставка — бытие, дававшая ему «как невозможность».

Непрерывность вербального континуума Деррида вписывает в себя паузы, заминки, разрывы на правах неких пустых пробелов, также являющихся единицами письма, убегающего, ускользающего от репрессивной власти онтологии и метафизических нарративов именно за счет того, что в нем не существует разрывов, зато существует бесконечная отсрочка.

Деконструкция имеет дело только со следами опыта, со всей осторожностью оговорок выслеживая философское или метафизическое животное по следам. Батай же предъявляет мысли невозможное требование — не откладывать бытие на потом, взяв на себя бремя неотложности опыта. Внутренний опыт не может быть «вписан», но может быть пережит — он на границе письма и жизни. И если для Деррида «молчание» — это слово, то для Батая молчание — это миг, внезапно прерывающий поток слов.

Язык у Батая — это не какой-нибудь хайдеггеровский «дом бытия», это, если угодно, стена между нами и бытием, а вернее, глухая стена между нами и ничто, и эта стена должна быть разрушена. Поэтому работа с языком осуществляется через насилие. Ненависть к литературе, изнутри которой разыгрывается партия внешнего, разрушающая ее как зараза, требует непристойных выражений и непристойных жестов. Ненависть к поэзии, слишком доверившейся смыслу слов, заявляет о себе звериной яростью, срывающейся в крик. У этой суверенной звериной ярости, атакующей язык, философию, литературу, письмо, государство и нас самих изнутри и снаружи, всегда были и будут «проблемы с законом».

Приложение

КОНИ В ЗАКОНЕ

Набросок к философии животного¹

У этих зверей какая-то бессмысленная надежда;
дураки они, самые настоящие дураки.

Франц Кафка

В книге девятой трактата «История животных» Аристотель описывает нравы зверей. Подчинение порядку репрезентации взрывоопасного буйства жизни требует терпеливого внимания к деталям, даже если они кажутся незначительными или неправдоподобными. Источниками знания о повадках тех или иных существ философу служат помимо наблюдений легенды, слухи, истории, рассказанные очевидцами и прочими знающими людьми. Имеющийся в изобилии и крайне разнородный эмпирический материал заслуживает бережного к себе отношения. Необходимо в первую очередь зафиксировать и учесть его, не упуская подробностей, не поддаваясь соблазну легкой редукции и не спеша с теоретическими обобщениями. Вот почему принципы классификации здесь еще не слишком жестки. Однако они есть. И один из таких принципов впоследствии будет назван антропным.

Животный мир Аристотеля человекоразмерен, но не в силу субъективного превосходства, а в силу самопонятности человека². Люди представляют собой как одну из частей этого мира,

¹ Конспективная версия этой статьи опубликована в журнале «Синий диван» (2007. № 10/11. С. 80–95).

² «Материал подобран так, чтобы сосредоточить внимание на едином сюжете — на картине живого мира, сконцентрированной около человека и понимаемой через него как через нечто наиболее понятное. В понятности человека

так и его универсальную модель. Прочие существа, включая самых причудливых, в большей или в меньшей степени к ней приближены и наделены качествами, которые мы без труда распознаем как человеческие. Одни дружелюбны, другие воинственны, одни хитры, другие простодушны, одни благородны, другие низки, кто-то мужественен, а кто-то кроток. Животные не только похожи на людей, но и на свой манер подражают людям. Именно так, а не наоборот: ласточка, строящая гнездо, подражает человеку, строящему дом. О чем и свидетельствует, по Аристотелю, «точность ума», с которой, укладывая соломенные прутьики на грязь, она «сохраняет один и тот же порядок»¹.

Важен *порядок*: сохраняя его, аристотелевская ласточка имитирует человеческую рассудительность. Ведь и люди придерживаются порядка в своих делах. Человек и птица соблюдают, кто как может — один по разумению, другая по привычке, — некий общий порядок. Они делят между собой разумно упорядоченный мир.

Между человеком и ласточкой существует, если использовать определение Жильбера Симондона, функциональная непрерывность, которая распространяется на все живое и обеспечивает его единым принципом — принципом жизни². Это означает, что в аристотелевском мире растение, животное и человек делают, в сущности, одно и то же, хотя и совершенно разными способами. Растения подражают животным, животные — людям, но все они растут, размножаются, умирают в

Аристотель уверен...» (Старостин Ю.А. Аристотелевская «История животных» как памятник естественнонаучной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М.: РГГУ, 1996. С. 23).

¹ История животных. С. 352: «(51) Вообще, относительно образа жизни можно усмотреть у других животных много подражаний человеческой жизни, и скорее у малых или небольших видна точность ума, например прежде всего у птиц — устройство ласточкиного гнезда. Ибо в укладывании соломинок на грязь ласточка сохраняет один и тот же порядок: она переплетает с прутьиками грязь и, если не хватает грязи, смочив себя, катается крыльями в пыли».

² «Привычка у животного — это некий опыт, который имитирует человеческое благоразумие. Имитирует, то есть является функциональным подобием человеческого благоразумия, но действует другими способами. <...> И даже если мы признаем — а, по Аристотелю, мы должны признавать, — что разум является сущностью человека и его отличительной особенностью, существуют функциональная непрерывность, эквивалентность между различными уровнями организации, различными формами жизни» (Simondon G. Deux leçons sur l'animal et l'homme. Paris: Ellipses, 2004. P. 49).

свой час. В лекциях о человеке и о животном Симондон рассматривает принцип жизни как инвариант биологической теории Аристотеля — теории функций: наличие *grande hypothèse* возводит эту теорию в ранг научных (тогда как концепции более ранних авторов, по мысли Симондона, еще невозможно отделить от мифа¹).

Следует добавить, однако, что наука эта не обладает достаточной автономией, но в качестве момента включена в общую логику и обретает полный смысл только внутри метафизической системы, где даже в скромном убранстве ласточкиного гнезда отражено устройство целого мира. Растения, животные и люди сохраняют космический порядок, при котором много выше человека есть еще звезды, «зримые из богов»². Мимесис помогает организовать обмен между разными уровнями бытия: в подражание человеку «приветствуя царя», аристотелевский слон³ поддерживает мир, словно купол цирка.

Совместно с другими существами аристотелевское животное занято *удержанием космоса*. Которое, впрочем, не требует от него никакого дополнительного усилия по отношению к тому, что оно и так делает само по себе на своем месте и в свойственной себе манере. У каждого особенный способ участия в соблюдении общего мирового порядка, не человеком заведенного и не человеком наведенного, однако человеком измеряемого: и вот мы уже замечаем, что каждый хоть и особенным способом, но подчиняется общим законам и общим запретам, иногда слишком похожим на человеческие.

Обратим внимание на главу XLVII, состоящую из двух небольших, но впечатляющих историй.

¹ Например, концепция Пифагора основана на принципе метемпсихоза: жизненное начало — бессмертная душа — переходит от одного тела, будь это растение, животное или человек, к другому; Платон же в «Тимее» излагает мифологическую теорию «обратной эволюции», когда животные являются результатом деградации человека.

² Met. 1026a18. Ср.: «А если [сказать], что человек лучше [всех] прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо (*kosmos*)» (*Аристотель*. Никомахова этика. 1141b // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 179).

³ «(235) Самое кроткое и ручное из всех диких животных — слон, ибо он многому научается и многое понимает: научается даже приветствовать царя...» (*Аристотель*. История животных. С. 390).

(237) Верблюды не покрывают своих матерей и, если даже принуждаются к этому, не хотят. Случилось как-то, что, за отсутствием производителя, верблюжатник, закрывший мать, подпустил к ней ее сына; когда же во время случки покрывало упало, тот прекратил случку, а немного спустя, укусив верблюжатника, убил его.

(238) Рассказывают также, что у скифского царя была породистая лошадь, от которой все лошади рождались хорошими. Желая, чтобы самый лучший из них жеребец произвел потомство от матери, его подвели для случки, а он не хотел; после того как она была закутана, не зная, он покрыв ее. Когда же по окончании случки голова кобылы была открыта, жеребец, увидя ее, убежал и бросился в пропасть¹.

Странность этого сюжета, красноречиво иллюстрирующего наши соображения по поводу всеобщих законов, действие которых распространяется на особенных существ, не должна быть переоценена. В современной этологии существует предположение, что некоторые животные и в самом деле инстинктивно избегают «инцеста»: в частности, образ жизни, связанный с перемещением молодых поколений особей в новые места обитания, уменьшает вероятность встречи с родителем как сексуальным партнером. Некоторые ученые склонны признавать, что биологически этот запрет, у людей имеющий культурный характер, обоснован, связан с требованиями отбора и в конечном счете оправдан некими объективными интересами вида.

Подобным теориям традиционно противопоставляются как факты относительной сексуальной свободы, которой без всякого ущерба для потомства наслаждаются животные, практикующие полигамные отношения, так и альтернативные варианты объяснения феномена экзогамии. Более того, с древнейших времен люди знали, что инбридинг (близкородственное скрещивание) может иметь позитивные следствия, и активно использовали его в искусственной селекции. При всех возможных рисках инбридинг способствует закреплению полезных фенотипических признаков: именно такого эффекта пытались добиться в конюшне скифского царя, но, как «рассказывают», животное оказало самое отчаянное сопротивление.

¹ Аристотель. История животных. С. 391.

Скажем, нас интересует не научная достоверность источников, близость к истине или объективность наблюдений Аристотеля как ученого-естествоиспытателя, но пульсация незнакомой и эфемерной жизни, что оказывается здесь на кону. Вынося за скобки сколь угодно сложные рассуждения о соотношении роли естественного и культурного факторов в происхождении известного запрета, мы должны признать, что именно так — под звездным куполом аристотелевского неба — должны были повести себя и бесславный верблюд бедняка, и породистый царский конь.

В особенности над печальной историей последнего разве что слепой не разглядит нависшей тени древнего мифа: чем является для молодого жеребца этот небрежный жест конюха, закутавшего кобылу, как не пародией на слепую судьбу, которая привела Эдипа в объятия Иокасты? Эпизод с самоубийством животного сразу после обнаружения истины случившегося краток, но экспрессивен. Исходящая от него тревога рисует в нашем воображении одинокую, нелепую фигуру стремительно несущегося к обрыву скакуна: что за невозможный порыв животной души толкает его в пропасть?

В книге шестой «Никомаховой этики» Аристотель отмечает, что «даже иных зверей признают “рассудительными”, а именно тех, у кого, видимо, есть способность предчувствия того, что касается их собственного существования»¹. Однако это случайно перепавшее зверям признание не в состоянии отменить основополагающую связь рассудительности «с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение»². Из всех животных, по Аристотелю, только человек способен к самостоятельному разумному суждению, сознательному выбору и поступку.

Как возможно в таком случае, чтобы конь бросился в пропасть? Ведь это именно поступок. Рассудительным его, конечно, не назовешь, зато безрассудным — вполне. Если мы ищем для него объяснение, стараясь подражать аристотелевской логике, то нам на помощь приходит сама идея подражания, обеспечивающего непрерывность и преемственность всего

¹ *Аристотель. Никомахова этика.* 1141a25 // Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 179.

² Там же. 114b10. С. 180.

живого. Безрассудный поступок зверя — это подражание безрассудному поступку человека. Будь у коня *руки*, он, вероятно, даже ослепил бы себя, подобно своему мифологическому прототипу. Аристотелевский конь ведет себя так, как при сходных обстоятельствах повел бы себя человек. Он поступает даже слишком по-человечески. «Отрицая себя» как лошадь, как живое существо. Становясь человеком в короткий миг падения.

Очевидно, тема инцестуозного запрета настолько распространена в культуре греческой Античности, что с легкостью проецируется на животных. Необходимо лишь уточнить, что предметом страха служит здесь не столько инцест сам по себе, сколько спровоцированное им нарушение космического порядка. Конь-Эдип, отчаянное безрассудство которого выдает себя вопреки наукообразности трактата, явился к нам из разумно упорядоченного мира: устойчивость гармоничной структуры этого мира гарантирована пассивным участием каждого из ее функциональных элементов. Локальный сбой наносит ущерб целому и способен подорвать принцип жизни как таковой.

Разрушая традиционную семейную иерархию и преемственность поколений, инцестуозная связь навлекает на всех беду. Так, в «Эдипе» Софокла она оборачивается мором для народа Фив. Мы догадываемся, что мор (неурожай, бесплодие, массовая гибель людей) символически замещает так называемое «вырождение», которое в человеческих сообществах привычно ассоциируют с эндогамией. Весь ужас ситуации, когда «мужем дан ей муж и сыном — дети»¹, состоит в прерывании нормального хода вещей, схлопывании последовательного ряда закономерных и ожидаемых событий, связанных с воспроизводством жизни, во внезапном, фатальном замыкании.

В любой момент хрупкий мир может потерять равновесие — в этом главная опасность нарушения порядка, которое правильнее рассматривать как проступок или как ошибку, чем как преступление, поскольку совершается оно исключительно по неведению, вслепую. Никто не будет делать дурного по собственной воле, ведь рассудительность аристотелевских людей и подражающих им «иных зверей» состоит в том, чтобы искать блага. Зло совершает тот, кто попросту не знает своего блага,

¹ Софокл. Царь Эдип. 1228 // Античная драма. М.: Эксмо, 2007. С. 326.

кто недостаточно рассудителен, кто ослеплен гневом или страстью или кому неведомы законы.

Знание же высшего блага и высших закономерностей разумно упорядоченного мира доступно вовсе немногим, и эти немногие, очевидно, становятся правителями государства: его иерархическое устройство соответствует самой природе человека, душа которого господствует над телом, а разум — над чувствами. Животным же, поскольку они неразумны, «предпочтительнее находиться в подчинении у человека: так они общаются к своему благу»¹. В тени остается лишь мука неведения, наподобие той, что завладела робким персонажем Кафки — то ли человеком, то ли говорящим животным:

Наши законы известны не всем, они являются тайной маленькой группы аристократов, которые над нами властвуют. Мы убеждены в том, что эти древние законы строго соблюдаются, и тем не менее есть в этом что-то в высшей степени мучительное, когда над тобой властвуют по законам, которых ты не знаешь².

Впрочем, и над тем, кто занимает наиболее высокое положение в человеческом обществе, есть еще неизвестная ему воля богов — она может казаться несправедливой и абсурдной, но имеет силу закона. А незнание закона не освобождает от трагической вины ни царского коня, ни самого царя. У них близкие судьбы, и потому их неожиданная встреча не должна стать поводом для упрека в наш адрес со стороны наивного «антропоцентризма». Угроза возвращения хаоса нависает и над человеком, и над лошастью в той мере, в какой оба они — повторим это — удерживают еще никем не присвоенный в полной мере и представляющий собой *общее место* космос.

Он будет присвоен, но позже, а пока человек живет в большой звериной семье, где все немного на него похожи. Аристотелевский человек узнает себя в животном, интерпретируя его жесты как неумелую пародию на свои собственные. Человек узнает себя в животном и чувствует с ним глубинное родство.

¹ Аристотель. Политика. 1254b10 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 383.

² Кафка Ф. К вопросу о законах // Кафка Ф. Малая проза. Драма. СПб.: Амфора, 2001.

Это ощущение родства является, наверное, отголоском старинной веры в метемпсихоз, в причудливый обмен телами между растениями, животными, богами и людьми: единицей такого обмена выступает *ánima*, живая душа¹, так же как и греческий космос, никем не присвоенная и не присваиваемая до конца.

В языческом мире существа разных уровней соприкасаются друг с другом и пребывают в отношениях неустойчивой близости: видимое отсутствие жестких и неподвижных границ между ними производит эффект единства, на которое впоследствии, обращаясь к Античности с вопросом и надеждой, будут ссылаться как на утраченное. Особенно в философиях XIX–XX веков, когда отчетливым образом даст о себе знать болезненное переживание разрыва человека с Богом, с природой и с самим собой. Когда вещи начнет измерять по себе сознание, которое Гегель назовет несчастным².

В производстве внушительного эффекта единства греческого космоса участвуют звезды, человек, ласточка, слон и прочие, включая лошадь. Причем последняя занимает в этом дружном ансамбле одно из самых почетных мест: лошадь изображена на обороте золотого статера, денежного эталона античной Греции. В эссе «Академическая лошадь» Жорж Батай, рассуждая о соответствии интеллектуальных, социальных и телесных феноменов, определяющих ту или иную культуру, подчеркивает математическую точность и благородство «лошадиной» формы пластического выражения гармонии:

...Лошадь... представляет собой одно из наиболее совершенных выражений *идеи*, на тех же основаниях, что и, к примеру, платоновская фи-

¹ Диоген Лаэртский пересказывает историю о Пифагоре, который шел однажды по улице и, услышав, как избивают щенка, сказал: «Остановитесь, в этого зверя переродилась душа одного моего покойного друга». По этому поводу Жильбер Симондон рассуждает так: «...Если Пифагор мог сказать нечто подобное, значит, существовала народная вера в метемпсихоз, и, чтобы прекратить мучения животного, он использовал, может быть сознательно, эту веру в метемпсихоз. В любом случае, тем самым обнаруживается основание веры, отчасти примитивной, в начале наших западных цивилизаций, в переселение душ, предполагающей, что душа не является собственно индивидуальной реальностью» (Simondon G. Deux leçons sur l'animal et l'homme. P. 31–32.)

² О несчастном сознании см., например: Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006.

лософия или архитектура Акрополя. <...> Все обстоит так, как если бы формы тела, как и социальные формы или формы мысли, устремлялись к какому-то совершенному идеалу, из которого происходит всякая ценность; как если бы прогрессивная организация этих форм была направлена на то, чтобы соответствовать непреложной гармонии и иерархии, которые греческая философия имела склонность отдавать на правах собственности *идеям*...¹

Академическую лошадь греков — воплощенный эйдос — Батай сравнивает с невероятными, безумными (*déments*) лошадьми, изображенными на галльских монетах. Он отмечает, что примерно с IV века до н.э. галлы стали чеканить собственную монету, подражая греческому оригиналу, и в том числе заимствовали образ лошади, который, однако, был подвергнут серьезным деформациям. Эти деформации не случайны. Они не являются результатом лишь технической ошибки, но передают мироощущение, никак не совместимое с греческим. Неуклюжие и абсурдные лошади варваров — знак иной, неупорядоченной и полной иступления жизни, которой правильные формы и соответствие высокому идеалу совершенства так же чужды и противны, «как нормативное полицейское постановление — забавам воровского мира»².

Эстетическая деградация образа коня описывается Батаем — симпатии которого однозначно на стороне «забав» — как трансгрессия или как бунт против «пошлости и высокомерия идеалистов». Она представляет собой материальный след процесса, который принято называть впадением в варварство или возвращением в животное состояние. «В цивилизованном мире» малейший намек на возможность такого процесса легитимирует сколь угодно жесткие формы удержания порядка и закрепления социальной иерархии и, конечно, чаще всего озвучивается теми, кто оказывается на ее вершине.

Мы-то знаем, что на каждую воровскую забаву всегда найдется свое «нормативное постановление». Хаос в подобном случае представляют как единственную альтернативу существующему

¹ Bataille G. Le cheval academique // Bataille G. Œuvres complètes. Vol. I. P. 160–161.

² Ibid. P. 162.

порядку, по умолчанию нежелательную: если не принять некоторых разумных полицейских мер, то воцарится ночь человеческая и на место милых аристотелевских зверушек, у которых добрый нрав и приятный вкус, придут обезумевшие монстры. Кони-люди превратятся в коней-обезьян. Сами люди превратятся в животных. Мир перестанет быть умопостигаемым и антропоморфным. «Лошадиные мартышки и гориллы», утратив человеческие черты, уже не будут заботиться, как ласточки, о сохранении порядка и тем более не станут приветствовать царя, подобно кроткому аристотелевскому слону.

Кому из людей не знаком этот страх энтропии, заставляющий суетиться, совершая порой даже самые бессмысленные и нелепые из ритуалов? Воспроизводство условий человеческой жизни требует перманентных усилий, и гармоничные формы классических эпох свидетельствуют о том, что эти усилия были не напрасны. Именно *были*: все выглядит так, как если бы сохранявшиеся в качестве потенциальной угрозы, в которую никто не верил, силы хаоса — потоп, нашествие, война, извержение вулкана, эпидемия, революция — однажды взяли верх. Стало быть, те же гармоничные формы свидетельствуют одновременно и о хрупкости космоса, удержать который все-таки не удалось.

Между «академической лошастью», изображенной на греческой монете, и эдипизированным конем Аристотеля много общего. Вернее, опять же, *было* много общего — до того момента, пока «хороший» аристотелевский конь не нарушил мировой порядок, не впал в безрассудство и не стал абсурдным конем-самоубийцей. Сумасшедшему, ему нет места в дивном полицейском мире, где правят по законам, которые ему неведомы. Он должен стать своего рода изгоем, узнав нечто, чего по своему рангу не должен был знать. Ему бы следовало довериться человеку, который понимал его благо лучше его самого, но лошадиная природа взбунтовалась себе во зло.

Вообще же звери Аристотеля — это звери «академические». Они пусть не так совершенны, как люди, но человекообразны и потому безобидны: наделяя их большим кредитом доверия, философ верен онтологическому единству, благодаря которому мир поддается рациональному объяснению на основании неких общих законов. Как мы продемонстрировали выше, та-

кому миру соответствует иерархическое устройство, при котором менее разумные (животные, рабы, женщины) подчиняются более разумным.

Для системы Аристотеля как будто не существует внешних врагов: она функционирует за счет включения, а не за счет исключения различных элементов. Однако подобная система не предусматривает опасности, связанной с тем, что подражающее человеку животное может потерпеть провал, не справившись с возложенной на него полезной функцией удержания космоса, и, далее, с тем, что масса не соблюдающих порядок существ однажды станет критической и сам порядок рухнет.

Означенная опасность актуальна для другого типа охранительного мышления — мышления, основанного на недоверии к чужаку. Очагом ее часто представляется как раз животная природа: инертная и безыскусная, с одной стороны, непредсказуемая, с другой, она остается безразличной к тонким изобретениям интеллектуального и духовного человечества, которые так трудно уберечь от случайного деструктивного воздействия. И звери в этом отношении — одни из самых неблагонадежных. Они приходят извне, чтобы топтать наши посевы, воровать наши запасы, насиловать наших женщин или хотя бы, как вариант, портить нашу мебель. Чем меньше они похожи на нас, тем большая тень подозрения падает на них. Под покровом этой тени рождается иной, нечеловеческий мир.

Аристотелевский человек узнает себя в животном, как в зеркале, и на этой, если использовать термин Лакана, стадии зеркала начинает обретать свою человечность. В самом деле, насколько известно, животные либо игнорируют не имеющее запаха зеркальное отражение, либо возбуждаются и ведут себя с ним как с другой особью своего вида, тогда как маленький лакановский человек ликует и строит сам себе гримасы. Узнавая себя в животном, он начинает отличать себя от животного.

Таким образом производит свою работу то, что Джорджо Агамбен называет «антропологической машиной»:

...Антропогенная машина... есть машина оптическая... машина, образованная серией зеркал, в которых человек, если он смотрится в них, видит свой образ, всегда уже деформированный обезьяньими чертами.

Ното — это животное конститутивно «антропоморфное» (то есть «похожее на человека»...), которое должно, чтобы стать человеком, узнать себя в не-человеке¹.

Добавим, что этот оптический механизм, отвечающий в культуре за производство и воспроизводство человеческого, является двойным, поскольку узнавание здесь сопровождается неузнаванием. Человек должен был сначала узнать себя в животном, чтобы затем — не узнать в себе животное. Аристотелевский человек узнает себя в животном, пока единый антропоморфный мир не распадется на два и зеркало не встанет между ним и его бессловесным двойником. Наступает момент — и животное исчезает из нашего, уже *нашего* разумного мира, подобно котенку Льюиса Кэрролла, убежавшему в Зазеркалье и оставившему девочку в одиночестве.

В философских системах, единство которых достигается не за счет включения, а, напротив, за счет исключения некоторых элементов, признаваемых чужеродными, животное представляет собой, как правило, существо попросту иной природы, чем человек. Это фундаментальное различие упирается в представление о неоспоримом достоинстве человека, который обладает уникальным доступом к логосу (идеям, благу, истине, бытию) и который, стало быть, все-таки лучше других.

Вот почему, рассматривая проблематику животного в философских учениях от досократиков до Нового времени, Жильбер Симондон называет подобные системы этическими, причем совершенно справедливо — там, где имеет место онтологический дуализм, существует и безусловная этическая дифференция. Если у Аристотеля речь идет о преемственности всего живого и, соответственно, о принадлежности человека животному миру, то у Сократа или Платона между людьми и природой — непреодолимая дистанция, и, заметим мы, та иерархия, что в первом случае выстраивается как некое естественное следствие преемственности живого, во втором имеет принципиальное значение и носит характер причины.

Не существует, собственно говоря, античной концепции животного, утверждает Симондон, как не существует и концеп-

¹ *Simondon G. L'ouvert. De l'homme et de l'animal. P. 46.*

ции христианской или нововременной. В каждый из названных (и неназванных) периодов философы склонялись либо к натуралистской идее непрерывности и преемственности, как Аристотель, либо к спиритуализму и этической бинарности, как Сократ.

Признавая верность данного утверждения, мы, в свою очередь, назовем эти два подхода включающим и исключающим соответственно, однако позволим себе уточнить, что один не существует без другого. Чтобы возник этический дуализм, нужно долго и безуспешно навязывать животным в качестве всеобщих законы нашей морали, а потом еще и судить их по этим законам. Всякий раз звери уходят или изгоняются в безумие яростной природы, но всякий раз возвращаются обратно, чтобы снова жить в нашем мире, подчиняться нашим законам и соблюдать наши приличия. И всякий раз терпят провал: так благородные аристотелевские кони становятся несусветными батаевскими монстрами.

Читатель (слушатель) Симондона может легко поймать себя на том, что невольно сочувствует тем из философов, кто настаивает на сходстве человека и зверя, и склонен порицать тех, кто отталкивается от идеи различия. Возникает ощущение, что одни близки к истине, тогда как другие заблуждаются. Похоже, это связано с некоторыми имплицитными предпочтениями автора, хотя его позиция и представляется относительно нейтральной.

Со своей стороны Симондон предлагает диалектически примиряющую оба подхода концепцию индивидуации как акта, на который оказывается способно любое живое существо, когда перед ним возникают новые проблемы, с которыми это существо не сталкивалось ранее. Иными словами, животное может проявить психическое или интеллектуальное усилие и даже, выражаясь языком Аристотеля, совершить *поступок*, если другие имеющиеся в его распоряжении средства — когти, зубы, копыта, крылья и прочее — окажутся недостаточными¹. Не слышны ли здесь, однако, те же аристотелевские нотки — дать всем живым существам, независимо от степени их совершен-

¹ См.: *Simondon G. L'Individu et sa genèse physico-biologique*. PUF, 1964; *Simondon G. L'Individuation psychique et collective*. Aubier, 1969; Millon, 1995.

ства, разумеется условной, шанс приобщиться к универсальному и разумному порядку?

Мы пытаемся вообразить эти потенциальные индивидуации, и первыми к нам на помощь приходят абсурдистские животные Кафки. Среди них философствующая собака-голодарь, из исследовательского интереса проводящая над собой биологический эксперимент, суетливый обитатель норы, перед лицом незнакомой опасности доходящий до идеи общественного договора, который, однако, не с кем было бы заключить, чувствительные мыши-меломаны, обезьяна, ставшая человеком из отчаяния, в поисках выхода из узкой и неудобной клетки, и, конечно, доктор Буцефал, ученый конь-адвокат, некогда возивший на себе Александра Македонского, а после «погрузившийся в кодексы»¹.

В самом деле, изучение кодексов — чем не альтернатива для животного, которого в противном случае ожидает судьба окантаться вне закона? Никогда не нужно забывать о дрессуре: животное обучаемо, и его миметизм достаточно силен, чтобы сделать из него если не человека, то во всяком случае адвоката. Только зачем? Вероятно, затем, чтобы оно смогло оправдать собственное существование, как будто лишенное смысла.

Животное у врат закона: по ту или по эту сторону находится оно на самом деле? Возможность такой постановки вопроса характерна уже скорее для христианства, чем для Древней Греции, что вполне объяснимо, ведь гармоническое единство, в котором, несмотря ни на что, предстает перед нами, нынешними, античный мир, не позволяет четко отделить собственно эту сторону от той.

Христианская же традиция проявляет в данном отношении известную двойственность, с одной стороны сокрушаясь о греховности животной плоти человека, с другой — уповая на невинность и наивность зверя, не ведающего добра и зла. Невинность и наивность, у которой на этот раз есть чему поучиться самому человеку. Если верить христианину Честертону, умиление перед святой простотой божьей твари возникает на месте вытравленных инквизиторами следов языческого поклонения природе:

¹ «Исследования одной собаки», «Нора», «Певница Жозефина, или Мышиный народ», «Доклад для академии», «Новый адвокат».

Древние изобрели непревзойденные способы и словесного, и пластического изображения мира; вечные политические идеалы; стройные системы логики и языка. Но они сделали еще больше — они поняли свою ошибку.

Эта ошибка так глубока, что нелегко найти для нее подходящее слово. Проще и приблизительней всего назвать ее поклонением природе. Можно сказать, что древние были слишком естественны. Греки — великие первооткрыватели — исходили из очень простой и на первый взгляд очевидной мысли: если человек пойдет прямо по большой дороге разума и природы, ничего плохого случиться не может, тем более если человек этот так разумен и прекрасен, как древний грек. И не успели греки пойти по этой дороге, как с ними приключилась действительно странная вещь, такая странная, что о ней почти невозможно рассказать <...>. Мудрейшие люди в мире пожелали жить согласно природе и почти сразу занялись на редкость противоестественным делом. Почему-то любовь к солнцу и здоровью естественных людей привели прежде всего к поразительно противному извращению, заражавшему всех, как мор. Самые великие, даже чистые мудрецы не смогли его избежать. Почему? Казалось бы, народу, чьи поэты могли создать Елену, а скульпторы — Афродиту, нетрудно остаться нормальным в этом отношении. Но тот, кто поклонился здоровью, не останется здоровым. Если человек идет прямо, его дорога крива. Человек изогнут, как лук; христианство открыло людям, как выправить эту кривизну и попасть в цель. Многие посмеются над моими словами, но поистине благая весть Евангелия — весть о первородном грехе¹.

Животные не знают греха — но не знают и благой вести. Святой Франциск Ассизский верил, что их можно приобщить к универсальному Божьему закону, но лишь освободившись от собственных грехов и через обретенное таким образом знание вновь приблизившись к их невинности и наивности. Он стал проповедовать птицам и лесным зверям: как рассказывают, его проповедь имела успех. По легенде, Франциску удалось обратить даже «брата волка», который был злым, а после стал добрым; животные собирались вокруг святого отца, слушали его и задавали ему вопросы, каждое на своем языке, чтобы затем — каждое на своем языке — бесконечно славить Бога. В этом

¹ Честертон Г.К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83–128.

славословии всякое живое существо, даже самое, как пишет Честертон, «бесформенное чудище», обретает свой смысл: теперь оно — частица нового единства веры, которая прокладывает себе дорогу через самую пропасть в сердце мира, расколотого пополам.

Если объяснять вещи, они становятся чудеснее, мы больше удивимся им, меньше их боимся; ведь вещи чудесны, когда они что-то значат, а не тогда, когда они не значат ничего. Пусть бесформенное, или глухое, или злое чудище будет больше гор — его, в полном смысле этого слова, можно назвать незначительным, если оно ничего не значит. Для мистика, каким был св. Франциск, любое чудище значит что-то, оно передает свою весть, говорит на знакомом языке. В этом и смысл преданий — правдивы они или нет — о том, что он, как волшебник, знал язык зверей и птиц¹.

Для того, однако, чтобы разговаривать со зверями и птицами, необходимо было пройти нелегкое очищение, избавиться от всего лишнего и прежде всего стать бедным, как звери и птицы. Проповедь животным, распахивавшая для них двери в праведную жизнь, была возможна в ту пору, когда бедность — и даже нищенство — не только не считались пороком, но, напротив, принадлежали порядку святости. Что в настоящее время абсолютно немыслимо, так как после окончательного утверждения в своем господстве, говоря языком Макса Вебера, духа капитализма причастность к благу, всеобщему и индивидуальному, стала измеряться собственностью, обретенной праведным (и неправедным) трудом.

И вновь животные, неработающие и неимущие, оказываются вне закона, но их место на периферии человеческого мира теперь не подле малокультурных варваров, а рядом с низшими классами и отбросами социальной системы. В первой части знаменитой «Истории безумия в классическую эпоху» Мишель Фуко пишет о том, как в ходе Реформации в связи с возрастанием этической ценности труда вопиющая праздность подвергается моральному осуждению, а нищета утрачивает ореол святости и становится преступлением против общественного порядка:

¹ Честертон Г.К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83—128.

...Возникает опыт нового пафоса, когда человеку ничего не говорят ни о блаженстве страдания, ни о спасении, в котором соединятся Бедность и Милосердие, а лишь подсказывают его обязанности перед обществом и внушают, что убогий бедняк — это результат царящего в обществе беспорядка и одновременно помеха, не позволяющая восстановить порядок. <...> Нищета выпадает из диалектики унижения и славы; отныне ее место — в пределах соотношения порядка и беспорядка; внутри категории виновности. <...> Из сферы религиозного опыта, ее освящавшего, она соскальзывает в область моральных категорий, где подлечит осуждению¹.

Такого чудака, как Франциск, в этот период, очевидно, сочли бы не святым, а безумным и поместили бы в изолятор вместе с бродягами и попрошайками за то, что он «по собственной воле преступил границы буржуазного порядка»². Безумец, который, по словам Фуко, «с точки зрения средневековой идеи милосердия заключал в себе толику тайного могущества нищеты», перестает быть вестником сакрального мира, этой нищетой увенчанного, и отправляется в ад разнузданной животности, буйство которой для рациональной геометрии становящегося таким образом нового мирового порядка страшнее проказы: не случайно местом приюта умалишенных становятся бывшие лепрозории.

Преступные нищета и праздность сочетаются в фигуре безумца с животным, нечеловеческим началом, ведь человек, и особенно человек классической эпохи, — это тот, кто мыслит. Тот же, кто не мыслит, — не человек. Безумие обнажает бессмысленность звериной природы человека во всем уродстве ее агонии. Поэтому, как показывает Фуко, умалишенные практически приравняются к животным, и, в частности, места изоляции, куда их помещают для исправления, в своем внутреннем устройстве мало отличаются от зверинцев. Изоляция направлена на то, чтобы обезопасить разум от безумия, обществен-

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 74.

² Там же. С. 88: «Если и есть в классическом безумии нечто запредельное, некий отзвук иного, то уже не потому, что безумец приходит из чужих краев, из мира помешательства и отмечен его печатью, но потому, что он по собственной воле преступает границы буржуазного порядка и, лишенный рассудка, оказывается вне его сакральной этики».

ный порядок — от разгула беспризорной нищеты, а человека — от животного, которое снова перестает быть на него похожим.

Наряду с изоляцией одной из наиболее выпуклых полицейских мер обеспечения безопасности такого миропорядка служит картезианское исключение. С него-то Фуко и начинает свою историю, вспоминая Декарта, который мог усомниться во всем, кроме собственной мысли. Именно невозможность не мыслить отличает мыслящего субъекта, непоколебимого в достоверности своего *cogito*, от «сумасбродов», прежде всего чуждых истине: «Мысль безумной быть не может»¹. Позволим себе добавить, что животное в системе Декарта представляет собой еще более чуждое человеку существо, чем безумный, поскольку даже из уст безумного можно услышать осмысленную речь, но из пасти животного — никогда:

...Ибо замечательно, что нет людей настолько тупых и глупых, не исключая и полоумных, которые не были бы способны связать несколько слов и составить из них речь, чтобы передать мысль. <...> Это свидетельствует не только о том, что животные менее одарены разумом, чем люди, но и о том, что они вовсе его не имеют².

Декартовское животное не может не только мыслить, но и чувствовать. Не имея мыслящей души, оно не способно ни желать, ни страдать, поэтому и становится объектом естественно-научных экспериментов, которые в перспективе современного экологического сознания выглядят, прямо скажем, кровавыми. Философ делится своими наблюдениями: «Если у живой собаки отсечь верхушку сердца и ввести палец в одну из его полостей, то при каждом сокращении сердца ясно чувствуется давление на палец, а при каждом удлинении сердца — прекращение этого давления»³.

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 64.

² Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 283–284.

³ Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 433. Ср.: «Если, например, вскрыть грудь какому-нибудь живого животного и недалеко от сердца перевязать его большую арте-

Теплому собачьему сердцу недолго суждено пульсировать на анатомическом столе Декарта. Жизнь этого пса, вероятно бездомного, как и жизнь других декартовских зверей, длится до того момента, пока кровь полностью не вытечет из артерии. Впрочем, слово «жизнь» здесь не вполне уместно. Декарт — не «живодер», он лишь исследует работу машины, которой в действительности является тело, в том числе и человеческое. В его механистической вселенной животные движутся как автоматы, приспособленные к определенному типу операции, «и природа в них действует сообразно расположению их органов, подобно тому как часы, состоящие только из колес и пружин, точнее показывают и измеряют время, чем мы со всем нашим благоразумием»¹.

Данной системе вообще нерелевантна категория жизни. С последней может быть соотнесена разве что мыслительная активность души, представляющей собой отличную от слепой машины тела непротяженную субстанцию, которая у животных попросту отсутствует. Понимая животное как механизм, легко объяснить и сделать предсказуемым его поведение, а значит, оградить себя от его внезапного вторжения и непосредственной стихийной агрессии, которая таким образом оказывается нейтрализованной. Но буржуазный уют картезианского мира («то, что я здесь, сижу перед огнем, одетый в домашнее платье...»²) безжизнен: в него не залетит ни рассудительная аристотелевская ласточка, ни благословенная птичка святого Франциска, ни радостная гегелевская птица, которая, «внедряясь в воздух», громким пением возвещает миру о своем бытии³ (и к которой мы еще вернемся).

рию так, чтобы кровь не проходила по ее разветвлениям, а затем рассечь ее между сердцем и перевязанным местом, то вся или, по крайней мере, большая часть крови через короткое время выйдет в это отверстие» (С. 432); «...Я хотел бы, чтобы те, кто никогда не изучал анатомии, потрудились рассмотреть сердце любого достаточно крупного животного, обитающего на земле...» (С. 425).

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе. С. 284.

² Декарт Р. Метафизические размышления, I // Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 336.

³ См.: «К области художественного влечения относится и голос, с помощью которого животное внедряется в воздух, эту идеальную субъективность, оповещает о себе внешний мир. Птицы идут особенно далеко в этом радостном наслаждении собой: голос служит у них не просто выражением потребности, не простым криком: их пение есть лишенное вождения обнаружение, высшая

Социальные и интеллектуальные практики исключения и изоляции, подобные описанным Фуко, служат, на наш взгляд, элементарной гигиенической мерой, позволяющей закрепить некоторую иерархию. Они сохраняют свою актуальность, пока основанный именно на этой иерархии мировой порядок не упрочится до такой степени, чтобы вновь безбоязненно включить в себя элементы, ранее отброшенные за его пределы. Процедура включения осуществляется с особым великодушием по отношению к отбросам: за ними признается если не человеческое достоинство, то хотя бы элементарная жизнь, которая может быть предметом заботы или ставкой в борьбе.

В классическую эпоху «место безумия — в сфере исключенности», пишет Фуко, «и лишь “Феноменология духа” отчасти выпустит его на свободу»¹. А вместе с ним — главным образом во втором томе «Энциклопедии философских наук» — на свет разума, можно сказать, выйдет животное, этот самый безумный из безумцев, вдруг оказавшийся высшей точкой природы, в зеркале которой вновь начнет узнавать себя антропоморфный по сути гегелевский дух².

В философской системе Гегеля разум наделяется такой силой, что заявляет о своей способности охватить и поглотить всю враждебную ему сферу негативности опыта, включая опыт животности, безумия и даже смерти. Он должен пройти через стадию отчуждения и разрыва и встретиться лицом к лицу с конечностью, чтобы ее преодолеть. Конечность же постигается через природу, которая «есть идея в форме внешнего существования»³, то есть, попросту говоря, жизнь. Понятие, которое для Декарта не значило практически ничего, кроме разве что равномерного движения жидкости по сосудам, а для Гегеля приобрело фундаментальный смысл.

цель которого непосредственное наслаждение самим собой» (*Гегель Г.В.Ф. Философия природы*. С. 533).

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 65.

² См.: «Цель настоящих лекций — дать изображение природы, с тем чтобы одолеть этого Протея, найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа, познать Бога не в рассмотрении духа, а в этом его непосредственном наличном бытии» (*Гегель Г.В.Ф. Философия природы*. С. 579).

³ Там же. С. 543.

В «Философии природы» оживает практически весь материальный мир, оживают геологическая порода, океан, атмосфера, кристаллы. Возникает ощущение, что ни одна самая ничтожнейшая инфузория, ни один мельчайший грибок или даже морской студень не сумели скрыться от какой-то, прямо скажем, нечеловеческой одержимости Гегеля все включить в свою систему и каждую точку Вселенной вовлечь в общий процесс становления. Природа подвергается тотальной инвентаризации — с тем, чтобы ее невероятное богатство, в стихию которого погружается, отчуждая сам себя, дух, было затем присвоено им без остатка.

Неудивительно, что, переходя непосредственно к рассмотрению животного, Гегель во многом опирается на Аристотеля — ведь он, так же как и Аристотель, в каждом природном феномене видит проявление разума, или, если говорить гегелевским языком, в каждой субстанции обнаруживает возможность субъекта. Так, три типа органической жизни у Гегеля — растительная, животная и человеческая — соотносятся с тремя душами у Аристотеля. Все они одной природы, но наделены разными способностями, количество и качество которых от растения к человеку, разумеется, возрастает:

Животное имеет и растительную природу, оно относится определенным образом к свету, к воздуху, к воде; но, далее, оно обладает ощущением, к которому в человеке присоединяется еще мышление. *Аристотель* говорит поэтому о трех душах — растительной, животной и человеческой — как о трех определениях в развитии понятия¹.

Вслед за Аристотелем Гегель считает человека «всеобщим типом», наиболее совершенной моделью живого. Все остальные организмы, не исключая растительный, тоже наделены некоторой субъективностью — просто от одного уровня развития к другому эта субъективность из индивидуальной и ограниченной становится всеобщей.

Возрастает и степень свободы: если растения, например, «прикреплены к отдельным местам», то «животное само полагает себе это место»². Оно отрывается от земли, преодолевая

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия природы. С. 466.

² Там же. С. 464.

тяжесть и в произвольном движении отрицая инертность внешнего пространства. Более того, животное обладает голосом, который «ближе всего к мышлению». Особое изумление у Гегеля в его цветущем, наполненном голосами мире вызывает пение птиц, которые уже не только, подобно птичкам Франциска, передают услышанное от человека божественное слово, но и сами несут некоторую весть:

Животное обнаруживает вовне, что оно имеет внутреннее бытие для самого себя; и это обнаружение вовне есть голос. <...> Птицы небесные и другие животные издают звуки, чтобы выразить боль, потребность, голод, сытость, желание, радость, страсть; конь ржет, отправляясь в битву; насекомые жужжат; кошки мурлычут от удовольствия. Но теоретическое излияние поющей птицы есть более высокий вид голоса <...>. Ибо, тогда как рыбы немотствуют в воде, птицы свободно парят в воздухе как в своей стихии. <...> Неорганическое обнаруживает свою специфическую определенность лишь тогда, когда его побуждают к этому извне, когда по нему ударяют; но животное существо звучит само собой. Субъективное проявляет себя как обладающее душой, сотрясаясь в самом себе и заставляя сотрясаться воздух¹.

Голос — одна из творческих способностей, которыми наделено гегелевское животное, своим шумным присутствием приносящее в мир новые формы: Гегель не отказывает зверям даже в «художественном влечении», что, конечно, особенно примечательно. Гегелевское животное могло бы рисовать, если бы у него были *руки* (вспомним аристотелевского коня Эдипа...).

Однако руки, говорит Гегель, есть только у человека (и у обезьяны, но обезьяна, по Гегелю, — это «сатира на человека»²). В соответствии с его классификацией живых существ человек относится к тем немногим, чьи «ноги стали руками»³. Руками мы преобразуем мир.

Тем же, у кого нет рук, не хватает лишь одного — той ни с чем не сравнимой свободы, что позволяет человеческому суще-

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия природы*. С. 466.

² Там же. С. 556.

³ Там же.

ству идти на сознательный риск, отрицая в себе животную жизнь, которая является заложником необходимости в царстве природы. Зверь же остается рабски привязанным к условиям своего существования, а также рабски привязанным к человеку. И, как это всегда случается, незаметно подкраваясь антропологическая машина отбрасывает в непосредственность животного мира еще и некоторые категории людей: «Человек в большей степени образует свою самость в самом себе, но все-таки южный человек тоже не в состоянии объективно сохранить свою самость, свою свободу»¹.

Впрочем, система Гегеля оставляет зазор для всех «недочеловеческих» и безруких существ, она дает им шанс. Сама жизнь, принимающая смерть как естественную необходимость, содержит в себе силу негативности, *беспокойство*, которое испытывает всякое нечто, в каждый момент становления гонимое из себя в стремлении не быть тем, что оно есть, преодолеть себя: отчаянное беспокойство животного или раба, желающих обрести свободу.

И пока пестрая, многоголосая толпа гегелевских рабов, копей, кошек, южных людей и певчих птиц не воспользовалась этим шансом и не ринулась в открытый зазор, человеческий дух, не оставляющий заботы о правопорядке, должен закрепить свое право собственности на всю бесконечность мира, даже если для этого опять потребуется объявить их, ставших слишком похожими на нас, существами иной природы и с новой силой провести жирную разделительную линию.

Оставляя позади обширную метафизическую традицию понимания человека в его соотношении с животным началом, Мартин Хайдеггер выделяет *Dasein* как совершенно иной тип существования, несоизмеримый с природой. «Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм», — пишет он в «Письме о гуманизме»². Это тело ближе к богам: оно выставлено в просвет бытия и освещено в своей открытости его истине³, тогда как животные просто есть, и к истине это не имеет никакого отношения:

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия природы*. С. 401–402.

² Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993. С. 198.

³ «Человек существует таким образом, что он есть “вот” бытия, то есть его просвет» (Там же. С. 199).

Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней хранили существо своего бытия. Наверное, из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью от нашего экзистирующего существа. Наоборот, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа», — ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным¹.

Хайдеггеровское животное² живет, но не экзистирует: утопленное в своей среде обитания, оно остается пленником этой среды. Любое его движение, вызываемое в нем самом из себя самого некоторой нехваткой — голодом, например, — с неизбежностью возвращает его к себе самому. Это возвратное, замкнутое движение — не столько выход вовне, сколько безвыходное столкновение с внешним миром, которым животное не может обладать так, как обладает человек: животное «бедно миром», и его бедность определяет модус его бытия — бытия без бытия.

Животное — абсолютный бедняк. У него нет ничего, тогда как у нас — целый мир, который мы заботливо обмениваем на единицы языка. Впрочем, самого Хайдеггера мало интересует такого рода сухой «политэкономический» срез своей теории. Он, правда, признает необходимость некоего продуктивного диалога с марксизмом³, но здесь его интересует близкая как раз таки гуманизму проблематика отчуждения, которое по Хайдеггеру происходит от забвения бытия. У животного же нет, собственно, того собственного, той подлинной бытийной сущности, которая могла бы быть подвергнута отчуждению и забвению. У него вообще нет собственности.

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 199.

² См. любопытную деконструкцию фигуры животного в философии Хайдеггера: Lindberg S. Heidegger's animal // Phenomenological studies. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. P. 57–82.

³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 207.

Отношения собственности в хайдеггеровском мире возникают в просвете истины, а просвет истины — вероятно, достаточно узкий — уже занят человеком. Пропась между ним и его бедным родственником есть пропась онтологического неравенства, которое определяется языком:

Поскольку растение и животное хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть «мир», постольку у них нет языка, а не так, что они безмирно привязаны к окружающей среде из-за отсутствия у них языка¹.

Это уточнение, кажущееся незначительным, на самом деле говорит о многом. А именно оно не оставляет животным никакого шанса — у них не только нет, но и не может быть языка (если хайдеггеровская птица и сотрясает воздух, то, в отличие от гегелевской, производит этим лишь бессмысленный шум). Способность, определившая его отношение к миру, — безъязыкая бедность — возникла раньше самого этого отношения. Будь у животных язык, они все равно не сумели бы им воспользоваться, ведь они так бедны, что им совершенно недоступна истина, которую можно было бы высказать на этом языке. Будь у животных *руки*, они все равно не сумели бы ими воспользоваться, потому что, по Хайдеггеру, руки — это то, что дает. Что протягивает, *давая в дар*.

Только у человека есть дар. Дар бытия, дар мысли или дар языка. Он одарен и способен одаривать сам. Человек способен протянуть дарящую руку, тогда как лапа животного может хватать. Животному никогда не выбраться из этой бездарной нищеты.

Хайдеггер критикует как философскую традицию гуманизма — за анимализацию человека (когда человек мыслится как *animal rationale*), так и поэзию — за гуманизацию животного, в глазах которого Рильке видит отражение света истины. Зверь остается для нас непостижимой загадкой, и остается во тьме, тогда как истина из просвета бытия освещает своим светом лишь стоящих в нем людей — например, немцев, родина которых — не столько Германия, сколько само бытие. Ссылаясь на

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 199.

собственную интерпретацию элегии Гёльдерлина «Возвращение домой» в «Бытии и времени», Хайдеггер пишет о своем понимании родины:

«Родина» продумывается здесь в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а бытийно-историческом. Существо родины упомянуто вместе с тем для того, чтобы осмыслить в свете бытийной истории бездомность новоевропейского человека <...>. О «германском» говорится не миру, чтобы он припал к целительным германским началам, но говорится немцам, чтобы они через судьбоносную принадлежность к народам стали с ними участниками истории мира <...>. Родина этой исторической обители — близость к Бытию¹.

Национализм, по мысли Хайдеггера, идет недостаточно далеко, так как он «есть в своей метафизической сути антропологизм...»², а антропологизм все еще рассматривает человека как животное, пусть и наделенное разумом. Но, будучи животным, человек не мог бы обрести Родину в ее подлинном смысле, который постигается через язык. Животным нечего сказать ни о бытии, к которому они могли бы припасть, ни о возвращении домой, поскольку у них вообще нет дома-языка и родины, разумеется, тоже нет.

Бездомные, они не понимают языка. Они могут жить в наших домах, но не могут быть, коэкзистировать с нами, так как не понимают смысла наших слов. Они вообще живут в нашем мире на «птичьих» правах. То, что для нас — дом бытия, для них — тюрьма, где они «безмирно» заперты в одиночестве и безмолвии своей нищеты.

Но может быть, мы можем дать им что-то? Взять и протянуть своими собственными руками? Именно так поступил Жозеф Бойс, в 1974 году представив нью-йоркской публике знаменитый перформанс «Койот: я люблю Америку, и Америка любит меня». Основное пространство галереи занимали художник и живой койот, которого Бойс назвал своим «важным сотрудником в производстве свободы». Среди прочего

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 206.

² Там же. С. 207.

художник принес с собой пару перчаток, сделанных по форме его рук, и периодически бросал перчатки койоту¹.

Руки человека — это то, что дает, и Бойс дает бедному животному свои руки. Это удивительный пример, указывающий не столько человеку на животное, сколько животному — на человека. Он как бы призывает животное быть человеком. Он предлагает животному дар, но может ли животное выступить с ответным даром? По Хайдеггеру, определенно нет.

Из множества экспериментов с животным в пространстве современного искусства этот пример — один из самых ярких. Но о чем он говорит нам? О том, что современное искусство в большей степени является гегелевским: пытаюсь раскрыть в животном творческую способность, оно осуществляет акт великодушного включения его в человеческий мир через единство творческого процесса. По сути оно является гуманистическим — а гуманизм означает ту самую человекообразность, которая держит антропоморфный мир в жестких полицейских рукавицах.

Более привычный пример — гуманизм *animal rights*, с господской руки вновь пытающийся дать животным свободу, дом, а некоторым — даже документы. Большинство животных, обратив внимание, проживают в нашем мире без таковых², то есть не имеют родины также и в формально-юридическом плане гражданства, и, таким образом, пребывание их на наших землях, как правило находящихся в собственности, является нелегальным. Во второй половине XX века борьба за права животных открывает очередную стадию заботливой инвентаризации и учета всех этих «нелегалов», включающую в себя такие меры, как предупреждение жестокости в отношении животных, создание приютов, поиск хозяев для бездомных или контроль рождаемости (стерилизацию).

¹ См. об этом: *Baker S. Sloughing the Human // Soontologies. The question of the animal.* Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003.

² Вспомним фразу, которую произносит кот Матроскин в мультфильме «Трое из Простоквашино»: «Лапы и хвост — вот мои документы!», героя повести Михаила Булгакова «Собачье сердце», который, становясь человеком, первым делом получает паспорт, или, например, с детства знакомую песенку: «Цыпленок жареный, цыпленок пареный / Пошел по улице гулять, / Его поймали, арестовали, / Велели паспорт показать...»

В то же время активно заявляет о себе этологическая наука, изучающая поведение зверей и на этот раз примеряющая модели этого поведения к человеку. Если начиная с Аристотеля метафизика инклюзивного толка так или иначе антропологизировала животное, представляя его неким недочеловеком, то этологический дискурс анимализирует человека и рассматривает его как естественный вид, представители которого подчиняются конечному набору элементарных естественных программ. Мы сами — эти животные, и сфера исключенности теперь — внутри нас самих.

Имплицитные предпосылки анимализации людей, однако, остаются теми же, и на повестке дня по-прежнему стоит поддержание нуждающегося в легитимации мирового порядка. Фигура животного — под маской современного человека — в который раз указывает нам на функционирование властной машины, которая работает за счет включения либо за счет исключения чужеродных элементов. Эта машина никуда не исчезает. Она лишь меняет свои исторические конфигурации. Но вместе с ней продолжает существовать и изменяться угрожающая сила, которую невозможно ни истребить, ни колонизировать. Сила, которую машина хотела бы заставить работать на себя, но не получается. Мятежная сила живого существа — безработной, суверенной негативности зверя, рождающегося вместе с человеком.

СОДЕРЖАНИЕ

Неудобные слова и неудобные вещи	7
Начало и конец истории: антропологическая машина	14
Краткий словарь эротической философии	28
Женщины, деньги, шампанское: желание непризнания	52
Проститутки, мистики, либертены	65
Беспокойство всякого нечто	80
Низкая материя	86
Блеск и нищета инвестиций	97
Бог умер	110
Свобода не выбирать	116
Друзья, сообщники, заговорщики	127
Пьяная женщина, понесшая лошадь	142
Кипящий субъект	152
Закон письма и беззаконие опыта	163
<i>Приложение. Кони в законе. набросок к философии животного</i>	171

Оксана Тимофеева

**ВВЕДЕНИЕ
В ЭРОТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ
ЖОРЖА БАТАЯ**

Дизайнер обложки
Д. Черногаев
Редактор
И. Калинин
Корректор
Э. Корчагина
Компьютерная верстка
С. Пчелинцев

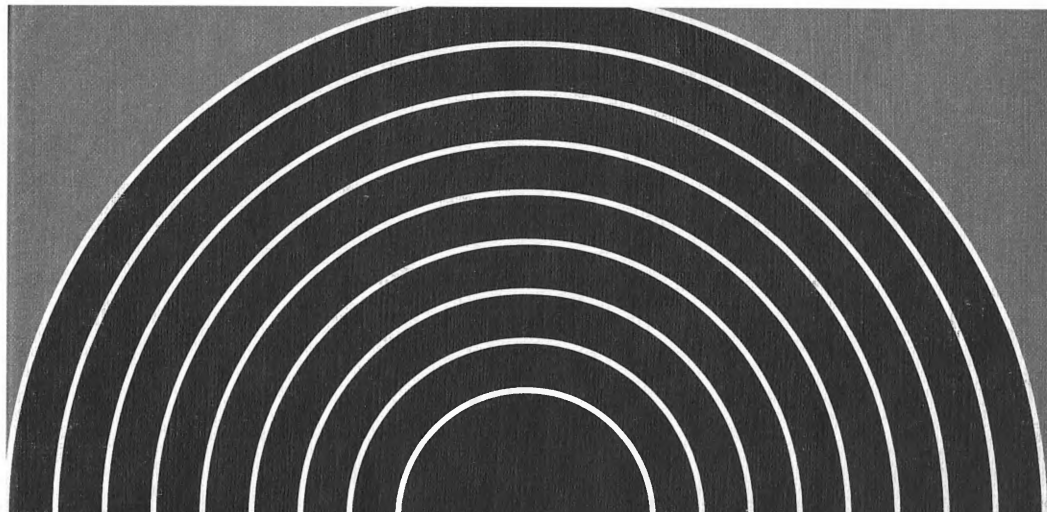
Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес издательства:
129626, Москва,
абонентский ящик 55
Тел.: (495) 976-47-88
факс: (495) 977-08-28
e-mail: real@nlo.magazine.ru
Интернет: <http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1.
Печ. л. 12,5. Тираж 1000. Заказ № 4022

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



ВВЕДЕНИЕ В ЭРОТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ Ж. БАТАЯ

Книга посвящена мыслителю, критику, писателю и порнографу Жоржу Батаю, одному из самых радикальных французских интеллектуалов XX века, который бросил вызов нормативности теоретической культуры своего времени, сделав предметом философского рассмотрения такие ранее запретные темы, как эротизм, насилие, жертвоприношение. Оксана Тимофеева обращается к анализу эротизма в творчестве Батая, шаг за шагом реконструируя тонкую связь между мыслью и чувственностью и доказывая, что этот на первый взгляд маргинальный сюжет глубинным образом меняет всю структуру философствования. Критическое исследование эротизма как интеллектуальной утопии и одновременно своего рода методологического принципа проведет читателя через центральные понятия батаевской мысли, поможет погрузиться в парадоксальный мир, где власть, любовь, дружба, преступление, религиозная вера и разврат обретают совершенно новый смысл. Автор предлагает оригинальную интерпретацию, обращая внимание на скрытую фигуру животного, конститутивную для антропологии Батая.



9 785867 937058

La Philosophie



Новое
Литературное
Обозрение