

ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

Т.Р. Гайнутдинов

ПРОБЛЕМА СМЕРТИ В ФИЛОСОФИИ ЖОРЖА БАТАЯ

Аннотация. Предметом исследования является проблема смерти в философии Жоржа Батая. Тема смерти у Батая неразрывно связана с темой сообщества. Именно из этой связи рождается определение сообщества в качестве «суверенного» и «сакрального». Любое сообщество, любое движение совместного опыта выстраивает себя вокруг некоторого сакрального ядра, способного превратить «категорию смерти в принцип жизни, категорию падения – в принцип избытка жизненных сил», что соответствует двойственной природе сакрального: оно одновременно высокое и низкое, чистое и отталкивающее, священное и проклятое. В большинстве случаев в работах Батая понятия не стоят на месте: они скорее непрестанно путешествуют по поверхности текста, ускользая в силу своей предельной динамичности от любой систематизации, поэтому мы не ставили перед собой задачи целостного анализа темы смерти, но стремились лишь очертить метафорику его текстов. Предпринимается попытка представить опыт суверенного сообщества Батая посредством совмещения двух перспектив: реального (сообщество сюрреалистов, «Контратака», «Ацефал», «Коллеж Социологии») и идеального сообщества. Батай показывает, что сообщество вовсе не требует целостности, напротив, оно предполагает утрату «части своего собственного бытия», сотворение себя своим умиранием. Это то, что философ называет «практикой радости перед лицом смерти».

Ключевые слова: Жорж Батай, смерть, сообщество, событие, сакральное, суверенность, внутренний опыт, Гегель, Другой, философия смеха.

Abstract. The subject of research is the problem of death in the philosophy of Georges Bataille. The theme of death in Bataille is inextricably linked to the theme of community. It is from this context comes the definition of community as "sovereign" and "sacred". Any community, any movement of cooperative experience is being established around some sacred core that can turn "a category of death into a principle of life, the category of decline – in the principle of an excess of vitality", which corresponds with the ambivalent nature of the sacred: it is both high and low, pure and revolting, the sacred and the cursed. In most cases, in the works of Bataille concepts are not static: rather, they constantly travel along the surface of the text, escaping because of their very dynamic from any ordering, so we do not set ourselves the task of holistic analysis of the topic of death, but sought only to outline the metaphoric of his texts. Attempt to represent the experience of the sovereign community of Georges Bataille by combining the two perspectives: in real (community of Surrealists, "Counter-attack", "Acetal", "College of Sociology") and the ideal community. Bataille shows that the community does not require the integrity, it rather suggests the loss of the "part of your own being", creating yourself by means of your own death. This is what the philosopher calls "the practice of joy before death".

Key words: Hegel, inner experience, sovereignty, sacred, event, community, death, Georges Bataille, Other, philosophy of laughter.

Тема смерти является общей для всего творчества Ж. Батая, начиная с самых первых его текстов и заканчивая написанными незадолго до смерти (той смерти, что имеет дату, высеченную на камне на кладбище в Везеле, – 8 июля 1962 г.). Любой текст Батая испытывает чрезмерность этой фигуры.

Для Ж. Батая бытие-выставленное-смерти (выставленное сдержанно и в тишине, без излишнего шума и внимания) вовсе не есть бытие-для-смерти, как предназначение, завершение, некая финальная сцена или аккорд с нотой грусти и то-

ски. Бытие-выставленное-смерти не стремится отмерить собой некую точку конечности, принять её за цель и смысл движения жизни. Выставляя себя смерти, бытие совсем не жаждет эпитафий, скорбных речей и тусклой заметки в местной газете. Оно не стремится услышать «Прощай и прости» и шорох земли где-то рядом с собой. Оно не стремится ничего закрыть (а крышку гроба и подавно). Напротив, смысл бытия-выставленного-смерти в открытии и откровении. Смерть другого пробуждает бытие человека, вызывая к жизни. Смерть не есть остановка сердца: она то, что заставляет его

учащённо биться, отдаваясь звоном в ушах и разрывая грудь. Смерть не упраздняет бытие, но учреждает его, тем самым она не является чем-то отрицающим бытие, противостоящим ему; напротив, смерть возбуждает бытие, она «вламывается» в человека и переворачивает его жизнь. Так что смерть есть ничто иное, как событие бытия; она переполняет существование даже в тот момент, когда само же его и скрывает. «Смерть – это всегда уже имеющийся избыток и доказательство того, что жизнь недостаточна лишь при изъятии из неё смерти, что жизнь существует лишь при вторжении в неё смерти и при обмене с ней, иначе она обречена на дисконтинуальный режим ценности, а значит на абсолютный дефицит» [1, с. 277].

Смерть, изолированная от жизни, как изолируют безумцев или маргиналов, вытесненная на периферию социальных отношений, превращает жизнь в остаток, в нечто ограниченное и ущербное. Напротив, полнота жизни требует смерти; точнее, она требует изъятия из смерти момента её наступления и пришествия. «В сущности, – пишет Ж. Батай в статье «Гегель, смерть и жертвоприношение», – смерть открывает Человеку его природное, животное бытие, но это открывание не может иметь места. Ибо едва умирает животное бытие, поддерживающее человеческое бытие, так сразу прекращает быть и последнее. Чтобы – в конце концов – человек открыл себя самому себе, ему следовало бы умереть, но ему следовало бы это сделать при жизни – созерцая собственное умирание... Вот почему следовало бы, чтобы любой ценой человек жил в тот миг, когда поистине умирает, или чтобы он жил с ощущением истинной смерти... Эта трудность возвещает о необходимости зрелища или вообще представления, без разыгрывания которых мы рискуем остаться посторонними, невеждами в отношении к смерти» [2, с. 257]. Жизнь каждой минутой своего бытия должна «разыгрывать» смерть и посредством этого «розыгрыша» или, что более точно, «представления» превращать смерть в самосознание смерти. Опыт «представления» смерти лежит в основании столь важной для Батая идеи жертвоприношения. Именно в жертвоприношении, приносящий жертву, отождествляет себя с жертвой, тем самым, переживая собственную смерть. Он оказывается захвачен смертью, хотя сама смерть не захватывает его. Тем самым, жертвоприношение позволяет поднять жизнь на высоту смерти. Известно, что у Батая, даже был план реализации жертвоприношения, который должен был бы сплотить участников «Ацефала» и сделать это сообщество «доподлинно бесповоротным». Об этом в частности пишет Мишель Сюриа, ссылаясь

на свидетельство Роже Кайуа, в книге «Жорж Батай. Работа смерти». Кажется, из посвящённых в сообщество даже удалось найти того, кто согласился бы принести себя в жертву. А вот на роль жреца так никто не отважился, и непоправимого так и не произошло. Значительно позже, Батай скажет о «чудовищности» этих намерений, но в момент деятельности «Ацефала», несомненно, они составляли значимую часть его опыта. С другой стороны, тот факт, что жертвоприношение так и осталось в виде проекта или замысла, свидетельствует, прежде всего, о том, что оно представляло собой не столько реальную возможность, сколько своего рода символический «горизонт невозможного», в столкновении с которым испытывалось единство сообщества. Посредством этого «горизонта невозможного» Ж. Батай стремился реализовать в обществе некоторый предельный опыт, который «должен быть заключён в переходе из фрагментарного и пустого состояния жизни, свободной от заботы о смерти, к своего рода резкому и вызывающему удушью излианию всего сущего» [3, с. 175].

Жизнь должна изъять событие смерти, выкрасть его при свете дня и сделать самим этим светом (светом по ту сторону света). Чёрный свет? Возможно. Возможно также и то, что само сердце света является чёрным (чёрный свет исчерпывает бытие, оставляя его ни с чем; точнее, с самим собой в своей непроглядной тождественности). Выкрасть событие смерти, значит отдаться движению, которое ничего не сохраняет, ничего не производит и не осуществляет; вверить себя движению необратимого падения с присущей ему лёгкостью и ликующими раскатами смеха. Это движение «связано с бесконечностью превращения, не только ведущего нас к смерти, но и меняющего до бесконечности саму смерть, делая её бесконечным движением умирания, а умирающего – бесконечно мёртвым, как будто он призван умирать всё больше и больше, нескончаемо, чтобы внутри самой смерти всё дальше и дальше, постоянно продлевать возможность нескончаемого превращения, чрезмерность ночи – необходимость постоянно возвращаться из небытия в бытие» [4, с. 159].

Смерть являет предел бытия, тем самым, высвечивая его подлинность, так в сумрачной дымке высвеченного негатива уже угадывается чьё-то лицо и чей-то взгляд, и в этом взгляде слёзы – вы храните их в памяти и ваша память – это эти слёзы. Смерть наделяет бытие тотальностью, обнаруживая бытие как таковое, в его абсолютной доступности. Бытие имеет место лишь в смерти, лишь в смерти оно обретает имя. Но в то же время, и смерть имеет место лишь в бытии-в-месте, посред-

ством этого в-месте и у него на глазах (в глазах отражается ужас смерти, её пустое сияние, её глухое озарение). Мы хотим сказать, что эта возможность, посредством которой человек утверждается в своём отрицании бытия, реальна лишь в сообществе. Впервые, со всей очевидностью это показал Гегель. Но что это значит?

Никто и никогда не рождается и не умирает один на один с собой. Никто и никогда не был один в рождении, точно так же, как никому и никогда не суждено быть одному в смерти. Человек рождается и умирает всегда лишь в присутствии другого – всегда лишь вместе с другим. Каждый из нас останется наедине со смертью, но смерть ни с кем из нас не останется наедине. Смерть сплывает людей; людей, что безмолвно замерли у мёртвого тела и эта замороженность смертью есть, одновременно, созвучие ужаса и ужас созвучия небытия, что вместо и в-месте бытия. И тело, что находится здесь и занимает это место в качестве своего единственного основания (что остаётся телу умершего, кроме этого места? что остаётся вместе с телом умершего? не умирает ли само «вместе»? довольствуется ли смерть отведённым ей местом? не наделяет ли смерть безымянностью место? и не приостанавливает ли смерть отношения с местом?), подобно вашему ближнему и сокровенному, поскольку тот, кто умирает у вас на глазах (и эта смерть «у вас на глазах», как ни странно, открывает вам глаза; ложась слезами, она осветляет взгляд) подобен ближнему навсегда. Конечно, это близость отсутствующего или даже близость, что дальше дали. Но также, это и близость времени, которое, преодолев отвращение, объединила прошлое с будущим, а память наделила скорбью мёртвого места. «Сообщество живущих – это сообщество тех, кого сплывает тревожное обещание смерти, данное каждому и всем вместе... Всё то, что в жизни сообщества... тесно связано со смертью, осознаётся людьми как что-то наиболее чуждое. Никто уже не думает о том, что реальность совместной жизни – то есть человеческое существование – зависит от общего переживания ночных страхов, того экстатического спазма, который вызывает смерть» [3, с. 171]. Никто уже не выстраивает реальность жизни посредством сообщения рождения и смерти, их взаимобмена в рамках социального цикла. Никто более не определяет смерть как разновидность социальных отношений. Меж тем именно смерть пробуждает событие; именно смерть вынуждает бытие к избыточности и иступленности события. Для Ж. Батая жизненности больше в агонии, чем в рождении, в беспамятности последних излияний умирающего, нежели в первых звуках плача рождающегося.

Мы видим, что тема смерти у Батая неразрывно связана с темой сообщества. Именно из этой связи рождается определение любого сообщества в качестве «суверенного» и «трагического». Любое сообщество живёт осознанием смерти и прежде всего потому, что Другой приходит ко мне через смерть. Но не через ту смерть, что явится когда-то в будущем, застав меня врасплох или немощно прикованным к кровати (мы всегда умираем впоследствии, в миг, следующий за настоящим). Другой приходит ко мне в смерти, что всегда уже здесь и сейчас, в этой ночи и в этом забвении себя и своей жизни. В такой перспективе, умирать означает идти навстречу Другому, преодолевая себя и свое бытие. В этом преодолении бытия заложен весь смысл человеческого существования, в нём свершается событие и воздвигается сообщество. «Именно смерть и является тем эмоциональным элементом, что придаёт навязчивый смысл человеческому существованию в сообществе» [3, с. 172]. Смерть – есть всё, что мы имеем общего, всё, что мы имеем сказать друг другу общего – это наша общая судьба и наш общий жребий.

Вот почему раньше (Ж. Батай не уточняет, когда было это «раньше», хотя археология могла бы здесь оставить некоторые свидетельства) поселения, города возводили вокруг храма, кладбища или жертвенного очага. Сама топография города стремилась удержать смерть в центре сообщества. Церковь или храм образовывали в центре поселения своеобразное суверенное ядро – суверенное в том смысле, что профанная деятельность останавливалась у церковной ограды. Усопших часто погребали под церковными плитами, либо же в непосредственной близости от церкви; кроме того, во многих церквях есть мощи святого, замурованные под алтарём при освящении здания. Смерть была внутри самой жизни и определяла её движение.

Теперь города и поселения предпочитают строить вокруг заводов, какого-либо добывающего производства и т.п. На месте храма оказывается конвейер, непрерывно производящий вещь за вещь. Место жертвенного очага занял концертный зал, где всё – сплошная бутафория, где нет реальной траты, хотя всё (от декораций и до игры актёров, устраивающих «роскошный» пир пластмассовыми продуктами) к ней и апеллирует. Мы производим и имитируем – это точка отсчёта нашего существования и центр нашего города, нашего мира.

Счастье, если в центре города продолжает находиться действующий храм. Но гораздо чаще, мы видим в его стенах и на его же месте музей, то есть совокупность экспонатов, которые изъяли из жизни (всепоглощающая вера, доведённая до ми-

стицизма – может ли она сохраниться в монастыре, открытом для туристов?), тем самым, предав забвению в качестве реальных возможностей. В действительности музей не то, что хранит память нашего общества, но то, что предаёт забвению и исключает. Вещь, попадающая в музей, есть, по определению, устаревшая, уходящая, ускользающая, то есть несовременная. Когда собор превращается в музей, мы можем говорить о том, что сообщество утрачивает сокровенность веры. Когда кладбище превращается из территории смерти и места утраты в туристический маршрут – мы констатируем утрату сообществом собственной сущности, сердца, которое продолжает биться там, где ему следовало бы замереть навечно.

В нашем обществе мёртвые постепенно перестают существовать, они выводятся за рамки общения. Имеет место «акт вытеснения смерти, и характер его социальный, в том смысле, что им осуществляется поворот к репрессивной социализации жизни... Вся наша культура – это одно сплошное усилие отъединить жизнь от смерти, обуздать амбивалентность смерти, заменив её одним лишь воспроизводством жизни как ценности и времени как всеобщего эквивалента» [1, с. 238, 264].

Меж тем для Ж. Батая смерть вовсе не изъём жизни, но то, к чему стремится сама жизнь. Человек начинается (и онтология должна быть историей этого «начинания», его хроникой и летописью) лишь в тот момент, когда осознает конечность своего существования, когда бытие сливается со своим отрицанием. Когда, произнося перед зеркалом «Я есмь», нарывается на гримасу ужаса и слышит в ответ одни оскорбления – они повисают в тишине и уходят туда, откуда пришли, оставив после себя одно лишь небытие, и человек понимает: вот то, чему он сродни. Когда человек догадывается, что слово на белом листе бумаги и каменная плита на окрестном кладбище связаны между собой, и более тесным образом, чем он со своей судьбой. Когда бытие, испытывая нехватку, «не лезет на рожон», а оставляет всё, как есть; точнее «есть» с тем, что его не хватает или попросту нет. Человек осознаёт себя, как отсутствующего в бытии и это отсутствие – есть его воля и его сила. Он тот, в ком бытие поставлено под сомнение и создаёт себе нехватку. Он тот, кто отделился от бытия как чего-то излишнего, чрезмерного в собственной явленности. Человек укрепляется в бытии с помощью способности не быть, ускользая от бытия как тень ускользает от света. И то, что делает человека человеком, это его решение быть в той мере, в какой он принимает, или, скорее, даже перенимает, небытие. Да и само бытие реализует сокрытие себя в своём разоблачении, и

норовит «схорониться», утверждая собственную сокровенность в качестве скрытого и потаённого. Подчас эта скрытость (позволь словарь сказать нам большее, мы бы написали «сокрытость», как единство сокровенности и скрытности) обретает форму чистого отрицания, так что само бытие оказывается именем и во имя небытия. Признаем это событием (ещё одно имя, ещё одно качество). Смерть несёт ужас, но (признаем и это) смертью приходит событие. Смерть опустошает, но и пустыня рождает озарения. «Вот, что образует сообщество. Не было бы никаких сообществ, если бы не было переживаемых сообща событий...» [5, с. 20].

Другой умирает лишь вместе со мной, и я умираю лишь вместе с другим. Мы связаны этим «со», мы сцеплены смертью и смерть сцепляет наше со(вместное)бытие. Это то, что Батай называет «практикой радости перед лицом смерти». В одноименном тексте («Практика радости перед лицом смерти»), прочитанном на выступлении в Коллеге Социологии в июне 1939 г., Батай показывает, что «радость перед лицом смерти была бы ложной, если бы она не была связана с беспорядочным объединением. Тот, кто смотрит на смерть и радуется, уже не является индивидом, тело которого должно сгнить. Вступив в игру со смертью, он уже вышел за пределы самого себя вовнутрь славного сообщества... сообщество необходимое ему, чтобы осознать славу того мгновения, которое вырывает его из существования. Чувство связи с теми, кто избран, чтобы объединить своё великое опьянение, является только средством заметить, что утрата является славой и победой...» [6, с. 483-484].

Но недостаточно лишь быть смертным, необходимо становление в смерти, некоторая предельная степень умирания. «Смерть – это не то, что дано, а то, что следует создать; это задача, которую мы активно берём на себя и которая становится источником нашей активности и власти над собой. Человек умирает – это ничто, но в зависимости от своей смерти человек есть, он крепко связан со своей смертью и сам определяет эту связь; он творит свою смерть, делает себя смертным, а тем самым придаёт себе возможность творить, творениям же своим – их смысл и истину» [4, с. 93]. Смерть должна присутствовать в самой жизни, а не приходиться лишь в её последний миг (пустая сцена, задёрнутый занавес). Смерть должна жить моей жизнью, быть частью моего существования, нутром моего бытия. Она должна расти вместе со мной, быть моим голосом и моей сокровенной тайной. Я существую лишь потому, что могу не существовать и само это «не», что ставлю прежде бытия и прежде существования, возымело действенность силы – и эта сила питает

меня. Смерть утверждает меня в жизни, но и жизнь лишь выражает смерть и силу смерти.

«Сообщение не может идти от одного полного и целостного существа к другому, оно требует, чтобы эти существа рискнули своим собственным бытием, чтобы они расположились на пределе смерти и небытия» [7, с. 417]. Сообщество требует не целостности, но разрывов и ранений; его нет помимо разломов и различий. «Я предлагаю допустить как закономерность тот факт, что человеческие существа никогда не соединяются между собой иначе, как посредством разрывов и ранений... Если элементы выстраиваются в ряд, чтобы сформировать совокупность, то легко может произойти, когда каждый из них благодаря разрыву собственной целостности теряет часть своего собственного бытия в пользу бытия совместного» [6, с. 525]. Сообщество предполагает утрату «части своего собственного бытия» – это значит, что оно изначально произносится как насилие, то есть сотворение себя своим собственным умиранием. При этом, сама смерть – нечто иное, нежели моя участь, скорее, она есть потребность в моей участии, но также и воля случая. Риск жизнью должен обернуться случаем, почти что фартом – случайностью события, а не быть лишь частью инвестиционного проекта смерти, как в «Феноменологии духа» Гегеля.

Гегель наделяет смерть смыслом и рационализует её. Он превращает смерть в инвестицию, придавая ей смысл будущего признания: отныне смерть не отрицает бытие, но инвестирует себя в него, принадлежа более порядку экономии («ограниченной экономии», как говорит Батай), нежели онтологии. Фактически Гегель отрицает чистую смерть без прибыли, как «негацию без самостоятельности», которая «остаётся без требуемого значения признания», то есть по сути пустой (он называет её «абстрактной негацией»), противопоставляя ей «негацию сознания, которое снимает так, что сохраняет и удерживает снятое и тем самым переживает его снимаемость» [8, с. 102]. Для Гегеля смерть является подлинным проявлением свободы и историчности человека лишь в том случае, если она упраздняет его диалектически, то есть «сохраняя и удерживая». Эта операция «диалектического снятия смерти в смерти» позволяет преодолеть или трансцендировать наличное бытие и при этом не впасть в чистое ничто. Но, диалектически «упразднив» смерть, Гегель, тем самым, превратил её из того, что вызывает дрожь ужаса или же «взрыв хохота», – мы увидим насколько для Батая одно сродни другому, – в то, что благочестиво потребляется на благо господства – смерть перестала быть смертельна.

«Книга эта – взрыв хохота; хохота тем более буйного, что исторгается он из груди человека, который, воспользовавшись благоприятными обстоятельствами, постарался (с большим трудом и едва ли не напрасно) замкнуть свою жизнь видом на смерть...» [9, с. 33]. «Замкнуть свою жизнь видом на смерть» – это абсолютно гегелевский проект, гегелевский со всей очевидностью, на какую вообще способно гегельянство, очевидностью, которую «тяжело переносить» [7, с. 400], которая давит на виски и учащает биение сердца – его ритм у вас в голове и каждое движение лишь заостряет боль.

Но этот смех? И даже не смех, но «буйный хохот», раздирающий тишину? Он не может быть гегелевским (его известный портрет, – тот самый, что чаще всего помещают в собрания сочинений Гегеля или учебные пособия по классической немецкой философии, – там нет улыбки, даже её следа, скорее, мрачный взгляд самой смерти, презрение и ужас вперемешку с гримасой злости и усталости). Над чем смеётся этот смех? К чему эти взрывы хохота и судорожность веселья? В нём нет пустого ликования, удачи глупой шутки. Над чем смеётся смех? Что заставляет голос срывать на хохот, выдавать себя раскатам смеха? Не смеётся ли смех над самим собой, над «видом на смерть», что обречён оставаться всегда лишь «видом», подобно тому, как «старая дева» продолжает испытывать «виды на замужество»? Иначе говоря, не смеётся ли смех над «проектом смерти» – гегелевским проектом, наделяющим смерть смыслом и, тем самым, деловито превращающим её в серьёзный инвестиционный проект господства?

«И само слово “смех” должно читаться в раскате, в раскатывании его смыслового ядра в сторону системы суверенной операции (“опьянение, эротическое излияние, излияние в жертвоприношении, поэтическое излияние, героическое поведение, гнев, абсурдность” и т.д.). В этом раскате смеха начинает блистать, никоим образом не показываясь, и уж тем более не высказываясь, различие между господством и суверенностью» [7, с. 406-407]. Это смех над деловитостью гегелевского дискурса, работающего над присвоением негативности (как будто негативность можно присвоить, как будто само «присвоение» уже не несёт в себе обратного, то есть позитивности утверждения), над смягчением абсолютной траты, над проектом инвестирования в смерть, то есть над приданием смысла смерти. «Гегель больше противопоставляется не тем, кто отступает, а тем, кто говорит: “это не важно”. Похоже, что более всего он далёк от тех, кто отвечает на смерть весельем» [2, с. 259]. Именно поэтому «Гегель невесел на вершине познания».

Батай противопоставляет Гегелю невоздержанность собственного смеха, философию, которая и есть «философия смеха», поскольку «раскат смеха – единственный представимый выход... из философской спекуляции» [10, с. 250].

На одном из заседаний Коллежа Социологии, Ж. Батай, ссылаясь на статью «Генетическая психология смеха» Валентайна, говорит о девушке, обычно очень доброй и воспитанной, которая, всякий раз, когда слышала о чьей-то смерти, не могла сдержать смеха. В другом месте и в другое время, Батай, обращаясь к книге Джойса «Поминки по Финнегану» («Finnegan's wake» – этот последний роман Джойса, при написании которого он использовал порядка шестидесяти различных языков и диалектов, до сих пор остаётся непереваданным на русский язык), пишет об ирландском обычае поминок, распространённом вплоть до начала XX в. В Ирландии открытый гроб с телом умершего, одетым в свой самый красивый костюм, ставили в центре дома на самом видном месте. Семья умершего приглашала в гости всех его лучших друзей, которые должны были выражать своё уважение к усопшему весельем и танцами. «Речь тут идёт о смерти другого, но в таких случаях смерть другого всегда является образом собственной смерти. Так радоваться можно лишь при том условии, что, хотя мертвец и другой, предполагается, что он согласен на происходящее веселье, причём, когда пьющий за него сейчас тоже умрёт, он умрёт точно так же» [2, с. 260].

Для Батая эти истории, при всём своём различии и эксцентричности, кажутся довольно показательными: грусть и даже более, ужас, смертельный ужас смерти в своей чрезмерности может провоцировать также и чрезмерность смеха. Этот смех и это веселье не относятся к порядку позитивного утверждения жизни, стремящегося отрицать существование смерти. «Напротив, веселье, связанное с делом смерти, внушает мне страх, оно подчёркивает и усугубляет этот страх как его противовес: в конечном счёте, весёлый страх и страшное веселье бросают меня то в жар, то в холод “абсолютного разрыва”, в котором именно моя радость в конец меня разрывает, и где за радостью шло бы изнеможение, если бы я не был разорван целиком, безмерно» [2, с. 260]. Характерно, что этот парадоксальный процесс является бессознательным и всегда случается не в одиночестве, а во время общения. Невозможно внутри себя самого преобразовать испытанную боль в безудержную напряжённость действия. «Но то, что не удаётся в ходе жизни отдельного индивида, осуществляется в его движении к другому. Следовательно, этот процесс с самого начала имеет социальный характер... Нужно объяснить, как мо-

жет социальное существование преобразовывать депрессию в напряжение» [6, с. 97]. Как возможно, что горе меняет цвет на радость? Как возможно, что слёзы скрывают улыбку? Как возможно, что то, что должно было сломить человека, превращается в энергию и возбуждение? Всё происходит так, как будто некоторое сакральное ядро, вокруг которого происходит любое совместное движение, превращало «катеорию смерти в принцип жизни, категорию падения – в принцип избытка жизненных сил». И это вполне соответствует двойственной природе сакрального: оно одновременно высокое и низкое, чистое и отталкивающее, священное и проклятое.

Сакральное и его сущность стали центральной темой размышлений Батая в период деятельности «Коллежа Социологии». В июле 1937 г. в третьем номере журнала «Ацефал» публикуется «Декларация» о его создании. Фактически, с этого момента сам «Ацефал», по крайней мере в качестве ежеквартального журнала, перестаёт существовать: этот июльский номер стал последним, если не принимать в расчёт ещё одного, вышедшего в июне 1939 г. и полностью написанного Батаем – он уже очень отдалённо напоминает «Ацефал» 1937 г., у него значительно меньший формат, нет иллюстраций, нет названия на обложке. На смену журнала, придёт «Коллекция Ацефала», но её единственной публикацией будет «Зеркала тавромахии» Мишеля Лейриса.

«Декларация» о создании «Коллежа социологии» вышла в свет за подписью самого Батая, а также Жоржа Амброзино, Роже Кайуа, Пьера Клоссовски, Пьера Либра и Жюль Монро. Помимо них в деятельности «Коллежа» также принимали участие Мишель Лейрис, Вальтер Беньямин, Александр Кожев, Жак Полан, Дени де Ружмон и др. В учредительной декларации «Коллежа» говорилось о «необходимости создания духовного сообщества из числа тех, кто стремится как можно дальше продвинуться в своих изысканиях..., сообщества, частично отличающегося от обычного объединения учёных и связанного, в частности, с заразным, опасным характером изучаемой области и с теми определенностями, которые в ней постепенно проявляются. Это сообщество остаётся таким же свободным и доступным, как и организованное научное объединение, и любой может привнести туда свою личную точку зрения, невзирая на особое беспокойство... Какими бы ни были его происхождение и его цели, мы полагаем, что этого беспокойства вполне достаточно, чтобы создать необходимые связующие нити и действовать сообща» [6, с. 29]. Предметом деятельности Коллежа должна стать «сакральная социология», изучаю-

щая существование общества во всех сферах, где «обнаруживается активное присутствие сакрального». И если с формальной стороны, деятельность «Коллежа Социологии» не имеет ничего общего с тайным сообществом «Ацефал», то в идейном плане Коллеж, безусловно, продолжает изыскания «Ацефала». Клоссовски иронически называл «Коллеж Социологии» «экзотерической эманацией Ацефала» [цит. по: 11, с. 234].

Первое заседание Коллежа Социологии состоялось 20 ноября 1937 г. В последующем оно проходило с периодичностью раз в две недели, сначала по субботам, затем по вторникам, в подсобном помещении книжного магазина на улице Гей-Люссака. На первом заседании Батай выступает с докладом, озаглавленным «Отношения между "обществом", "организацией" и "существом"». Этот доклад сам Батай обозначает как своего рода «введение в сакральную социологию», где он намечает «главные терминологические изменения, необходимые для развития этой области науки» и определяет само сакральное «как особый факт движения общества к объединению» [6, с. 45]. В качестве форм такого сакрального сообщения Батай рассматривает эротизм, смех и слёзы. На одном из своих первых выступлений в Коллеже он характеризует их как формы «интенсивной коммуникации», обогащающие человеческое общение. Два года спустя в дневнике за 1 октября 1939 г. («Коллеж социологии» к этому моменту уже перестал существовать), вспоминая о смерти Колет Пеньо (Лауры), Батай вернётся к этой теме: «...сакральное заключается в сообщении» [9, с. 41]. В связи с интересом к сакральному Ж. Батай обращается к анализу всевозможных закрытых, аутентичных сообществ: тайных организаций, религиозных орденов, политических партий закрытого типа, маргинальных групп с инициативной структурой и т.д. С точки зрения статуса сакрального, все сообщества могут быть поделены на три типа: во-первых, это сообщества, где ещё нет сакрального, то есть сообщества животных; во-вторых, сообщества, где сакральное занимает значимое место; и в-третьих, сообщества, где сакральное пребывает на грани исчезновения, то есть современные сообщества, в которых элементы сакрального проявляются исключительно как пережитки. Сакральное конституируется в обществе посредством табуирования некоторого социального ядра. При этом область сакрального, с одной стороны, превосходит область религии, и потому, сакральную социологию не следует отождествлять с социологией религии; с другой – не может отождествляться с социальным пространством в целом. Само сакральное характеризуется

в его двойственности: одновременно и как возвышенное и как низменное, чистое и отталкивающее, священное и скверное. «Sacer» переводится с латыни и как святой, и как проклятый. В Риме слово «sacer» обозначало человека или вещь, к которым нельзя прикоснуться, не осквернив себя или не оскверняя их. Если кто-то совершает преступление против веры или государства, сообщество изгоняет его из города, объявляя его «sacer». С этого момента убийца оказывается невиновным и не может быть приговорён за убийство: «Здесь мы схватываем существенное движение диалектики сакрального» [6, с. 242].

Кроме того, на этом первом заседании Батай ещё раз, вслед за опубликованной в июле декларацией о создании Коллежа Социологии, уточняет цели его создания и предполагаемые формы деятельности. Батай противопоставляет «традиционным» сообществам или сообществам факта (факт единства почвы, крови, культуры и проч.) – «избранные» сообщества или «сообщества ценностей», к которым он и относит созданный Коллеж: «Коллеж отказывается примкнуть к фактическим сообществам. Сообщества избранных, которые он им противопоставляет, сообщества существ, которых сближает избранность, можно определить как сообщества ценностей. Каких ценностей? Ценностей сообщества как такового: сообщества тех, для кого оно само представляет собой ценность, а не факт» [6, с. 45].

Сообщество является со-обществом (той самой ценностью, о которой говорит Ж. Батай) лишь тогда, когда в созданном им пространстве соучастия ощущается близость; и сама эта близость оказывается иным именем события. Сообщество произносит это имя раз за разом: праздностью встречи и неизбежностью разрыва, неистовством собственного бытия и его сокровенностью. Если же пространство этой близости не сформировалось, то моя обращенность к другому так и останется без ответа – глухим эхом безнадежно повисшем в воздухе; и даже более, не будет самой этой обращенности, и мне не ответят, так как я не позволю (в этом не будет смысла). В каждом слове есть эта тревога дыхания и вздоха, когда оно срывается с уст и обращается в воздух. Тревога возвращения: слово должно обернуться в миг и вернуться назад ответным словом. Тревога смысла: мысль в слове должна стать чуждой для самой себя (условие обращения), но в этой чуждости себя узнать и удерживать (условие ответа).

Ж. Батай «бесспорно достиг наибольших глубин в изучении судеб современной общности» [5, с. 8]. «Глубина» здесь не только и, даже, не столько

полнота и всеобщность анализа, но, скорее, определённый начальный, низший пласт образования всякой общности. Батай вовсе не подвергает ревизии всё общество, во всей многочисленности его лакун (ревизия, инвентаризация – удел власти, которой требуется знать, чтобы господствовать – это со всей ясностью увидел Мишель Фуко). Он просто спрашивает: что лежит в основе любой общности? Ещё раз это скажем: Батай не пытается описать общество, он не выражает такого желания даже будучи организатором «Коллежа Социологии» (это при том, что описание, или, точнее, объяснение через описание, и составляют суть социологии). Он лишь только задаёт вопрос: для чего нам «сообщество»?

«По сути дела, общество основывается на слабости индивидов, компенсируемой его силой: изначально связанное с приматом будущего, оно в известном смысле является тем, чем не является индивид» [12, с. 45]. «Общество... является тем, чем не является индивид», – это не значит, что общество как таковое, в исходно идеальной архаической форме, является чем-то противостоящим индивиду, его угнетающему. Нет. Общество «компенсирует» слабость индивида, его неполноценность. Оно дополняет индивида, делает его доподлинно цельным. Сам по себе индивид – это непрерывная «нужда» и «нехватка». Но чего не хватает индивиду? Уверенности в самом себе? Значит ему не хватает признания со стороны Другого? Положительный ответ означал бы полновесное принятие Гегеля. Но Батай, временами повторяя Гегеля слово в слово, вовсе не намерен делать этого сейчас. Потребность в Другом, это не потребность в признании, так же как и не потребность во власти. Это важно отчётливо увидеть: я не нуждаюсь в Другом, чтобы почувствовать себя признанным. Мне нужен Другой, чтобы осознать самого себя, собственную самость, а не собственную власть. Другой есть источник моего самосознания. Именно поэтому Батай говорит, что «внутренний опыт» возможен только внутри «сообщества». Именно поэтому Батай искал такие формы сообщества, которые могли бы обеспечить предельную реализацию «внутреннего опыта» его участников. Батай искал предельные формы сообщества, где существование каждого из его членов «взывает» (и это «зов», воплощая собой всю действительность данного сообщества, всё, чем оно располагает, никогда не имеет места в действительности) к множеству других, и где сам этот «зов» и воплощает предельные формы общности. Эти предельные формы общности реализуют «область доиндивидуального, когда не установлены даже базовые социальные различия и не закреплены необходимые для социальной жизни роли.

Вот почему эти временные коллективы столь вызывающе эгалитарны. Это – равенство до всяких (идеологических) артикуляций, равенство, критерием которого выступают лишь неявные «структуры чувства». Здесь нет ни иерархии, ни социальных институтов, но взамен есть некий силовой потенциал, одновременно против- и протополитичный» [13, с. 107].

Последнее заседание «Коллежа Социологии» прошло 4 июля 1939 г. Это заседание должно было быть посвящено самому «Коллежу», его самоопределению, его целям и методам. На нём должны были выступать Батай, Кайуа и Лейрис. Однако в конечном итоге выступал лишь Батай, и его сообщение подводило итог двухлетнему существованию «Коллежа». Ж. Батай констатировал, что «Коллеж» находится в состоянии кризиса и глубокого разлада и, по существу, констатировал невозможность его дальнейшего развития. «Коллеж Социологии» изначально не был ориентирован на длительное существование: в основе его деятельности лежал принцип разномыслия и творческой полифонии, что предопределило напряжённую эфемерность его существования. Он не оставил после себя никакой завершённой доктрины, да и не мог этого сделать в силу исходной разнородности позиций его участников. Но вместе с тем, «Коллеж Социологии» как нельзя более остро поставил вопрос о необходимости некоторого суверенного сообщества.

Суверенность – это не понятие, не категория, не инстанция, не характеристика, но социальное отношение. Именно поэтому, суверенность возможна только в сообществе, лишь в нём она обретает себя и своё имя. Первое, что, казалось бы, отличает суверенное сообщество, это выход за пределы «экономики ограниченной» – за пределы разума и смысла, диктующего модель «замкнутого круга производящего потребления». Суверенное сообщество отличает сверхизобильность и избыточность, оно высвобождает бесполезность траты, открывая путь чрезмерности и безудержности. Суверенность бессмысленно и безмерно, без какой бы то ни было выгоды растрчивает всё, чем обладает – вплоть до того, чтобы ни чем не обладать вовсе. Суверенное сообщество отрицает власть и господство как принцип: оно напрочь отказывается, поскольку это его уничтожит, подчинить себе что-либо или кого-либо. Вот почему «Ацефал» (самое радикальное сообщество Батая) олицетворяет фигура человека, избавившегося от своей головы, презирающего смысл и разум, его диктующий, их двойную власть и их двойное превосходство. Вот почему «жить суверенно – значит ускользать, если

не от смерти, то по крайней мере от предсмертной тоски. Не потому, что умирать ненавистно, – но потому, что ненавистно жить по-рабски. Суверенный человек ускользает от смерти в этом смысле: он не может умереть по-человечески. Он не может жить в ужасе, способном его поработить, определить в нём поползновение к бегству от смерти, которая есть начало его рабства» [14, с. 115]. Принося в жертву разумность и смысл, суверенное сообщество жертвует также и самим господством, которое, как мы показали выше, является ни чем иным, как накоплением смысла в смерти.

«Речь идёт о том, чтобы достичь мгновения, когда сознание перестанет быть сознанием чего-то. Иными словами, осознание решающего смысла момента, когда рост (приобретение чего-то) разрешится тратой, как раз и есть самосознание, то есть сознание, в котором уже нет ничего в качестве объекта» [15, с. 174]. Суверенность – это то, что внутри сознания может пойти на абсолютную потерю всякого смысла и всякого объекта, отдавшись бесконечной амбивалентности сакрального. Суверенность реализуется в тот самый момент, когда сознание отказывается от объекта, достигая состояния самоутраты. Суверенность не переносит никакого качества и никакой проекции сознания на объект. Мы могли бы даже сказать, что это абсолютно антифеноменологический проект, если бы само это «анти» уже не выражало своего отношения и своей направленности.

Но сознание, в котором «нет ничего в качестве объекта», – это также и сознание, которое ничем не управляет, что есть не что иное, как другое имя суверенности (но может ли суверенность быть именована? не является ли любое имя проекцией или качеством? можно ли обернуть имя не-именем, так чтобы само именование отвернулось от себя и своего имени?). Суверенность ничем не управляет: ни вещами, ни людьми, ни их словами. Батай пишет по этому поводу следующее: «Суверенная операция не только ничему не подчиняется, но она ничего и не подчиняет, она безразличная к любому результату; и если я постфактум желаю исследовать редукцию подчинения мысли к суверенной операции, я вполне могу это сделать, но подлинно суверенному до этого нет никакого дела, оно в каждый момент располагает мной по-иному» [цит. по: 7, с. 419]. По-иному ещё и потому, что суверенность не удерживает прошлого, памяти о себе и своём пространстве; суверенности нет до них «никакого дела», она лишает прошлое смысла, практикуя забвение и утрату.

Суверенное сообщество – это невозможность, его не существует и существовать не может; оно

утрачивает себя, едва обретя свой смысл, поскольку смысл уже отрицает суверенность. Таким образом, суверенное сообщество оказывается «желанием невозможного»: «...хотеть невозможного значит стремиться воплотить желаемое и одновременно мечтать, чтобы оно оказалось химерой» [12, с. 39]. Суверенное сообщество неизменно уклоняется, скрывается от того, чтобы быть достигнутым кем бы то ни было. Но в то же время, будучи невозможно и недостижимо, оно не перестаёт быть желаемо. В некотором роде, лозунг «Требуйте невозможного!», столь важный для мая 1968 г., является именно стратегемой суверенности. Но чем является любое требование невозможного? Бессмыслицей, то есть абсолютным отсутствием какого-либо смысла. Требование невозможного не выходит за рамки собственной формулировки: оно не требует ничего большего, чем то, что требует буквально – невозможного. Собственно буквальность этого требования и нагромождает ту бессмыслицу, в которой нуждается суверенное сообщество. В самом деле, человек, требующий невозможного, надрывает глотку, и не более того. То есть он вовсе не стремится к реализации определённого проекта (социального, экономического, политического – какого бы то ни было), чего от него все ждут. Он лишь с бессмысленным упорством требует невозможного, и, тем самым, сводит всех с ума.

И то, что Ж. Батай именует «суверенным сообществом», как раз и относится к этой сфере «невозможного», то есть лишённого возможности быть оприсутствено в качестве имеющего место и обладающего смыслом. Для Батая, невозможное оказывается единственным способом прийти к другому. Отдать себя другому, всего, без остатка, (все мои чувства и воспоминания, всё, что я знаю, всё, что мне довелось увидеть и пережить – миллионы образов, принадлежащих только мне, отказаться от себя самого в движении, направленном на другого – это и есть невозможное. Невозможное, которое суверенное сообщество преодолевает самим фактом собственного существования. Таким образом, сообщество, одновременно принадлежит невозможному и превосходит его; оно остаётся вместе и личным, и безличным и в этом его фундаментальная двусмысленность.

Когда Ж. Батай пишет: «Для общей жизни необходимо держаться на высоте смерти... Сообщество может сохраняться только на уровне интенсивности смерти», – или: «Именно смерть и является тем эмоциональным элементом, что придаёт навязчивый смысл человеческому существованию в сообществе», – когда он разворачивает подобные заявления, он помещает требование мысли на уровне

невозможного. В предисловии к «Мадам Эдварде» Батай замечает: «Даже наша мысль (рефлексия) может быть завершённой лишь в эксцессе. Что значит истина вне представления эксцесса, если мы не видим того, что превосходит возможность видеть?.. Если мы не мыслим того, что превосходит возможность мыслить?» [16, с. 416]. Именно это невозможное, на котором основана сама возможность «внутреннего опыта», побуждает субъекта к утверждению суверенного сообщества.

Добиваясь и настигая возможное, мы, тем самым, действуем сообразно зеркалу: это в лучшем случае узнавание мест, их сличение с картой и лёгкий штрих перемен, причем более в вашем взгляде, чем в самом зеркале. В возможном нет ни следа другого, лишь вы, зависший в «не-решительности не-события» и не-совместности. Добиваясь и настигая невозможное, сообщество действует сообразно событию: открывает место соприсутствия одного-с-другим в пространстве близости.

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 389 с.
2. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 245-268.
3. Сюрри М. Жорж Батай, или Работа смерти // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 164-177.
4. Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. 288 с.
5. Бланшо М. Неопишемое сообщество. М.: Московский философский фонд, 1998. 78 с.
6. Батай Ж. Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. 600 с.
7. Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 400-444.
8. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. 444 с.
9. Батай Ж. Могила Лауры // Сакральное. М.: Kolonna Publications, 2004. С. 33-53.
10. Сишнер Б. Ницше Жоржа Батая // Предельный Батай: Сб. статей. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 235-251.
11. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.
12. Батай Ж. Бодлер // Литература и зло. М., 1994. С. 30-49.
13. Петровская Е. Антифотография. М.: Три квадрата, 2003. 112 с.
14. Рей Ж.-М. Батай, смерть и жертвоприношение // Предельный Батай: Сб. статей. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 94-117.
15. Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис Логос, 2003. 208 с.
16. Батай Ж. Мадам Эдварда // Ненависть к поэзии. М.: Ладомир, 1999. 613 с.
17. Гайнутдинов Т.Р. Опыт суверенного сообщества Жоржа Батая // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 11-1 (49). С. 49-52.
18. Фаритов В.Т. Philosophy of transgression: Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Friedrich Nietzsche // SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2015. № 4. С. 36-67. DOI: 10.7256/1339-3057.2015.4.16671. URL: http://www.e-notabene.ru/psen/article_16671.html.

References (transliterated):

1. Bodriiyar Zh. Simvolicheskiy obmen i smert'. M.: Dobrosvet, 2000. 389 s.
2. Batai Zh. Gegel', smert' i zhertvoprinoshenie // Tanatografiya erosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka. SPb.: Mifril, 1994. S. 245-268.
3. Syuria M. Zhorzh Batai, ili Rabota smerti // Inostrannaya literature. 2000. № 4. S. 164-177.
4. Blansho M. Prostranstvo literatury. M.: Logos, 2002. 288 s.
5. Blansho M. Neopisuemoe soobshchestvo. M.: Moskovskii filosofskii fond, 1998. 78 s.
6. Batai Zh. Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004. 600 s.
7. Derrida Zh. Ot ekonomii ogranichennoi k ekonomii vseobshchei: gegel'yanstvo bez utaiiki // Pis'mo i razlichie. M.: Akademicheskii proekt, 2000. S. 400-444.
8. Gegel' G.V.F. Sistema nauk. Ch. 1: Fenomenologiya dukha. SPb.: Nauka, 1999. 444 s.
9. Batai Zh. Mogila Laury // Sakral'noe. M.: Kolonna Publications, 2004. S. 33-53.
10. Sishner B. Nitsse Zhorzha Bataya // Predel'nyi Batai: Sb. statei. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2006. S. 235-251.
11. Fokin S.L. Filosof-vne-sebya. Zhorzh Batai SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2002. 320 s.
12. Batai Zh. Bodler // Literatura i zlo. M., 1994. S. 30-49.
13. Petrovskaya E. Antifotografiya. M.: Tri kvadrata, 2003. 112 s.
14. Rei Zh.-M. Batai, smert' i zhertvoprinoshenie // Predel'nyi Batai: Sb. statei. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2006. S. 94-117.
15. Batai Zh. Proklyataya dolya. M.: Gnozis Logos, 2003. 208 s.
16. Batai Zh. Madam Edvarda // Nenavist' k poezii. M.: Ladomir, 1999. 613 s.
17. Gainutdinov T.R. Opyt suverenogo soobshchestva Zhorzha Bataya // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. 2014. № 11-1 (49). S. 49-52.
18. Faritov V.T. Philosophy of transgression: Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Friedrich Nietzsche // SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2015. № 4. S. 36-67. DOI: 10.7256/1339-3057.2015.4.16671. URL: http://www.e-notabene.ru/psen/article_16671.html.