

ЖОРЖ БАТАЙ: ОПЫТ БЫТИЯ КАК КРИТИКА ОНТОЛОГИИ

Исследование проведено в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. (проект № П855).

Творчество французского писателя и мыслителя Жоржа Батая (1897–1962) представляет собой пробу радикальной критики «смысла». Настоящая статья является попыткой реконструкции общей логики этой критики, которая, на наш взгляд, есть не что иное, как критика онто-логии («понимания бытия») с точки зрения опыта бытия, или «фундаментально-онтологического эстезиса».

Ключевые слова: Жорж Батай; онтологический эстезис; смысл; гетерология; атеология.

Творчество французского писателя и мыслителя Жоржа Батая (1897–1962) представляет собой пробу радикальной критики «смысла» – критики «метафизической», или, вернее, «контр-метафизической» (но это противостояние метафизике также по-своему «метафизично»). Общую логику этой критики мы как раз и намерены проследить. При этом отметим, что концепция «смысла» как таковая у Батая эксплицитного выражения не имеет, поэтому, в данном случае, нам необходимо прибегнуть к серии реконструкций.

В целом его критика «смысла» есть не что иное, как критика онто-логии с точки зрения *опыта бытия*, или «фундаментально-онтологического эстезиса». Сам Батай обозначает этот эстезис как «внутренний опыт», «опыт невозможного», «экстаз» и т.п. Но в то же время этот опыт есть выражение «самого бытия», жест присутствия «самому бытию» трансгрессии – это «само бытие» себя превозмогает, разлагает свой собственный «логос», пробивает свои же пределы. «Бытие», или «Бог», у Батая и есть такой неудержимый, абсолютный *экс-цесс*: «Бог – ничто, если он не есть превозможение Бога во всех направлениях – в сторону вульгарного бытия, в сторону ужаса и скверны; наконец, в сторону ничто...» [1. С. 417].

Само по себе понятие «опыта» нуждается в рамках батаевской критики «смысла» в радикальном пересмотре. «Опыт» в данном случае не стоит понимать как *Erlebnis*, этот «опыт» не есть «переживание», он не является также и «созерцанием» и, возможно, вообще не имеет интуитивной формы, поскольку не соотносит с какой-либо «данностью» (хотя у Батая этот опыт наделён яркими чувственными чертами и представляет собой «эстезис» *по существу*, но этот эстезис будет свидетельствовать лишь о том, что «чувственное» как таковое не сводится к структуре интуиции как некоей «адекватации»).

Этот «опыт» не покрывается категорией «возможного» – как опыт *траты*, он располагается вне мыслимого онтологического «порядка», вне того, что доступно захвату и присвоению со стороны «тождественного» («однородного» в терминах самого Батая). Этот «опыт» не может быть описан в терминах трансценденталистской интенциональности – это не направленность на «что-то», так или иначе делающая это «что-то» своей темой – это опыт «не-знания» (*non-savoir*). Этот, по выражению Бланшо, «опыт-предел» (*expérience-limite*, см. [2. С. 74–75]) уже не может быть пережит от первого лица – он знаменует собой скорее высказывание за рамки «я», и в таком качестве он оказывается сродни невозможному «опыту» смерти.

Критика «смысла» с точки зрения «онтологического эстезиса» принимает у Батая форму ряда парадоксальных «дисциплин»: «низкого материализма», «скатологии» (или «агиологии»), «гетерологии», «сакральной социологии», «общей экономии», «атеологии» или «сюррелигии» (своеобразного «мистицизма незнания»). При этом сам Батай часто старается придать своим парадоксальным изысканиям (в каком-то смысле подкапывающимся под самые основы «научности») «научную», во всяком случае, «строгую» теоретическую форму (это, в особенности, касается его послевоенных работ – например, «Проклятой части» (*La part maudite*, 1949 [3, 4]). С другой стороны, своеобразной формой трансгрессии «смысла», её своего рода опытной аппликацией выступают также литературные «упражнения» Батая, его *письмо* (сам Батай характеризует искусство в целом как «упражнение в жестокости» [5. С. 101], а поэзию – как «жертвоприношение слов» [6. С. 252]).

Начиная с конца 1920-х гг. складывается общая «гетерологическая» концепция Батая, ключевую роль в рамках которой играет фигура «инородного» (*l'hétérogène*), а также оппозиция «инородного» – «однородного» (*l'homogène*). «Смысл» в его традиционных метафизических значениях – как разумное основание, конечная разумная цель, общий разумный порядок, «возвышенная» значимость, а также как некоторое отделённое от «реального» значение («трансцендентное означаемое», как станут говорить в 1960-е) – оказывается выражением порядка «однородного». Собственно говоря, это даже не «смысл» как таковой, а лишь некоторый – локальный и весьма специфичный – *стиль* полагания «смысла». Стиль рациональности – вернее, даже сама рациональность в качестве *стиля*. Против этого-то «высокого стиля», по существу, и направлена анти-идеалистическая критика Батая.

Порядок «однородного» (т.е. *разумный* порядок) так или иначе основывается на некотором исключении, вынесении за скобки, вытеснении на онтологическую периферию чего-либо «инородного» – как какой-нибудь «вещи-в-себе», как чего-то чрезмерного, аномального, преступного и т.п. Такого рода вытеснение «инородного», в том числе в форме его табуирования, наложения запрета, собственно, и оказывается жестом, учреждающим порядок, и первым проявлением этого порядка. Но сам по себе этот жест вытеснения – по аналогии с вытеснением «бессознательного» во фрейдовском психоанализе (см. [7. С. 84]) – не является упорядоченным, разумным, но оказывается скорее

движением аффективным, своего рода конвульсией, «рефлексом».

«Инородное» у Батая, в свою очередь, есть выражение «онтологического» (в смысле «бытийного», «реального») *par excellence*. Это, по большому счёту, сам «онтологический факт», ставящий всякое полагание «смысла» под вопрос, но это также и некоторая специфическая область «сущего» (так сказать, особый *Seinsregion*). В одной из ключевых работ Батая довоенного периода «Психологическая структура фашизма» (1933) «инородное» характеризуется как аффективная «реальность силы или шока» [7. С. 85] и, аналогично фрейдовскому «бессознательному», как «вытесненное» и оказывающее «сопротивление» своей интериоризации. Однако «инородное» отнюдь не является чисто субъективным, психологическим или даже социальным феноменом – Батай усматривает его наличие в самой «природе вещей» вплоть до неорганического существования. Так, помимо каст отверженных, тайных обществ и сексуальных перверсий к области «инородного» относятся также и чисто природные явления, воплощающие в себе стихийную множественность, подвижность, текучесть, бесформенность, чрезмерность и вместе с тем буйство «витальных сил» – таковы, скажем, мухи, телесные выделения, трупы, всё, что связано с органическими процессами гниения, такова «почва», таково вообще «жидкое» в противовес «однородной реальности твёрдых тел».

«Сила» «инородного» знаменует собой приостановку диалектической игры и эпоху трансцендентализма: речь идёт об «ином», являющемся таковым «абсолютно». Здесь гетерология Батая сталкивается с имеющим почтенную традицию парадоксом, знаменующим собой невозможность *онтологии* «иноного»: с одной стороны, истолкование «иноного» как соотносительной категории, в конечном счёте, упраздняет его инаковость, с другой стороны, вне этой соотносительности «иное» невысказуемо (см., например, Parm. 164b – 166c [8. С. 408–412]). Батай настаивает на «реальном» характере «инородного», наделяя его «субстанциальностью»; единственной неотъемлемой чертой этой «субстанции» оказывается «гетерогенность». Полагать «иное» в качестве «субстанции» в общем смысле чего-то самостоятельного и безотносительного и при этом утверждать, что единственным атрибутом этой «субстанции» выступает соотносительная «инаковость», – подобный ход мысли, стоит полагать, вообще является характерной чертой любой *гетеро-логики* как дискурса, обращённого к «другому» или исходящего от «другого». Аналогичную манеру рассуждения мы можем встретить, к примеру, у Эмманюэля Левинаса в его описаниях «Другого» в «Тотальности и Бесконечном» (1961 [9, 10]), в частности – в дескрипциях «лица» как того, в чём «Другой» предьявляет себя как *αὐτό* – «сам по себе».

Общий парадокс «инородного» имплицитно также ситуацию порочного круга, чем-то напоминающего герменевтический (или же являющегося его «пародийной» формой). «Инородное», с одной стороны, есть то, что появляется в силу исключения, с другой стороны, оно само выступает как чистая провокация своего исключения. Но этот круг, в отличие от герменевтического, обязан своим существованием не столько всегда-

уже-наличию некоего изначального «пред-понимания», сколько подобному же изначальному «недоразумению» – тому, что сам Батай изображает посредством анатомической метафоры «слепого пятна» разума (см. [6. С. 206]), – иначе говоря, той уже упомянутой нами выше аффективной или даже «рефлекторной» природе исключаящего жеста. Эксцесс «бытия», или «Бог», есть *невыносимое*.

«Инородное» в этой своей конвульсивности оказывается напрямую связанным с характерной для контр-эстетики авангарда категорией «омерзительного» (как сопротивляющегося эстетической перцепции). Такие его черты, как бесформенность, множественность и подвижность (символизирующие нарушение корреляции с «тождественным» как формообразующим началом), отсылают к старинной мифологеме хаоса и её философским аппликациям («апейрон», «материя» и т.д.) и оказываются общими для целого ряда «фундаментально-онтологических» фигур французской философии середины – второй половины XX в. (таких, как «в-себе» (*en-soi*) или «склизкое» (*visqueux*) Жан-Поля Сартра, «наличие» (*il y a*) Эмманюэля Левинаса, «нейтральное» (*neutre*) Мориса Бланшо, разнообразные онтологические фигуры Жиля Делёза и др.).

Прямым выражением «инородного» как отверженного и исключённого оказываются для Батая «отбросы». Скатология имеет для Батая также и антропологический смысл: антропогенетический прогресс прямо-стояния оказывается выражением «архитектурного» отращения к «низу», «земле», но вместе с тем парадоксальным образом приводит к разрастанию «непристойности животного вида» [5. С. 71]: именно в человеке реализует себя возможность чистого злоупотребления, связанная с игрой запрета и запрета-нарушения, и возвышение «человека-связки» представляет собой не что иное, как его головокружительное низвержение в пустоту.

В поэтическом тексте «Солнечный анус» (*L'anus solaire*. 1928 г.) Батай обыгрывает буквальное значение (онто)логической связки (*copule*): «связка терминов не менее раздражает, чем *вязка* тел. И когда я восклицаю: Я ЕСМЬ СОЛНЦЕ, отсюда следует всецелая эрекция, ибо связка – глагол «быть» – есть проводник любовного исступления» [11. С. 95]. Мишенью батаевского анти-идеализма выступает здесь не что иное, как «онтология», понимание «бытия»: сексуализация онтологических метафор не оказывается их натуралистическим разоблачением, но служит лишь обес-смысливанию. Эффектом такой «метафорической буквальности» оказывается взрывная контаминация аффективно окрашенных противоположностей («верха» и «низа»), которая, между тем, не есть утверждение их равнозначности: само это катастрофическое смещение исходит «снизу» и оказывается, опять же, тем *стилем*, в котором полагает себя «низ».

Средством описания опыта радикально «иноного» служит для Батая также фантазмагория «теменного глаза» (см. [6. С. 146–147]). Этот орган «кромешного зрения» обращён прямо на солнце – не на видимое, но на то, что даёт видеть. Он ничего, собственно, и не видит, но лишь заходит в слепом экстазе – иначе говоря, он видит «ничего». «Дневное» зрение, напротив, оказывается в

плени у всевозможных объектов: оно «проективно» и соответствует трансцендентальной конституции.

«Иное» как «реальное» даёт о себе знать не только в невыносимой контаминации противоположностей (глаз-солнце, обращённый к омерзительному), но также и в самом распаде соотнесённости видения и видимого. Тем не менее это «прикосновение» к «иному» является фундирующим для любой объективации. Так, встречающийся у Батая образ глаза вне тела (например, в романе «История глаза») – как «видение, ставшее видимым» – выступает не чем иным как метафорой (или же буквализацией метафоры) самой «объективности». Ведь «иное», как мы уже отмечали выше, есть «реальное», причём принимаемое безоговорочно.

Фигуры «весёлой науки» Батая (прямохождение человека как эрекция-падение в бездну, бесконечное возрастание непристойности животного вида в человеке, «теменной глаз» как выражение антропологической «вершины») – то, что, по выражению Дени Олье, обесмысливает человека, превращая его в «*homo insapiens*» [5. С. 34]) указывают на нечто вроде гетерологической *генеалогии* «идеального», «смысла», «порядка» и т.п. Причём эта генеалогия рискует стать всепоглощающей, «генеральной»: вполне возможно, что «однородное» есть не более, чем частный случай «иного» – энтропийная форма «гетерогенного» с выраженным стремлением к «гомогенизации».

Об этом сущностном риске свидетельствует, в частности, категория «сакрального», которая также оказывается для Батая выражением «иного», а связанное с «сакральным» понятие «альтерации» (*altération*) оказывается своеобразным ключом к батаевской «гетерологии» в целом. Альтерация, характеризующая Батаем как «частичное разложение» и вместе с тем «переход в полностью гетерогенное состояние» [12. С. 136–137], задаёт такую промежуточную область, в которой деформация «тождественного» становится адекватацией «иному», но это есть не что иное, как область (эстетического) «образа».

Батай исходит из представления о фундаментальной двойственности или даже двусмысленности «сакрального» (как «святого» и «скверного»), но, тем не менее, делает акцент на «скверном»: именно эта «подземная» сторона «сакрального» остаётся прибежищем нескороумной инаковости, тогда как «священное» слишком быстро утрачивает свою гетерогенность [12. С. 137].

Батай, однако, далёк от натуралистического понимания природы «сакрального». Подобно «иному» вообще, «сакральное» возникает в пространстве кругового движения: оно есть результат и вместе с тем исток сакрализации. Этот «парадокс сакрального» (как одна из вариаций общего «парадокса иного») заявляет о себе в жертвоприношении, в котором «Божество» выступает и в качестве адресата, и в качестве приносимой жертвы. Это «производство священного» (*sacri-fice*) есть уничтожение благ, в котором сакрализуется уничтожаемое, причём жертвоприношение неизбежно носит кощунственный характер. Запретонарушение оказывается здесь образом «трансценденции без трансцендентного» – «эксцесса», намечающего собой лишь принципиально неопределённое направление абсолютной негативности или чистой *траты*.

«Трата» (*dépense*) как принцип избыточности «бытия» ставится Батаем во главу угла его собственной политэкономической теории, которую он называет «общей экономией» (*l'économie générale*). В рамках этой теории «иное» соотносится с движением «непродуктивного потребления». «Однородное» есть «отложенное», удержанное бытие, опосредствованное негацией, тогда как «иное» – это чрезмерная, безудержная негативность, или же негативность «как таковая». Именно своего рода гипертрофия «негативного» в «ином» как раз и выводит последнее из диалектической игры.

Жертвоприношение становится для Батая также и своеобразной «парадигмой» социальности, или коммуникации. «Сообщение» оказывается дионисическим «растерзанием», между тем, оно парадоксалистски соположено уединению и потере (то «сущностное одиночество»), в котором, по словам Бланшо, уже невозможно сказать «я» [13. С. 17–20], Батай расценивает как радикальную форму коммуникации. Напротив, «субъективность» есть некое подобие экономического резерва («капитала»), субъект – это, по существу, буржуа, «лавочник». Резерв субъективности – это «откладывание существования на потом» во временном удержании, то, что характеризует «однородный» мир «проекта».

«Проект» (*projet*) – понятие из словаря французского экзистенциализма (центральную роль этот концепт играл у Сартра), представляющее собой перевод хайдеггеровского «наброска» (*Entwurf*). Однако Батай, в отличие от экзистенциалистов, переосмысливает эту категорию скорее со знаком минус. «Проект» оказывается обозначением способа бытия «субъекта» – и это в действительности парадоксальный способ быть, состоящий в отсрочивании бытия, способ существовать, в каком-то смысле, не существуя. У Хайдеггера такого рода экзистирование оказывается своего рода «временным вызреванием» онтологической дифференции [14. С. 151]. С этой манерой быть, увиливая от «бытия», Батай напрямую соотносит «частноэкономическую» партикулярность, иначе говоря, «дурное одиночество» «я».

С «проектом» как подвешиванием «бытия», откладыванием «бытия» на потом для Батая (так же, кстати говоря, как и для Сартра) связан сам механизм «означивания» (*signification* – таков, в частности, французский перевод гуссерлевского *Sinngebung*, «наделения смыслом»). Отсрочивание «бытия» есть не что иное, как «идеализация» (или, как говорил Сартр, «неантизация»). Возможность «смысла» и, даже более узко, «значения», связана с относительным не-бытием. Для этой возможности, равно как и для существования «человека» (в смысле, конечно же, разумного, «нормального» человека), таким образом, конститутивна недостаточность или нехватка. Эта нехватка, как и само относительное не-бытие экзистенции, есть служебная, функциональная негативность, «труд и борьба», посредством которых человек преобразует мир, т.е. «архитектурным» образом его обустроивает, осваивает. «Тотальность», «целостность» (в рамках которой любая нехватка решительным образом компенсирована) выступает как своего рода предел устремления «смыслопридающей» активности (так, Батай говорит о присутствии человеку «желания быть всем» [6. С. 162]). Од-

нако искомая «целостность» оказывается внутренне подорванной.

Полагаемое в результате движения «смыслопридания» значение есть «частноэкономическое» – *репрессивное* образование (на эту репрессивность указывает, в частности, контрархитектурная *генеалогия* «идеального»). «Частноэкономическое» всегда основано на некотором вытеснении: то, что, в известном отношении, делает значение возможным, из самого же значения исключается. И таковым исключаемым оказывается, собственно говоря, сама негативность.

Именно негативность сама по себе, в которой есть нечто избыточное, не-диалектическое, препятствует конечному удовлетворению и подрывает «тотальность», так сказать, изнутри. В негативности заключается то, что превозрастает соотнесённый с ней смысл. Можно также сказать, что Батай утверждает негативное «позитивным» образом (это «неутверждающее утверждение», по выражению Бланшо [2. С. 75]).

Негативность как ресурс человеческой исторической активности не может быть «признанной» и, таким образом, удовлетворённой, также и в порядке истории, в перспективе её «конца» как её возможного «телоса». Негативность как таковая есть общеэкономически-избыточное – смерть, «невозможное» (иначе говоря, «реальное», «инородное»).

Своего рода критической дисциплиной, фокусирующейся на этой чрезмерности негативного, оказывается у Батая религиозно-этическая вариация его «гетерологии» – «атеология», в центре которой стоит *мистически* «переживаемая» «смерть Бога». Со своей стороны, *мистический* «опыт», не имеющий более Бога или какой-либо иной формы «единства» в качестве своего предмета, Батай называет также «внутренним» [6. С. 17]. Этот опыт оказывается пространством приближения к абсолютно «иному», которое мыслится как «смерть», «сообщение» или же имеет черты некоей «фундаментально-онтологической» фигуры «отсутствия». Бог, являвший собой верховный «смысл» (своего рода «смысл смысла»), а также выражение метафизического принципа «единоначалия», «во время оно» служил гарантом целостности мира и самоидентичности «я». А потому опыт «атеологии» – это также опыт отсутствия мира и изведения «смысла», и «вакансия Бога» предполагает также и «вакансию я» [2. С. 81]. «Предмет» опыта этой «новой теологии» как «остаточная пустота» на месте умершего Бога оказывается близок не только *noxa mystica* традиционной негативной теологии, но и, опять-таки, «безличному наличию» (*il y a*) Эмманюэля Левинаса, а также «нейтральному» (*le neutre*) Мориса Бланшо.

«Смерть Бога» образует собой «общее место» современного опыта, или, попросту, *настоящего*. Батай стремится вернуть это кажущееся столь ирреальным событие к его событийности, ни много ни мало *испытать эту смерть как опыт*. Ведь «смерть Бога», по существу, оказывается родственной экзистенциальному «опыту» смерти – со своей стороны, сам этот «опыт» имплицитно неопределённую перспективу «божественного». Так что «атеология» Батая оказывается способом приближения к абсолютной инаковости смерти, или же, говоря словами Бланшо, борьбой за «право на смерть» [15. С. 30 и сл.].

«Смерть Бога» как *топос* «современности» выступает аналогом «конца истории», однако это трансисторическое событие достаточно сложно исторически локализовать. Сама «современность» как время крушения кумиров вместе с тем выказывает себя как регрессия к доисторической стихии мифа (симптомами чего могли служить в своё время философия Мартина Хайдеггера и национал-социализм). Батай часто обращается к мифической архаике, весьма показательной характеристикой которой, со своей стороны, выступают слова Левинаса о том, что «доистория» – это время отсутствия Бога, невозможности личного Бога [16. С. 36–37].

«Атеология» оказывается обременённой весьма длительной предысторией, едва ли не совпадающей с историей «западной мысли» вообще. Одним из её предтеч в интерпретации Бланшо оказывается Фридрих Гёльдерлин, писавший о том, что поэтическое творчество в современности вынуждено пребывать в пространстве «двойной измены»: людей, забывающих о богах, и богов, отвращающихся от людей [13. С. 279]. Этот обоюдный разрыв отныне и являет собой «сакральное»: сам «дух времени» свершает себя в этом повороте-отвращении. Подобной же «революционно-катастрофической» структурой в описании Батая обладает, кстати говоря, и темпоральность «я-которое-умирает» (не что иное, как *время* выступает в качестве «объекта» его «слепого экстаза» [17. С. 107]), аналогичный ход мысли можно найти также и у Левинаса в анализе структуры «мгновения» как события «гипостазирования» – овладения «сушесого» своим «бытием» [16. С. 16–20].

Эмблематическим выражением атеологического «мифа» оказывается для Батая Ацефал – гибридный образ, символизирующий отказ от метафизического принципа единоначалия и «воссоединение» человека с собственной гетерогенной «природой». Ацефал выражает собой трагическую концепцию «суверенности», в которой сочетаются ницшеанское дионисийство и критика гегелевской диалектики Господина и Раба: «суверенность» утверждается как чрезмерность негативного. Богу как «фантому головы» Батай противопоставляет «безголовую» – бесформенную и апофатичную – «божественность»¹. С другой стороны, последняя оказывается не чем иным, как нестираемым «следом» отошедшего Бога.

«След» (*trace*) незримого Бога являет собой также одну из центральных фигур весьма своеобразной теологии Эмманюэля Левинаса. При этом одним из начал его религиозной этики, по сути, выступает запрет на непосредственный контакт с имперсональной стихией «божественного». Более того, Левинас называет не иначе как «атеизмом» одну из основополагающих структур «Тожественного» (*le Même*)², иначе говоря, «субъекта» или же «экзистенции», полагая, что именно радикальная отделённость от Бога оказывается необходимым условием «метафизического» отношения к «абсолютно иному». Апофатизм, тем самым, принимает у Левинаса форму предельной косвенности. Тем не менее, располагая Бога в пространстве «следа», Левинас говорит также о его «оности» (*illéité*) как «абсолютно Другого» [19. С. 318–321]. Эта чрезмерная «оность» (или же «тотость», «тамошность»), выражая собой бес-

форменность и абстрактность трансценденции Бога, хотя и не означает прямо его безличности, в то же время указывает на нечто «не совсем личное» или «больше, чем личное» в нём.

«След» Бога как его «явленное отсутствие», толкуемый, впрочем, по-разному, и для Левинаса, и для Батая выступает как место и «основа» коммуникации. Однако Батая отличает от Левинаса и, пожалуй, сближает с Бланшо то, что в качестве одной из крайних форм «сообщения» он рассматривает «сущностное одиночество», равно как и целый ряд других опытов соскальзывания за рамки «я» – «альтерации» как «становления-другим». В этом отношении «атеология» представляет собой если и не противоположность «атеизму» в левинасовском смысле, то, по крайней мере, форму его субверсии.

Ситуация радикальной коммуникации связана для Батая с чем-то наподобие «предельного метафизического вопрошания», в котором, однако, речь идёт уже не о «смысле бытия», не о том или ином его возможном *понимании*, а о «смысле смысла» в перспективе радикального «не-знания» (*non-savoir*). Это, фактически, опыт случайности, или же чего-то наподобие «судьбы» «смысла смысла». И этот «судьбоносный» опыт («опыт невозможного», как называет его Батай) есть, собственно говоря, не что иное, как «онтологический эстетизм» – тривиальный опыт *существования*, опыт *самой тривиальности*.

Методом «исчерпания возможного» и достижения наготы «сообщения» оказывается для Батая «драматизация» (также своего рода аналог «альтерации»), что в атеологическом контексте означает «ставить себя на место мёртвого Бога». При этом неизбежная симулятивность драматизации обретает здесь позитивное значение.

Драматизация вообще, как отмечает Батай, связана с присутствием авторитета (т.е. чего-то неоспоримо значимого). Выходом из ситуации крушения традиционных авторитетов оказывается для Батая сообщение авторитета собственному движению опыта, которое есть предельная негативность «оспаривания», таким образом, этот «авторитет», по выражению Бланшо, сам себя «искупает» [б. С. 24–25], что приводит к отрешению от «возможного», к отказу от «желания быть всем». «Общэкономическая» логика чрезмерной негативности нарушает здесь «частноэкономическую» логику негативности как недостаточности. Драматичен, в конечном счёте, сам факт существования, заявляет Батай³.

«Атеология» разворачивается в пространстве катастрофической *подмены* (Бога – аморфной «божественностью»), гнездящейся в недрах самого «сходства». Возможная теология, или иконография, замещается в ней рядом абсурдных, комических или безобразных фигур, которые, тем не менее, в ключе своеобразного «объективного» или же «чёрного» юмора», опрокинутого в теологическую перспективу, напрямую соотносятся с «чрезмерностью» самого Бога – который, тем самым, преисполняется «мерзостным величием» [б. С. 302].

Апофатизм аморфной «безбожной религиозности» отнюдь не является *чистым* (наподобие апофатизма негативной теологии, рядом строгих отрицательных определений, подчёркивающих абсолютную трансцендентность «Божества»). Чрезмерность атеологического

апофатизма погружает его в область эстетического: тьма отсутствия всех богов оказывается населённой остаточными «образами».

Бог являет собой не только вершину и основание «однородного» порядка господства как фатального непризнания «иноного», но он есть также и само «иное» (так сказать, «образцовый Другой», «исток» всего «другого» и «сходство» с кем бы то ни было «другим»). Опыт «смерти Бога» – это также и опыт отсутствия «иноного», которое вообще оказывается конститутивным для радикальной коммуникации. Ведь «иное» – это смерть, и «Другой» – это тот, кто умирает. Смерть водружает Бога на недостижимую высоту инаковости, и вместе с тем делает его «ближе» – возможно, даже в том смысле, в котором слово *prochain*, «ближний», употребляет Левинас.

Замещение Бога «ближним» у Левинаса оказывается отчасти аналогичным той подмене, что происходит в романе Батая «Мадам Эдварда»: вместо Бога – женщина⁴. Эротическая профанация открывает здесь пустое пространство священного: она соотносит с Богом, которого нет. «Женское» отнюдь не случайно становится «географической» стихией: так же, как и для Левинаса и Бланшо, «женское» для Батая оказывается прямым и преимущественным выражением инаковости. Пространство профанации, открываемое в бесформенности и недialeктичности «женского», сближает «атеологию» также и с опытом современного искусства, «исток» которого, по словам Бланшо, – это двойное отсутствие богов (когда их уже или ещё нет).

Выражением «катафатической» стороны «атеологии» и вместе с тем движением, составляющим общую аналогию другим жестам «производства инаковости» (драматизация, профанация и т.д.), оказывается для Батая *смех*, понимаемый как нечто двойственное: с одной стороны, регрессия, конвульсивное сокращение, своего рода сведение «бытия» к «сущему» (*тривиализация* «онтологической дифференции»), с другой – трансгрессия самого различия между «онтическим» и «онтологическим», само «оспаривание», и эта «регрессивная трансгрессия» как нельзя характерна для парадоксального гетерологического «проекта» Батая в целом.

«Иное», сопротивляясь «онтологическим машинам», знаменует собой невозможность тотальности, тем самым ставя под вопрос, радикальным образом «подвешивая» архитектурную и репрессивную систему «смысла» с присущими ей иерархическими структурами, утверждающими (пользуясь термином из словаря Делёза) «неоднозначность» «бытия». Язык, со своей стороны, как раз и есть эта «система смысла» (эта, мы могли бы сказать, *онто-логия*), одно из выражений «однородного» порядка. Общая критическая стратегия Батая, как мы уже успели увидеть, состоит преимущественно в следующем: он делает акцент на том, благодаря чему «смысл» становится возможным, но что, вместе с тем, из смысла исключается. Онтологический *опыт*, драматизация, альтерация и т.д. возвращают нас к этому «исключённому».

Отметим следующий важнейший для нашего анализа момент: по отношению к языку как «системе смысла» таковым «исключённым» выступает, как это ни

неожиданно, *коммуникация*. В своём радикальном значении коммуникация, или же «сообщение», есть *контакт*, «соприкосновение» с «абсолютно иным». Формой такой радикальной коммуникации у Батая оказывается «суверенность» – «бытие-без-отсрочки», противопоставляемое им «проекту» как удержанию «бытия».

Особый интерес, на наш взгляд, представляет вопрос об *этической* стороне такой радикальной коммуникации. В самом деле, обладает ли утверждаемый этой коммуникацией выход «за смысл» сам, в свою очередь, каким-то (моральным) «смыслом»? Иначе говоря, есть ли в этом какой-то «за-смысл» (или «сверх-смысл»)? И если таковой здесь имеет место, то не является ли он простым следствием невозможности выйти из игры «смысла» – каким-то атавистическим нередуцируемым «смыслом бессмыслицы», некоей элементарной онто-логией, опять же – или всё-таки он обладает самостоятельной «значимостью»?

Почему, на каком основании и при каких условиях разрушение «смысла» – этот парадоксальный «проект», направленный против проекта [6. С. 92] – может представлять собой *задачу* – нечто, в каком-то смысле, «должное», «надлежащее»? Собственный «смысл» этого парадоксального движения, как нам представляется, отнюдь не является простым результатом невозможности «выйти из проекта».

У самого Батая можно встретить 2 способа «обосновать» этот выход «за смысл» – «умеренный» и «радикальный». «Умеренный» способ представляет собой, по сути, рационализацию, приписывание отказу от «смысла» некоего иного «смысла» задним числом (такова, к примеру, демонстрация «общеэкономической» необходимости траты, злоупотребления благами в «Проклятой доле», или же «антропологической» необходимости запрета, тем самым вписанного в саму структуру запрета, о чём Батай говорил в своих выступлениях в «Коллеге социологии»). Нельзя сказать, что «умеренный» способ обоснования отказа от «смысла» (т.е., по сути, от «основания») самим Батаем рассматривается лишь как промежуточный вариант или же как языковая и мыслительная неизбежность (всё, что говорится, имеет какой-то «смысл», в том числе и утверждение необходимости отказа от «смысла»). Батай подходит к этому «умеренному» способу обоснования достаточно серьёзно, о чём свидетельствуют его поздние сочинения (с конца 1940-х до начала 1960-х гг.). С другой стороны, указанный «умеренный» способ всегда так или иначе связан с другим – «радикальным» спосо-

бом обоснования, в него так или иначе упирается. Логическая и языковая неизбежность – старинная апория невозможности «нонсенса», или же «небытия», – погружается им в стихию *онтологического эстетизма* (о чём свидетельствовали, в свою очередь, атеологические модификации апофатизма).

«Радикальный» способ обоснования выхода «за смысл» есть то, что обозначается Батаем как «гипермораль» [22. С. 15]. Это воистину парадоксальная этика, утверждающая *моральную* необходимость аморального, императивность запретопреступления – этика «суверенности», «бытия-без-отсрочки».

Эта «гипермораль» зла (если под злом иметь в виду чистый и безосновный «эксцесс») тесно, генетически связана для Батая с дионисийством Ницше. Стоит также упомянуть об одном отрывке из предисловия к «Феноменологии духа» – тексте, который сам Батай очень любил и называл «капитальным»: здесь Гегель говорит о «выстаивании в абсолютной разорванности» как о собственной стихии духа, более того – о необходимости, или, если угодно, должествовании через эту разорванность пройти¹. В «гиперморали» Батая, однако, речь уже не идёт о том, чтобы в этой разорванности сохраняться или же преодолевать её в каком-нибудь победоносном диалектическом синтезе. Речь идёт о том, чтобы в этой разорванности пропасть. Прямым выражением «гиперморали» оказывается, таким образом, некий «странный» (по выражению самого же Батая) «императив смерти» – императив по ту сторону нормативности, *онтологический* императив. Не убежать от «бытия» – значит предаться тому, что от меня не исходит, предаться *случаю*.

В лице Батая, как нам представляется, мы имеем один из самых бескомпромиссных изводов той *онтологической* «этики соответствия», которая пронизывает всю историю западной мысли от античного завета «стать тем, кто ты есть» до хайдеггеровской «подлинности» и «послушания зову бытия». Но только в случае Батая «бытие» уже не собирается в «логос», равно как и «соответствие» онтологическому «присутствию отсутствия» уже не имеет какого-либо «логоса» в качестве своей меры.

Предельным выражением «этики соответствия» оказывается, таким образом, требование отказа от соответствия. Но парадоксальная этика Батая, сопротивляясь онто-логии с позиции «опыта бытия», оказывается также метафизичной – в том смысле, который понятие «метафизика» приписывал Левинас, – как выражение движения к «абсолютно иному».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Принцип головы сам по себе есть сведение к единому, сведение мира к Богу... Голова, осознанная власть или Бог, представляет собой власть рабских функций, она выдаёт себя и воспринимает себя как собственную цель, а значит, она должна вызывать самое сильное отвращение» (Цит. по: [18. С. 169–170]).

² «Под атеизмом мы понимаем... позицию, предшествующую как отрицанию, так и утверждению божественного, разрыв причастности, вследствие которого «я» полагает себя в качестве самотождественного, в качестве «я» [10. С. 94].

³ «Драматичность не в том, чтобы быть в тех или иных позитивных условиях... Драматичность в том, чтобы попросту быть» [6. С. 32].

⁴ «Здесь и заключается весь смысл, вся безмерность этой безумной книги: этот рассказ включает в игру самого Бога, во всей полноте его атрибутов; но вместе с тем этот Бог оказывается публичной девкой, во всём похожей на других» [1. С. 417] (См. также [21. С. 17]).

⁵ Вот этот отрывок: «Смерть... есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мёртвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от неё требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережёт себя от разрушения, а та, которая претерпевает её и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нём. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие» [23. С. 17].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батай Ж. Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза / Пер. Е.Д. Гальцовой. М.: Ладомир, 1999. С. 411–544.
2. *Танатография* Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер. и коммент. С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. VI + 346 с.
3. *Батай Ж. Проклятая часть. Опыт общей экономики* // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Пер. А.В. Соловьёва. М.: Ладомир, 2006. С. 107–233.
4. *Батай Ж. Проклятая доля* / Пер. Б. Скуратова и П. Хицкого. М.: Гнозис; Логос, 2003. 208 с.
5. *Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай*. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.
6. *Батай Ж. Внутренний опыт* / Пер., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. 336 с.
7. *Батай Ж. Психологическая структура фашизма* / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 80–102.
8. *Платон. Парменид* / Пер. Н.Н. Томасова // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 346–412.
9. *Lévinas E. Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. XVIII + 284 p.
10. *Левинас Э. Тотальность и Бесконечное* // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
11. *Батай Ж. Солнечный анус* // Locus solus: Антология литературного авангарда XX века / Пер. В.Е. Лапицкого. СПб.: Амфора, 2000. С. 95–101.
12. *Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу* // Предельный Батай / Пер. С.Б. Рындина. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. С. 132–149.
13. *Бланшо М. Пространство литературы* / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. М.: Логос, 2002. 288 с.
14. *Черняков А.Г. Онтологическая дифференция и темпоральность* // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 136–151.
15. *Бланшо М. Литература и право на смерть* // Бланшо М. От Кафки к Кафке / Пер. Д. Кротовой. М.: Логос, 1998. С. 9–56.
16. *Левинас Э. От существования к существующему* // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Пер. Н.Б. Маньковской. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.
17. *Батай Ж. Жертвоприношения* // Locus solus: Антология литературного авангарда XX века / Пер. В.Е. Лапицкого. СПб.: Амфора, 2000. С. 101–110.
18. *Сюриса М. Жорж Батай, или Работа смерти. Главы из книги* / Пер. Е.Д. Гальцовой // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 164–177.
19. *Левинас Э. Ракурсы* // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Пер. Н.Б. Маньковской. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 292–349.
20. *Батай Ж. Невозможное* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза / Пер. Е.Д. Гальцовой. М.: Ладомир, 1999. С. 223–304.
21. *Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1973 (rééd. 1994). 194 p.
22. *Батай Ж. Литература и Зло* / Пер. и коммент. Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой; Предисл. Н.В. Бунтман. М.: Изд-во МГУ, 1994. 166 с.
23. *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа* / Пер. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999. 440 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 15 октября 2010 г.