

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
**«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ» (РГГУ)**

На правах рукописи

Скибина Виктория Владимировна

**Соотношение насилия и священного в философских проектах
Жоржа Батая и Рене Жирара**

Специальность 5.7.2 История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
д-р филос. наук, доцент
С. А. Коначева

Москва – 2025

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Проблематика насилия и священного в философии Жоржа Батая...	22
1.1. Анализ проблематики насилия и священного в ранних трудах Ж.Батая.....	24
1. 2. Рассмотрение концепции «священного насилия» в работе «Теория религии» Ж. Батая: природа религиозного опыта.....	29
1. 3. Концептуализация внутреннего опыта через призму насилия и священного в работе Ж. Батая «Эротизм»: эротика как форма нарушения индивидуальных границ.....	45
1. 4. Интерпретация ритуала потлача в контексте теории насилия и священного: трата как форма сакрализации.....	60
1.5. Феномен войны в теории Ж. Батая.....	67
1. 6. Христианство и десакрализация священного в теории Ж. Батая.....	72
1.7. Критические дискуссии вокруг теории насилия и священного Ж.Батая.....	78
Глава 2. Соотношение насилия и священного в фундаментальной антропологии Р. Жирара.....	88
2. 1. Миметическая теория Р. Жирара.....	91
2.2. Священное насилие как учредительный механизм и ритуальная практика.....	100
2.3. Христианство: разрешение проблематики насилия и священного. Упразднение учредительного механизма.....	123
2. 4. Феномен войны в концепции Р. Жирара. Апокалипсис.....	130
2.5. Миметическая теория Р. Жирара в разрезе: пример ритуального обмена в практике потлача.....	137
2. 6. Междисциплинарные аспекты теории Р. Жирара.....	140
2. 7. Критическая рецепция фундаментальной антропологии и миметической теории Р. Жирара.....	146
Заключение.....	156

Список литературы.....168

Введение

Актуальность темы исследования

Вопросы насилия в сфере религий не теряют значимости в свете современных социально-политических тенденций, отмеченных подъемом радикальных идеологий и религиозного экстремизма. Изучение взаимоотношений между насилием и священным¹ в рамках философских теорий Жоржа Батая и Рене Жирана предоставляет возможность для более глубокого понимания процессов сакрализации насилия и его роли в формировании общественных институтов. В связи с этим значимость настоящего исследования продиктована несколькими ключевыми факторами:

- во-первых, повсеместной распространенностью взаимосвязи между насилием и сакральным в различных областях научного знания и культуры. Данная проблематика фигурирует в психоанализе, культурологии, литературоведении, в мифологии, кинематографе, политологии, а также находит отражение в анализе проблем современной социальной реальности, где концепции насилия и сакрального служат важными аналитическими инструментами.

- во-вторых, отмечается относительная немногочисленность научных публикаций на русском языке, предметно рассматривающих специфику указанной взаимосвязи между сакральным и насилием в целом, как и взаимосвязи и/или отличий между концепциями Жоржа Батая и Рене Жирана.

- в-третьих, актуальность темы жертвоприношения, насилия и их роли в формировании сакрального, а также проблематизации механизмов сакрализации через призму желаний и табу, обусловлена необходимостью осмысления глубинных механизмов человеческой культуры. Неоднозначность темы жертвоприношения, насилия и сакрального

¹ Учитывая синонимичность терминов «священное» и «сакральное» в рамках русскоязычного словоупотребления, дальнейшее рассмотрение предполагает их использование в качестве взаимозаменяемых. Подобный подход соответствует распространенной практике в религиоведении и культурологии, где семантическая близость данных понятий позволяет применять их как эквивалентные при анализе религиозных и культурных феноменов.

проистекает из столкновения различных теоретических подходов и эмпирических данных, представляющих ритуальные практики в сложном взаимодействии социальных, психологических и религиозных факторов. В Фундаментальное различие заключается в интерпретации роли насилия: является ли оно неотъемлемым компонентом сакрализации или лишь сопутствующим элементом, обусловленным конкретным культурным контекстом? К примеру, Э. Дюркгейм, рассматривая сакральное как продукт коллективных представлений, полагал, что ритуальное насилие способствует укреплению социальной солидарности путем утверждения общих ценностей и норм. Однако, подобная функционалистская трактовка оставляет без внимания вопрос о неравномерном распределении власти и потенциальной эксплуатации, сокрытой за фасадом общего согласия. Альтернативные подходы, такие как теория М. Элиаде, рассматривают сакральное как онтологически отличную сферу, доступную через ритуальные переживания. Согласно Элиаде, жертвоприношение является способом установления связи с трансцендентным и повторного переживания мифического времени. Таким образом, дискуссия о жертвоприношении, насилии и сакральном остается открытой и требует дальнейших исследований, учитывающих многообразие культурных контекстов и теоретических перспектив.

Жорж Батай интерпретирует священное как область неконтролируемых, избыточных энергий, проявляющихся в актах насилия и жертвоприношения. Согласно Батаю, насилие представляет собой средство выхода за пределы профанного мира и достижения трансцендентного состояния.

Рене Жирар, в свою очередь, постулирует, что насилие является основополагающим элементом человеческой культуры, а священное формируется как инструмент контроля и перенаправления агрессивных импульсов. Жирар вводит концепцию миметического желания, согласно которой человеческие желания возникают путем имитации других, что порождает конфликты и насилие. Жертвоприношение, по Жирару, служит

механизмом разрешения этих конфликтов и восстановления общественного равновесия.

Сравнительный анализ соотношения насилия и священного в теориях Жоржа Батая и Рене Жиара актуален для историко-философских исследований в силу нескольких концептуальных и методологических причин. Во-первых, оба автора радикально переосмысливают традиционные теории сакрального, предлагая альтернативные генеалогии религии и культуры. Жирар, опираясь на концепцию миметического желания и так называемого «козла отпущения», акцентирует роль насилия, как структурообразующего элемента социальных отношений и религиозных ритуалов. В свою очередь, Батай рассматривает священное как сферу внутреннего опыта, связанного с трансгрессией, избытком и тратой. Во-вторых, работы Батая и Жиара предлагают различные, но взаимодополняющие подходы к пониманию насилия. Жирар видит в ритуальном насилии попытку контролировать и канализировать разрушительную миметическую конкуренцию, в то время как Батай исследует насилие как неотъемлемую часть человеческой экзистенции, связанную со стремлением к предельному опыту и разрушению границ. Сравнительное изучение концепций Батая и Жиара способствует углублению понимания проблематики соотношения насилия и священного и его роли в историко-философском контексте.

Данное исследование направлено на рассмотрение существующей корреляции между религиозными ритуалами и проявлением насилия, и механизма этой взаимосвязи. И Батай, и Жирар в своих теориях сопоставляют два, на первый взгляд, не связанных между собой феномена – насилие с одной стороны и сферу священного, с другой. Концептуальная модель Рене Жиара предлагает универсальную интерпретацию, объясняющую генезис сакрального через призму насилия, как это показано в его трудах о миметическом желании и механизме «козла отпущения». В свою очередь, Жорж Батай рассматривает сакральное и насилие через призму субъективного

экзистенциального опыта. Сопоставление теорий Батая и Жирара выявляет точки соприкосновения и расхождения, несмотря на их общую антропологическую базу, восходящую к работам Э. Дюркгейма, К. Леви-Стросса и М. Мосса, а также влиянию семинаров А. Кожева. Оба мыслителя используют такие концепции, как жертвоприношение и жертва, стирание границ, неразличимость, амбивалентность сакрального, также выделяют учредительную функцию смерти. Как отмечают А. Зыгмонт и Д. Дюков, между мыслями Батая и Жирара нет теоретических совпадений, но на эмпирическом уровне можно обнаружить значительное пересечение². Однако, различия в точках зрения Батая и Жирара предлагают альтернативные перспективы в отношении возможности изучения сакрального насилия. Сравнительный анализ их концепций способствует не только более глубокому пониманию теоретических построений обоих авторов, но и углубленному осмыслению взаимосвязи между насилием и сакральным. Гипотеза, предложенная в данном исследовании, заключается в том, что оба автора фактически отождествляют священное и насилие, однако, как мы надеемся показать, делают это исходя из едва ли не противоположных концептуальных позиций, что приводит к необходимости уточнить и само значение этих понятий в каждом случае, и поставить вопрос о концептуальной соизмеримости «сакральной социологии» Батая и «фундаментальной антропологии» Жирара. Мы настаиваем, что сопоставление этих двух проектов возможно и продуктивно, их сходство не является чисто внешним и случайным, не обусловлено лишь принадлежностью к французской философской и социально-антропологической традиции, однако векторы их идей направлены и концептуально, и прагматически по-разному: идеи Батая коренятся в сфере внутреннего опыта и трансгрессивных практик, в то время как Жирар выстраивает мета-теорию, претендующую на всеобъемлющий объяснительный принцип. Это различие, в частности, позволяет нам указать

² Зыгмонт А. И., Дюков Д. А. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1. С. 151

на то, в каких сферах работает функция сакрального - в сфере индивидуальных практик в случае Батая, в сфере социокультурных структур в случае Жирара.

Степень разработанности темы исследования

В разделах, посвящённых философской теории Ж. Батая, использованы работы таких авторов, как С. Кендалл³, Б. Нойс⁴, Н. Ланд⁵, П. Хегарти⁶, и другие. Также можно выделить русскоязычных авторов, занимающихся данной проблематикой насилия и священного в философии Ж. Батая: С. Л. Фокин⁷, А. И. Зыгмонт⁸, Д. В. Подоксенов⁹, М. Н. Евстропов¹⁰, С. Н. Зенкин¹¹, О. В. Тимофеева¹².

В главе, посвящённой социально-философской концепции Р. Жирара, исследование опирается на работы таких авторов, как С. Будзик¹³, В. Палавер¹⁴, С. Коуделл¹⁵, К. Флеминг¹⁶, М. Кирван¹⁷, Д. Доусон¹⁸, С. Гаррелс¹⁹, Ж.-М. Уруглян²⁰, и другие. Также стоит отметить, что на сегодняшний день существует множество зарубежных исследований, посвящённых теории

³ Kendall S. Georges Bataille. Reaktion Books, 2007.

⁴ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. London; Sterling; Virginia: Pluto Press, 2000.

⁵ Land N. The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism. Routledge, 1992.

⁶ Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion / Biles J., Brintnall Kent L. (eds) N. Y.: Fordham University Press, 2015.

⁷ Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. Серия:Французский архив. М. Издательство Олега Абышко. 2002.

⁸ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая Серия:Studia religiosa М.: Новое литературное обозрение. 2018

⁹ Подоксенов Д.В. Суверенность, сообщение и смысл в работах Ж. Батая // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (51). С. 37-40.

¹⁰ Евстропов М. Жорж Батай: Опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. 2011. №311.

¹¹ Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.

¹² Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

¹³ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. М.: Издательство Францисканцев, 2017

¹⁴ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. Michigan State University Press, 2013.

¹⁵ Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013.

¹⁶ Fleming C. Mimesis, Violence, and the Sacred: An Overview of the Thought of René Girard. // Violence, Desire, and the Sacred. Editors, Scott Cowdell, Chris Fleming, Joel Hodge. Publisher, Bloomsbury Publishing, 2014.

¹⁷ Kirwan M. Girard and Theology. L.; N.Y.: T&T Clark; Continuum, 2009.

¹⁸ Dawson D. Flesh Becomes Word: A Lexicography of the Scapegoat or, the History of an Idea. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. P. 220.

¹⁹ Garrels S. R. Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion (Studies in Violence, Mimesis, & Culture). East Lansing: Michigan State University Press, 2011. P. 272.

²⁰ Oughourlian J.-M. The Mimetic Brain. East Lansing: Michigan State University Press, 2016. P. 218.

Жирана, а также специализированные ассоциации и семинары, такие как «Colloquium on Violence & Religion», существуют отдельные научные ассоциации, такие как «Association Recherches Mimétiques», «Imitatio» Во Франции, «Girard studiekkring» в Германии. Публикация книги С. Хэвен «Эволюция желания. Жизнь Рене Жирана»²¹ в 2018 году, переведенной на русский в 2021, подтверждает устойчивый интерес к личности и теории автора.

Среди современных русскоязычных учёных проблематика насилия и священного в мысли Р. Жирана рассматривается в работах А. И. Зыгмонта²², С. Н. Зенкина²³, Е. А. Костровой²⁴, Г. П. Михайлова²⁵, С. Н. Борисова²⁶, Е. Галёны²⁷, С. С. Хоружего²⁸, И. М. Чубарова²⁹, М. Н. Пророковой³⁰.

Проблематика насилия и сакрального в концепциях Ж. Батая и Р. Жирана в рамках непосредственно сравнительного анализа рассматривается в работах таких исследователей, как Т. Арппе³¹, Э. Трейлор³², Д. Пэн³³, Ж.

²¹ Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирана. Серия Интеллектуальная история М. : Новое литературное обозрение 2021.

²² Зыгмонт А. От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти // Философско-литературный журнал «Логос». 2024. №3, 2024.

²³ Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2014

²⁴ Кострова Е. Теория священного в работе Рене Жирана. Насилие и священное // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4.

²⁵ Михайлов Г.П. Рене Жирар. Жертвоприношение как перформативный феномен современной поп-культуры // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2014. № 10 (132).

²⁶ Борисов С. Насилие – миф – религия: О механизмах локализации насилия в традиционной культуре // Наука Искусство Культура. 2012.

²⁷ Галёна Е. Жирардианские медитации: от миметического желания к инстинкту подражания // Койнония. 2010. №1.

²⁸ Хоружий С. Как читать Жирана? // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. 2016. № 2.

²⁹ Чубаров И.М. Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда. М.: Изддом Высшей школы экономики, 2014.

³⁰ Пророкова М. Миметический кризис в проекте. "фундаментальной антропологии" Рене Жирана. Основные аспекты // Обсерватория культуры. 2017. № 4. С. 388–395.

³¹ Arppe T. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire // Distinktion: Journal of Social Theory. 2009. Vol. 10(2).

³² Traylor A. Violence has its Reasons: Girard and Bataille // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2014. Vol. 21.

³³ Pan D. Sacrifice in the Modern World: On the Particularity and Generality of Nazi Myth. Northwestern University Press, 2012.

Майне³⁴, У. Полетт³⁵, А. Стренски³⁶, К. Олсон³⁷, а также А. Зыгмонт и Д. Дюков³⁸.

Однако несмотря на значительный интерес к обоим мыслителям в гуманитарных науках, недостаточно разработана тема насилия и священного в сравнительной перспективе. Работы Батая исследуют насилие как фундаментальную характеристику человеческого существования и его связь с сакральным через опыт трансгрессии и жертвоприношения. Жиран, в свою очередь, анализирует насилие как механизм социального порядка, преодолеваемый через ритуальное жертвоприношение и феномен «козла отпущения». Сравнительный анализ их подходов к пониманию насилия и сакрального, а также выявление точек соприкосновения и расхождения в их концепциях, представлен в научной литературе фрагментарно. Существующие исследования, как правило, фокусируются на отдельных аспектах их творчества, не предлагая комплексного осмысления вклада обоих авторов в социально-философское понимание насилия и сакрального. Например, перечисленные выше работы, посвященные анализу жертвоприношения у Батая или исследованию миметического желания у Жирана не всегда учитывают взаимосвязь этих концепций в общей теоретической рамке. Таким образом, назрела необходимость в систематическом и сравнительном анализе взглядов Батая и Жирана на проблему соотношения насилия и сакрального, что позволит углубить понимание этих феноменов в контексте современной философии.

Источниковедческая база исследования

Источниковедческая база данного исследования формируется из корпусов текстов, представляющих ключевые работы Жоржа Батая и Рене

³⁴ Mayné G. *Eroticism in Georges Bataille and Henry Miller*. Summa publications, Inc., 1993.

³⁵ Pawlett W. *Georges Bataille: The Sacred and Society*. Routledge, 2015.

³⁶ Strenski I. *Theology and the First Theory of Sacrifice*. Brill, 2003.

³⁷ Olson K. *Eroticism, violence, and sacrifice: A postmodern theory of religion and ritual // Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 6, No. 3. 1994

³⁸ Зыгмонт А. И., Дюков Д. А. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирана в сравнительной перспективе. С. 151

Жирара, а также критической литературы, посвященной анализу их социально-философских концепций.

Основным источником для анализа концепции Жоржа Батая выступают его фундаментальные работы, такие как «Теория религии» (La Théorie de la religion, 1948), «Проклятая часть» (La Part maudite, 1949) и «Эротизм» (L'Érotisme, 1957). Особое внимание уделяется анализу сакрального, жертвенного ритуала и концепции трансгрессии, как выхода за пределы утилитарной рациональности.

В отношении Рене Жирара, центральными источниками являются такие работы, как «Насилие и священное» (La Violence et le sacré, 1972), «Вещи, сокрытые от создания мира» (Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978), «Козел отпущения» (Le Bouc émissaire, 1982), «Я вижу Сатану, падающего как молния» (Je vois Satan tomber comme l'éclair, 1999), «Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром» (Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre, 2007). Исследование фокусируется на его теории миметического желания, механизме «козла отпущения» и демистификации насилия в сакральном, также параллельно проводится сопоставление идей Р. Жирара с основными концептами теории Ж. Батая.

Объект и предмет исследования

Объектом настоящего диссертационного исследования являются философские проекты Жоржа Батая и Рене Жирара.

Предметом настоящего исследования является соотношение насилия и сакрального в философских проектах Жоржа Батая и Рене Жирара.

Цель и задачи исследования

Целью настоящей работы является выявление особенностей постановки и рассмотрения проблемы соотношения насилия и сакрального в философских теориях Жоржа Батая и Рене Жирар.

Ключевыми *задачами* настоящего исследования являются:

1) Реконструкция и аналитическое изучение философских построений Ж. Батая и Р. Жирара, с акцентом на ведущую роль тематики насилия и сакрального в концепциях обоих авторов.

2) Детальное изучение и сопоставление как совпадающих, так и отличных аспектов в концептуализации соотношения насилия и сакрального в трудах Ж. Батая и Р. Жирара с целью выявления ключевых точек соприкосновения и расхождения.

3) Определение характера взаимосвязи между религией и насилием на основе анализа теоретических положений, выдвигаемых обоими мыслителями, учитывая исторический и социокультурный контекст.

4) Анализ общих тематических областей, объединяющих Ж. Батая и Р. Жирара, таких как христианство, феномен войны и практика потлача, с точки зрения их взаимообусловленности насилием и священным в работах указанных авторов.

5) Выявление проблемных моментов теорий Ж. Батая и Р. Жирара через критическую рецепцию.

6) Выявление потенциала практического применения идей, предложенных Ж. Батаем и Р. Жираром, в частности, в сфере антропологии, литературоведения, психологии и/или психиатрии, маркетинга, поведенческих проблем в интернет-пространстве.

Методологическая основа исследования

Методологической основой исследования выступает сравнительный критический анализ, реализуемый на базе первоисточников и исследовательской литературы.

Применение компаративного подхода позволяет выявить как тождество, так и различия в концепциях Батая и Жирана, относящихся к пониманию генезиса сакрального через призму насилия. В целом, методология соответствует поставленным задачам, заключающимся в реконструкции и изучении концептов насилия и священного, представленных в трудах Ж. Батая и Р. Жирана, а также в систематическом сравнении теорий двух авторов.

Основанием для сравнительного анализа теорий Батая и Жирана выступает общая теоретическая база, на которую опираются и Батай, и Жирар, черпая вдохновение в антропологических изысканиях Э. Дюркгейма, К. Леви-Стросса, М. Мосса и ряда других ученых-антропологов. Как на Батая, так и на Жирана, существенное воздействие оказали идеи Ф. Ницше. При этом Батай открыто заявляет о своей приверженности ницшеанской философии³⁹, в то время как Жирар подвергает критическому анализу отдельные аспекты ницшеанства, как это демонстрируется в его эссе «Дионис против Распятого»⁴⁰. Влияние психоаналитической теории З. Фрейда также прослеживается в работах обоих мыслителей. Жирар вступает в прямую полемику с фрейдистскими концепциями, тогда как Батай, побывавший на сеансах психоанализа, сублимирует полученный опыт в прозаические тексты, такие как «Истории глаза». Также концепция Абсолюта у Г.В.Ф. Гегеля, рассматриваемая как воплощение рациональности, подвергается критическому переосмыслению со стороны Батая, который противопоставляет ей телесные аспекты человеческого существования. Интерпретация Гегеля, предложенная Батаем, акцентирует взаимосвязь между сферой телесных аффектов и сферой абстрактного мышления. Батай стремится продемонстрировать их взаимообусловленность и приоритет

³⁹ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая . С. 12.

⁴⁰ Girard R. Dionysus versus the Crucified // Modern Language Notes. 1984. Vol. 99. No. 4.

материальной основы над духовными и рациональными проявлениями человеческой деятельности. Жирар, в свою очередь, хоть и отрицает непосредственное влияние Гегеля-Кожева, но фактически воспроизводит диалектику господина и раба. Эта реинтерпретация гегелевских идей, воспринятых через призму семинаров А. Кожева, является общей чертой для Батая и Жирара. Помимо этого, на Батая оказал влияние русский философ Л. Шестов⁴¹, а в концепции миметического соперничества Жирара можно обнаружить следы существенного влияния Ф. Достоевского⁴².

Однако, *ключевым моментом соприкосновения* концепций Батая с фундаментальной антропологией Жирара, *обосновывающим возможность проведения сравнительного анализа*, является отношение обоих авторов к сакральному, чьим источником выступает насилие. Прежде всего, оба теоретика исходят из признания центральной роли насилия в формировании ритуальных и впоследствии социокультурных структур. Батай рассматривает насилие как неотъемлемый элемент человеческой деятельности, связанный с растратой избыточной энергии, которая не может быть рационально использована в рамках утилитарной экономики. Эта избыточность, по Батаю, находит свое выражение в жертве, эротизме и других формах трансгрессивного поведения, которые нарушают установленные границы и оборачиваются опытом сакрального. Жирар, в свою очередь, акцентирует внимание на миметическом характере желания, которое является источником конкуренции и конфликтов, приводящих к насилию. Механизм «козла отпущения», согласно Жирару, является способом разрешения кризиса насилия путем перенесения вины на жертву и восстановления социального порядка. Далее, оба мыслителя придают существенное значение религиозным феноменам, рассматривая их как способ канализации и управления насилием. Батай видит в религиозном экстазе, ритуале и жертве формы трансгрессивного опыта, позволяющие индивиду преодолеть границы индивидуального

⁴¹ См. Ворожихина К. В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016.

⁴² Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. Серия: Религиозные мыслители. М. ББИ. 2013

существования и приобщиться к безличному, имманентному потоку бытия. Сакральное, по Батаю, связано с опытом непрерывности, ужаса и восхищения, который нарушает рациональный порядок и открывает доступ к иррациональным силам. Жирар, напротив, рассматривает религию как механизм, основанный на жертвоприношении и направленный на поддержание социального порядка.

Вместе с тем, между теориями Батая и Жирара существуют принципиальные расхождения. Батай акцентирует позитивную роль насилия как средства трансгрессии и приобщения к сакральному, в то время как Жирар рассматривает насилие как деструктивную силу, порожденную миметическим желанием и требующую контроля и ограничения. Различие проявляется и в оценке христианства. Жирар видит в христианстве разоблачение механизма жертвоприношения, провозглашая идею невиновности жертвы и призывая к отказу от насилия. Батай, напротив, относится к христианству скептически, считая его формой подавления трансгрессивных импульсов и подчинения индивида моральным нормам.

Наконец, сравнение теорий Батая и Жирара позволяет выявить как их сильные, так и слабые стороны. Концепция Батая, несмотря на ее провокационный характер, открывает новые перспективы для понимания роли насилия в культуре и искусстве. Теория Жирара, в свою очередь, предоставляет ценный инструмент для анализа социальных конфликтов и религиозных механизмов.

Таким образом, сравнение теорий Батая и Жирара представляет собой сложную и многогранную задачу, требующую учета различных аспектов их философских систем. Однако, подобное сравнение позволяет выявить как общие закономерности в понимании насилия и сакрального, так и принципиальные расхождения в оценке их роли и значения для общества.

Также сравнение концепций Жоржа Батая и Рене Жирара открывает перспективы для более глубокого понимания взаимосвязи между желанием, насилием и сакральным в человеческой культуре. Батай, исследуя «проклятую

часть» (*la part maudite*) человеческого существования акцентирует внимание на иррациональных, избыточных аспектах бытия, таких как эротизм, жертва и трансгрессия. Эти феномены, практики и механизмы, по Батаю, являются проявлениями суверенитета, освобождением от утилитарной логики продуктивности и пользы. Жирар, в свою очередь, анализирует насилие как фундаментальный элемент социальных отношений, возникающий из миметического желания, когда индивиды подражают друг другу в стремлении к одним и тем же объектам. Это приводит к соперничеству и, в конечном итоге, к миметическому кризису, который разрешается через механизм жертвоприношения и установление сакрального. Сопоставление этих подходов позволяет увидеть сакральное не только как сферу иррациональной растраты энергии (согласно Батаю), но и как социально конструируемый механизм сдерживания насилия и поддержания социального порядка (согласно Жирару). Ритуалы, например, могут быть интерпретированы как одновременно выражение экстатического опыта и инструмент социального контроля, канализирующий деструктивные импульсы.

Таким образом, сравнение концепций Батая и Жирара дает возможность более целостно изучить сложные взаимосвязи между индивидуальной субъективностью, социальными институтами и феноменом сакрального.

Сравнительный анализ антропологических материалов, в частности, ритуальных практик жертвоприношения, таких, как потлач или Пляска Солнца, позволяет увидеть, как концепции Батая и Жирара опровергают и/или дополняют друг друга.

Психоаналитические источники позволяют применить миметическую теорию Р. Жирара в практических целях, для чего используется *подход, основанный на интерпретации и интеграции* идей Жирара в сферу исследования и терапии ментальных заболеваний.

Художественно-литературные источники предоставляют богатый эмпирический материал для иллюстрации и проверки теоретических построений Батая и Жирара. Изучение этих источников позволяет увидеть, как

темы насилия и сакрального находят свое отражение в различных культурных контекстах, для осуществления чего используется *герменевтический метод*.

Таким образом, использование комплексного методологического подхода позволяет провести всесторонний и углубленный анализ концепций насилия и священного у Батая и Жирана, выявить как сходства, так и различия, и поместить идеи авторов в широкий контекст философской и социокультурной мысли.

Основные положения, выносимые на защиту

На основе проведенного исследования на защиту выносятся следующие тезисы:

- В теоретических построениях Ж. Батая и Р. Жирана прослеживается закономерность, заключающаяся в приравнивании насилия и священного, как взаимообусловленных явлений. Оба мыслителя используют словосочетание «сакральное насилие», подчеркивая основополагающую роль насилия в формировании социальных структур и/или индивидуального опыта.

- Как Ж. Батай, так и Р. Жирар, наследуя теории Э. Дюркгейма, выделяют двойственность сакрального, признавая за ним способность одновременно разрушать и созидать. Амбивалентность является ключевой характеристикой сакрального опыта, определяющей его сложность и противоречивость, однако, и Батай, и Жирар акцентируют внимание на деструктивном, насильственном характере, изначально присущем священному, что выражается в религиозных ритуалах/трансгрессивных практиках.

- Ж. Батай акцентирует индивидуальное переживание сакрального во внутреннем опыте, в то время, как в теории Р. Жирана сакральное рассматривается в контексте социальной функции. Сакральное, согласно мысли Жирана, является механизмом, образующим и регламентирующим общественный порядок, социальные институты, праздники, религиозные обряды, и многое другое. Согласно теории Батая, священное, напротив, имеет

имманентный, недифференцированный характер, к такому сакральному можно приблизиться исключительно через индивидуальный опыт трансгрессии.

- Между теориями Батая и Жирана, имеющими отношение к проблематике насилия и сакрального, прослеживается множество точек соприкосновения. Одновременно с этим трактовка таких тем, как христианство, феномен войны и практика потлача – являются концептуально различающимися в теориях авторов. Батай, выступая с критикой христианства, акцентирует внимание на внутреннем опыте и практиках трансгрессии, утратив доступ к которым, христианство также утратило статус священного. Жирар, напротив, рассматривая насилие и сакральное через призму миметического желания и механизма «козла отпущения», утверждает, что христианство является уникальным механизмом преодоления насилия. В интерпретации войны Батай подчеркивает трансгрессивную основу насилия, в то время как Жирар видит в войне проявление миметического кризиса.

- Идеи Ж. Батая с трудом поддаются рецепции в других сферах знания в то время, как миметическая теория Р. Жирана предоставляет богатый спектр возможностей для анализа широкого круга проблем, в число которых входит литературоведение, этика, биология, психология, психиатрия, кинематограф, мифология, реклама, т. н. киберсталкинг и кибермоббинг, и многое другое.

- Несмотря на стремление к универсальности, обе концепции, как Ж. Батая, так и Р. Жирана уязвимы перед критическим анализом. Одним из ключевых аспектов критики является отсутствие эмпирической верификации, что затрудняет подтверждение теоретических положений идей как Жирана, так и Батая. Вопросы релевантности субъективного опыта, предложенного Батаем, также вызывают дискуссии в связи с невозможностью объективной оценки. Специфика миметического желания в теории Жирана представляется спорной ввиду трудностей, возникающих с эмпирической проверкой. Отсутствие верифицируемых данных ставит под сомнение строго научную обоснованность данных теорий.

Научная новизна исследования

Предлагаемое исследование вносит вклад в осмысление фундаментальных категорий насилия и священного в контексте философии XX-XXI века. Данное исследование представляется первой комплексной научной работой, в которой проводится детальный сравнительный анализ насилия и священного в концепциях Ж. Батая и Р. Жирара. Помимо насилия во взаимосвязи со священным, также внимание в работе уделяется роли христианства, войны, ритуальных практик, таких как потlach и Пляска Солнца, что также не было широко исследовано в научных работах до нынешнего момента. Помимо этого, критический анализ теорий Батая и Жирара направлен на выявление возможных противоречий в теориях обоих авторов. Оценивается степень соответствия теорий эмпирическим данным и потенциальная возможность применения концепций как Батая, так и Жирара для анализа конкретных социальных и культурных явлений. В рамках исследования выдвигается гипотеза о возможности практического применения миметической теории Р. Жирара для изучения, интерпретации и терапии ментальных расстройств. Показывается, что механизмы миметического желания и соперничества, описанные Жираром, могут быть релевантными для анализа формирования симптомов и динамики развития определенных психических состояний.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования обусловлена результатами сравнительного анализа, направленного на выявление сходств и различий в проблематике соотношения насилия и священного в работах Ж. Батая и Р. Жирара. В целом, данный анализ способствует углублению понимания мотивации человеческого поведения, связанного с насилием и священным. В частности, в силу междисциплинарного подхода, в котором работали как Батай, так и Жирар, сравнение концепций двух авторов представляет широкое

тематическое поле, в которое входят такие дисциплины, как философия, антропология, религиоведение, литературоведение. Результаты исследования могут быть использованы для дальнейшего изучения феномена насилия и сакрального в различных социокультурных контекстах. Теоретические выводы, полученные в ходе работы, могут послужить основой для разработки новых подходов к анализу ритуальных практик, социальных конфликтов и религиозных верований. Сравнительный анализ концепций Батая и Жирара позволяет выявить как общие тенденции, так и принципиальные расхождения в интерпретации взаимосвязи насилия и священного. В рамках историко-философских исследований теоретическая значимость данной работы обусловлена несколькими ключевыми аспектами. Во-первых, результаты исследования способствуют углублению понимания генезиса и эволюции религиозных и социальных институтов через призму насилия в философских дискуссиях XX века. Во-вторых, исследование позволяет критически оценить различные способы философской проблематизации роли насилия в формировании культуры и морали. В-третьих, работа представляет собой вклад в дискуссию о соотношении священного и профанного.

Практическая значимость исследования заключается в возможности применения полученных знаний в области социальной работы, образования и культуры. Понимание механизмов, лежащих в основе насилия и священного, может способствовать разработке эффективных стратегий по предотвращению конфликтов и формированию толерантного отношения к различным культурным и религиозным традициям. Также материалы и результаты данного исследования могут быть практически использованы для подготовки и чтения курсов по истории философии, философии религии, социальной философии, специальных курсов по теории Ж. Батая или спецкурсов по фундаментальной антропологии Р. Жирара. Возможно использовать материалы в сфере психотерапии и психиатрии.

Структура диссертационного исследования

Данное диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованной литературы, содержащей как первоисточники, так и исследовательские работы. Первая глава посвящена исследованию насилия и сакрального в социально-философских концепциях Ж. Батая. Глава содержит семь параграфов. Вторая глава посвящена исследованию насилия и сакрального в социально-философских концепциях Р. Жирара, включает в себя непосредственный сравнительный анализ идей Жирара с теориями, изложенными Ж. Батаем. Вторая глава также содержит семь параграфов.

Общий объем работы составляет сто семьдесят семь страниц. Список использованной литературы содержит сто двадцать семь наименований.

Апробация результатов исследования

Результаты диссертационного исследования изложены в трех научных статьях, которые входят в перечень рецензируемых изданий ВАК. Также результаты были представлены в виде трех докладов, апробированных на научных конференциях, таких как:

«II Мироновские чтения», философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 4 апреля 2023 г, тема доклада: «Концепция заместительной жертвы в религиозно-антропологической философии Рене Жирара»;

«Человек и общество в контексте современности» (Гречковские чтения-2), кафедра социальной философии РУДН, 15 марта 2023 года, тема доклада: «Миметическая теория Рене Жирара в рамках современности»;

«История систем мысли сегодня: философия мелочей», философский факультет РГГУ, 6 апреля 2023 года, тема доклада: «Аспекты маргинального в философии Жоржа Батая»

Глава 1. Проблематика насилия и священного в философии Жоржа Батая

Жорж Батай (1897-1962 гг.) – французский писатель, социолог, философ (сам Батай отказывался от данного эпитета, поэтому и мы ограничимся наименованием «автор» в силу многополярности данного термина), теоретик культуры. Батай известен своим участием в нескольких влиятельных проектах. Одним из наиболее известных является тайное общество «Ацефал» (фр. *Acéphale*), основанное в 1936 году, которое идейно стремилось к радикальной переоценке моральных и социальных ценностей посредством теоретических дискуссий и практическому воссозданию ритуалов. Параллельно с обществом издавался одноименный журнал, в котором публиковались тексты Батая и его единомышленников, исследующие темы жертвоприношения, эротизма и нигилизма. Кроме «Ацефала», Батай был со-основателем «Коллежа социологии» (фр. *Collège de Sociologie*), в рамках которого автор работал с такими интеллектуалами, как Р. Кайуа и М. Лейрис. Целью Коллежа было исследование сакрального в современной социальной жизни с использованием социологических методов для изучения религиозных и мифологических аспектов. Батай также участвовал в проекте «Общество коллективной психологии» и основал журнал «Крити'к» (фр. «*Critique*»), ставший платформой для интеллектуальных дебатов и критического анализа культуры.

Идеи Батая часто вызывали противоречивые отклики и оставались на периферии основного философского дискурса, но, тем не менее, оказали значительное влияние на последующих мыслителей, к числу которых можно отнести Р. Барта, Ю. Кристеву, М. Фуко, Ж. Бодрийера, М. Бланшо, Ж-Л. Нанси, и многих других. Батай рассматривается как один из важнейших теоретиков XX века, и его работы продолжают обсуждаться и анализироваться в контексте современной философии и культуры.

Представить мыслителя с более революционными воззрениями или произведения, вызывающие большее возмущение, крайне затруднительно. По степени эпатажа его работы можно сопоставить лишь с трудами маркиза де Сада, которого С. Сонтаг сравнивает с Батаем, отдавая предпочтение последнему⁴³. Тем не менее, Батай трансформирует такие скрытые и табуированные сферы, как сексуальность, опыт смерти и трансгрессию, в своего рода методологический базис для философского анализа. В его произведениях акцентируются неприглядные и маргинальные элементы, часто игнорируемые в академическом дискурсе: от деформированных тел и обнажённой натуры до крика петуха, образов крыс и нормандского шкафа, который в «Истории глаза»⁴⁴ функционирует одновременно как писсуар, исповедальня и гильотина, символизируя переплетение сакрального и профанного. Так, к примеру, А. Бретон в критической статье с многозначительным названием «Еретик» отмечает: «Примечательно, что Батай безумно злоупотребляет следующими прилагательными: грязный, старческий, прогнивший, гнусный, разнузданный, испорченный. Но они не столько выражают некое непереносимое положение вещей, сколько свидетельствуют об особом его смаковании»⁴⁵. Эти элементы, вынесенные на передний план, становятся ключом к пониманию концепта «негативного опыта» и критики, направленной на устоявшиеся, «буржуазные» ценности. Батай, таким образом, проблематизирует общепринятые представления о прекрасном и возвышенном, демонстрируя их зависимость от низменного и отвратительного.

Тексты Батая отмечены смешением и переплетением жанров, Батай-прозаик балансирует на грани между психоанализом и эссеистикой, Батай-ученый срывается в регистр художественной прозы в красочных описаниях жертвоприношений. Все это делает Батая сложным автором, существующим

⁴³ Сонтаг С. Образцы безоглядной воли. Пер. с английского. М. Ad Marginem Press. 2018. С. 76.

⁴⁴ Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. Романы и повести. Сост., общ. ред. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. Ладомир. 2017

⁴⁵ Бретон А. Еретик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 7

вне теоретической систематики. Но следует отметить: существует ряд тем, претерпевающих развитие и трансформацию, при этом почти всегда присутствующих в том или ином виде в каждом произведении Батая, к таковым темам относятся: смерть, жертва, насилие, трансгрессия, сакральное.

1.1. Анализ проблематики насилия и священного в ранних трудах Ж. Батая

Тематика насилия и священного имплицитно проступает в творчестве Батая, начиная с ранних, художественных текстов автора. К примеру, «История глаза» (1928), являющаяся ярким образцом радикальной литературы, уже содержит зачатки последующих философских концепций Батая. Описания сексуальных девиаций и физиологических подробностей, шокирующие читателя, функционируют как деконструкция общепринятых моральных норм и табу. Насилие, представленное как физическое вторжение и десакрализация тела, становится способом достижения трансгрессивного опыта, выходящего за рамки рационального понимания.

Наиболее подробно генезис идей, связанных с насилием и сакральным в мысли Жоржа Батая, был представлен А. Зыгмонтом в работе «Святая негативность»⁴⁶. Не углубляясь в хронологическую динамику развития идей Батая, выделим несколько ключевых моментов. Во-первых, стоит заметить, что, согласно мысли С. Сонтаг, в ранних художественных текстах Батая конечным предметом повествования выступают не сексуальные перверсии, лежащие на «поверхности» текста, но более глубинный смысл – смерть⁴⁷. Таким образом, уже в ранних текстах Батая прослеживается проблематика, связанная с насилием, предельным проявлением которого является смерть. Тему сакрального, меж тем, можно наблюдать в эссе «L'anus solaire», в котором солнце выступает в качестве сакрального образа. Данное эссе – «это скатологическая пародия мифа, в котором понятие Бога, высшей

⁴⁶ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая Серия: Studia religiosa М.: Новое литературное обозрение 2018. С. 320

⁴⁷ Сонтаг Сьюзен. Образцы безоглядной воли. С. 73

человечности, связывается с солнцем»⁴⁸, по мысли С. Фокина. С данной позицией не соглашается А. Зыгмонт: «сам текст не дает для этого никаких оснований: поступить так значило бы экстраполировать на него гораздо более поздний батаевский концепт»⁴⁹. Мы склонны предположить, что образ солнца может быть связан с сакральным, но на бессознательном уровне оформления, формирования концепции.

Во-вторых, дабы продемонстрировать, что проблема священного и насилия интересовала Батая и ранее 50-ых годов, приведем анализ, основанный на тексте доклада, сделанного Батаем в рамках «Коллежа социологии», материалы которого впоследствии были составлены и опубликованы Д. Олье. С. Кендалл в работе, посвященной биографии Батая⁵⁰, акцентирует внимание на участии последнего в создании нескольких внеакадемических объединений. В частности, в 1937 году, параллельно с функционированием «Ацефала» и работой одноименного журнала, Батай инициировал создание Коллежа социологии и Общества коллективной психологии. Батай впоследствии характеризовал Коллеж социологии как своего рода внешнее проявление идей, разрабатываемых в рамках «Ацефала». Коллеж социологии не являлся институтом, выдающим академические квалификации, а функционировал как платформа для проведения лекций и встреч исследователей, специализирующихся в области социологии. Сфера интересов Коллежа концентрировалась на проблематике, которая была ключевой для «Ацефала»: сакральное, мифология, трагедия, шаманизм, революция, и т.д. Примечательно, что издание журнала «Ацефал» было приостановлено на период работы Коллежа, большинство авторов, сотрудничавших с журналом, также выступали с докладами в Коллеже.

Интересующий нас текст доклада Батая разделен на две части. Первая часть озаглавлена, как «Влечение и отвращение I. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы» и прочитана 22 января 1938 г. Вторая часть от 5 февраля 1938 г.

⁴⁸ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 55.

⁴⁹ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 34

⁵⁰ Kendall S. Georges Bataille. London: Reaktion Books & 2007. P. 139

носит название «Влечение и отвращение II. Социальная структура». Текст примечателен тем, что в нем рассматривается амбивалентность природы сакрального и особенно подчеркивается отталкивающий и вместе с тем притягивающий характер священного. Как подчеркивает С. Фокин⁵¹, центральным объектом изучения «Коллежа» выступает сфера сакрального. Сакральное, противопоставляемое профанному (мирскому), включает в себе диалектическое единство противоположностей, таких как высокое и низкое, правое и левое, чистое и нечистое, что одновременно притягивает и отталкивает человека, вызывая как благоговение, так и провоцируя низменное. Эта амбивалентность является неотъемлемой характеристикой сакрального, отличающей его от рационально упорядоченного профанного мира. В отличие от логической структуры мирского, стремящегося к устранению любой неопределенности, сакральное характеризуется динамичным противоборством чистых и нечистых сил, возвышенного и приземленного. Эта внутренняя напряженность и противоречивость, присущая сакральному, лежит в основе его силы и влияния на человеческое сознание и поведение. Таким образом, сакральное предстает не как статичная категория, а как поле битвы противоположных сил, определяющее духовную и социальную жизнь человека. Батай начинает доклад с постановки вопроса о том, возможна ли наука об обществе, поясняя далее, что социология, которой занимаются члены «Коллежа» носит название социологии сакральной⁵², что очерчивает предметную область «пристального внимания». В эту область попадают сообщества животных, как представители «досакрального» и общества профанные, «постсакральные», но имеющие в прошлом связь с сакральным (к таким относятся развитые общества индустриальной цивилизации). Батай оспаривает утверждение, согласно которому животные сообщества существуют благодаря взаимному влечению, напротив, для Батая движущей

⁵¹ Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 147

⁵² «Сакральную социологию не следует отождествлять с социологией религии» - Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. — СПб.: СПбГУ, 2006. С. 20

силой агломераций является принцип взаимного отторжения и индивидуализации животных сообществ. Индивиды-животные, составляющие сообщества, по мысли Батая, помимо влечения, должны иметь и внешний объект притяжения: «объект может быть локальным, например гнездо, улей, это может быть индивид, например королева»⁵³, при этом объект должен отличаться от остальных членов сообщества или окружающего пространства. Так, сгруппированные животные представляют собой индивидуализированное сообщество. Человеческие сообщества, в отличие от сообществ животных, не подпадают под данное правило, поскольку человеческие группы имеют тенденцию образовываться исходя не просто из локального, территориального или личностного факторов. То, что объединяет человеческие сообщества – совокупность «мест, верований, личностей и практик, обладающих сакральным характером»⁵⁴, данную совокупность Батай называет сакральным или социальным ядром. Это ядро, по Батаю, табуировано и неприкосновенно, оно связано с представлениями о смерти, физиологических выделениях и отверженных членах общества, формируя основу социального единства через общее чувство отвращения. Батай предполагает, что архаические общества формировались на основе коллективного ужаса и отчуждения, парадоксально направленного на притягательный центр их общности. Эта идея перекликается с концепцией «священного ужаса» (лат. *horror sacri*), описывающей амбивалентное отношение человека к сакральному, сочетающее страх и восхищение. Уже здесь мы видим, как Батай, используя концепцию социологов-антропологов-предшественников (таких, как У. Робертсон-Смит, Р. Герц, М. Мосс) и идеи психоанализа, наделяет сакральное двойственной природой, содержащей фактор и отторжения, и влечения. На основе сакрального ядра, внушающего ужас, строятся отношения внутри человеческой группы, отношения, отличающиеся опосредованностью, в силу того, что ядро выступает в качестве

⁵³ Коллеж социологии. 1937-1939. СПб.: Наука, 2004. С. 89

⁵⁴ Указ. соч. С. 91

посредника человеческих отношений. Так, О. Тимофеева отмечает, что «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»⁵⁵. В человеческих отношениях существует, по мнению Батая, два вида взаимного влечения – сексуальность и смех. Автор подробно рассматривает и то, и другое, приводя примеры, согласно которым и смех, и сексуальность разделяются на непосредственные и опосредованные. Опосредованные обусловлены влиянием социального ядра, под воздействием которого общество претерпевает трансформацию. При этом, Батай подчеркивает, что общества существуют не только на основе взаимного влечения и отторжения, но и на основе признания⁵⁶ себе подобных. Под признанием в данном случае Батай подразумевает феномен так называемой заразительности или симпатии, согласно которому индивид соотносит себя с тенденциями общества.

Вторая часть доклада, посвященная социальной структуре, подробно описывает проблематику так называемого центрального ядра, вокруг которого социальные агломерации выстраиваются (к примеру, деревенский храм, расположенный в центре сообщества, стягивает к себе и регламентирует жизнь населения), но нас данный процесс интересует в меньшей степени, поэтому ограничимся упоминанием о нем.

Таким образом, мы рассмотрели проблематику священного, являющегося как притягательным, так и отталкивающим, в ранней концепции Жоржа Батая, относящейся к довоенному периоду творчества последнего. Стоит отметить, что все затронутые выше темы – амбивалентность

⁵⁵ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 37

⁵⁶ О «признании» см. «Письмо Х. руководителю семинара по Гегелю» в Коллеж социологии.

сакрального и его связь с пагубностью насилия – будут концептуально развиты Батаем в дальнейшем, за исключением концепции так называемого социального ядра, если и продолжающей существовать в мысли Батая, то имплицитным образом. Сакральное для Батая в довоенный период не связано непосредственно с насилием, но имеет те же черты отвращения и ужаса, которыми сакральное, проистекающее из насилия, будет наделено в более поздних трудах автора. В дальнейшем Батай не отойдет от рассмотрения отношений амбивалентности, но заострит внимание на пагубном, так называемом левом сакральном, которому будут приписываться конструирующие общество свойства.

1. 2. Рассмотрение концепции «священного насилия» в работе «Теория религии» Ж. Батая: природа религиозного опыта

В работе «Теория религии» Батай последовательно развивает и углубляет идеи, изложенные в рамках Коллежа социологии, добавляя к ним новые концепты. Так, говоря о животном начале и его роли в становлении человеческого существа, Батай пишет, что «животное состояние есть состояние непосредственности, или имманентности»⁵⁷. При этом, автор подчеркивает, что имманентность дается в ситуации, когда один зверь пожирает другого, поскольку для пожирающего нет никакой четкой границы между собственным телом и тем, кого он пожирает. Звери не могут противопоставляться друг другу через различия, поскольку живут и умирают в той имманентности, делающей их неотделимыми от природного мира. Итак, для установления отличий требуется установление объекта, на что животное состояние не способно, поэтому в животном мире отсутствуют отношения подчиненности, какие наблюдаются между объектом и субъектом в мире человеческой субъективности. Б. Нойс в работе «Жорж Батай. Критическое

⁵⁷ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007. С. 57

введение»⁵⁸ анализируя преемственную связь между мыслью Ж. Батая и мыслью А. Кожева, замечает, что согласно Кожеву, в природном мире желания⁵⁹ всегда имеют позитивный характер, в то время как в человеческой сфере желание может проявляться негативно, особенно когда оно направлено на подавление другого человеческого желания⁶⁰. Нойс отмечает, что Батай придерживается схожей модели, рассматривая акты потребления в животном мире как лишённые различия, характерного для конфликта двух человеческих желаний, стремящихся к взаимному отрицанию, как это описано в гегелевской диалектике господина и раба. Различия между животными, согласно Батаю, не имеют значения, поскольку отсутствует механизм их подтверждения или признания, подобный тому, который возникает в межличностном взаимодействии. Таким образом, Нойс выявляет преемственность в мышлении Батая и Кожева относительно природы желания и его проявлений в различных сферах бытия. В отличие от человека, животное лишено восприятия протяженности времени; события и явления предстают перед ним в единовременности, в своего рода пред-временном состоянии, ограниченном настоящим моментом. Батай описывает состояние животного следующим образом: «всякий зверь пребывает в мире, как вода в воде»⁶¹, подчеркивая тем самым фундаментальную неразличимость, существующую в отношениях между животными и объектами мира. В этой перспективе, акт уничтожения одного животного другим не нарушает и не изменяет общую целостность природного континуума. Батай подчеркивает, что природный мир и животная жизнь закрыты для человека, несмотря на то, что человек происходит из этого мира. Батай пытается представить себе мир без человека, и приходит к выводу, согласно которому животный взгляд не видит объектов, данный взгляд – скользящий переход, не задерживающийся на предметах, которым только человеческое сознание придает смысл. Но при этом, в звере есть родственная

⁵⁸ Noys B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London; Sterling; Virginia: Pluto Press, 2000. P. 137

⁵⁹ Далее мы увидим, какую значимость концепт желания имеет в теории Р. Жирара.

⁶⁰ Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols Jr. New York and London: Basic Books, 1969. P. 4.

⁶¹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 56

человеку глубина, никогда в полной мере не дающаяся в опыте. По мысли Батая, «животный мир – мир имманентности и непосредственности; действительно, мир этот закрыт для нас именно постольку, поскольку мы не можем разглядеть в нем никакой способности к самотрансцендированию»⁶². Человеческое состояние, в отличие от животного, проявляет и эксплицирует трансцендентность вещей-объектов по отношению к сознанию-субъекту. В то же время в мире животного состояния ничто не нарушает имманентности, в том числе страх смерти: Батай отмечает, что после смертельной схватки взгляд зверя, одержавшего победу, остается апатичным, поскольку зверь не осознает ни смерти соперника, ни собственной близости к гибели. Батай повторяет, что животное «существование, по сути, неотлично от мира и протекает в нем, как вода среди воды»⁶³.

Переходя к рассмотрению проблематики антропогенеза, Батай акцентирует внимание на принципиальном отличии человека от животного мира, заключающемся в умении применять орудия труда. Этот навык, согласно Батаю, становится определяющим фактором в процессе антропогенеза и формировании специфически человеческого способа бытия. Батай подчеркивает, что использование орудий труда не просто расширяет физические возможности человека, но и радикально меняет его отношение к окружающему миру и самому себе. «Постольку, поскольку орудие вырабатывается ради своего конечного назначения, сознание и полагает его как объект, как разрыв в неразличимой непрерывности. Вырабатываемое орудие есть зародышевая форма не-я»⁶⁴. Изобретение орудия, которое подчиняется цели, для которой оно было изготовлено, и имеющее ценность согласно своей эффективности, разрывает имманентность-непрерывность природного мира, очерчивая в нем объекты. Так, А. Зигмонт отмечает: «человек — животное, которое преодолевает континуальность своего бытия в труде, изобретая орудия и творя реальный мир разума, пользы и

⁶² Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 58

⁶³ Указ. соч. С. 59

⁶⁴ Указ. соч. С. 60

целесообразности»⁶⁵. Орудие, согласно Батаю, открывает человеческому существу не только мир пользы, но и длительности⁶⁶, в то время как животный мир бесполезен, ничему не служит и не подчиняется, в нем предметы растворены, как было показано выше. Итак, орудие-объект «прорывает неразличимость континуума»⁶⁷, тем самым давая человеческому сознанию возможность отделять себя от внешнего мира. Сознание познает себя, как только начинает воспринимать себя извне, также, как познает и другое существо, выделяя его из прочих вещей. Вместе с тем, «архаическое» сознание имеет тенденцию полагать вещи в качестве субъектов, приписывая орудиям (стреле или копью, к примеру) субъективную волю и желания, способность действовать и говорить, как это делает сам человек. Из данного механизма, согласно которому некий неодушевленный объект обладает индивидуальными чертами и творческим «могуществом», происходят так называемые верховные существа, то есть, архаические боги: «это отчетливо-личностное могущество одновременно имеет божественный характер внеличного, неотлично-имманентного существования»⁶⁸. Для Батая верховные существа, олицетворяющие зарождающееся сознание, являются признаком, который разграничивает животное состояние и человеческую индивидуализацию. Отметим, что данная концепция схожа с антропоморфным тотемизмом, хотя Батай не использует данное понятие напрямую.

Далее Батай пишет о том, что, поскольку первобытный человек еще имел отношение к имманентности, это позволило ему противопоставить мир орудий, то есть сферу профанного, и ощущение неразличимости, то есть, «очарование сакрального мира»⁶⁹. «Все сакральное, без сомнения, притягательно и наделено несравненно высокой ценностью, но в то же самое

⁶⁵ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 198.

⁶⁶ «Бергсоновский термин полностью переосмысливается Батаем, у которого «длительность» служит атрибутом не «непрерывного», а, напротив, дискретно-отдельного существования, она ведома человеку, но не зверю» - Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 16

⁶⁷ Указ. соч. С. 61

⁶⁸ Указ. соч. С. 63

⁶⁹ Указ. соч. С. 64

время оно предстает головокружительно опасным для того ясно-профанного мира, где располагается излюбленное местопребывание человечества»⁷⁰. Между тем, Б. Нойс⁷¹ замечает, что мир животных, будучи концептуально недифференцированным, демонстрирует онтологическое единство, обусловленное неспособностью к переживанию негативности и, следовательно, к различению. Животное существует в континууме актуального настоящего. Стоит отметить, что подобное имманентное переживание бытия позволяет проблематизировать вопрос о сакральном, как о неделимой целостности, однако отождествление сакрального с имманентностью и неделимость мира животных, как это предлагает Батай, представляется нерелевантным, поскольку животное пассивно воспринимает имманентность, тогда как человек, напротив, испытывает амбивалентное чувство, характеризующееся как трепетом, так и ужасом перед сакральным. Находясь в трагическом модусе существования, человек, утратив имманентность, свойственную животному, стремится к потенциальному переживанию сакрального, одновременно с этим воспринимая сакральное, как угрозу для индивидуальной идентичности. Таким образом, сакральное носит амбивалентный характер, вселяя как притяжение, так и чувство опасения. Мы видим, как человеческое существо, изгнанное из животного мира, пытается вернуться в утраченное состояние имманентности, при этом испытывая угрозу утраты собственной идентичности.

Далее Батай рассматривает иерархию духов, говоря о том, что и сами люди, и верховные существа, и атмосферные явления, и растения, и звери, и т.д. – все это представлялось первобытному сознанию в качестве духов. Духи отличаются привязкой к материальной вещественности – если дух живого человека зависит от материальной природы, то дух так называемого верховного существа является чистым, лишенным вещественной природы, что делает его могущественнее других, такое верховное существо Батай называет

⁷⁰ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 64

⁷¹ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 136

богом-сувереном. Таким образом, все явления в мире, воспринимаемые первобытным сознанием, являются проявлением духовной природы, но имеющей четкую градацию, выстраивающуюся на материальном принципе. Архаические боги являются духами, изначально лишенными вещественности материального, тленного тела. Человек тоже сакрален, но не абсолютно, не суверенно, лишь частично, поскольку человеческие существа обладают реальностью и телесностью. Именно телесность, то есть профанная сфера, противопоставляется сакральной, мифической сфере. Нетрудно заметить, что на данном этапе развития человечества, согласно концепции Батая, наблюдается дихотомия между духом и телом, тело начинает определяться в качестве противоположности духу. Так, с возникновением представлений о духах рождается восприятие тела в качестве вещи, тем самым, реальный мир вещественности предстает как нечто второсортное по отношению к миру сакральному. Сама природа человека становится двойственной – человек и сакрален, поскольку обладает духом, и profanus, поскольку имеет материальную природу, связанную с телом. Далее Батай постулирует: «Животные, растения, орудия и прочие применяемые человеком вещи образуют вместе с телом применяющего их человека реальный мир, подчиненный божественным силам, пронизанный ими, но только падший»⁷². И это весьма примечательно, поскольку отсылает нас к статье автора «Низкий материализм и гностицизм» 1930-го года⁷³. Так, О. Тимофеева отмечает, что «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»⁷⁴. Разумеется, представления Батая о гностицизме имеют множество

⁷² Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 66

⁷³ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 76

⁷⁴ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 90

погрешностей, но общая тенденция противопоставления природы и духа остается актуальной: в представлении гностиков мир телесности также является миром падшей материи⁷⁵. В труп материальность организма закрепляется, поскольку мертвое тело, покинутое духом, символизирует собой животное начало.

Падший мир вещей, согласно мысли Батая, вызывает отречение того, кто его создал, поскольку человек, создавая и изменяя что-либо в природе, изменяется и сам. Человек подчиняет природу, но оказывается поработанным ею, природа перестает являться в качестве имманентности, тем самым, переходя в сферу профанного, в мир труда и пользы. Следовательно, переход от животного состояния к сфере объектов представляет собой процедуру дифференциации, влекущую за собой утрату имманентности, характерной для животного бытия. В отличие от человеческого, животному миру свойственна интимность-имманентность, рассматриваемая Батаем как область сакрального. Этот переход акцентирует разрыв с непосредственностью, свойственной животному миру, и формирует систему категорий и классификаций, свойственных человеческой культуре. Формирование материального мира вещей сопряжено с десакрализацией, что контрастирует с целостностью и недифференцированностью животного состояния. Утрата имманентности является неотъемлемой частью процесса символизации и категоризации, присущего своеобразному антропогенезу, изложенному Батаем.

Именно с концепцией противопоставления материальности/имманентности Батай связывает такие идеи, как жертвоприношения, празднества и принципы сакрального мира.

Жертвоприношение⁷⁶, согласно Батаю, представляет собой процесс изъятия как объекта приношения, так субъекта, совершающего жертвоприношение, из сферы дискретного существования. Эта трансгрессия

⁷⁵ Трёхчастный трактат : Коптский гностический текст из Наг-Хаммади (Codex Nag Hammadi I, 5) / Пер. и коммент. А. И. Еланской. — СПб. : Алетей, 2017.

⁷⁶ Далее будет показано, как концепт жертвоприношения функционирует в теории Р. Жирара.

дискретности достигается через акт разрушения, что выводит объект за пределы утилитарной ценности и обыденного бытия. Жертвенный ритуал нацелен на уничтожение в жертве материального аспекта. Жертвоприношение ликвидирует фактические связи подчинённости объекта, извлекает жертву из сферы утилитарности и перемещает её в область непостижимой иррациональности. Объект, предназначенный для жертвоприношения, переходит из категории инструментальных вещей в сферу внутренней имманентности. Для наглядности процитируем пассаж полностью: «Принцип жертвоприношения состоит в разрушении, но хотя это разрушение бывает порой даже полным (как в обряде всесожжения), все-таки жертвенное разрушение не есть обращение в ничто. Жертвенный обряд стремится уничтожить в жертве вещь – и только вещь. Жертвоприношение разрушает реальные узы подчиненности объекта, исторгает жертву из мира пользы и водворяет ее в мир недоступной разуму прихоти. Когда предназначенное в жертву животное вступает в круг для заклания жрецом, оно из мира вещей – закрытых для человека, не являющихся для него ничем, познаваемых им извне – переходит в мир сокровенно имманентный ему»⁷⁷. Итак, жертвоприношение исключает приносимую в жертву вещь из профанного мира, тем самым и человек, совершающий обряд жертвоприношения, переходит в мир сакрального. Но для совершения подобного перехода жрец должен предварительно отделить себя от мира пользы, чтобы затем и жертва могла быть отделена от своей вещественности. Жрец принадлежит к мифическому аспекту мироустройства, очерчивая и констатируя свою суверенность. Батай добавляет: проводимый жрецом возврат к состоянию имманентности предполагает также состояние помутненного сознания, поскольку сознание рассматривает объекты-вещи в профанном мире, в то время как сокровенность/интимность достигается в ирреальных образах мышления. Далее Батай пишет: «Могущество, вообще присущее смерти, озаряет собою жертвоприношение, в котором воспроизводится действие смерти, то есть

⁷⁷ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 68

восстанавливается утраченная ценность путем отказа от нее»⁷⁸. Смерть, согласно мысли Батая, является наивысшим выражением насилия. Но при этом, жертвоприношение, допускает автор, может совершаться и без жертв, быть бескровным. Батай приводит утверждение, которое стоит особенно подчеркнуть: «Приносить в жертву – значит не убивать, а оставлять и дарить»⁷⁹. В интерпретации Батая жертвоприношение неразрывно связано с принципами безвозвратной траты и расточения ресурсов. Как отмечает Л. Гербер⁸⁰, акт жертвоприношения предполагает трансформацию объекта из категории полезного в сферу, превосходящую утилитарность, в сакральное, определяемое Батаем как «интимность». Жертвоприношение не обязательно влечет физическое уничтожение жертвы, но, безусловно, аннулирует ее функциональность и пригодность для использования в сфере труда и пользы. Чувство интимности между людьми и ощущение неразрывной связи с окружающим миром возникает посредством преодоления и/или уничтожения фактора полезности. Батай утверждает, что расточительство и порождение подобной интимности являются ключевой функцией религиозных обрядов и празднеств. Также А. Зыгмонт отмечает: «Насилие — это не убийство, а уничтожение, и уничтожает оно совершенно определенное примышленное содержание, т. е. вещьность человека»⁸¹. Для Батая важен сам переход вещи из мира профанного в мир интимности-сокровенности, вместе с тем и в сферу сакрального, жертвоприношение представляется анти-производством, лишенным длительности и будущего времени, поскольку ценность обряда заключается в сиюминутности его исполнения, в вечном настоящем. Подобную трату подразумевает Батай под словом «дарить», но при этом получатель дара не может сохранить даримую ему вещь, поскольку данной вещи уготовано «скоротечное истребление». В ходе ритуала

⁷⁸ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 71

⁷⁹ Указ. соч. С. 71

⁸⁰ Gerber L. Movements of Luxurious Exuberance: Georges Bataille and Fat Politics. In: Biles J, Brintnall K (ed.) Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion. New York, USA: Fordham University Press; 2015. P. 24

⁸¹ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 206

жертвоприношения в жертву приносятся вещи, которые чему-то служат, в отличие от украшений или иных предметов роскоши, поскольку роскошь уже изъята из мира вещественного труда в силу своей бесполезности. Также в жертву приносится то, что некогда соприкасалось с миром сакральной имманентности, то есть, то, что может быть наделено мифическим характером духов – животные, растения – и должно быть возвращено в природный мир посредством насилия жертвоприношения.

Батай указывает, что «сокровенность – это ярость насилия, это разрушение, потому что она несовместима с полаганием отдельного индивида»⁸², и приводит еще один важный концепт, говоря о том, что отдельный индивид, задействованный в обряде жертвоприношения, испытывает тревогу. Комментируя этот тезис, А. Зыгмонт справедливо замечает: «Смысл жертвоприношения как обряда, а не мирового процесса, заключается в сообщении тревоги [angoisse] — специфического аффекта, подводящего человека к краю субъектности, той границе, что отделяет людей от мира и друг от друга»⁸³. Субъект в ходе жертвоприношения отождествляет себя с жертвой, поскольку отдельный субъект обладает той же природой в силу причастности индивида к миру вещей, что и вызывает тревогу за свою индивидуальность – в ритуале разрушается вещь, тем самым, имплицитно разрушается индивидуальность субъекта. Тревога вызвана осознанием конечности человеческого существа, страхом за свою жизнь, страхом перед смертью. Субъект испытывает страх смерти, поскольку привязан к миру вещей, привязан к длительности, в то время, как смертью этот порядок нарушается. Батай пишет: «Реальным порядком отвергается не столько отрицание реальности, то есть смерть, сколько утверждение сокровенно-имманентной жизни, чья яростная безмерность составляет угрозу для стабильности вещей и которая в полной мере выявляется только в смерти»⁸⁴. Индивида страшит сокровенность-интимность в силу того, что имманентный

⁸² Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 72

⁸³ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 185

⁸⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 70

мир отличен от мира вещественного. Как только вещь попадает под угрозу разрушения (а с вещью ассоциирует себя индивид в мире труда и пользы), открывается мир сокровенности, который, в свою очередь, является сакральным. Согласно Т. Арппе, в концепции Батая феномен смерти обладает двойственной природой. Разрушая обособленного индивида (или жертвенное животное, рассматриваемое как объект), она кратковременно нарушает обособленность существования, открывая доступ к имманентности. Однако, смерть порождает интенсивный страх и страдания у индивида, поскольку, из-за утраты связи с миром, смерть перестает быть интимной и приобретает трансцендентальный характер. Эта амбивалентность отражается в установлении запретов вокруг смерти и других форм опасных эксцессов, таких, как сексуальность. «С точки зрения профанного мира труда смерть и сексуальность выглядят как нечто совершенно иное (*tout autre*), но в то же время они фундаментально связаны со звериным (нечистым) существованием человека, освобожденным от ограничений труда»⁸⁵. Таким образом, смерть выступает в роли катализатора для переживания предельных состояний и раскрытия сущности бытия. Батай, анализируя смерть в контексте жертвы и священного, подчеркивая амбивалентность данных феноменов: ужас и влечение, отвращение и притягательность. Жертва, согласно Батаю, является ритуальным воспроизведением смерти, способом установления связи с сакральным. Принося жертву, жрец стремится к трансгрессии, к нарушению границ профанного мира и прикосновению к области запретного и имманентного. Смерть жертвы, характеризуемая в качестве предельного насилия, в свою очередь становится актом освобождения энергии сакрального.

Также Батай рассматривает праздник⁸⁶, как один из механизмов манифестации священного. Праздник служит актом, посредством которого осуществляется выход за пределы обыденности, и устанавливается связь с трансцендентным. Иными словами, празднество представляется, как

⁸⁵ Arppe T. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire // *Distinktion: Journal of Social Theory*. 2009. Vol. 10 (2). P. 42

⁸⁶ Далее будет показана роль праздника в концепции Р. Жирара

ритуализированная форма сакрального и связанного с ним насилия, в ходе которого участники коллективно переживают опыт, превосходящий рамки повседневного существования. «Сакральное – это то расточительное кипение жизни, которое нарушает порядок вещей, чтобы продлить свое существование, заключает в оковы и которое, будучи сковано, превращается в разгул, иными словами, в насилие. Оно беспрестанно грозит прорвать дамбы, противопоставив производственной деятельности стремительно-заразительный процесс истребления, испепеления богатств ради чистой славы»⁸⁷. Итак, Батай характеризует сакральное следующим образом: «расточительное кипение жизни», «разгул», «заразительный процесс». Далее Батай сравнивает насилие с пламенем – стихией, поглощающей и уничтожающей все на своем пути. Сакральное, согласно Батаю, имеет заразительный характер, и эта заразительность представляет собой опасную тенденцию. Но, если бы человек мог полностью погрузиться в мир имманентности, существование свелось бы к животному состоянию, поэтому «проблема, обусловленная невозможностью быть человеком, не становясь вещью, или же вырваться за пределы вещей, не вернувшись в животный сон, находит себе ограниченное разрешение в празднестве»⁸⁸. Стремление к состоянию празднества, согласно Батаю, заложено в человеческой природе, но своего апогея празднество достигает лишь при жертвенном обряде. Праздник собирает индивидов воедино, совершение ритуала открывает для них имманентный мир, сдерживаемый самим принципом ритуала, в котором регламентируется порядок, время и место исполнения. Праздник становится разгулом, рискующим стать жертвенным истреблением, однако разгул упорядочивается тревогой рационального сознания, тем самым, празднество ограничено определенными рамками профанного мира, то есть, того, что сам праздник и отрицает. Батай утверждает, что нарушение правил и запретов усиливает осознание их необходимости. Коллективная ритуализация опыта за

⁸⁷ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 73

⁸⁸ Указ. соч. С. 74

пределами повседневной жизни, включая так называемые праздники разрушения (например, ритуал потлач, анализ которого будет приведен ниже) открывает доступ к разнообразной сфере священного. В празднестве стираются различия между индивидами «в жизненном жаре сокровенности»⁸⁹. Но, несмотря на насильственно-имманентную природу, праздник служит определенной цели, поскольку совершается ради определенного сообщества. Ритуалы имеют утилитарный характер – их свершают, чтобы умиловать духов/богов, чтобы те, в свою очередь, обеспечили сообщество урожаем или предотвратили болезни скота. Таким образом, празднество представляет собой не тотальный возврат к имманентности, но лишь строго регламентированный промежуток времени с правилами действий, которым подчиняется сообщество. Тем самым имманентности празднества приписывается вещественность, поскольку праздник относится к миру пользы. Батай утверждает, что в самом разгаре празднества его суть ускользает от четкого осознания, праздник являет собой момент выхода за рамки обыденного опыта, что отражает специфику ритуальных практик и их значение для социума. Батай использует следующую характеристику по отношению к состоянию праздника – «зажигательный пожар жертвоприношения»⁹⁰. Празднество погружает индивидуума в сферу имманентности, однако, подобно ритуалу жертвоприношения, для этого требуется состояние измененного сознания. Такое состояние регрессирует человека к примитивным инстинктам, поскольку рациональное сознание подавляет импульс к праздничному переживанию. В то же время, разгул становится возможным (и даже обязательным) именно потому, что сознание не может принять мир имманентности. Поэтому Батай пишет: «Человек есть существо, утратившее и даже отбросившее то, чем он является втайне – неразличимую сокровенность»⁹¹. С концепцией празднества оказывается схожим по смыслу и концепт войны, существующей в рамках первобытного

⁸⁹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 74

⁹⁰ Указ. соч. С. 75

⁹¹ Указ. соч. С. 76

общества. Так, если при обряде жертвоприношения насилие направленно внутрь общества, то в условиях войны насилие обращено вовне. Смысл, близкий к празднику, сохраняется за счет того, что в ходе войны противник не рассматривается как вещь. При этом, война осуществляется не ради возврата в природный мир, к состоянию интимности. Напротив, война «скрадывает от война достигаемую им имманентность»⁹².

Далее Батай переходит к рассмотрению человеческих жертвоприношений. Если в жертву приносится то, что чему-то служит, то обычай жертвовать рабами это подчеркивает. Раб, чье человеческое начало и так унижено, возвращается через обряд жертвоприношения в неразличимость животного состояния. Человеческие жертвоприношения опровергают принцип полезности, являясь одновременно с этим высшей формой насилия. На подобной высшей стадии насильственного разгула принцип истребления затрагивает не только богатство данного народа, но и сам народ. В жертву приносятся члены сообщества, которые наиболее приближены к сакральному – например, верховный правитель, дети, рабы. Батай замечает: «человеческим жертвоприношением знаменуется высший момент противоборства, где реальному порядку и длительности противостоит безмерный размах насилия»⁹³.

Вторая часть «Теории религии», озаглавленная, как «Религия в границах разума», предлагает дальнейшее рассмотрение исторического развития сакрального в его связи с насилием. Батай выдвигает тезис о смещении границ, разделяющих сакральную и профанную область бытия. В архаичных социальных структурах имманентность, как присущая внутренняя характеристика, коренится в природной животной сущности человека и окружающей среды. Профанное же, напротив, манифестируется посредством трансцендентности объекта, которому чуждо понятие имманентного.

⁹² Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 76

⁹³ Указ. соч. С. 78.

Эволюция моральных норм, по Батаю, также сопряжена с процессом десакрализации и утверждением приоритета профанного. Батай вновь актуализирует концепцию амбивалентности сакрального, подчеркивая его дуалистическую природу, разделенную на мрачное/деструктивное и светлое/благотворное начала. Однако, божества, относящиеся к обоим полюсам, изначально лишены моральных и рациональных атрибутов. В исторической перспективе за божественным утверждается характеристика нравственности и рациональности, тогда как негативные и деструктивные аспекты перемещаются в сферу профанного, образуя своего рода инверсию первоначального порядка. Мир духа становится миром идей.

Если в первобытных обществах мир имманентный постигался через связь человека с сакральным, через обряды, направленные на выход из мира вещественности, то современный мир, согласно мысли Батая, радикально отделен от мира сокровенно-имманентного, между современным человеком и окружающим его миром нет отношения сокровенности⁹⁴. Батай пишет о том, что слабость подобного дуализма заключается в том, что так называемое божество добра допускает насилие только в ходе трансцендирования, когда вещественный мир исключается. Но, чтобы верующий мог вступить в некое духовное общение с божественным, божественное должно быть причастно чувственному миру. «Добро означает изгнание ярости, а без ярости не бывает и разрыва в порядке отдельных вещей, не бывает сокровенности; теоретически бог добра может быть яростным лишь настолько, чтобы исключить ярость из мира, фактически же он божествен, связан с сокровенностью лишь в той мере, в какой хранит в себе древнюю ярость»⁹⁵, и далее Батай приводит еще один концептуальный пассаж: «делается очевидной исключительная

⁹⁴ «Архаический человек не был непрерывно причастен к заразной ярости сокровенного мира, но, даже будучи от нее отдален, все равно благодаря обрядам сохранял способность в нужный срок к ней вернуться. В эпоху же дуалистического миропонимания никакие пережитки архаических празднеств не могут помешать тому, что человек рефлексии, образуемый этой рефлексией, в момент своего завершения оказывается человеком утраченной сокровенности». - Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 83

⁹⁵ Указ. соч. С. 86

двусмысленность бога добра: изгоняя насилие насилем, он божествен»⁹⁶. Так, Зыгмонт подчеркивает, что «изгоняя насилие, божество изгоняет само себя, или, точнее — собственную сакральность»⁹⁷. Таким образом, насилие отторгается и изгоняется, как нечто однозначно пагубное. Также Батай пишет о том, что насилие, как и сакральное, со временем приобрели инструментальный характер, свойственный профанному миру, утратило свой изначальный смысл: «Отныне учрежден такой мир, где ярость может занимать только негативное место»⁹⁸.

Таким образом мы проанализировали процесс антропогенеза, выстроенный в концепции Батая на таких феноменах, как сакральное и насилие. Согласно мысли Батая, человеческое существование проистекает из имманентного-континуального мира, в котором полностью существуют животные, и к которому человек может лишь приобщаться в ходе ритуальных практик. Батай уподобляет сакральное, отождествляемое с имманентностью, насилию, фактически ставя между ними знак равенства, поскольку в животном мире властвует неразличимость насилия, сравниваемая с неконтролируемой стихией. Понимание насилия в теории Батая заключается в преодолении границ, обособляющих индивида, существующего в рамках материального мира, от сферы сакрального. Следовательно, насилие конституирует собой переход от частного, индивидуализированного существования к универсальному, всеобщему бытию. Иными словами, акты насилия, согласно концепции Батая, позволяют человеку реинтегрироваться в мир сакрального, утраченный в процессе рационализации, в освоении орудия труда. В ходе эволюции человечества возникает орудие, инструментальная роль которого способствует тому, что первобытный человек начинает

⁹⁶Указ. соч. С. 87 // «В этом плане интересно сравнить концепцию сакрального у Батая с теорией Рене Жирара, для которого сакральное в роли буфера призвано сдерживать большее насилие меньшим, хотя оба проговаривают эту идею практически одинаково» - Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 207

⁹⁷ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 207

⁹⁸ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 85

существовать в субъектно-объектном мире пользы и труда. Обряды, такие, как жертвоприношения, служат механизмом, с помощью которого совершается возврат в мир сакральной имманентности, вещь или субъект насильно изымаются из вещественного мира, тем самым обряд открывает доступ к сфере сакрального, к которой приобщаются участники ритуала. Аналогичный процесс происходит и в ходе празднеств. Ритуальное возвращение к сакральному происходит через нарушение установленных социальных норм и табу, что приводит к переживанию трансцендентного опыта. Насилие, таким образом, выступает как средство выхода за пределы вещественной, профанной реальности. Но при этом, чем более развитым становится человечество, тем дальше оно отходит от истоков сакрального, содержащего в себе как притягательные, так и отталкивающие свойства, стремясь ограничиться только благотворными проявлениями священного.

1. 3. Концептуализация внутреннего опыта через призму насилия и священного в работе Ж. Батая «Эротизм»: эротика как форма нарушения индивидуальных границ

Батай начинает с постулирования: «Эротика – это утверждение жизни в самой смерти»⁹⁹. И далее поясняет, что половое размножение противостоит эротике, хотя воспроизводство себе подобных и остается главным смыслом эротизма. В процесс полового размножения включены так называемые дискретные существа. Батай пишет о том, что между индивидами пролегает дискретность, в силу того, что живые существа радикально отделены друг от друга, между ними – пропасть единичного существования, где каждый индивид заперт в себе самом. Но эту разобщенность оспаривает присутствие смерти – того феномена, что вызывает головокружение и объединяет разделенных существ, поскольку смерть для дискретного существования

⁹⁹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 494

открывает непрерывность-континуальность («continuité»¹⁰⁰) бытия, также, как и воспроизводство себе подобных. Так, Батай пишет, что в основе единичной жизни лежат «переходы от непрерывности к дискретности или от дискретности к непрерывности. Мы – дискретные организмы, мы – особи, умирающие поодиночке, и это событие не постижимо умом, но мы испытываем ностальгию по утраченной непрерывности»¹⁰¹. От этой ностальгии, согласно мысли Батая, происходят три формы эротики: телесная, сердечная и сакральная эротика, при этом все эти формы способны открыть для дискретного существа мир континуальности и имманентности. Если первые две формы не вызывают затруднений, то представление о «сакральной эротике» требует пояснений. Батай утверждает, что под сакральной эротикой он понимает «поиск непрерывности бытия, систематически осуществляемый вне чувственного мира, означает действие по своей сути религиозное; в привычном для Запада виде сакральная эротика смешивается с исканием Бога, а точнее с любовью к Богу»¹⁰². Возможно, здесь сказываются отголоски христианского мистицизма, увлекавшего автора в юности¹⁰³. С эротикой связана область насилия, насильственных действий и нарушений запретов. При этом, предельное насилие заключается в смерти, которая разрушает дискретность отдельного существа. Батай сопоставляет эотику и насилие: «Что такое телесная эротика, как не нарушение бытия партнеров? нарушение, граничащее со смертью? граничащее с убийством?»¹⁰⁴. Таким образом эротика нарушает дискретность существования, будучи нацелена на достижение сакральной сокровенности. С. Фокин подчеркивает: «Индивид умирает в эротическом экстазе, равно как смерть уничтожает отдельного человека.

¹⁰⁰ Bataille G. OEuvres complètes. T. VII. Le Procès de Gilles de Rais. Les Larmes d'Eros. Gallimard. 1987. P. 296
См. также: Land N. The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism. L.; N.Y.: Routledge, 1992. P. 64

¹⁰¹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 497

¹⁰² Указ. соч. С. 498

¹⁰³ «Но прежде всего Батай жаждал обрести религиозное призвание. Он обратился в 1914 году и был конфирмован в частной часовне монсьера Лекера в Сен-Флуре в 1917 году, но он все еще жаждал большую ясность религиозных чувств и целей. Он предполагал поступить в семинарию, но откладывал это, заявляя, может быть, честно, что он не может оставить свою мать». – Land N. The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism. P. 25

¹⁰⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 499

Смерть упраздняет власть сознания, равно как возбужденная до предела сексуальность знать ничего не хочет о притязаниях разума»¹⁰⁵. Состояние эротического желания растворяет индивида в состоянии континуальности. Иными словами, в эротических практиках человек утрачивает себя, приближаясь к непрерывности, которую Батай напрямую связывает как с сакральным, так и с обрядами жертвоприношения, что было показано выше. Поскольку непрерывность бытия проявляется в смерти, постольку обоснованным представляется институт жертвы, как способа эту непрерывность постулировать и манифестировать. Если в эротике тела обнажаются, что уже является символом нарушения их дискретности, то в ходе жертвоприношения тела уничтожаются, давая участникам обряда приобщиться к стихии континуального бытия, то есть к сфере сакрального. Согласно Батаю, сакральное представляет собой онтологическую континуальность, становящуюся доступной для участников ритуала посредством акта уничтожения дифференцированного объекта. Ритуальное насилие, конечной точкой которого является смерть жертвы, приводит к разрушению дискретной природы индивида, тем самым, в результате жертвоприношения жертва возвращается в сферу непрерывности бытия, с которой участники ритуала могут соприкоснуться¹⁰⁶. Батай подчеркивает, что сакральное первобытных племен и божественное религий современности – аналоги друг друга, поскольку и то, и другое вызывает чувство близости к континуальности. Повторим данную мысль еще раз. Эротика открывает замкнутым и дискретным существам доступ к насилию смерти, которая ведет к отрицанию индивидуальности и длительности, то есть, к неразличимости, таким образом, к сакральному. Трансформация в сакральное обусловлена тем, что эротизм предоставляет возможность для осмысления феномена смерти.

¹⁰⁵ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай С. 98

¹⁰⁶ «Сакральное и есть непрерывность бытия, открывающаяся участникам торжественного обряда, сосредоточившим внимание на гибели дискретного существа. Благодаря насильственной смерти прерывается дискретность единичного существа; остальные тревожно переживают в обрушившемся на них безмолвии то, что осталось после жертвоприношения, - непрерывность бытия, в которую вернулась жертва» - Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 503

Смерть же, в свою очередь, аннулирует индивидуальное временное существование, приводя к постижению сакрального/имманентного. Сакрализация, таким образом, выступает как результат эротического опыта, в котором субъект сталкивается с конечностью бытия и выходит за её пределы, являясь нарушением целостности. Этот процесс отмены индивидуальной длительности можно интерпретировать как растворение в некой большей, всеобъемлющей реальности, что соответствует классическому пониманию сакрального как трансцендентного и выходящего за рамки обыденного. Разумеется, подобные тезисы Батая относятся к сфере внутреннего опыта, и потому их невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить эмпирическими данными.

Далее Батай сравнивает животную сексуальность и эротические практики человека, и приходит к выводу о том, что эротика ставит человеческое существование под вопрос (исходя из мысли о том, что животные лишены рефлексии). При этом эротика не сводима к животному началу. Как было показано выше, человека от зверя отличает способность к изготовлению орудий труда, одновременно с этим люди начали устанавливать запреты, которые касались сперва мертвых тел, но в дальнейшем стали распространяться и на сексуальные отношения. «Поскольку из труда, как кажется, логически проистекает реакция, определяющая поведение перед лицом смерти, то есть все основания думать, что ее следствием также был запрет, регулирующий и ограничивающий сексуальность, то есть что все основные виды человеческого поведения – труд, сознание смерти, сдерживаемая сексуальность – восходят к одному и тому же далекому периоду»¹⁰⁷. Так возникает «сексуальная стыдливость», из которой происходит эротика.

Далее Батай вводит еще одно концептуально важное понятие, связанное как с религиозной сферой, так и со сферой эротики – трансгрессия, которая

¹⁰⁷ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 507

возникает в качестве ответной реакции на существование запрета¹⁰⁸. Стоит отметить, что данное понятие подробно рассмотрен в работе Р. Кайуа¹⁰⁹, с которой Батай был, несомненно, знаком. Важно подчеркнуть, что трансгрессия, в отличие от простого возврата к природе, которое предполагает отказ от всех форм социальной организации и моральных ограничений, сохраняет память о запрете, признает его необходимость для поддержания социального порядка, трансгрессия «снимает запрет, не уничтожая его»¹¹⁰. Мотивы диалектики Гегеля¹¹¹ в данной концепции рассмотрены не будут, но отметим, что Батай подразумевает термин снятие (*Aufhebung*) в диалектическом смысле. Итак, запрет является одним из ключевых феноменов человеческого существования. Преодоление запретов вызывает тревогу, свидетельствующую о греховности нарушения запрета. Но в то же время, трансгрессия поддерживает запрет, также, как запрет нуждается в опыте трансгрессии. Тимофеева характеризует трансгрессию в концепции Батая следующим образом: «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»¹¹². В подобном опыте переплетены тревога и наслаждение от нарушения запрета, удовольствие и страх, сочетание чего Батай характеризует как внутренний опыт переживания и эротического, и сакрально-религиозного. Т. Арппе¹¹³ подчеркивает, что ограничения, накладываемые на проявления избыточности, не обладают тотальным характером, поскольку абсолютный запрет, согласно его теории,

¹⁰⁸ Далее будет рассмотрена роль табу в концепции Р. Жирара

¹⁰⁹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. Серия : Нация и культура / Научное наследие. Антропология / Фольклор. Перевод с французского и вступительная статья С.Н. Зенкина. Москва. ОГИ. 2003.

¹¹⁰ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 512

¹¹¹ О Гегеле см. «Гегель, смерть и жертвоприношение» - Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 245-268

¹¹² Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. С. 82

¹¹³ Arppe T. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire. P. 43

обрекает индивида на отчужденное и объективированное (то есть, профанное) существование, лишенное суверенности. Восстановление непосредственной связи с реальностью и миром возможно лишь при кратковременном преодолении тревоги, вызванной ожиданием будущего. Данный эффект достигается посредством ритуальных практик, характеризующихся нецеленаправленными, избыточными тратами. Через подобные излишества субъект манифестирует свою интимную, сокровенную сущность. Нарушение установленных норм, таким образом, служит каналом, посредством которого обособленные индивиды устанавливают связь как друг с другом, так и с непрерывностью бытия. Батай полагает, по мысли Арппе, что именно сакральный опыт является фундаментом социальной связи.

Человек принадлежит как универсуму запретов, так и сфере трансгрессии. Рациональный мир, мир труда и пользы не поглощает человеческое существование полностью, «в его глубинах всегда оставалось место для ярости»¹¹⁴. Таким образом, рациональный мир не лишен иррациональности насилия. Природа насильственна сама по себе, и потому человек, причастный ей, не может полностью обезопасить себя от проявлений насилия. По Батаю, сфера труда и практической пользы подразумевает необходимость самоконтроля и порядка, рациональности действий, что исключает проявления необузданной агрессии, присущей времени праздничных или религиозных церемоний. Именно трудовая деятельность заставляла ранние общества подавлять импульсы иррациональных желаний, поскольку спонтанные проявления насилия приносят мгновенное удовлетворение, тогда как труд ориентирован на перспективу и обеспечивает будущие преимущества. Труд выступает как коллективное предприятие, требующее от социума установления ограничений, сдерживающих деструктивные наклонности к сиюминутному насилию, с целью достижения долгосрочных целей. Батай пишет, что «человеческий коллектив, отчасти

¹¹⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 514-515. Отметим здесь, что С. Зенкин дает перевод слова, фигурирующего в оригинальном тексте «*mais toujours subsiste en lui un fond de violence*» – «но в нем всегда присутствовал фон насилия» – как «ярость», но мы будем подразумевать, что речь идет о насилии.

посвященный труду, определяется запретами, без которых он не стал бы по сути своей миром труда»¹¹⁵. Таким образом, насилие является основным предметом запрета. Запрет касается как сексуальной функции, так и насильственности смерти. К примеру, о запретах, связанных со смертью, свидетельствуют погребения, которые создавались еще в эпоху среднего палеолита. Батай подчеркивает, что, если мир труда упорядочен, то смерть вносит в него беспорядок, вид трупа вызывает реакцию отвержения, что заставляет человека отделить себя от разрушительного и пугающего насилия. Вид умершего свидетельствовал о постигшем его насилии, что заставляло соплеменников защищаться от еще большего насилия. Поскольку смерть является наивысшим проявлением насилия, умерший по умолчанию причастен к данной стихии, от разрушительных сил которой требовалось отгородиться. Батай пишет: «Смерть была знаком ярости, вторгающейся в мир и способной его разрушить. Даже неподвижный, покойник причастен к этой поразившей его ярости; все подверженное этой «заразе» оказывалось под угрозой разрушения, жертвой которого пал он сам»¹¹⁶. Заразительность насилия, отмеченная Батаем, кажется весьма примечательной. Таким образом, трупы подвергаются захоронению в целях не допустить «заражения» насилием. Наиболее опасен разлагающийся труп, но не «пристойные», выбеленные кости, свидетельствующие о том, что насилие отступило.

Запрет на убийство также является запретом насилия. Батай приводит мысль Фрейда из работы «Тотем и табу», согласно которой запрет проистекал из желания прикоснуться к трупу, что, как отмечает Батай, звучит неубедительно, поскольку и у архаического человека, и у современного индивида вид умершего вызывает ужас, заставляющий отшатнуться. Архаические люди, согласно концепции Батая, полагали убийство – единственной причиной смерти, даже если гибель наступала в силу естественных причин, поэтому запрет разделяется на две сферы – с одной

¹¹⁵ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 516

¹¹⁶ Указ. соч. С. 519

стороны, необходимость сдерживать насилие в самом себе, с другой стороны, необходимость избегать сил, заключенных в умершем, пока тот причастен миру насилия. Но при этом, в определенных условиях и в определенное время убийство членов враждебного племени или заклятие человеческой жертвы, оказывается допустимым и желательным, таким образом, запреты принято не только соблюдать, но само их существование предписывает возможность их нарушения.

Далее Батай подробно рассматривает одну из двух сфер, на которые налагается табу – а именно запрет на некоторые формы сексуальной деятельности, к числу которых относится инцест. Батай, рассматривая инцест в контексте сакрального и трансгрессии, акцентирует внимание на том аспекте, в котором инцест нарушает фундаментальные табу, организующие социальный порядок. Батай анализирует инцест не как биологическое или социальное отклонение, а как проявление стремления к предельному опыту, к слиянию с имманентностью, которое предшествует дифференциации и структурированию профанного мира. Согласно Батаю (который, впрочем, в этом вопросе полностью исходит из теории К. Леви-Стросса), табу на инцест является основой экзогамии и, следовательно, формирования общества. Нарушение этого табу представляет собой попытку преодолеть конечность человеческого существования и вернуться к состоянию изначальной целостности. Батай пишет: «Инцест – это первейшее свидетельство основополагающей связи человека с отрицанием чувственности или плотской животности»¹¹⁷. Инцестуальное желание, таким образом, является формой трансгрессии. Однако, Батай не оправдывает инцест как практику, но анализирует его как феномен, раскрывающий фундаментальные противоречия человеческого существования между порядком и хаосом, субъективностью и имманентностью.

Запреты проистекали из необходимости защитить профанный мир от сил насилия. При этом, каждый запрет может быть преодолен, поскольку, по

¹¹⁷ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 657

мысли автора, трансгрессия – не только допустима, но и иногда – обязательна. Таким образом трансгрессия представляется, как дополнение к запрету. Насилие и его разрушительная специфика вызывает страх, против чего работает функция запрета, делающая профанный мир упорядоченным и безопасным. Но запрет проистекает не из рационального аспекта существования, напротив, табу – продукт чувственности, как и само насилие. Этим объясняется, согласно Батаю, иррациональность некоторых запретов, не поддающихся логическому объяснению¹¹⁸.

Запрет на убийство, универсально действующий во многих обществах, не противоречит существованию такого феномена, как война. Батай утверждает: «на то и запрет, чтобы его нарушать»¹¹⁹. Если в животном мире стычки между особями не перерастают в фатальное противоборство, то у людей война является коллективным и организованным насилием¹²⁰. Запрет на убийство представляется порогом, преодолением которого определяется война, концепция которой в связи с насилием и священным будет подробнее проанализирована ниже.

Батай констатирует: «Организованная трансгрессия образует вместе с запретом единое целое, которым и определяется общественная жизнь. Никакая частота – и регулярность – трансгрессий сама по себе не вредит незыблемости запрета, будучи всегда его обязательным дополнением»¹²¹. При этом, трансгрессия подчиняется таким же строгим правилам, как и сам запрет. Трансгрессия не синонимична свободе, при нарушении запретов регламентируется что, когда и до каких пор возможно. Но еще не оформленная таким образом свобода, как пишет автор, может разрушить границы допустимого, что может привести ко всеобщему насилию. Необходимость в

¹¹⁸ «Перед лицом непомерного разгула может сохраняться лишь иррациональный страх, ужас. В этом и заключается природа табу, которое делает возможным мир покоя и разума, но само по себе, в основе своей представляет собой содрогание, действующее не на ум, а на чувственность, как это делает и сама ярость (по сути своей человеческая ярость есть результат не расчета, а чувственных состояний: гнева, страха, желания...). Мы должны учитывать иррациональность запретов, если хотим понять всегда связанное с ними безразличие к логике». – Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 533

¹¹⁹ Указ. соч. С. 533

¹²⁰ «Просто война - это организованная ярость» -Указ. соч. С. 534

¹²¹ Указ. соч. С. 534

барьерах и ограничениях подтверждается и укрепляется в акте трансгрессии. Батай в каком-то смысле предостерегает от так называемой неограниченной трансгрессии, приводя пример из работы Р. Кайуа¹²², иллюстрирующий разрушительное поведение некоторых племен Океании в момент смерти их царя, гибель которого приводит к ритуальной вседозволенности.

«Трансгрессия нарушает, но не разрушает профанный мир, являясь его дополнением. Человеческое общество – это не только общество труда. Его составляют – одновременно или последовательно – профанный и сакральный миры, две его взаимодополняющие формы. Профанный мир – это мир запретов. Сакральный мир открыт для ограниченной трансгрессии. Это мир праздника, воспоминаний и богов»¹²³. Парадоксальным образом сакральным представляется все, что поддается запрету, но в то же время, сакральное требует нарушения запретов. О. Тимофеева справедливо подчеркивает, что запрет представляется провокацией, ведущей к осуществлению трансгрессии¹²⁴. Но запреты, как правило, нарушаются в ходе упорядоченных ритуалов. Батай приводит в пример ритуальный каннибализм – запрет на поедание человеческого мяса вызывает желание, поскольку именно существование табу пробуждает интерес к объекту запрета. Но в естественном укладе жизнедеятельности подобный акт считается неприемлемым и недопустимым, потому в первобытных обществах существуют определенные и строго регламентированные обряды, позволяющие удовлетворить насильственное желание, каким бы чудовищным оно ни было.

Далее Батай переходит к рассмотрению ритуалов жертвоприношения. Так, автор пишет, что акт жертвоприношения, нарушающий запрет на убийство, является актом религиозным. Повторим, что жертвоприношение, согласно Батаю, следует рассматривать, как акт дарения. Ритуальное действие обычно включает в себя умерщвление животных, которые выполняют функцию заместительной жертвы, заменяя собой человека, чье принесение в

¹²² Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. С. 234

¹²³ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 536

¹²⁴ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. С. 32

жертву становится неприемлемым в развитом социуме. Однако, Батай вступает в полемику с данной распространенной точкой зрения. Он утверждает, что «изначально принесение в жертву животных возникло не как подмена: человеческое жертвоприношение появилось позже, а древнейшие из известных нам жертвоприношений совершались именно с животными»¹²⁵, поскольку животные принадлежат миру имманентности-непрерывности, и значит – являются изначально сакральными, принадлежащими насилию. Таким образом, человек заменял собой жертвенное животное. Батай предлагает переосмыслить хронологию жертвоприношений, акцентируя внимание на первичности ритуалов с животными. Его аргументация строится на предположении, что человеческое жертвоприношение является более поздним феноменом, нежели практика умерщвления животных в ритуальных целях. Данная точка зрения контрастирует с мнением о том, что животные стали использоваться в качестве заместителей людей в жертвоприношениях¹²⁶. Убийство животного вело к последующему обожествлению, ритуал жертвоприношения служил функции освящения жертвы. Зверь радикально отделен от размеренного мира вещественности, пользы и труда, поскольку в звериной природе доминирует насилие, высшей точкой которого является смерть, нарушающая рациональный порядок профанного, предметного мира. «Смерть увенчивает собой трансгрессивность, свойственную звериному началу. Она проникает в глубь звериного бытия; эта глубина как раз и проявляется в кровавом обряде»¹²⁷. Благодаря смерти дискретность единичного существа уничтожается, открывая доступ к миру непрерывности, стихией которого причащаются участники обряда. Приведем еще один концептуально важный пассаж: «Жертва, которую убивали все вместе, обретала смысл божества. Жертвоприношение освящало, обожествляло ее»¹²⁸, здесь мы наблюдаем фактор коллективного убийства,

¹²⁵ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 546-547

¹²⁶ Что также будет рассмотрено в связи с концепцией Р. Жирара

¹²⁷ Указ. соч. С. 547

¹²⁸ Указ. соч. С. 547

ведущего впоследствии к сакрализации. Смерть возвращает участников религиозного обряда к переживанию имманентности. Человек, создавая рациональный мир труда и пользы, отделяется от зверя, отрицает животную природу в себе, но в то же время, как пишет Батай, вторым отрицанием он также отрицает самого себя, пытаясь вернуться к собственной природе с помощью трансгрессивных практик и ритуалов.

Состояние тревоги Батай связывает со «слепым движением жизни»¹²⁹, точнее – с расточительностью жизни, заключающейся в производстве, размножении и смерти. Так, сама жизнь растрчивает накопленные ресурсы, в природе уничтожению подвержено все, что природой создано. Таким образом поступает и индивиды, которые, уподобляясь природе, «в зависимости от своих возможностей (это количественный вопрос – вопрос силы) они стремятся к величайшим потерям и величайшим опасностям»¹³⁰. Из современных реалий в качестве примера Батай приводит «криминальные» романы, популярность которых объясняется возможностью сопереживать герою, в жизни которого нет ничего, кроме нависающих над ним опасностей. Читающий переживает то, что хотел бы пережить в действительности. Чтение позволяет оставаться защищенным и дистанцироваться от реальной опасности. Но Батай подчеркивает активную вовлеченность субъекта в литературный опыт¹³¹. У самого Батая имелся предмет, способствующий подобным радикальным переживаниям, которые сам автор характеризовал, как опыт медитации. По мнению Б. Нойса: «Батай также испытывает ностальгию по прошлому, которое, как предполагается, достигло священных отношений со смертью, где в акте жертвоприношения мы находим первобытную непрерывность. Он противопоставляет практику радости перед смертью организации смерти в продуктивный смысл. Это стремление к интимному опыту смерти находит свою наиболее тревожную форму в

¹²⁹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 550

¹³⁰ Указ. соч. С. 551

¹³¹ «Кто не мечтал быть героем романа?» - Указ. соч. С. 551

фотографии жертвы линчи»¹³². Эта фотография иллюстрирует стремление Батая к глубинному пониманию и переживанию смерти, которое освободило бы человека от чисто утилитарного взгляда на смерть, как на неизбежный конец. Вместо этого Батай предлагает идею смерти как возможности для единения с космическим порядком и для возврата к основам человеческого существования. Смерть в этом контексте становится не концом, а моментом глубокого соединения и преодоления разрыва между жизнью и смертью, между индивидуумом и универсумом. Батай постулирует мысль о том, что литература наследует религиям¹³³. Жертвоприношение представляется театральным событием. Религиозный обряд – повторяемое разыгрывание мифа, повествующего о драматической гибели бога/богов. Батай пишет: «Литература идет на смену религиям, является их наследницей. Жертвоприношение – это роман, сказка с кровавыми иллюстрациями. Или, скорее, это театральное представление в рудиментарном виде – драма, сведенная к последнему акту, где жертва (животное или человек) играет в одиночестве, зато до самой смерти. Обряд – это ведь именно периодически повторяемое представление мифа, главным образом о смерти бога»¹³⁴. Здесь необходимо подчеркнуть значение мифологии. К примеру, А. Зыгмонт замечает: «Батай пишет о мифе как об энергии, позволяющей приобщиться к тотальности бытия за счет рассеяния в качестве индивида; как прямое выражение социальной солидарности он как бы «сплавляет» людей воедино, погружая в состояние интимности»¹³⁵. В мифе жертвоприношение, сопряженное с насилием, предстает как трансформация индивидуального во всеобщее, где протагонист отдает себя ради общего блага. Однако, согласно Батаю, миф не только раскрывает, но и маскирует сущность жертвоприношения и фигуру жертвы, будь то монарх или вождь. Подобно литературе, миф нарушает табу, окружающее насилие, и эксплицитно или

¹³² Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 24

¹³³ Далее будет проанализирована роль литературы в концепции Р. Жирара

¹³⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 551

¹³⁵ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 226.

имплицитно повествует о последнем. Батай, анализируя двойственную природу мифа, утверждает, что он «был бы вымыслом, если бы согласие с ним, демонстрируемое народом в ажиотаже праздников, не создавало бы из него живую человеческую реальность»¹³⁶. Таким образом, миф, согласно мысли Батая, представляет собой структуру, кодифицирующую насилие и жертвоприношение, вокруг которых консолидируется коллективная энергия. Этот аспект мифа играет критически важную роль в формировании социальной идентичности и поддержании порядка.

При этом, смысл тревоги, возникающей в ходе ритуалов жертвоприношения, заключается в ее преодолении, что в свою очередь ведет к непрерывным тратам и расточительному образу жизни, предельным проявлением чего Батай считает само-пожертвование и смерть. Как отмечает С. Фокин: «Отказавшись от всех видов объектов, от соображений полезности, приобретения, субъект, в сознании Батая, достигает состояния самоутраты, которое, в конечном счете, совпадает с суверенностью, мгновенной свободой существования, отрешившегося от исполнения внеположенных целей»¹³⁷.

Согласно мысли Батая, жертвоприношение является намеренной трансгрессией, совершаемой с целью трансформировать жертву. Если жертва была замкнута в своей дискретности, то смерть служит способом разомкнуть эти границы, благодаря чему жертва возвращается в сакральный мир имманентности-непрерывности. «Такое насильственное действие, лишаящее жертву ее ограниченности и придающее ей неограниченность, бесконечность, свойственные сакральному, отличается намеренностью, глубинной последовательностью»¹³⁸.

Жертвоприношение, как утверждает Батай, представляет собой синтез жизни и смерти. Жертвенный ритуал трансформирует смерть, делая ее формой жизни, выходящей за собственные рамки, и одновременно с этим, наделяет жизнь атрибутами смерти, вызывающими тревогу и запреты.

¹³⁶ Коллеж Социологии. 1937-1939. С. 212.

¹³⁷ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 154

¹³⁸ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 553

«Жертвоприношение – это жизнь, смешанная со смертью, но одновременно смерть в нем является знаком жизни, открытостью к беспредельному»¹³⁹.

Таким образом мы проанализировали концепцию насилия и священного во взаимосвязи с темой эротизма. Мы видим, что, согласно мысли Батая, эротика наряду с насилием является способом разрывания границ дискретного существования, возвратом в мир сакрального, осуществляемом в ходе ритуалов и/или эротических практик. Для Батая эротизм, как и жертвоприношения, связан с трансгрессией. А. Зигмонт подчеркивает, что в «Эротике» происходит окончательный синтез между насилием и сакральным¹⁴⁰. В концепции Ж. Батая насилие неразрывно связано с сакральным, которое проявляется как своего рода «проклятие», коренящееся в актах агрессии. Насилие обнаруживает себя в двойственной форме: как непосредственное осуществление насильственного действия и как состояние, возвращающее индивида к первобытному, природному существованию, стирая границы между личностями и окружающим миром. Индивид стремится к преодолению этих границ, что достигается через трансгрессию в сферах эротизма и религиозных ритуалов. Батай выделяет понятия профанного и сакрального, где ключевым элементом профанного является запрет. Трансгрессия играет решающую роль в снятии этих ограничений, обеспечивая переход из профанного в сакральное. Сакральность насилия обусловлена его двойственной природой: оно одновременно внушает страх и обладает притягательностью, что связано с нарушением табу. Запрет на убийство, например, через опыт трансгрессии трансформируется в опыт жертвоприношения. В сакральном контексте насилие подвергается упорядочиванию и организации, однако при этом сохраняет свою опасную, стихийную природу.

¹³⁹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 555

¹⁴⁰ Зигмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 220.

1. 4. Интерпретация ритуала потлача в контексте теории насилия и священного: трата как форма сакрализации

Ритуал потлач, практикуемый коренными народами северо-западного побережья Северной Америки, представляет собой сложный феномен, который может быть интерпретирован через призму теории насилия и священного¹⁴¹. Так, Батай акцентирует внимание на неотъемлемой роли насилия в формировании социального порядка, в котором потлач представляет собой акт бесполезной траты, выходящей за рамки утилитарной пользы. Потлач, согласно мысли Батая, является не просто экономическим расточительством, но ритуальным утверждением суверенитета через отказ от расчета и рациональности профанного мира. Престиж участника ритуала определяется способностью тратить больше, чем его соперник, что является формой символического насилия, направленного на подрыв экономического и социального статуса оппонента.

Но прежде чем приступить непосредственно к теме потлача, Батай анализирует также и практики жертвоприношения, бытовавшие в Мексике. О легитимности принесения людей в жертву Батай пишет: «Большинство жертв были пленниками, чем оправдывалась необходимость войн для поддержания жизни солнца; смыслом войн было истребление, а не завоевание, и мексиканцы думали, что если бы они прекратились, то солнце перестало бы светить»¹⁴². При этом, как отмечает Батай, о пленниках заботились и воздавали им почести, пытаясь успокоить тревогу тех, кто был обречен на скорую смерть. Батай классифицирует общество ацтеков в качестве воинского, подверженного чистому насилию, чуждому рациональности, в то время как военное общество является обществом предпринимательским, характеризующимся через стремление к увеличению господства посредством захвата территорий и материальных благ. Вместе с тем, ацтекское общество

¹⁴¹ Также рассматривается Жираром, что будет продемонстрировано ниже.

¹⁴² Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 134

не лишено рациональности, которая противостоит несдержанности насилия, выражением чего для Батая является так называемая замещающая жертва, также участвовавшая в ритуале потлача. О. Тимофеева¹⁴³ в связи с практикой дарообмена, отмечает, что в рамках потлача индивид, движимый мотивами повышения социального статуса, отдает не самого себя, а значимые материальные ценности, тем самым утверждая свое доминирующее положение. Потлач трансформирует соперничество за общественное признание, которое могло бы иметь фатальные последствия, в систему обмена дарами, сопряженного с избыточными тратами. Объект, приносимый в жертву, наделяется священным значением и олицетворяет тело, обреченное на уничтожение. Вместо царя в жертву приносились пленники: «Смягчение нравов позволило перенести на другого внутринаправленное насилие, которое служит моральным принципом истребления богатств»¹⁴⁴. Жертвоприношение возвращает в имманентный мир сакрального то, что было профанировано – примером чего служит принесение в жертву рабов, превращенных трудом в вещь, как было показано выше. Свойство ритуала заключается в том, что жертвоприношение возвращает жертвователю сопричастность с умерщвляемой жертвой и причастным ей сакральным. Но не только рабство превращает человека в объект. Труд сменил разгул насилия рациональностью и результативностью, полезностью. Как пишет Батай, от привязанности к миру труда и вещественности человек пытается избавиться посредством мифов и ритуалов. Разрушение, таким образом, возвращает индивида к бесполезности того, что могло быть полезным, в жертвоприношении в первую очередь уничтожается связь с миром пользы, что открывает доступ к миру насилия.

При этом, согласно концепции Батая, акт жертвоприношения выполняет функцию защиты социума от деструктивного потенциала абсолютного насилия, «предохраняя все остальное от смертельно опасной заразы»¹⁴⁵.

¹⁴³ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. С. 49. Также: «Понятие заместительной жертвы (козла отпущения) впоследствии подробно было разработано Рене Жираром». – Указ. соч. С. 50

¹⁴⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 139

¹⁴⁵ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 142

Ритуальная структура обеспечивает защиту участников от неконтролируемой силы насилия путем установления строго определенного порядка обрядов. Наблюдается четкая дихотомия между хаотичным, неорганизованным насилием и насилием, подчиненным регламенту, что позволяет рассматривать религию как инструмент для канализации одного вида насилия через использование другого, своеобразный способ сдерживать одно насилием посредством другого насилия.

Батай представляет жертву как акт, глубоко укорененный в социальной ткани. Это не просто уничтожение, а ритуальное преобразование, посредством которого община сплачивается и обеспечивает свое выживание. Жертва, брошенная на произвол насилия, становится символом отданного избытка, энергии, которая, если бы не была канализирована, могла бы дестабилизировать структуру общества. Труд в понимании Батая ограничивает насилие и устанавливает пределы для праздника, периода интенсивного потребления и социального единения, который, в свой черед, обеспечивает дальнейшую стабильность и эффективность труда и производства.

Возвращаясь к анализу ритуальной практики, стоит отметить также, что проклятой частью Батай называет излишек, изъятый из мира пользы и предназначенный для насильственного уничтожения, которое, в свою очередь, наделяет вещь сокровенностью. Таким образом концепция жертвоприношения вписывается в теорию общей экономики, разработанную Батаем и подробнее изложенную им на примере практики потлач. Потлач является формой обмена дарами, обмена богатствами, но при потлаче исключен торг. Потлач представляет собой состязательный обмен, осуществляемый между соперниками с целью обоюдного унижения. Соперники в потлаче связывают себя обязательствами – дарить и отдариваться как можно большими богатствами в попытке превзойти оппонента. При этом, вызов может быть брошен и посредством демонстративного уничтожения вещей, представляющих собой богатство. Батай проводит связь между

религией и экономикой через практику потлача, в своих исследованиях опираясь на труды М. Мосса. Такой исследователь, как С. Фокин справедливо указывает, что согласно изысканиям Мосса, обыденное применение потлача не было повсеместным. Батай, склонный к радикализации чужих концепций, трактует потлач как изначальную форму товарного обращения, базовый экономический механизм архаичных социумов. Уничтожение материальных ценностей, по Батаю, стимулирует последующее созидание и аккумуляцию капитала, что соотносится с космогонической концепцией избыточности энергии: дарение, деструкция и жертвоприношения обусловлены потребностью в растрате, фундаментальной для человеческой природы, как ее понимал Батай. Следовательно, этнографический подход выводит Батая за границы традиционных экономических моделей, где торговля признается первичной формой обмена. Однако Батай не ограничивается ролью этнографа. Если Мосс рассматривает потлач как одну из разновидностей сакральных обрядов, преимущественно связанных со свадебными и похоронными церемониями, то «Батай распространяет принцип непроизводительной траты на все существование в целом»¹⁴⁶. Таким образом, дарение совершается ради приобретения власти, но как подчеркивает Б. Нойс¹⁴⁷ утверждает, что, согласно традиции М. Мосса, в церемонии потлача доминирование достигается за счет превосходящего дара, посредством которого даритель приобретает власть над тем, кого одаривают, тем самым, трата является частью логики накопления, конечной целью которой выступает утверждение социального и экономического престижа. Батай, напротив, настаивает на первичной роли потери. Акт дарения и расточительства является прямой противоположностью утверждения власти, поскольку дарение в конечном счете осуществляется с единственной целью – ради непроизводительной траты. Батай особенно интересуется то, что этот процесс всегда может выйти из-под контроля и привести к массовым разрушениям, как в случае, когда племя

¹⁴⁶ Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 151-152

¹⁴⁷ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 108

уничтожает всю свою общину, чтобы поставить своего соперника в неизбежный долг перед ним. Неважно, насколько потlach может способствовать накоплению статуса и богатства, в нем неизменно присутствует принцип абсолютной траты.

Власть в процессе ритуала потлacha связывается с уничтожением объекта богатства, но при условии, что данное действие может быть осуществлено публично, перед другим человеком, в качестве демонстрации истребления. Согласно мысли Батая, в акте истребления тот, кто приносит дар, претерпевает изменение, парадоксальным образом связанное с приобретением, осуществляемым в результате траты, поскольку «сила потлacha заключается в возможности для человека завладеть ускользающим от него, сочетать безграничное движение вселенной с присущей ему самому ограниченностью»¹⁴⁸. В выигрыше остается тот, кто преподносит дар, вместо того, кому дар преподносится, как принято считать. Так, Д. Дорофеев отмечает, что «способность к трате возвышает человека намного больше, чем способность накапливать, а действительно непроизводительное, непрагматичное, спонтанное дарение и есть такое саморастрчивание»¹⁴⁹. Батай пишет о том, что потlach навязывает соперникам стремление превзойти друг друга в процессе обмена дарами, но власть оказывается у того, кто отдаривается. При этом, отдавать соперники должны с каждым разом все больше, поскольку в итоге каждый стремится превзойти другого в акте расточительства.

Далее Батай замечает, что любое накопление ресурсов обречено на разрушение, также, как и энергия, скапливаясь, рано или поздно, но прорывается вовне. Таким же образом обстоит дело с предметами роскоши, с излишками результатов труда. Потlach является дополнительной формой института жертвоприношения, которое также заключается в изъятии объектов профанного мира. При этом, между жертвоприношением и практикой потлacha

¹⁴⁸ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 150

¹⁴⁹ Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай. С. 24

существует концептуальная разница – в жертву приносятся вещи, наделенные полезностью, в то время как в ходе потлача уничтожаются предметы роскоши, заведомо бесполезные. «Жертвоприношение, как правило, изымает из профанного оборота полезные продукты; дары потлача в принципе приводят в движение предметы изначально бесполезные. Основой потлача является архаическая индустрия роскоши; эта индустрия наглядно растрчивает ресурсы, огромное количество человеческого труда»¹⁵⁰.

Таким образом мы проанализировали феномен потлача, являющийся ритуальной практикой индейцев Северной Америки. Потлач входит в концепцию общей экономики, движущей силой которой является непроизводительная трата, осуществляемая как в потлаче, так и в некоторых жертвоприношениях. Согласно мысли Батая, потлач – ритуал, направленный на приобретение власти через уничтожение и/или растрчивание избытка. Батай, опираясь на антропологические исследования М. Мосса о потлаче у североамериканских индейцев, интерпретирует это явление не просто как обмен дарами, а как соревнование в расточительстве, где уничтожение ценностей становится инструментом утверждения социального превосходства. В отличие от классического экономического подхода, где целью является накопление и приумножение богатств, потлач в прочтении Батая символизирует отказ от принципа полезности и стремление к бесполезной трате. Так называемая проклятая часть – неизбежная избыточность, которая, согласно Батаю, является фундаментальной характеристикой жизни. Общества, способные принять и канализировать эту избыточность через ритуальные траты, такие как потлач, обретают устойчивость и иерархическую структуру. Также О. Тимофеева, к примеру, отмечает заместительный характер жертвы в данной практике: «Потлач превращает смертельную борьбу за признание в расточительный обмен подарками. Приносимая в жертву вещь принимает на себя сакральную

¹⁵⁰ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 154

функцию и символизирует собственное животное тело, которое подвергается уничтожению»¹⁵¹. Батай утверждает, что современное общество, стремясь к рационализации и максимизации прибыли, подавляет эту «проклятую часть», что ведет к накоплению напряжения и, в конечном итоге, к деструктивным проявлениям, таким как войны и мировые экономические кризисы. Таким образом, потlach в концепции Батая представляет собой модель для понимания динамики власти и социальной организации, а также критику капиталистической экономики, игнорирующей фундаментальную роль избыточности. При этом, если теория Мосса органично вписывается в аналитику рыночной экономики, то теорию Батая невозможно ни соотнести, ни применить к реальным экономическим процессам. Работа Мосса описывает обмен, происходящий между группами людей, совершаемый для достижения общего блага, в то время, как конечной целью потлacha в интерпретации Батая выступает не коллективное благополучие, но предельная трата, совершаемая ради самого расточительства.

Примечательно также то, как теория общей экономики, в которую входит практика потлacha, рассматривается современными философами, влияние на которых оказал Батай. Среди таких мыслителей выделяется Ж. Бодрийяр и его концепция символического обмена. Б. Нойс замечает: «Бодрийяр признает, что работа Батая была преодолена изменениями в экономических и социальных системах, но вместо того, чтобы использовать это для критики Батая, как человека, связанного с прошлым, Бодрийяр пытается осовременить Батая и подчеркивает его актуальность для настоящего. Для этого Бодрийяр пытается интерпретировать идеи Батая, смещая их обратно к социальной модели Мосса. Проклятая часть лучше объясняется с точки зрения модели социального обмена, что является своего рода ресоциологизацией Батая»¹⁵². Бодрийяр возвращает Батая во французскую социологическую традицию, с которой Батай всегда имел

¹⁵¹ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. С. 49.

¹⁵² Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 120

амбивалентные отношения. Основной мыслью Бодрийяра при чтении текстов Батая является идея символического обмена – такого обмена, который существовал бы вне рамок капитализма. В 1970-х годах Бодрийяр сосредоточился на смерти как на неассимилируемом феномене, который не может быть организован с помощью обмена, и который обмен должен отвергать, чтобы обеспечить свою безопасность. Так, Бодрийяр констатирует: «И все же в батаевском воззрении на смерть как на избыточную роскошь есть нечто такое, что делает его неподвластным психоанализу, его индивидуально-психической традиции, — оно способно расстроить любую экономику, разбить не только объективное зеркало политической экономии, но и симметричное ему психическое зеркало вытеснения, бессознательного и либидинальной экономики. По ту сторону всех этих зеркал [...] нам видно сегодня нечто другое: фантастическое рассеяние тела, человеческого существа и богатства, ближайшим предчувствием которого стал батаевский образ смерти»¹⁵³.

Тем самым, проблематика общей экономики, как и практик потлача отсылают к уже рассмотренной концепции, согласно которой насилие вырывает вещь (которой может быть и человеческая жертва) из сферы профанного мира, возвращая ее в мир сакральный. Потлач в этом смысле представляется предельной тратой, финальной точкой которой может быть только смерть участников обряда.

1.5. Феномен войны в теории Ж. Батая

Выше мы уже отмечали, что, согласно мысли Батая, война является способом легитимно эксплицитовать насилие вовне¹⁵⁴.

¹⁵³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. с франц. и вступительная статья С.Н. Зенкина. М. Добросвет. 2000. С. 283

¹⁵⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 79

Тема войны в связи с сакральным насилием¹⁵⁵ так или иначе рассматривается Батаем на протяжении всего его творчества. Как отмечает С. Кендалл, ранние размышления Батая, относящиеся ко времени, проведенном им в военном госпитале в 1916 году, «подчеркивают как влияние войны на личность Батая, так и его стремление найти смысл в хаосе и страданиях войны через глубокую религиозную и интеллектуальную практику. Это противоречие между физическим ужасом войны и внутренним поиском понимания и самосознания становится центральной темой его позднейших работ»¹⁵⁶. При этом, А. Зыгмонт разделяет войну в философии Батая на три аспекта или три отдельных философии войны – архаическая/священная война, война современная и внутренняя война¹⁵⁷.

Данной проблематике Батай уделял внимание в таких работах, как «Структура и функция армии», «Братства, ордена, тайные общества, церкви» – статьях, написанных в рамках деятельности Коллежа социологии и датированных 1938 годом. В этих статьях, по замечанию А. Зыгмонта, Батай «противопоставляет войну армии»¹⁵⁸, при этом армии присущ зачаточный сакральный элемент, восприятие смерти солдатом не достигает уровня жертвенности.

В поздних трудах Батая, в частности в шестой главе под названием «Война» из «Границ полезного», военная проблематика достигает своей наиболее разработанной формы. Батай характеризует войну¹⁵⁹ (наравне с жертвоприношением и мистикой), как череду «восторгов и ужасов, через которые человек включается в игру высших сил»¹⁶⁰. При этом, выделяя расхождения между войной и ритуалом, Батай пишет о том, что военные действия существуют в ускоренном ритме, в то время, как в ходе жертвоприношения жрец «не спешит», демонстративно сливаясь с жертвой в

¹⁵⁵ Далее будет проанализирована связь войны и священного в теории Р. Жирара.

¹⁵⁶ Kendall S. Georges Bataille. P. 23

¹⁵⁷ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 242

¹⁵⁸ Указ. соч. С. 251

¹⁵⁹ Важно учесть, что текст данной работы отсылает к Первой мировой войне, создавая своеобразную ретроспективную оптику.

¹⁶⁰ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 286

процессе ее заклания. Так, если война объясняется принципом завоевания, то жертвоприношение преследует цель усугубления «условий нашей жизни и наших конвульсий»¹⁶¹, иными словами, у жертвоприношения и войны одинаковые средства, заданные императивом насилия, но разный конечный результат, по мысли Батая. Целью убийства в ходе военных действий является победа и завершение войны, тогда как для жертвоприношения характерно некое экзистенциальное углубление саму жизнь. Военная практика, как замечает Батай, зиждется на реальных действиях, на ситуационной необходимости, религиозная жизнь подобной необходимости не имеет. В этом, согласно Батаю, заключается опасность религиозного самоубийства – момента, когда отправитель культа доходит до исступления и превращается из жреца в жертву, олицетворяя собой сюжет мифического истребления божества. При этом, «на войне массовые жертвоприношения основаны на взаимодействии. Они реальны и ценны своей полнотой»¹⁶². И далее Батай пишет о том, что так называемому военному духу противоположен принцип жертвоприношения в силу того, что в ходе войны жертвы свершаются подлинно и осмысленно, в то время как в ритуале роль жертвы зачастую сводится к мифической составляющей. Но, несмотря на это, «солдаты гибнут и жертвуют собой без всяких сложностей и таинств, как будто от мгновенного несчастного случая, и никакие предварительные приготовления не успевают обогатить их гибель глубинным смыслом. Их безмолвная смерть лишена свойств, без которых наша игра не может отразиться в игре мировой; для этого необходимо равнодушие к активной жизни и полная сосредоточенность на религиозных деяниях»¹⁶³.

В «Эротизме» Батай, возвращаясь к рассмотрению войны, пишет о том, что для первобытных племен война являлась роскошью, способом растрачивать излишки как энергии, так и богатств. При этом, автор проводит различия между архаической, ритуальной формой войны и ее современным,

¹⁶¹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 289

¹⁶² Указ. соч. С. 291

¹⁶³ Указ. соч. С. 292

прагматическим проявлением. Архаическая война представляется игрой, разыгрываемой по правилам, но прагматический интерес в конечном итоге возобладал над соблюдением правил. Батай, что кажется примечательным, приводит размышления Клаузевица: «Клаузевиц выступал против военных рыцарского толка, настаивая на необходимости беспощадно уничтожить силы противника»¹⁶⁴. Но, несмотря на это, при самом неистовом разгуле насилия в войне также, как и в обряде жертвоприношения, сохраняются определенные правила – бойцы истребляют противника, но не друг друга.

Если архаическая война, причастная принципу траты, представлялась действием, относящимся к религиозным переживаниям, то современные формы войны, лишённые сакрального характера, Батай, ставший если не участником, то свидетелем двух мировых войн, критикует. Технологический прогресс трансформирует войну в формализованный процесс, существенно отличающийся от архаических столкновений. Эта трансформация, обусловленная политическими целями, представляет собой печальное искажение изначального конфликта. Примитивные формы войны также не отличаются высокой моралью, поскольку они содержат в себе зародыш современной, высокоорганизованной войны, предопределяя ее развитие.

Н. Ланд в работе «Жажда уничтожения. Жорж Батай и вирулентный нигилизм»¹⁶⁵, анализируя работы Батая, акцентирует внимание на трансформации системы ценностей, обусловленной эволюцией военной практики и политической власти. Батай постулирует, что внедрение рациональных и научно обоснованных подходов в ведение войны нивелирует не только возвышенные идеалы, но и саму квинтэссенцию человеческого бытия, воплощенную в рыцарской культуре и феодальных принципах. Согласно мысли Батая, как ее трактует Н. Ланд, подобная «девальвация» знаменует собой закат эпохи благородства и почтения, уступая место более бесстрастным и расчетливым формам властвования и конфронтации.

¹⁶⁴ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 544

¹⁶⁵ Land N. The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism. P. 48

Б. Нойс в исследовании «Жорж Батай. Критическое введение»¹⁶⁶ соглашается с мыслью Н. Ланда, указывая на то, что стремительное развитие капиталистического общества является катализатором масштабных разрушений в войнах XX века. То, что Батай именует «индустриальной плеторой» – это избыток, проявившийся в Первой и Второй мировых войнах. Глобальные конфликты выступают как индикаторы неспособности капиталистических систем эффективно управлять избытком, за исключением катастрофических сценариев. В современных капиталистических системах это изобилие и сопутствующие ему траты по-прежнему интегрированы в функциональную структуру системы.

А. Зыгмонт, проведя различия между архаической, современной и внутренней войной, также подчеркивает причастность именно архаической и внутренней войны к сакральному, в отличие от войны современной¹⁶⁷.

Таким образом, мы рассмотрели проблематику войны в ее взаимосвязи с сакральным и насилием, изложенную в концепции Жоржа Батая. Так, согласно автору, война, действие самое насильственное, в смысле причастности к сакральному – это архаическая война, разыгрываемая по определенным правилам, имеющая цель не уничтожение противника, но скорее трату собственных ресурсов. Архаическая война представляется роскошью, что сближает ее с праздником и ритуалом жертвоприношения. В современных проявлениях война утратила сакральный характер в силу того, что технологический процесс и все более совершенное оружие не позволяют, по мысли Батая, соприкоснуться с имманентностью, ощутить подлинную близость к смерти. Батай, будучи свидетелем двух мировых войн, критикует современные формы войны, поскольку те преследуют прагматичные цели, в современных войнах насилие становится средством, осуществляющем свои

¹⁶⁶ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 119

¹⁶⁷ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 280-281

действия в рациональном мире труда и пользы, что противоположно миру сакральной имманентности.

1. 6. Христианство и десакрализация священного в теории Ж. Батая

Юношеская увлеченность христианской религией в случае Батая переросла в атеизм. Так, С. Кендалл замечает: «Период наибольшего религиозного рвения Батая совпал с войной, а также с большим страданием его родителей: с безумием отца и с тяжелой депрессией матери. Что, возможно, наиболее важно, так это то, что христианство Батая представляло собой веру в ожидании, а не в исполнении; веру, стремящуюся к призванию, а не нечто, твердо установленное в христианской мысли или практике; коротко говоря, веру человека, который желает верить, а не верит с холодной уверенностью»¹⁶⁸. В конечном итоге, по мысли С. Кендалла, подобное рвение было насильственным стремлением, которое более или менее поглощало жизнь Батая в те годы, толкало его проводить время в монастыре и определяло его зарождающуюся литературную деятельность. Однако увлечение христианством¹⁶⁹, хоть и неудачное, определило многие из базовых концепций и терминов, которые Батай позже использовал в своих работах. Также ранняя религиозность Батая прокладывает путь для более поздних размышлений о страсти, насилии и жизни, как непрерывной борьбе. Батай рассматривает человеческое существование через призму боли и утраты, и в процессе строит теории, которые станут центральными в его литературной и философской деятельности. Вера, как стремление, а не завершенность, подчеркивает постоянное искание смысла в мире, пронизанном страданиями и насилием, также, как и отсутствием окончательных ответов на экзистенциальные вопросы. Недошедший до нас текст, посвященный Реймскому собору, мог бы открыть творчество Батая с другой стороны. «Поздний» Батай одновременно

¹⁶⁸ Kendall S. Georges Bataille. P. 25

¹⁶⁹ Роль христианства в концепции Р. Жирара будет проанализирована ниже.

и пренебрежительно относится к религии, и испытывает к ней навязчивое влечение. Батай часто рассматривает христианскую догму как смехотворную и пагубную, но при этом почти компульсивно возвращается к описаниям религиозного экстаза, мистическим трактатам и ритуальным практикам, общих как для современных, так и для древних религий. Батай разделяет с Ницше теологический подход к атеизму, который также был заинтересован в создании новых ритуалов и божеств, как и в отрицании старых. Религия, в конце концов, входит в число основных способов экстатической траты, согласно мысли Батая. Он описывает ее близость к смерти и эротике, значит, и к сакральному насилию, ее способность производить моменты блаженства, приближающиеся к невозможному, и заставлять верующих забывать о своих профанных, повседневных жизнях, наполненных материальными вещами. Поэтому религия является объектом противоречий, Батай исследует эту двойственность наиболее явно в «Внутреннем опыте», где он описывает религию (говоря в первую очередь о христианстве) как содержащую стремление к трате и восстановлению: мистическому блаженству и вечному ожиданию. Точно также, как Ницше, Батай провозглашает смерть Бога, но в случае Батая это провозглашение воспринимается как более радикальный жест.

В послевоенные годы, интересующие нас, отношение Батая к христианству отличается некоторой двусмысленностью. К примеру, в тексте «Эротика», противопоставляя религию и эротические практики, Батай пишет: «пожалуй, в некотором смысле христианская религия – наименее религиозная»¹⁷⁰. Подобные выпады встречаются на протяжении всего творчества автора, но наиболее примечательной является одиннадцатая глава вышеупомянутого труда, в которой рассматривается роль христианства в системе мысли Батая. Сравнивая первобытную религию с праздничными оргиями и сопутствующими экзальтациями – с одной стороны, и христианство – с другой, Батай констатирует, что христианство «противопоставила себя

¹⁷⁰ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 509

духу трансгрессии»¹⁷¹. Но, несмотря на это, в христианстве, как подчеркивает автор, сохранилась тяга к непрерывности, которая дается в опыте сакрального. Подобная непрерывность обретается в любви к Богу, происходит процесс перехода от разгула первобытных верований, связанных с насилием, к любви к ближнему. «Христианство никогда не оставляло надежды в конце концов возратить наш мир эгоистической дискретности в царство непрерывности, озаряемое любовью. Таким образом, в христианстве исходное движение трансгрессии обращалось к прозрению преодоленной ярости, превращенной в свою противоположность»¹⁷². Но далее Батай рассуждает о том, что христианство ограничило трансгрессию рамками дискретности, сведя сакральное к дискретной и единичной фигуре Творца. В силу подобной дискретности христианская любовь к ближнему увеличивает изоляцию каждого отдельного взятого существа, поскольку практика трансгрессии, ведущая от единичности к слиянию через жестокость насилия, оказалась заменена поисками согласия и примирения. Батай указывает на то, что сакральное, изначально амбивалентное, сочетало в себе как чистый аспект, так и нечистый, христианство же исключило нечистоту священного. О. Тимофеева справедливо замечает по этому поводу: «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»¹⁷³. При этом, нечистое сакральное оказалось на задворках профанного мира: в области священного, как пишет Батай, не осталось проклятого.

¹⁷¹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 575

¹⁷² Указ. соч. С. 576

¹⁷³ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. С. 95

П. Хегарти¹⁷⁴ справедливо отмечает, что на протяжении почти четырех десятилетий Батай документировал и выражал возмущение по поводу утраты сакрального в условиях современной цивилизации. Капиталистическая система, в его интерпретации, представляла собой процесс нивелирования человеческого существования, чей характер выражался в удалении от сакрального. При этом, Батай подчеркивает, что религия противостоит сакральному. Организованная религия должна быть чем-то иным, нежели трансгрессией — в лучшем случае она может просто обрамлять ее, как в случае с ацтеками, у которых жертвоприношение располагалось в центре их космологии, но в худшем случае она может навязать строгую мораль, ограничить свободу и закрыть доступ к сакральному. Тем не менее, христианство не способно больше, чем просто игнорировать область сакрального: расточительность, эротизм, потерю контроля, смерть и жертвоприношения; в христианстве сохраняются подобные черты, которые не могут быть полностью вычленены и уничтожены. Для Батая христианство — религия, которая всегда лишь ограничивала доступ к сакральному. Таким образом, Батай подчеркивает, что истинное сакральное существует вне границ организованной религии и в своём избытке требует признания и столкновения с опытом трансгрессии. Батай поднимает вопрос о том, как современное общество может заново открыть доступ к сакральному, поскольку его игнорирование приводит только к отчуждению, которое наблюдается в современную ему эпоху. • •

Б. Нойс сравнивает пытку китайского юноши, фотографией которой Батай был фанатично одержим, с распятием Христа: «Увлекая нас в движение смерти, жертва китайских пыток не оставляет нас на безопасном расстоянии от смерти. Это контрастирует с христианством, которое признает страдающее тело Христа, но имеет тенденцию полностью и необратимо уничтожать тело мученика»¹⁷⁵. Батай пишет, что «даже казнь на кресте связывает (пусть и

¹⁷⁴ Hegarty P. Violent Silence: Noise and Bataille's "Method of Meditation" // Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion / Biles J., Brintnall Kent L. (eds) N. Y.: Fordham University Press, 2015. P. 95

¹⁷⁵ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. P. 26

слепо) христианское сознание с ужасом божественного мира; божественное становится благотворным лишь тогда, когда будет удовлетворена изначально заложенная в его основе необходимость истребления и разрушения»¹⁷⁶. Христианство эксплуатировало страдание посредством искусства с бесконечными изображениями распятия, но эти представления траты и неограниченного упадка всегда оставались сдерживаемы нарративом распятия, в котором страдания Христа искупают грехи человечества. По мнению Б. Нойса христианство в интерпретации Батая является культом смерти, который отрицает силу смерти через воскресение и через навязывание религиозного смысла смерти. Далее Б. Нойс демонстрирует, что жертва китайских пыток также ставит под сомнение редукцию смерти к смыслу, установленную Гегелем, который опирается на христианскую мысль. В частности, Гегель использует распятие и воскресение Христа как образ перехода от бесконечного к конечному и обратно к бесконечному. Жертва китайских пыток разрушает этот круг духа, возвращая его обратно в страдающее тело. Батай сопротивляется диалектической редукции боли Христа образу страдания, который не ведет к смыслу. Батай находит попытку убить божественное в распятии Христа «комичной», для него делать божественное конечным — всего лишь причина для смеха. Смеясь над смертью, что не означает насмехаться над страданием, мы приближаемся к боли Другого в пароксизмах смеха, которые без усилий превращаются в рыдания. Таким образом, Батай предлагает нам пересмотреть наши представления о страдании, смерти и искуплении, возвращаясь к более первобытным, непосредственным опытам, отделяя их от теологических и философских конструкций, которые часто затушевывают реальность страдания и насилия. Он подчеркивает близость и взаимосвязанность человеческих переживаний, призывая нас не отворачиваться от них.

Помимо критики, в мыслях Батая, относящихся к проблематике христианской религии, множество спорных моментов. К примеру, О.

¹⁷⁶ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 627

Тимофеева (как и некоторые другие исследователи) утверждает, что «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»¹⁷⁷. Мы склонны рассматривать позицию Батая не в столь ригористичном и негативном ключе, поскольку, помимо критики, Батай также признавал значение Евангелия¹⁷⁸. Также А. Зигмонт констатирует: «после долгого отвержения христианства, незадолго до своей смерти философ открывает в нем ту сокровенную, скрытую под исторической шелухой истину, которую искал всю жизнь», и далее: «Батай не христианин, но опыт его атеизма – по сути своей христианский, подхватывающий *lamta sabachthani*»¹⁷⁹. Мы видим, что позиция Батая по отношению к христианству отличается неоднозначностью и амбивалентностью.

Таким образом был проведен анализ роли христианства в концепции насилия и священного в философии Батая. Несмотря на критическую позицию, Батай обращается к проблематике христианства на протяжении почти всех своих теоретических изысканий. Разумеется, Батая невозможно назвать религиозным мыслителем в строгом смысле, но и статус атеиста, как представляется, только ограничивает понимание философских построений автора. Мы предлагаем использовать термин «перверсивно-религиозен», подразумевая под этим тенденцию Батая переворачивать (лат. *perversus* —

¹⁷⁷ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. С. 71

¹⁷⁸ «Как глупо отрицать достоинства Евангелия! Все мы должны быть признательны христианству, сделавшему его главной книгой человечества. Это разрешение низости в равнодушие, иронию и симпатию не так полно, как могло бы показаться, подрывает основы благоразумия. Но как желать суверенности без ярости, которую Евангелие противопоставляет заботе о выгоде, без насмешливого простодушия, которое оно противопоставляет ярости? Евангельская мораль - это, можно сказать, от начала до конца мораль суверенного момента..» - Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 315

¹⁷⁹ Зигмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 291-292

перевернутый) и встраивать устоявшиеся христианские тексты, догмы и церемонии в собственную «еретическую» интерпретацию. Мы видим, что христианство, согласно мысли Батая, ограничивает трансгрессивные практики с помощью моральных норм и запретов, тем самым, исключает область сакрального. Между тем, в христианстве сохраняются черты, присущие сакральным религиям, выражаемые в мессах, праздниках, причастии. Батай проводит параллели между христианской мистикой и эротическим опытом. Как в мистическом экстазе, так и в эротическом переживании происходит утрата индивидуальности, слияние с Другим. Батай исследует связь между христианством и эротизмом, показывая, как оба феномена связаны с преодолением границ индивидуального бытия и стремлением к трансцендентности. Батай утверждает, что христианство, несмотря на свою моральную строгость, содержит в себе элементы жертвенности, с которыми связаны насилие и сакральное в концепции Батая.

1.7. Критические дискуссии вокруг теории насилия и священного Ж. Батая

Подход Батая, акцентирующий иррациональные аспекты человеческого бытия, подвергается критике за недостаточную эмпирическую обоснованность и теоретическую сложность в рамках конкретных исследовательских проектов. Так, к примеру, в статье «Один новый мистик»¹⁸⁰ Ж.-П. Сартр критикует Батая за иррационализм и склонность к мистицизму, утверждая, что за внешней структурой его работ скрываются хаотичные внутренние переживания. Ж. Деррида, в свою очередь, в эссе «Невоздержанное гегельянство»¹⁸¹ обвиняет Батая в антигегельянстве и искаженном понимании гегелевских принципов. Ю. Хабермас, анализируя работы Батая с точки зрения научности, отмечает его неспособность

¹⁸⁰ Сартр Ж.-П. Один новый мистик// Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 11-44.

¹⁸¹ Деррида Ж. Письмо и различие. Серия: Философские технологии. Москва. Академический проект. 2000. С. 317-351.

определился между «нелогичным возвращением» к гегелевской диалектике просвещения и «внезапным сближением» научного анализа с языковым мистицизмом¹⁸². Эти критические замечания указывают на ключевую проблему в интерпретации творчества Батая: сложность и многогранность, затрудняющие однозначное причисление Батая к определенному философскому направлению. Сам Батай, стремясь преодолеть границы рационального дискурса, сознательно использовал противоречия и парадоксы, создавая концепции, сопротивляющиеся упрощенной систематизации. Таким образом, критика Сартра, Деррида и Хабермаса, несмотря на их различия, акцентирует внимание на вызове, который тексты Батая бросают установившимся философским рамкам. Его работы требуют от исследователя не только аналитической строгости, но и готовности к встрече с иррациональным и парадоксальным, что делает их объектом непрекращающихся дискуссий и интерпретаций.

Еще одним из проблематичных моментов представляется существенный отрыв теоретических построений Батая от какой-либо практической значимости, что трансформирует его систему в область метафизических изысканий. Категории сакрального и насилия, представленные Батаем, ограничены сферой субъективного переживания, которое часто интерпретируется как опыт деструктивный, достигаемый через экстраординарные события, выходящие за пределы рационального восприятия и привычных состояний сознания. Так, к примеру, Ж. Брюно¹⁸³ рассматривая метод медитации, которую практиковал сам Батай, предлагает концепцию своеобразного экстатического-мистического тренинга, за основу которого взяты принципы йоги и внутреннего опыта¹⁸⁴, описанного Батаем. Данный практический концепт кажется нам нерелевантным в силу сложности и/или невозможности использования.

¹⁸² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 227.

¹⁸³ Брюно Ж. Техники озарения у Жоржа Батая // Предельный Батай. С. 39–53

¹⁸⁴ Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. Пер. с фр. Сост., вступ. стат. С. Зенкина. Москва . Ладомир. 2016

Помимо широко известного ритуала потлача, можно также предпринять попытку применить теорию Батая к другим формам религиозных практик. Такой исследователь, как К. Олсон предлагает проанализировать церемонию североамериканских индейцев, известную под названием «Пляска солнца»¹⁸⁵ (Sun Dance), основываясь на концепции сакрального насилия, изложенной Батаем. К. Олсон в своей работе опирается на труды Д. Уокера¹⁸⁶, а также на теоретические работы К. Гирца¹⁸⁷ и В. Тернера¹⁸⁸, предложивших символический подход в вопросе рассмотрения ритуальных практик. Хотя детали и символика могут варьироваться в зависимости от конкретного племени, общие черты ритуала остаются узнаваемыми. Коротко изложим их: так называемая Пляска солнца является церемонией обновления, очищения и жертвоприношения. Она проводилась в летний период и могла длиться от четырех до восьми дней. Центральным элементом ритуала являлось возведение священного строения, часто называемого «Ложей Солнца», в центре которого устанавливался центральный столб, символизирующий связь между земным и небесным мирами¹⁸⁹. Участники ритуала, известные как «танцоры солнца» (sun dancers), проходили через период интенсивной подготовки, включающей пост, молитвы и медитации со старейшинами и шаманами. Во время самой пляски танцоры, часто с привязанными к груди или спине кожаными петлями, прикрепленными к центральному столбу, танцевали вокруг столба, глядя на солнце. (в другом варианте петли продевались в прорези на груди или спинах танцоров, которые те должны были вырвать из тела в ходе ритуального танца). Танец осуществлялся без еды

¹⁸⁵ «Выбрав этот обряд, я абсолютно справедлив к Батаю, поскольку эротические и насильственные черты пляски солнца можно использовать для доказательства правильности его теории» - Olson K. *Eroticism, violence, and sacrifice: A postmodern theory of religion and ritual // Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 6, No. 3 (1994), P. 241

¹⁸⁶ Walker D. *Lakota Belief and Ritual*. NE: University of Nebraska Press, 1980. См. также: Коззенец П. И будет рыдать земля: Как у индейцев отняли Америку. М. Альпина нон-фикшн. 2022.

¹⁸⁷ Geertz C. *Religion as a Cultural System // Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. Michael Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966. Pp. 1–46.

¹⁸⁸ Turner V. W. *The forest of symbols : aspects of Ndembu ritual*. London : Cornell University Press, 1967.

¹⁸⁹ Vescey C. “American Indian Environmental Religion,” *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History* Christopher Vescey and Robert W. Venables. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. P. 1-37.

и воды в стремлении достичь состояния духовного экстаза и единения с высшими силами. Целью такого самопожертвования являлось принесение блага своему племени, исцеление больных, обеспечение плодородия и удачи в будущем. Ритуал Пляски солнца был объектом преследований со стороны правительства США и христианских миссионеров в конце XIX и начале XX веков, поскольку Пляска рассматривалась как варварский и противоречащий ценностям западной цивилизации обряд. Однако, несмотря на запреты, многие племена сохранили свои традиции в подполье, и, как отмечают такие исследователи, как Р. Бако, в последние десятилетия наблюдается возрождение интереса к Пляске солнца как символу культурной идентичности и духовной силы¹⁹⁰. Мы видим, что теория Батая, предполагающая гетерогенный принцип, расходится с гомогенным представлением о космосе, фигурирующем в Пляске солнца. Но, несмотря на столь существенное расхождение, К. Олсон пишет: «насилие над плотью танцоров солнца рассматривается Батаем как трансгрессия и нарушение целостности плоти участников, что также привлекает внимание к самой плоти и связывает ее с эротическим аспектом»¹⁹¹. Но, в отличие от индивидуальной трансгрессии, изложенной Батаем, солнечный танцор не выделяет и не отделяет себя от своего сообщества, поскольку он представляет целое племя и страдает от его имени во время обряда. Пляска Солнца преодолевает любые социальные разногласия, объединяя социальные узы конкретного племени. Этот сценарий укрепляет социальную солидарность индейского народа; утверждается, что священный центр, созданный танцорами, всегда будет принадлежать им на протяжении всего их существования. Здесь мы можем отметить концепцию социального ядра, разработанную Батаем в годы существования Коллежа социологии. Но при этом, нет никаких свидетельств трансгрессивного или экзальтированного поведения танцоров солнца в том понимании, которым Батай наделяет трансгрессию. По сравнению с теорией Батая, танцоры солнца

¹⁹⁰ Bucko R. The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice. Bloomington. University of Nebraska Press. 1998

¹⁹¹ Olson K. Eroticism, violence, and sacrifice: A postmodern theory of religion and ritual. P. 243

не выделяют себя из общества, но делятся священным, которое может принести пользу каждому члену племени. Как замечает К. Олсон, метод гетерологии Батая, делающий акцент на поиске радикальных различий, не позволяет автору увидеть социально объединяющие возможности такого обряда, как Пляска солнца. В Пляске, безусловно, есть боевые черты, но символическая природа предполагает скорее сдерживание насилия. Теория Батая, однако, ясно показывает, что индейские племена принимают насилие, хотя и пытаются его отвергнуть. Далее К. Олсон подчеркивает: «Хотя теория жертвоприношения Батая не объясняет Пляску солнца во всей ее полноте, обряд в какой-то степени соответствует его теории, поскольку привлекает внимание к плоти, и раскрывает внешнее насилие и внутреннее насилие субъекта. Нарушение и разрывание плоти танцора солнца действительно указывает на полезность замечаний Батая об интимной связи между человеческой плотью и насилием»¹⁹². Ритуальная практика Пляски Солнца, как это ни парадоксально, служит эмпирическим подтверждением теоретических построений Батая, указывая на неразрывную взаимосвязь между сферой сакрального и актами насилия. Однако, в то же время, Пляска ставит под сомнение концепцию индивидуального трансгрессивного опыта, предложенную Батаем. Данный ритуал, сочетающий в себе элементы самоистязания и коллективного экстаза, демонстрирует, что сакральное может проявляться через физическое насилие, что согласуется с идеей Батая о эротизме, как способе выхода за пределы рационального и обыденного. Тем не менее, акцент на коллективном характере ритуала противоречит представлению Батая об индивидуальной трансгрессии как ключевом элементе опыта сакрального. Вместо индивидуального прорыва к трансцендентному, Пляска Солнца, по-видимому, направлена на укрепление социальной сплоченности и поддержание космологического равновесия, что соответствует пониманию религии как фактора социальной интеграции. Таким образом, ритуал демонстрирует сложное взаимодействие между

¹⁹² Olson K. *Eroticism, violence, and sacrifice: A postmodern theory of religion and ritual*. P. 246

сакральным, насилием и социальной структурой, выходящее за рамки упрощенных бинарных оппозиций.

Таким образом, представляется необходимым отметить, что концепции Батая демонстрируют ограниченную применимость в рамках антропологических исследований и теологии. Предложенные автором теоретические построения не обеспечивают исчерпывающего объяснения эмпирически наблюдаемых практик и не находят подтверждения ни в индивидуальном, ни в коллективном опыте. Подобная ситуация может быть связана с тем, что Батай концентрировался на трансгрессивных аспектах человеческого опыта, которые сложно поддаются формализации и систематизации. Вместе с тем, мы предполагаем, что теории Батая могут быть гармонично распространены на сферу литературоведения. Литературное пространство, с его тяготением к исследованию пограничных состояний сознания и авангардистским тенденциям, может предоставить более благоприятную почву для развития идей Батая. Сам Батай писал о том, что «поэзия приводит к той же точке, что и любая форма эротики, – к неразличимости, к смешению различных объектов. Она ведет нас к вечности, она ведет нас к смерти, а через смерть к непрерывности»¹⁹³. И действительно, существует течение так называемой трансгрессивной литературы¹⁹⁴, среди представителей которой можно выделить таких авторов, как Ч. Паланик, Ч. Буковски, Э. Берджесс, И. Уэлш, Г. Миллер, и многие другие.

Также, по замечанию А. Зыгмонта¹⁹⁵, стоит выделить влияние мысли Батая на движение акселерационизма. К примеру, Н. Ланд доводит идеи Батая до крайних проявлений, акцентируя внимание на наиболее радикальных и деструктивных элементах наследия последнего. Фактически, Ланд использует

¹⁹³ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 505

¹⁹⁴ М. Фуко в статье «О трансгрессии» на примере художественных текстов Батая предлагает методологическое обоснование трансгрессии в литературе. – Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. С. 112-131. См. также: Mookerjee R. Transgressive fiction: the new satiric tradition. New York : Palgrave Macmillan, 2013

¹⁹⁵ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 18.

Батая как концептуальную рамку для продвижения собственных взглядов, трансформируя его в инструмент для ниспровержения кантианской философии¹⁹⁶. В противовес этому, Б. Нойс стремится к комплексному анализу творчества Батая, избегая избирательного подхода, представляя Батая как автора, чьи идеи шли вразрез с господствующими интеллектуальными направлениями, такими как сюрреализм и экзистенциализм. Б. Нойс подчеркивает, что подобная маргинальность обусловила его значимость для постструктурализма и контркультуры как в европейском, так и в американском контексте¹⁹⁷. В целом, Батай оказал парадоксальное, но осязаемое влияние на формирование интеллектуальных основ неореакционного движения. Акцент, сделанный Батаем на суверенитете, трансгрессии и священном насилии, хотя и не предназначался для политической программы самим автором, был присвоен некоторыми неореакционерами для оправдания радикальных политических изменений и отказа от либеральных ценностей, с чем на наш взгляд едва ли мог согласиться сам Батай.

Таким образом, мы рассмотрели ключевые аспекты проблематики насилия и сакрального в теории Жоржа Батая, в которой священное не является статичным и трансцендентным объектом, а возникает в момент трансгрессии, в процессе нарушения запретов и табу, установленных обществом для поддержания социального порядка. Именно в этот момент высвобождается энергия, которая, согласно Батаю, является одновременно деструктивной и творческой, приводящей к возникновению нового смысла и опыта. Батай рассматривает насилие как неизбежный атрибут человеческого существования, как проявление фундаментального стремления к самореализации и преодолению ограничений. Насилие, в его понимании, не является исключительно деструктивным актом, а может быть формой

¹⁹⁶ Land N. The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism.

¹⁹⁷ Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction.

творческого самовыражения, способом утверждения своей индивидуальности и суверенности. Однако, Батай не оправдывает насилие как таковое, а лишь пытается понять его природу и роль в формировании человеческой культуры. Он подчеркивает, что насилие всегда связано с риском утраты и разрушения, как для жертвы, так и для агрессора, и поэтому требует осознания и ответственности.

Жертвоприношение, как ритуализированный акт насилия, занимает центральное место в теории Батая как способ установления связи с сакральным и преодоления страха смерти. Жертва, будь то животное или человек, становится носителем сакральной силы, которая высвобождается в момент ее уничтожения. Этот акт разрушения создает ощущение экстаза и единства между участниками ритуала, позволяя им испытать состояние непрерывности-континуальности, в котором стираются границы между индивидуальным и коллективным, между жизнью и смертью. При этом, Батай подчеркивает, что жертвоприношение не является простым убийством, а представляет собой сложный ритуальный акт, требующий соблюдения определенных правил и символов.

В отличие от рационалистических подходов, рассматривающих религию как средство социального контроля и подавления, Батай видит в ней проявление фундаментальной человеческой потребности в трансгрессии и связи с сакральным. Религиозные ритуалы и мифы, по его мнению, являются способами канализации и сублимации насильственных импульсов, предотвращения хаоса и поддержания социального порядка. Однако, Батай также отмечает, что религия может быть использована для оправдания насилия и подавления, что свидетельствует о ее амбивалентном характере. Христианство, в частности, рассматривается им как религия, которая одновременно отрицает и утверждает насилие, предлагая концепцию жертвы Христа как способа искупления грехов человечества, но при этом часто используется для оправдания войн и преследований.

Эротизм, в концепции Батая, является еще одной формой трансгрессивного опыта, связанной с нарушением табу и преодолением страха смерти. Эротический акт, подобно жертвоприношению, предполагает утрату контроля и погружение в состояние экстаза, в котором стираются различия между субъектом и объектом. Насилие может быть неотъемлемой частью эротического опыта, поскольку оно символизирует разрушение индивидуальности и переход к состоянию непрерывности-имманентности. Однако, Батай подчеркивает, что эротизм не является просто сексуальным удовлетворением, а представляет собой способ достижения трансцендентного опыта и связи с сакральным.

Анализируя феномен войны, Батай рассматривает военные действия, как крайнее проявление насилия и принципа траты, как способ высвобождения накопившейся социальной энергии. Война, по мнению Батая, является не только инструментом достижения политических целей, но и ритуализированным актом разрушения, в котором общество добровольно жертвует ресурсами и жизнями ради достижения состояния экстаза и освобождения от пут повседневности. Однако, Батай не идеализирует войну, а лишь пытается понять ее место в человеческой истории и культуре. Он подчеркивает, что война всегда связана с огромными страданиями и потерями, и поэтому требует критического анализа и осознания ее деструктивного потенциала.

Таким образом, была реконструирована и проанализирована проблематика соотношения священного и насилия в философском проекте Жоржа Батая. Из осуществленного анализа мы видим, что Батай разработал радикальную концепцию священного, тесно переплетенную с феноменом насилия. В отличие от традиционного понимания священного как трансцендентной категории, Батай видел сакральное как имманентное проявление нарушения социальных и личных границ, где насилие выступает деструктивным, но необходимым актом высвобождения энергии.

Жертвоприношение, как ритуализированная форма насилия, выступает способом канализации этой энергии, возвращая жертву в состояние недифференцированности, тождественное имманентности животного существования. Этот акт трансгрессии, по Батаю, является фундаментальным для установления связи с сакральным. Эротизм, как еще одна форма трансгрессии наряду с жертвоприношением, также рассматривается Батаем в контексте насилия и священного. Батай утверждает, что эротический опыт разрушает социальные запреты и ведет к потере контроля, аналогично акту насилия, открывая доступ к переживанию трансцендентности. Также были рассмотрены такие темы, как ритуальная практика потлача, феномен войны, роль христианства, имеющие непосредственную взаимосвязь с концепцией священного и насилия в теории Батая. Была осуществлена рецепция критики, направленной на преимущественно художественную, экзистенциально-личностную сторону теории Батая, практические данные из которой не поддаются верификации. Мы полагаем, что акцент Батая на субъективном переживании является недостаточным для комплексного анализа социальных процессов. Ориентация преимущественно на внутренний опыт, а не на объективные социальные структуры, проблематизирует применение концепций Батая в контексте научных исследований, требующих верифицируемых данных и эмпирической валидности. Замкнутость на внутреннем опыте может привести к нивелированию роли внешних факторов, определяющих социальное поведение и формирующих индивидуальные переживания. Такая односторонность может затруднить понимание сложных взаимосвязей между субъективным опытом и объективной реальностью, ограничивая тем самым эвристическую ценность теоретических построений Батая. Наконец, методологическая непоследовательность и склонность к парадоксальным утверждениям в работах Батая затрудняют их аналитическое осмысление, что является дополнительным аргументом в пользу критической оценки.

Глава 2. Соотношение насилия и священного в фундаментальной антропологии Р. Жирара

Рене Жирар (1923-2015) – французский интеллектуал, чьи интересы охватывали литературную критику, религиоведение, антропологию и философию, в настоящее время признается одним из самых влиятельных, хотя и вызывающих полемику, мыслителей современности. Его научные изыскания концентрируются на исследовании миметического насилия и сакрального, а также их корреляции с культурными и общественными структурами. Отличительной чертой теории является стремление к всеохватывающему объяснению. Жирар сформулировал концепцию фундаментальной антропологии, интегрирующую разнообразные аспекты человеческого существования, включая мифологию, религию, политическую сферу, правовые и социальные институты. Жирар постулирует, что мифология, начиная с примитивных верований и заканчивая древнегреческим пантеоном, является базисом человеческой культуры и формируется посредством религиозных практик.

Критический анализ Жирара направлен на общепринятые теории сакрального и репрезентации, которые, по его мнению, не предоставляют адекватного объяснения подлинных истоков мифов и ритуалов. Он критикует традиционные интерпретации мифологии и религиозных практик, которые образуют порочный круг, объясняя одно через другое, не раскрывая происхождения ни мифов, ни самих практик. Жирар также отвергает теории репрезентации, в которых миф возникает из ритуала, указывая на необходимость объяснения происхождения самого ритуала. Акцентируя внимание на необходимости определения корней религиозных обрядов, Жирар ставит перед собой задачу переосмысления существующих мифов и ритуалов с целью выявления их истинного смысла, который, по его убеждению, связан с подавлением и сокрытием миметического насилия. В

рамках теории Жирара насилие выступает в качестве первоначала человеческой культуры.

Жирар, в отличие от Батая, представляется более систематичным автором, концепция насилия и сакрального без существенных изменений проходит через все тексты Жирара, начиная с самых ранних, посвященных литературной критике, заканчивая поздними работами, включающими в себя рассмотрение глобальных проблем современности. Так, Г. Дашевский, первым осуществивший перевод текстов Жирара на русский язык, в интервью по случаю издания «Критики из подполья»¹⁹⁸ справедливо говорит о Жираре, как о «почти мономаньяке»¹⁹⁹. Тем не менее, несмотря на строгую последовательность изложения, Жирара невозможно назвать академическим мыслителем. По этому поводу С. Зенкин пишет, что Жирар «странно отступает от стандартов научного изложения: его книги либо полны полемики против едва ли не всех современных научных направлений, либо (что, впрочем, не противоречит первому) строятся как беседы мудреца-автора с учениками или почитателями его таланта, которым он в катехизисной манере преподает свои непреложные истины, а те смиренно поддакивают мэтру»²⁰⁰.

Необходимо подчеркнуть: Жирар не проводил прямых параллелей между собственной теорией сакрального насилия и концепциями Батая, несмотря на тематическое сходство. А. Зыгмонт отмечает, что «оба проговаривают эту идею практически одинаково»²⁰¹, что позволяет говорить о идентичном выражении ключевого тезиса у обоих мыслителей, что будет показано далее.

Важно учитывать, что Жирар, разрабатывая теорию миметического желания и «козла отпущения», фокусируется на механизмах социального порядка и религиозного ритуала, в то время как Батай исследует экономику желания, акцентируя внимание на потреблении, жертве и эротизме, как

¹⁹⁸ Жирар Р. Критика из подполья / Пер. с фр. Н. Мовниной. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

¹⁹⁹ Наринская А. Величие осознания иллюзии. Григорий Дашевский о критике Рене Жирара // Коммерсантъ. 23.11.2012. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2067482>.

²⁰⁰ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. Москва : РГГУ, 2012. С. 230.

²⁰¹ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 207.

формах растраты энергии, но при этом концепцию, сближающую насилие и сакральное между собой, предлагают оба автора. Хотя Жирар не артикулировал прямую связь между своими работами и концепцией Батая, наша интерпретация подчеркивает наличие общего поля интересов в отношении насилия, сакрального и социальной динамики. Так, Жирар обращается к фигуре Батая практически единожды, выражая при этом вполне критическую позицию. Прочитируем пассаж целиком: «Уже открытая — но сразу же и забытая — Фрейдом, истинная функция запретов заново и очень внятно сформулирована в «Эротизме» Жоржа Батая. Конечно, иногда Батай говорит о насилии как о предельной пряности, которая одна и способна разбудить пресыщенные чувства современности. Но иногда его книга выходит за пределы декадентского эстетизма, крайним выражением которого она является»²⁰².

С. Хэвен²⁰³, автор биографии Жирара, предлагает собственный анализ потенциальной взаимосвязи между двумя мыслителями. Однако, акцентируя внимание на существенных расхождениях в подходах Батая и Жирара, С. Хэвен заключает, что тематическое сходство в трудах философов обусловлено доминирующими тенденциями в антропологической науке XX века. Анализируя работы обоих авторов в контексте интеллектуальной истории, С. Хэвен подчеркивает, что общее увлечение вопросами насилия, сакрального и социального порядка не обязательно свидетельствует о прямом влиянии или согласии между ними. Скорее, концепция насилия и сакрального отражает более широкий интерес, характерный для антропологических исследований того времени, что можно проследить, например, в работах К. Леви-Стросса, М. Мосса, Э. Дюркгейма, и т.д. Таким образом, С. Хэвен интерпретирует параллели между Батаем и Жираром, как результат их принадлежности к общему интеллектуальному климату, а не как прямое следствие

²⁰² Жирар Р. Насилие и священное. Сер: Интеллектуальная история. Перевод с французского Г. Дашевского. Издание 2-е, исправленное. М Новое литературное обозрение. 2010. С. 289.

²⁰³ Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. Серия Интеллектуальная история М.: Новое литературное обозрение 2021. С. 315-318.

теоретического влияния, которое мог бы оказать Батай на философские построения Жирара.

2. 1. Миметическая теория Р. Жирара

Прежде чем приступить к анализу священного и насилия в трудах Жирара, необходимо рассмотреть его миметическую теорию. Согласно мысли Жирара, мимесис, чья благотворная педагогическая функция была известна со времен Платона и Аристотеля, имеет и негативные черты, выражаемые в мимесисе присвоения. Французское *le desir*, фигурирующее в оригинальном тексте, можно перевести как желание, вожделение, страсть. Г. Дашевский использует понятие «желание», с чем мы склонны согласиться, с одной оговоркой: Жирар подразумевает стремление к чему-либо вообще, начиная от инстинкта размножения, заканчивая материальным благом, положением в обществе, знанием, медиа популярностью, и т.д. При этом желание остается принципиально неопределенным, то есть, не направленным на конкретный объект, но направляемым другим субъектом. Жирар пишет: «человек интенсивно желает — но он сам точно не знает, чего, поскольку он желает бытия — бытия, которого, как ему кажется, сам он лишен и которым обладает, как ему кажется, кто-то другой»²⁰⁴. Проблематика подражания, наравне с насилием и сакральным, является центральной для теории Жирара. Объект желания, таким образом, формируется в миметическом механизме. К примеру, С. Будзик подчеркивает: «желание есть производная инстинкта подражания, который определяет поведение человека»²⁰⁵. Подражание, в свою очередь, приводит к соперничеству и сопутствующим конфликтам, происходящим в момент, когда на объект направлены желания двух и более субъектов. «Два желания, сталкиваясь на одном объекте, делают друг для друга преградой. Всякий мимесис, направленный на желание, автоматически приводит к

²⁰⁴ Жирар Р. Насилие и священное. С. 192

²⁰⁵ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С. 58

конфликту. Люди всегда более или менее слепы к этой причине соперничества»²⁰⁶. Мимесисом присвоения и страхом перед насилием объясняется запрет на зеркала и подражательные действия, распространенные в некоторых архаических обществах, а также негативное отношение к близнецам²⁰⁷. Так, для возникновения желания у субъекта недостаточно существования объекта, необходимо влияние третьего элемента, которым в теории Жирара является образец-соперник. Миметический механизм устроен таким образом, что субъект обретает объект своего желания при посредничестве образца, чьи желания субъект копирует. Желание таким образом не является имманентным свойством индивида, но индуцируется посредством мимесиса – субъект стремится к тому, что воспринимается как ценное другим. Следовательно, автономное определение объекта желания индивидом невозможно; необходим некий медиатор или образец, чьи желания копируются. Как отмечает С. Хэвен: «желание, поскольку оно имеет подражательный характер, распространяется посредством заражения»²⁰⁸, именно по этой причине социум стремится регулировать те области, где вероятность миметического конфликта наиболее высока, например, в вопросах брака и имущественных прав. Данные нормы, следовательно, служат превентивными мерами для сдерживания деструктивных последствий неконтролируемого миметического желания. Таким образом, «субъект желает объект именно потому, что на этот объект направлено желание соперника. Пожелав тот или иной объект, соперник указывает на него субъекту как на желательный. Соперник — образец для субъекта, не столько на поверхностном уровне стиля, идей и пр., а на более существенном уровне желания»²⁰⁹. При этом, соперник представляется субъекту более автономной,

²⁰⁶ Жирар Р. Насилие и священное. С. 193

²⁰⁷ «Между близнецами нет ни малейшего различия в плане культурного порядка, и часто есть чрезвычайное сходство в плане физическом. А там, где отказывает различие, — там возникает угроза насилия. От биологических близнецов очень недалеко до близнецов социальных, начинающих множиться, как только начинается кризис различий. Поэтому не нужно удивляться, если близнецы вызывают страх: они напоминают и возвещают главное бедствие всякого первобытного общества — неразличимость в насилии». — Указ. соч. С. 78-79

²⁰⁸ Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. С. 236.

²⁰⁹ Жирар Р. Насилие и священное. С. 192

целостной личностью, обладающей самодостаточностью желания, превосходящей кажущуюся недостаточность субъекта. Так Жирар выводит идею о треугольнике мимесиса, вершинами которого являются желающий субъект, объект желания, образец-соперник, желание которого копируется субъектом. При этом, желание, направленное на объект, имплицитно оказывается влечением к самому образцу-сопернику, создавая тем самым двойственное отношение восхищения и зависти, поклонения и ненависти. На сознательном уровне объект не признает влияние образца, воспринимая его как препятствие, маскируя истинную направленность своего желания как от других, так и от самого себя. Примечательным кажется то, что миметическое соперничество возникает между близкими по социальному положению индивидами, такими, как братья, чье соперничество нередко заканчивается кровопролитием. Мифология и литература изобилуют подобными примерами, в числе которых братья-враги: Каин и Авель, Ромул и Рем, Этеокл и Полиник, и т.д. Согласно мысли Жирара, насилие стирает различие между индивидами, нивелирует людей. «Каждый становится двойником или "близнецом" своего антагониста, поскольку все двойники тождественны, то в любой момент любой из них может стать двойником всех остальных — то есть объектом всеобщей замороженности и ненависти. Одна-единственная жертва может занять место всех потенциальных жертв, всех тех братьев-врагов, кого кто-то хочет изгнать, то есть попросту всех без исключения членов сообщества»²¹⁰. Жирар обращается к примеру концепции, существующей в рамках таких дисциплин, как психотерапия и психиатрия – double bind (двойной зажим, двойное принуждение, двойная ловушка, двойная связь²¹¹), описывающей ситуацию, в ходе которой на человека воздействуют противоречивые или взаимоисключающие требования. Например, Г. Бейтсон констатирует, что

²¹⁰ Жирар Р. Насилие и священное. С. 108

²¹¹ «Перевод на русский язык термина double bind представляется исключительно сложной задачей, поскольку семантическая структура русского языка не позволяет сохранить всю смысловую многозначность этого английского выражения, возникающую из соединения прилагательного double (нечто двойное, сдвоенное, удвоенное) и существительного bind». - Московский психотерапевтический журнал. М.: МГППУ. 1993, № 1. С. 7

«когда индивид попадает в ситуацию двойного зажима, он полностью теряет способность к различению логических типов»²¹². Double bind представляет собой сложную коммуникативную ситуацию, в которой индивид оказывается в ловушке противоречивых посланий, приводящих к дезориентации и когнитивному диссонансу, длительное воздействие на человека подобных коммуникативных паттернов, согласно Г. Бейтсону, может являться одним из факторов развития шизофрении. Суть двойного послания заключается в следующем: индивид получает два или более противоречивых сообщения одновременно, причем одно из них обычно выражается вербально, а другое – невербально (например, через мимику, тон голоса или контекст). Критически важным является запрет на комментирование, обсуждение или выход из данной ситуации. Наказание за правильное восприятие одного сообщения неизбежно следует за наказанием в случае игнорирования другого, что приводит к невозможности адекватного ответа и чувству беспомощности. Опираясь на исследования Г. Бейтсона, Жирар описывает ситуацию, в которую попадает индивид, сталкиваясь с императивом «подражай мне» и «не подражай мне» одновременно²¹³. Жирар отмечает: «если желание и свободно остановится там, где хочет, то его миметическая природа почти всегда влечет его в тупик "двойного зажима". Свободный мимесис слепо кидается на преграду конкурирующего желания; он сам рождает свое поражение, а это поражение, в свою очередь, усиливает миметическую тенденцию»²¹⁴. При

²¹² Бейтсон Г. К теории шизофрении / Московский психотерапевтический журнал. - М.: МГППУ. - 1993, № 1. См. также Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. Серия: Золотой фонд мировой психологии. Перевод с английского. Вступительная статья А.М. Эткинды. М. Смысл 2000.

²¹³ «Психологи, которых мы только что упомянули, абсолютно правы, полагая, что, если жертвой «двойного зажима» становится ребенок, последствия для него будут особенно плачевны. В этом случае все взрослые, начиная с отца и матери, все голоса культуры, по крайней мере в нашем обществе, на все лады повторяют «подражай мне», «подражай мне», «секрет истинной жизни, подлинного бытия хранится у меня...». Чем внимательнее ребенок к этим соблазнительным речам, тем с большей готовностью и пылом он следует этим идущим отовсюду внушениям и тем плачевнее будут последствия столкновений, которые не замедлят произойти. Ребенок не располагает ни ориентирами, ни дистанцией, ни системой суждений, которые бы ему позволили отвергнуть авторитет этих образцов. «Нет», которое они ему посылают в ответ, раздается как страшный приговор. Над ним тяготеет настоящее отлучение. Этим будет затронута вся ориентация его желаний, то есть будущий выбор образцов. На карту поставлена его итоговая личность». – Жирар Р. *Насилие и священное*. С. 195.

²¹⁴ Указ. соч. С. 195.

этом, достижение желаемого объекта не удовлетворяет желание, поскольку желание вызывает не тот или иной объект, но престиж, связанный с обладанием объектом. Так, С. Будзик отмечает, что, согласно Жирану, «современный человек впал в бесконечность вожделения, в результате чего можно говорить об онтологическом или метафизическом желании»²¹⁵. Стремление к объекту приобретает черты идолопоклонства, свойственного для архаического общества. Жиран демонстрирует, как мимесис присвоения ведет к соперничеству и связанному с ним насилию, при эскалации которого объект, на который было направлено желание субъекта и образца-соперника, теряет свою значимость, впоследствии борьба ведется ради устранения самого соперника, воплощающего и образец для подражания, и преграду. В определенный момент взаимное насилие стирает различия между антагонистами, делая каждого тем, что Жиран называет чудовищным двойником для другого. Подобное положение утраты различий подвергает опасности все общество, грозя полным его уничтожением. Жиран подробно обосновывает феномен чудовищного двойника²¹⁶, констатируя, что наличие двойника предоставляет противоборствующим сторонам, не осознающим свою внутреннюю связь и, следовательно, неспособным к компромиссу, необходимый инструмент для достижения примирения посредством радикальных мер. Это примирение реализуется через установление консенсуса относительно единственного исключения – объекта, подвергнутого фундаментальному отчуждению (exclusion). Этот процесс позволяет избежать прямой конфронтации и временно стабилизировать социальную структуру, несмотря на лежащую в основе напряженность. В.

²¹⁵ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирана, Х.У фон Бальзаара и Р. Швагера. С. 69

²¹⁶ «В коллективном опыте чудовищного двойника различия не уничтожаются, а смешиваются и перепутываются. Все двойники взаимно заменимы, но их тождество эксплицитно не признается. Таким образом, они обеспечивают сомнительный компромисс между различием и тождеством, необходимый для жертвенного замещения, для фокусирования насилия на единственной жертве, репрезентирующей всех остальных. Чудовищный двойник обеспечивает антагонистам, не способным понять, что их ничто не разделяет, не способным, иначе говоря, примириться, именно то, что им нужно, чтобы найти крайнее средство примирения — то есть единодушие за единственным исключением объекта учредительного отлучения» - Жиран Р. Насилие и священное. С. 212

Палавер в работе «Миметическая теория Рене Жирара»²¹⁷ подчеркивает, что «одним предложением можно обобщить позицию Жирара: основным источником насилия между людьми является миметическое соперничество, возникающее из подражания образцу, который становится соперником, или сопернику, который становится образцом»²¹⁸. С этим предложением Жирар отклоняется как от веры Руссо в природную добродетель человека, так и от любых теорий, вытекающих из концепции К. Лоренца²¹⁹ о том, что природная агрессия является единственной причиной проявления насилия. В частности, необходимо подчеркнуть, что Жирар дистанцируется от теорий, рассматривающих насилие между людьми как инстинктивное явление. Жирар отвергает природную детерминированность агрессии, утверждая, что люди могут преодолеть свою насильственную природу. В этом смысле Жирар рассматривает Нагорную проповедь — или призыв Иисуса к ненасилию — как правдоподобную, объективную, но очень сложную попытку аргументов в пользу преодоления насилия²²⁰. Жирар, по замечанию В. Палавера, выступает против любой теории, которая рассматривает насилие как неискоренимое свойство человеческой природы, инстинкт или защитный механизм психики, с которыми бесполезно бороться. Критика Жираром таких теорий, однако, не означает, что он умаляет величину человеческого инстинкта. Примером этого может служить анализ поведения Санчо Пансы в «Дон Кихоте» Сервантеса²²¹. Жирар указывает на инстинктивную реакцию Пансы на сыр и вино, или на то, как его голод и жажда активируются лишь от одного взгляда на желаемые

²¹⁷ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. Michigan State University Press, 2013.

²¹⁸ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. P. 35.

²¹⁹ Лоренц К. Агрессия, или так называемое зло. Серия: Философия Neoclassic M. АСТ 2019.

²²⁰ «Это составляет квинтэссенцию проповеди Иисуса, тысячи раз им повторенную: примирение без задних мыслей и без посредничества жертвы, как мы видели выше, такое примирение, которое позволило бы Богу впервые в человеческой истории открыться таким, каков он есть. Гармония в отношениях между людьми больше не требует кровных жертвоприношений, абсурдных рассказов о боге-насильнике и всех тех мифологических культурных наслоений, без которых до сих пор людям не удавалось обойтись». – Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. Серия: Философия и богословие. Пер. с франц. А. Лукьянова, О.Хмельницкой. М.: ББИ, 2016. С. 225

²²¹ «Иной очевидный пример — его оруженосец Санчо Панса. Некоторые желания Санчо не являются следствием подражания; те, например, которые пробуждаются в нем от вида головы сыра или бурдюка с вином». - Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. Studia religiosa. Пер. с французского. 2-е изд. М Новое литературное обозрение 2021. С. 32

объекты. Тем не менее Жирар утверждает, что такие природные «appetits» в конечном итоге не объясняют суть желания. Как только основные потребности удовлетворены, люди остаются под воздействием интенсивного стремления, которое изначально не знает, какие объекты желать. Жирар постулирует, что человеческое желание не основано на спонтанности желания субъекта, а скорее на желаниях, окружающих субъекта. Иными словами, Жирар утверждает, что люди сами не знают, что желать, и поэтому подражают желаниям других. Человеческие существа взаимно влияют друг на друга, и когда они находятся вместе, они склонны желать одни и те же объекты. Это происходит не потому, что эти объекты дефицитны, а потому что подражание управляет желанием. Однако, согласно мысли В. Палавера, акцент Жирара на подражании не следует воспринимать в поверхностном смысле; миметическая теория не является антропологической карикатурой, изображающей людей как подражательный механизм, но скорее оказывается представлением о фундаментальной открытости человека к другим. По мнению Жирара, миметическая теория описывает индивида, как социальное существо, зависимое от отношений с другими индивидами. Ни один субъект, как утверждает Палавер, исходя из концепции Жирара, не является изначально целостным. Также Палавер подчеркивает, что истоки романтического индивидуализма восходят к субъективистскому принципу «*cogito ergo sum*» Декарта, чья антропоцентрическая парадигма, по мнению Жирара, позволила индивидам дистанцироваться от религиозной идентичности, основанной на связи с христианским Богом, и способствовала развитию концепции человека как самодостаточной единицы. Жирар прослеживает эволюцию этой интеллектуальной тенденции до Ницше, чья философия, по мнению Жирара, представляет собой квинтэссенцию радикального индивидуализма. Этот крайний индивидуализм, в конечном счете, ведет к саморазрушению на психическом и физическом уровнях, что подтверждается анализом ницшеанской концепции «сверхчеловека». Таким образом, Жирар рассматривает картезианский субъективизм и ницшеанский индивидуализм

как взаимосвязанные этапы в генезисе современной концепции личности. Палавер подчеркивает, что «Мимесис, по мнению Жирара, является фундаментальной частью конституции человека, а не просто внешним дополнением к автономному существованию»²²².

Еще один исследователь, К. Флеминг в своем очерке «Мимесис, насилие и сакральное: обзор мысли Рене Жирара»²²³ замечает, что, согласно Жирану, индивидуальные стремления формируются под влиянием окружения, чьи собственные желания также обусловлены аналогичным механизмом. Таким образом, желание приобретает характер «заразы». Это положение расходится с распространенными романтическими представлениями об индивидуальной автономии человека, которые подразумевают, что желания возникают исключительно из внутренних, субъективных предпочтений, а не из межличностного взаимодействия. Желание, следовательно, не является автономным, а формируется в процессе социального подражания. Также Флеминг подчеркивает структурное, если не содержательное, сходство миметической теории и фрейдистских взглядов, представляя их в виде треугольной схемы. В этой модели подлинная энергия желания возникает благодаря посреднику, который инициирует влечение к объекту. Такое понимание трактует желание как явление, основанное на взаимосвязях; оно не локализовано в конкретном объекте или индивиде, а формируется в межличностных отношениях. Мысль Жирара остается укорененной во французской психоаналитической традиции конца XX века, которая акцентирует радикально социальный аспект человеческой психологии в противовес индивидуалистическому подходу. Таким образом, акцент, предлагаемый Флемингом, делается на интерсубъективном пространстве как ключевом факторе формирования желания и психической реальности индивида.

²²² Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. P. 36

²²³ Fleming C. Mimesis, Violence, and the Sacred: An Overview of the Thought of René Girard. Violence, Desire, and the Sacred. Editors, Scott Cowdell, Chris Fleming, Joel Hodge. Publisher, Bloomsbury Publishing, 2014. P. 2.

М. Кирван в работе «Жиран и теология» отмечает: «Важно отметить, что исследования Жирара не являются историческим анализом; это актуальный комментарий к современному обществу. Механизм миметического желания, жертвоприношения и сакрального не являются реликтами прошлого, но продолжают проявляться в различных формах в современных контекстах»²²⁴. В частности, платформы социальных сетей выступают катализатором соперничества, опосредованного подражанием. Индивиды и группы, вовлеченные в сетевое взаимодействие, склонны к имитации желаний и агрессивных тенденций, что может провоцировать акты кибербуллинга и эскалацию насилия в реальном мире. Эта динамика подтверждает актуальность теории Жирара для понимания социальных проблем и межгрупповых конфликтов.

В рамках философско-антропологической перспективы, предложенной Р. Жираром, нами была проанализирована теория мимесиса, акцентирующая внимание на его деструктивных последствиях. Жирар, опираясь на работы классиков, таких как Пруст и Достоевский, утверждает, что человеческое желание не является спонтанным, а формируется под влиянием образца-конкурента, выступающего одновременно в роли объекта для имитации и помехи на пути к желаемому. Столкновение двух аналогичных желаний приводит к эскалации конфликтов и проявлению насилия, что, в соответствии с концепцией Жирара, подвергает первобытные общества риску полного уничтожения. Динамика, основанная на миметическом соперничестве, является ключевым фактором дестабилизации социальных структур в архаичных культурах.

Так, мы видим, что желание, фигурирующее у Жирара, может быть направлено не только на объект вождения в строгом смысле, в то время, как у Батая схожий механизм работает в концепции эротического желания и опыта трансгрессии. Стоит отметить близость миметической теории с концепцией

²²⁴ Kirwan M. Girard and Theology. L.; N.Y.: T&T Clark; Continuum, 2009. P. 28.

стадии зеркала в работах Жака Лакана²²⁵, связь с которым также прослеживается и в концепциях Батая. Так, по точному замечанию О. Тимофеевой: «Определение объекта желания у Батая близко лакановскому объекту а. 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»²²⁶. Сам Лакан констатирует: «Желание человека получает свой смысл в желании другого – не столько потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный его объект – это признание со стороны другого»²²⁷. Таким образом, миметическая теория Жирара может быть приближена к концепции эротизма Батая через оптику психоанализа Лакана, где объект желания приобретает свою ценность за счет субъекта-противника или Другого, чье существование определяет направленность желания. Разумеется, в случае Батая и Лакана сказывается влияние идей Гегеля в интерпретации А. Кожева, в то время как Жирар выводит свою теорию преимущественно из литературоведческих исследований, но едва ли можно отрицать если не преимущество, то близость данных концепций.

2.2. Священное насилие как учредительный механизм и ритуальная практика

Стирание различий, разворачивающееся в ходе миметического соперничества, ведет, согласно Жирару, к миметическому или жертвенному

²²⁵ 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.

²²⁶ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. С. 62-63

²²⁷ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Пер. с фр. А.К. Черноглазова. На русском и французском языках. Серия: Феноменология. Герменевтика. Философия языка. М. Гнозис 1995. С. 38

кризису²²⁸. Жиран утверждает, что распространение насилия в обществе обусловлено миметической природой индивидов. Как было сказано выше, желания, сталкиваясь на одном объекте, неизбежно приводят к конфликтам, которые, в свою очередь, могут привести к фатальным последствиям. Особенно данная опасность касается архаических обществ, лишенных судебной системы²²⁹ – в силу циркуляции мести. Так, Жиран постулирует: «Поскольку нет суверенного и независимого органа, который бы занял место оскорбленной стороны и оставил месть за собой, — сохраняется угроза нескончаемой эскалации»²³⁰. Уже совершенный акт насилия ведет к цепной реакции в виде практики отмщения, распространяясь в обществе на уровне инфекции, что несет опасность полного уничтожения. В следствии эскалации миметического желания в архаических обществах возникает жертвенный/миметический кризис, в ходе которого различия между индивидами утрачиваются, что ставит общество на грань уничтожения. В. Палавер²³¹ отмечает, что в кульминационный период миметического кризиса, когда насилие распространяется повсеместно, члены сообщества уподобляются друг другу, превращаясь в чудовищных двойников: миметическая эскалация подчиняет себе социум, порождая состояние коллективного безумия, массового делирия, что перекликается с концепцией Дюркгейма о коллективном возбуждении. Многие архаические культуры и общества, оказавшись в условиях «войны всех против всех» не смогли преодолеть эту фазу, что приводило к их, согласно мысли Жирана, к самоуничтожению. Тем не менее, негативный мимесис предлагает разрешение кризиса: взаимное насилие каждого против всех может

²²⁸ Так, «*crise mimétique*» и «*crise sacrificielle*» – понятия, фигурирующие в оригинальном тексте, Г.

Дашевский неизменно переводит в качестве «жертвенного кризиса». Мы будем использовать оба варианта.

²²⁹ «Существует порочный круг мести, и мы даже не подозреваем, до какой степени он тяготеет над первобытными обществами. Для нас этого круга нет. Где причина такого преимущества? На этот вопрос можно дать четкий ответ на уровне институтов. Угрозу мести устраняет судебная система. Она не подавляет месть: она четко ограничивает ее единственным наказанием, исполнение которого возлагается на специально предназначенную для этого верховную власть. Решения судебных властей всегда выносятся в качестве последнего слова мести». – Жиран Р. Насилие и священное. С. 25

²³⁰ Указ. соч. С. 27

²³¹ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. P. 150

обернуться насилием всех против одного. Под влиянием миметического эффекта межличностная вражда преобразуется в коллективную агрессию, направленную на «козла отпущения». Этот процесс способствует восстановлению социальной сплоченности. Жирар утверждает, что сообщества, переживающие кризис, склоны к поиску виновного, на которого можно возложить ответственность за бедствия, в целях быстрого разрешения ситуации. Таким образом общество перенаправляет агрессию на случайную жертву. «Всякое сообщество, охваченное насилием или каким-нибудь превосходящим его силы бедствием, добровольно бросается в слепые поиски "козла отпущения". Это поиски быстрого и насильственного средства против невыносимого насилия. Людям хочется убедить себя в том, что за их беды отвечает кто-то один, от кого легко будет избавиться»²³². Общественный порядок и социальная гармония возвращаются, стоит индивидам сплотиться в коллективном насилии, направленном на обособленную, единичную жертву. Коллективное насилие служит механизмом снижения индивидуальной агрессии, обеспечивая катарсис и восстановление внутреннего равновесия в обществе, что позволяет Жирану рассматривать коллективное убийство как терапевтическую меру, способствующую выживанию социума²³³.

Таким образом Жирар выводит принцип действия механизма «козла отпущения», являющегося, по мнению автора, учредительным механизмом цивилизации. Согласно Жирану, общество и культура возникают из принципа различий. Напомним, что у Батая есть схожая мысль: человек выходит из сферы сакрального-животного состояния континуальности, обретая способность различать. С тем лишь исключением, что для Батая различия, ведущие к профанному миру труда и пользы и лишаящие индивида доступа к непосредственному сакральному, носят негативный характер, в то время, как для Жирана отсутствие различий (*la perte des différences*) являются причиной конфликтов и последующего насилия. Так, Жирар подчеркивает:

²³² Жирар Р. Насилие и священное. С. 109

²³³ «Есть все основания предполагать, что малый катарсис жертвоприношения происходит из большого катарсиса, вызванного коллективным убийством». – Указ. соч. С. 137

«Жертвенный кризис следует определять, как кризис различий, то есть кризис всего культурного порядка в целом. Ведь культурный порядок — не что иное, как упорядоченная система различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную идентичность и расположиться друг относительно друга»²³⁴. Изначально иерархические или функциональные различия, определяющие роли и статусы в обществе, под влиянием миметического соперничества нивелируются. Люди становятся идентичными в своем желании, теряют свои индивидуальные особенности и превращаются в «двойников-врагов». Утрата различий дестабилизирует социальный порядок, поскольку исчезают четкие границы, определяющие поведение и взаимодействие индивидов. Таким образом, различия между индивидами формируют идентичность, утрата различий приводит к «безумному соперничеству, к беспощадной борьбе между людьми из одной семьи или одного общества»²³⁵. Утрату различий Жиран видит также в современном обществе, в котором стирается дифференциация не только между народами и социальными группами, но и между полами, гендерными ролями, социальными статусами и т.д.

Далее работа учредительного механизма направлена на случайную, но вполне конкретную жертву, на которой сходится взаимная агрессия группы. Такое перенаправление всеобщего насилия приводит к обузданию последнего, что позволяет обществу вернуться к мирному и прогрессивному существованию.

При этом, в произвольно выбранной жертве архаическое сообщество видит причину кризиса, побуждающую общество объединиться против «козла отпущения». Важно подчеркнуть, что истинная невиновность жертвы остается скрытой. Так, В. Палавер²³⁶ замечает, что кризис может быть эффективно разрешен лишь тогда, когда участники группы не осознают невиновность случайно выбранной жертвы. Жиран применяет термины «неведение» и

²³⁴Жиран Р. Насилие и священное. С. 68

²³⁵Указ. соч. С. 69

²³⁶Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. P. 152

«бессознательное» для характеристики состояния преследователей. Важно подчеркнуть, что, хотя Жирар использует концепции, значимые для психоанализа, его акцент на бессознательном характере механизма жертвоприношения не предполагает принятия какой-либо психологии бессознательного. Он категорически отвергает предположения о влиянии бессознательных инцестуальных или отцеубийственных влечений на поведение человека, а также концепцию изолированного бессознательного, будь то индивидуального или коллективного. Бессознательные процессы, обсуждаемые Жираром, на индивидуальном или межличностном уровнях, касаются неправильного понимания миметической природы желания, а на коллективном уровне – религиозного сокрытия этих межличностных взаимодействий. Подобная схема прослеживается Жираром в так называемых стереотипах гонений, зафиксированных в художественных или исторических текстах, среди типичных форм которых можно выделить преследование евреев и охоту на ведьм²³⁷. В данном механизме принципиально важным оказывается убежденность палачей как в своей правоте, так и в виновности выбранной жертвы, поскольку очистительный эффект может быть достигнут только при условии коллективного единогласия. При этом, примечательным кажется выбор жертвы, не выделяющейся ничем, кроме своей доступности и незащищенности²³⁸. Жирар выводит типичные признаки жертвы: социальный статус чужака, физические увечья, материальный статус – чрезмерная нищета или чрезмерное богатство, – жертвами могут быть дети, военнопленные, рабы, близнецы. Тут Жирар сближается с мыслью Батая, поскольку, согласно Жирару, жертвой также может стать монарх, как представитель привилегированной группы: «к маргинальности отверженных, или к

²³⁷ «Я говорю здесь исключительно о гонениях коллективных или с коллективной поддержкой. Под коллективными гонениями я понимаю акты насилия, совершенные непосредственно смертоубийственными толпами, подобно избиению евреев во время Черной чумы. Под гонениями с коллективной поддержкой я понимаю акты насилия вроде охоты на ведьм - легальные по форме, но как правило подстрекаемые возбужденным общественным мнением». – Жирар Р. Козел отпущения. Загадки жизни и творчества. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. С. 28

²³⁸ «Вызвавшее ярость существо вдруг заменяется на другое, ничем не заслужившее ударов насильника, кроме как своей уязвимостью и досягаемостью». – Жирар Р. Насилие и священное. С. 9

периферийной маргинальности, следует прибавить и центральную маргинальность – маргинальность богатых и власть имущих. Монарх и его двор – это своего рода "Глаз бури". Двойная – периферийная и центральная – маргинальность говорит о том, что социум организован вихреподобным образом»²³⁹. Выше мы показали, что, согласно Батаю, раб исключен из общества, поскольку находится в самом низу иерархии, то монарх – в случае Батая король – также отрезан от коллектива, располагаясь наверху социального порядка. И тот, и другой с одинаковым успехом могут стать жертвами коллективного насилия.

Жирар продолжает мысль, включая в перечень возможных жертв всех, чья интеграция в сообщество затруднена или невозможна, жертвами зачастую становятся маргинальные представители общества. Любые нестандартные характеристики могут спровоцировать коллективную агрессию: не только крайняя степень богатства или бедности, но и чрезмерный успех или неудача, выдающаяся красота или уродство, порок или добродетель, привлекательность или отталкивающее поведение. Уязвимость может быть связана с положением женщин, детей и пожилых людей, а также с чрезмерной силой, которая, однако, становится уязвимостью перед лицом большинства. Нередко коллектив направляет свою агрессию против тех, кто ранее обладал исключительной властью над ним.

Спонтанное умерщвление случайно выбранного индивида формирует предохранительный механизм, обеспечивающий сублимацию агрессивных импульсов, что способствует выживанию архаического общества и восстановлению социального равновесия. Жирар акцентирует внимание на отсутствии у человека, в отличие от представителей животного мира²⁴⁰, инстинктивных ограничений, регулирующих прекращение насильственных актов. Отсутствие контроля над аффектом приводит к замещению объекта

²³⁹ Жирар Р. Козел отпущения. С. 38

²⁴⁰ «Животные одного вида никогда не дерутся насмерть; победитель шадит побежденного. Человеческий вид такой защиты лишен. Индивидуальный биологический механизм замещен коллективным и культурным механизмом жертвы отпущения. Нет общества без религии, потому что без религии ни одно общество не стало бы возможно». – Жирар Р. Насилие и священное. С. 228

агрессии, когда первоначальный антагонист утрачивает свою значимость по сравнению с необходимостью нейтрализации иррациональной ярости. Данный феномен рассматривается как способ канализации деструктивной энергии, предотвращающий эскалацию конфликта внутри социальной группы и обеспечивающий ее стабильность. Происходит своего рода сплочение социума посредством перенаправления агрессии на внешнюю цель, что позволяет восстановить нарушенный порядок.

Жиран утверждает, что переход от животного состояния к человеческому был ознаменован коллективным убийством и созданием механизма «козла отпущения» – этот процесс Жиран именует гоминизацией и связывает с миметической способностью. Так, С. Будзик соглашается с мыслью Жирара: «Процесс очеловечивания начался с возрастания раздражительных способностей человека, а не наоборот, хотя очеловечивание, в свою очередь, влияет на ускорение роста и развития мозга»²⁴¹. Необходимость существования механизма, управляющего насилием внутри первобытной общины, Жиран связывает с коллективным убийством так называемой заместительной жертвы.

Далее в работе учредительного механизма вступает в силу последующая за коллективным убийством сакрализация жертвы. Уничтожение жертвы, которой приписывались негативные черты и пороки, возвращает архаическому обществу возможность мирного сосуществования, что, в свою очередь, приводит к амбивалентному отношению как к жертве в частности, так и к сакральному в целом. Так, общество, раздираемое внутренними конфликтами, находило ощущение утраченного мира в переносе всеобщей агрессии на единственную жертву. С. Будзик замечает: «Убийство жертвы, ошибочно сочтенной воплощением и причиной зла, возвращает обществу спокойствие. Группа заново открывает свою идентичность и единство»²⁴². Насилие, направленное на выбранную случайным образом жертву,

²⁴¹ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. С. 81

²⁴² Указ. соч. С. 82

останавливает дальнейшее распространение насилия, согласно концепции Жирара²⁴³. Таким образом, жертве, обвиняемой в причинах охватившего общество насилия, впоследствии приписываются благотворные черты. В подтверждении своей гипотезы Жирар анализирует миф об Эдипе (Царь Эдип), чье добровольное изгнание из охваченной чумой Фив освободило город от эпидемии, и чья фигура, сначала имеющая негативные коннотации, впоследствии наделяется особой ценностью (Эдип в Колоне). За жертвой сохраняется приписываемая ею вина, но при этом архаическое общество признает благотворное влияние подобной жертвы, ведущее к восстановлению мира. «Приписать благодетельное завершение этой жертве кажется тем логичнее, что примененное против нее насилие имело целью восстановить порядок и мир»²⁴⁴. Жирар отмечает, что предложенная им концепция объясняет широко известный антропологам и религиоведам феномен амбивалентности сакрального, которое воспринимается, как пишет Р. Отто, и как *fascinosum*, и как *tremendum* одновременно²⁴⁵. При этом, столь парадоксальная связь пагубного с благотворным, как правило, констатируется, но либо не объясняется вовсе, либо объясняется, исходя из самой природы сакрального²⁴⁶. Жирар, предлагая трактовку данного феномена, напрямую связывает священное с изначальным насилием. Так, Жирар напрямую констатирует: «Мы сказали: насилие и священное. Мы могли бы сказать точно так же: насилие, или священное. Динамика насилия и динамика священного суть одно»²⁴⁷. Жирар в данном фрагменте акцентирует неразрывную связь насилия и сакрального. Ритуалы жертвоприношения используют присущие насилию механизмы, такие как перенаправление

²⁴³ «Если все предыдущие акты насилия лишь умножали насилие, то акт насилия против этой жертвы чудесным образом всякое насилие прекратил». – Жирар Р. Насилие и священное. С. 116

²⁴⁴ Жирар Р. Насилие и священное. С. 116

²⁴⁵ Отто Р. Священное: об иррациональном виде ее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. с нем. А. М. Руткевича. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский университет, 2008.

²⁴⁶ «Двойственное отношение человека к сакральному — одновременно влекущему к себе и отталкивающему, благодетельному и угрожающему — объясняется не только амбивалентной структурой самого сакрального, но также и естественными реакциями человека перед лицом этой высшей реальности, которая устрашает и притягивает с одинаковой силой». – Элиаде М. Трактат по истории религии Т. 2, пер. с фр. А. А. Васильева. - Санкт-Петербург: Алетей, 1999, С. 408

²⁴⁷ Жирар Р. Насилие и священное. С. 342

агрессии, для упорядочивания социальных связей, что придает насилию амбивалентный характер: будучи злом, насилие одновременно выступает и как благо, представляя одновременно актом и запретным, и необходимым. Важно помнить, что жертвоприношение, несмотря на религиозные нарративы, остается актом убийства. Также Дж. МакНейл в работе «Миметическое священное: Жирар и Батай, превосходящие желание»²⁴⁸ акцентирует внимание на том, что как Батай, так и Жирар, выявляют привлекательность насилия, коренящуюся в динамике желания. Данный феномен насилия, согласно их теориям, невозможно ни игнорировать, ни сдерживать, однако может быть направлен и структурирован посредством ритуала жертвоприношения. Такой ритуал, в свою очередь, потенциально способен привести как к укреплению социальной солидарности, так и к деструктивным последствиям, вплоть до социальной дезинтеграции. Таким образом, МакНейл подчеркивает амбивалентность ритуального насилия как инструмента социального регулирования.

Таким образом, Жирар, как и Батай, что было показано выше, ставит насилие и сакральное в синонимичный ряд. Насилие и есть сакральное, точно также, как сакральное – равно насилие.

Рассматривая сущность сакрального, Жирар акцентирует внимание на существовании не только индивидуального насилия, присущего каждому члену общества, но и так называемого безличного насилия, которое, по его мнению, тесно связано с феноменом священного. Данное понятие охватывает все аспекты, относимые к категории священного. Ключевым здесь является латинское слово *sacer*, амбивалентность которого наиболее точно отражает двойственную природу священного, заключая в себе как благословенное, так и проклятое, позитивное и негативное значения. Жирар использует концепцию «*sacer*» для обоснования возможности существования священного вне рамок антропоморфных представлений или непосредственного

²⁴⁸ McNeil, J. The Mimetic Sacred: Girard and Bataille Transcending Desire. // Journal of Violence, Mimesis, and Culture, vol. 30, 2023, Pp. 103-129.

воздействия сверхъестественных сил. Таким образом, религия не ограничивается исключительно антропоморфизмом или анимизмом, поскольку в таком случае было бы невозможно возникновение фундаментального безличного представления о священном. Это позволяет исследовать сакральное как автономную силу, проявляющуюся вне зависимости от конкретных божеств или человеческих интерпретаций.

Согласно Жирану, язык сакрального передается через мифологию, поскольку он маскирует и исключает из рассмотрения следы реальных жертв, скрывая неотъемлемость насилия для существования сакрального. Жиран утверждает: «Динамика насилия и динамика священного суть одно»²⁴⁹. Сакральное объединяет противоположности не в силу своей отстраненности от насилия, а потому, что само насилие обладает двойственной природой: оно способно как формировать культуру, сплачивая общество, так и разрушать все, к чему прикасается. Жиран полагает, что ненасилие – это согласие, достигнутое путем минимизации насилия над жертвой искупления. В качестве иллюстрации своей теории Жиран ссылается на пример из «Словаря индоевропейских социальных терминов»²⁵⁰ Э. Бенвениста, где эпитет «*hieros*», обозначающий священное, часто употребляется в отношении орудий насилия, что побуждает некоторых исследователей переводить его как «сильный» или «возбужденный». Однако Э. Бенвенист отрицает связь «*hieros*» с насилием, настаивая на его однозначном переводе понятия, как «священного», игнорируя двойственность этого слова. Э. Бенвенист также разграничивает понятия *sacer/sanctus*, утверждая, что *sacer* сохраняет амбивалентность святого и проклятого, в то время как *sanctus* «никоим образом не затронуто этой двойственностью»²⁵¹. Жиран подчеркивает, что отрицание тождества между насилием и священным порождает противоречия в антропологии и лексикографии, тогда как его теория раскрывает и объясняет ранее игнорируемые аспекты. Приведенные термины демонстрируют сочетание

²⁴⁹ Жиран Р. Насилие и священное. С. 342

²⁵⁰ Бенвенист Э. Словарь индо-европейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс 1995. С. 288-291.

²⁵¹ Указ. соч. С. 348

благого и пагубного аспектов насилия внутри сакрального, а также изначальную амбивалентность насилия и священного на уровне словообразования. Теория жертвоприношения предлагает относительно простое определение священного, объединяющее все противоречивые элементы и коннотации в единое целое.

Примечательным кажется то, что общество вынуждено поддерживать с сакральным сложные отношения, построенные на дистанции и вовлеченности. «Община не должна слишком приближаться к священному, чтобы оно ее не поглотило, но она не должна и слишком далеко удаляться от этой благодетельной угрозы, чтобы не утратить плоды его плодотворного присутствия»²⁵². Исходя из этого, архаическое общество регулярно или по мере необходимости вынуждено прибегать к повторению опыта учредительного убийства, спасшего группу от взаимного истребления. Подобное повторение фигурирует в качестве ритуалов жертвоприношения²⁵³, являющегося уже не спонтанным, но регламентированным убийством заместительной жертвы. Важно подчеркнуть различие между механизмом так называемого «козла отпущения» (драматического события убийства первой, случайно выбранной жертвы) от ритуала «козла отпущения» (выражаемого в обрядах и жертвоприношениях). Так, механизм запускается неосознанно, в то время как ритуал повторяет исходное заклятие в смягченном варианте, где в жертву приносятся либо те, кто не является членами общины, либо уже не человеческие жертвы. В. Палавер находит подтверждение миметической теории Жирара в феномене так называемой строительной жертвы: «Эта форма жертвы основана на вере в то, что строительные проекты, такие как дома, мосты или плотины, будут успешны только в том случае, если их основания будут покоиться на одной жертве или нескольких. Для миметической теории это представляет собой ясный пример контролируемого повторения

²⁵² Жирар Р. Насилие и священное. С. 355

²⁵³ «Функция жертвоприношения — в том, чтобы успокоить внутреннее насилие, не дать разразиться конфликтам». — Указ. соч. С. 23

основополагающего убийства»²⁵⁴. Точно также, как убийство «козла отпущения» принесло единство и мир в разрозненное насилием общество, все строительные проекты также должны получать долговременную стабильность через соответствующую жертву. Первые человеческие постройки Жиран связывает с учредительным убийством²⁵⁵, являющимися могилами для «козлов отпущения». «Сама культура всегда формируется как надгробный памятник. Надгробный памятник – это всегда лишь первый человеческий памятник, воздвигаемый над заместительной жертвой, первый пласт значений, самых элементарных, самых фундаментальных. Нет культуры без надгробного памятника, нет надгробного памятника без культуры; в крайнем случае, надгробный памятник – это первый и единственный культурный символ»²⁵⁶. Точно так же, как надгробный памятник формирует основу культуры, ритуальная жертва в церемониальном начале строительства, закладывании первого камня может рассматриваться как повторение основополагающего убийства.

В своих рассуждениях, Жиран, опираясь на работы Г. Линхардта²⁵⁷ и В. Тернера²⁵⁸, подчеркивает, что ритуал представляет собой механизм коллективного переноса, обусловленный внутренней агрессией, свойственной сообществу. Это отражает не только мифологический аспект, но и социальную функцию замещения. Повторяемый религиозный ритуал защищает архаическое общество от собственного насилия. Жиран пишет: «Жертвоприношение защищает сразу весь коллектив от его собственного насилия, оно обращает весь коллектив против жертв, ему самому посторонних. Жертвоприношение фокусирует на жертве повсеместные

²⁵⁴ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. P. 176

²⁵⁵ «В Греции такими местами служат могила какого-нибудь героя, omphalos, камень на агоре и, наконец, главный символ полиса — общий очаг, Гестия. Луи Жерне посвятил этим символическим местам работу, которую, по моему мнению, на фоне предыдущих разборов невозможно читать, не приходя к выводу, что все эти места обозначают то самое место, где погибла или будто бы погибла жертва отпущения». – Жиран Р. Насилие и священное. С. 409-410

²⁵⁶ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 95

²⁵⁷ Lienhardt K. G. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford: Clarendon Press, 1961.

²⁵⁸ Turner V. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University, 1967.

начатки раздора и распыляет их, предлагая им частичное удовлетворение»²⁵⁹. Следовательно, акт жертвоприношения выполняет функцию защиты социума от деструктивного насилия, направляя внутренние конфликты на единичную жертву, которая воспринимается как внешняя по отношению к коллективу. Такое перенаправление агрессии способствует поддержанию социального порядка и предотвращению хаоса.

Следует отметить также, что субъект, используемый в ритуальном действии в качестве жертвы, вне зависимости от характеристик самого акта – будь то умерщвление, насильственная смерть, антропофагия или сравнительно безобидное исключение из социума – более не ограничивается индивидуальной принадлежностью, но трансформируется в элемент, «посвященный высшим силам», иными словами, становится собственностью всего сообщества. Телесная оболочка жертвы обряда претерпевает двойную семантическую трансформацию. Очевидно, что тело функционирует как составная часть механизма ритуала – будь то наказание, жертвоприношение, последующая сакрализация – таким образом, что тело утрачивает индивидуальный характер и выходит за рамки личного, происходит интеграция в систему сакрального/насилия, выражаемого в практике жертвоприношения, тело подвергается дальнейшей мифологизации/сакрализации. Отметим, что тело в концепции Батая представляется своего рода полем радикального опыта, где переплетаются материальная природа и сфера сакрального, напрямую связанная с насилием. Тело рассматривается Батаем, как медиум для трансгрессии и последующего выхода за пределы рационального, профанного мира труда и пользы. Иными словами, тело для Жирара делится на личностное и коллективное, тело в мысли Батая остается только индивидуальным, но при этом имеющим связь со всеобщим, с миром имманентности.

Далее Жирар вновь подчеркивает важность неосознания в работе ритуала жертвоприношения, участники которого не признают в своих

²⁵⁹ Жирар Р. Насилие и священное. С. 15

действиях повторения учредительного убийства и считают, что это божество требует принесения жертв²⁶⁰. Согласно Жирану, одним из таких богов, способных даровать как благословение, так и страдания, является Дионис, в неоднозначной роли которого Жиран находит очередное подтверждение своей теории. Согласно мысли Жирана: «Невозможно усомниться в том, что праздник — это поминание жертвенного кризиса». При этом, Жиран ссылается на теорию Р. Кайуа, согласно которой теория праздника может быть выстроена на теории сакрального. Так, Р. Кайуа отмечает, что «праздник часто прямо рассматривается как царство сакрального»²⁶¹. Праздник напрямую связан с катарсисом, приводящим межплеменное насилие к благополучному разрешению. При этом, в ходе празднества нарушаются все возможные запреты, в том числе запрет на каннибализм и инцестуальные связи, становящиеся в ходе ритуала не только возможными, но иногда и обязательными. Дж. Фрэнгер, хоть и связывает ритуальные празднества с сезонными периодами жатвы, пишет, что «у многих народов существовал ежегодный период распушенности, во время которого отбрасывались обычные ограничения закона и нравственности. В такой период люди предавались непомерному веселью и на поверхность вырывались темные страсти, которые они в обычной жизни держали в узде»²⁶². Согласно Жирану, подобные ритуальные празднества призваны повторять и воспроизводить миметический кризис, в ходе чего во время праздника стираются различия, высвобождается агрессия и склонность коллектива к насилию, что впоследствии разрешается в ритуале жертвоприношения.

Так, для Жирана ритуал и производный от него праздник служат способом сдерживания деструктивных проявлений сакрального. Батай же, напротив, видит в празднестве ситуацию, когда сакральное и содержащееся в нем насилие готовы вырваться наружу. Несмотря на различие, оба мыслителя

²⁶⁰ «Ясно, что это неосознание обеспечивается в первую очередь теологией жертвоприношения. Считается, что это бог требует жертв; это только он, в сущности, наслаждается дымом всежжения; это ему нужны груды мяса на его алтарях». – Жиран Р. Насилие и священное. С. 14

²⁶¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. С. 220

²⁶² Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М. Азбука. 2018. С. 466

отмечают регулирующую роль благоразумия в отношении празднества и ритуала. Как для Батая, так и для Жирара, это способ прикосновения к сакральному, но с условием ограничения деструктивного насилия. По Батаю, празднество/ритуал представляет собой слияние индивидов, где «где все различия расплавляются в жизненном жаре сокровенности»²⁶³. В данной концепции можно усмотреть стирание различий, которое, согласно Жирару, провоцирует кризис жертвоприношения. Празднество/ритуал возвращает индивида к имманентности, к его животному началу. Батай акцентирует, что человек – существо, утратившее свою неразличимую сокровенность. Возврат к этой неразличимости происходит в условиях празднества, когда насилие направляется внутрь социума, становясь таким образом сакральным.

Зенкин подчеркивает разницу в концепциях Батая и Жирара: «Жертвенное насилие хоть и важно, но вторично, как таковое оно не может служить первопричиной ритуала, к тому же у Жирара оно замкнуто в кругу чисто социальных, человеческих фактов»²⁶⁴, для Батая, в свою очередь, жертва связана с насилием и уничтожением, также как ритуал – с предельной тратой. Человеческие жертвоприношения, по Батаю, подтверждают идею принесения в жертву того, что обладает полезностью, поскольку человек имеет вещественную природу и ценность для других, жертвоприношение знаменует кульминацию противостояния между порядком дифференцированного мира труда и пользы и неконтролируемой энергией насилия, тогда как в концепции Жирара подчеркивается социально-конструирующая роль насилия.

Далее Жирар отмечает, что общество должно как можно более детально повторить изначальный кризис в его пагубных проявлениях, чтобы ритуал мог вернуть архаической общине благотворное состояние мира, что, по мнению Жирара, и произошло в случае с механизмом «козла отпущения», на основе которого выстраивается человеческая культура, религия, общество, институты, и т.д. С. Хэвен подчеркивает, что, согласно концепции Жирара,

²⁶³ Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. С. 74.

²⁶⁴ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. С. 232.

«человеческое общество начинается с момента, когда вокруг жертвы создаются символические институты, то есть когда жертва становится священной»²⁶⁵. Иными словами, Жиран утверждает, что феномен, позволивший человечеству не только выжить, но и учредиться в качестве цивилизации – феномен насилия и сакрального. Ритуал перенаправляет агрессию в безопасное русло, вымещая насилие, грозившее группе, за пределы архаической общины. «Во всех феноменах первобытной религии, на всем земном шаре наблюдается тот же странный дуализм жертвенного поведения; обряд всегда предстает в виде убийства одновременно и греховного и необходимого, в виде прегрешения, которое в конечном счете тем желанней, чем кощунственней»²⁶⁶. Этим же принципом Жиран объясняет единство всех аспектов сакрального, которое У. Робертсон-Смит²⁶⁷ и З. Фрейд²⁶⁸ именовали тотемизмом. Жиран приходит к выводу, что подобная схожесть между разными архаическими верованиями сводимо к действию насилия²⁶⁹, в ходе которого убиенный предок, становящийся тотемом, наделяется сакральной природой. «Лишь этот механизм позволяет понять, почему жертвенное убийство, поначалу преступное, совершаясь, буквально превращается в святость»²⁷⁰.

Тем самым, ритуал, воспроизводимый в практике жертвоприношения, позволяет общине сохранить внутренний мир. Идея, поддерживаемая античностью и современностью, согласно которой в религиозных ритуалах отсутствует практический смысл, оспаривается Жираном, который утверждает, что именно ритуальные практики оберегают общество от

²⁶⁵ Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирана. С. 240.

²⁶⁶ Жиран Р. Насилие и священное. С. 256

²⁶⁷ Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов / У. Робертсон-Смит // Классики мирового религиоведения : антология : в 2 т. М. : Канон+, 1996

²⁶⁸ Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. Т.9. Вопросы общества. Происхождение религии. М.: ООО «Фирма СТД», 2008

²⁶⁹ «В собственно религиозных аспектах тотемизма Фрейд находит в более яркой форме то совпадение противоположностей, ту встречу несовместимого и те постоянные инверсии, которые действительно определяют религию как целое, ибо все они связаны с одной и той же динамикой насилия, которое подвергается инверсии в самый момент своего пароксизма — благодаря коллективному убийству, необходимость которого Фрейд прекрасно видит, но функциональность которого понять не может, потому что не знает механизма жертвы отпущения». – Жиран Р. Насилие и священное. С. 257

²⁷⁰ Указ. соч. С. 257

неконтролируемого насилия. При этом, ритуал, помимо созидательных функций, проводит границу между безопасным пространством социума и пространством сакрального, представляющегося как притягательным, так и устрашающим. Данное различие способствует установлению запретов и табу, призванных препятствовать вторжению сакрального в упорядоченную жизнь общины. Событие первоначального убийства затушевывается и вытесняется в коллективное бессознательное, но связанные с насилием факторы продолжают вызывать страх перед возобновлением миметического кризиса. Подобные факторы становятся объектами табу. Отметим, что, как было показано выше, табу в концепции Батая не просто ограничивает и подавляет желания, но и является условием возможности человеческого существования и переживания внутреннего опыта. Батай связывает табу с сакральным, утверждая, что именно нарушение табу, выход за пределы дозволенного открывает доступ к области священного. Для Батая табу необходимо для поддержания социального порядка, но одновременно и для трансгрессии, для выхода за пределы установленных границ. Нарушение табу – это не просто девиация, а способ приближения к истине человеческого существования, к конечности и смертности, которые обычно подавляются обществом, в то время, как в концепции Жирана табу связано с миметическим механизмом и стабилизацией общества. Жирар замечает: «Запреты и по своему принципу, и во множестве своих вариаций не бесполезны. Основанные отнюдь не на химерах, они мешают близким впасть в мимесис насилия»²⁷¹. В этой связи Жирар полемизирует как с З. Фрейдом²⁷², чья концепция объясняет табу на инцест убийством отца первобытной орды и последующем его обожествлением в силу испытываемого сыновьями чувства вины, так и с К. Леви-Строссом, объясняющим запрет существованием в архаической общине

²⁷¹ Жирар Р. Насилие и священное. С. 286

²⁷² «Причина его ослепления ясна: именно орда замыкает коллективное убийство в отцовскую семантику, именно она делает всю тему бесплодной, заставляет ее выглядеть нелепо в доисторической изолированности и охраняет идеи психоанализа. Первобытная орда — идеальная конкретизация психоаналитического мифа. Снова мы натываемся на невидимую границу, которую никогда не пересекает мысль Фрейда». —Указ. соч. С. 281

брачных правил, обеспечивающих обмен женщинами. Согласно Жирану, миметический механизм имеет над человеком большую власть, чем принцип либидо, что ведет индивидов к соперничеству и неконтролируемым актам насилия. Зачастую объекты/субъекты, вызывающие миметическое желание, находятся в опасной близости к испытывающему желание индивиду. Именно на эти достигаемые объекты/субъекты общество налагает запрет, в первую очередь – табу на инцест. В этой связи примечательным является соотношение между сакральным и сексуальным. «Сексуальность есть часть священного насилия. Сексуальные запреты, как и все прочие запреты, суть запреты жертвенные; всякая законная сексуальность есть сексуальность жертвенная»²⁷³, что близко сходится с концепцией эротизма, представленной Батаем, с той разницей, что для Батая эротические практики являются сугубо внутренним переживанием, эротика открывает доступ к трансгрессии, способствующей размыканию границ индивидуального существования, тогда как для Жирана сексуальность связана с разрушительными и деструктивными силами насилия. Впрочем, Жирар замечает: «Самые крайние формы насилия не могут быть непосредственно сексуальными уже потому, что они коллективны. Толпа легко может осуществлять одно и то же общее насилие, безмерно умноженное тем, что в нем суммируются все индивидуальные насилия; а по-настоящему коллективной сексуальности, напротив, не бывает»²⁷⁴.

Также, помимо феномена табу, действием так называемого механизма «козла отпущения» объясняется и такое явление, как мифология. Миф, исходя из мысли Жирана, является «идеологическим оправданием ритуала и основанием ритуального сценария»²⁷⁵. Несмотря на культурные различия и географическую удаленность, у каждого общества существует представление о первоначале или сотворении мира, сюжет которого вращается вокруг

²⁷³ Жирар Р. Насилие и священное. С. 286

²⁷⁴ Указ. соч. С. 49

²⁷⁵ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирана, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. С. 93

убийства героя и его последующего обожествления и/или воскрешения. Жирар подкрепляет данную концепцию, используя образы Эдипа и Диониса как репрезентативные примеры. Аналогичные модели развития героя в мифологии рассматриваются О. Ранком и Дж. Кэмпбеллом. О. Ранк, в частности, проводит анализ персонажей, включая Саргона, Моисея, Париса, Тристана, Лознгрину, а также Эдипа и Диониса, с целью редуцировать мифологические нарративы к архетипическим структурам, отражающим универсальные аспекты человеческой психики²⁷⁶. Подобный подход к интерпретации мифов позволяет выявить общие паттерны и мотивы, присутствующие в различных культурах и временных периодах. Рассматривая мифологических героев как проекции коллективного бессознательного, О. Ранк стремится обнаружить фундаментальные психологические механизмы, лежащие в основе человеческого опыта. Мифические сюжеты структурированы примерно одним и тем же образом. Аналогичную мысль приводит Дж. Кэмпбелл: «Во всем древнем мире такие широко распространенные обряды и мифы, как смерть и воскрешение Таммуза, Адониса, Митры, Вирбия, Аттиса, Осириса и различных животных, их представляющих (козлов и овец, быков, свиней, лошадей, рыб и птиц), хорошо известны всем, обратившимся к сравнительному анализу религии»²⁷⁷.

Отметим, что, согласно Батаю, чья концепция созвучна идеям Жирара, миф выполняет двойственную функцию: он не только раскрывает, но и маскирует акт жертвоприношения и образ жертвы (будь то король или вождь). Подобно литературе, миф преодолевает табу, наложенное на насилие, и явно или косвенно повествует о нем. В более ранней работе Батай, описывая эту двойственность мифа, отмечает, что миф «был бы вымыслом, если бы согласие с ним, демонстрируемое народом в ажиотаже праздников, не создавало бы из него живую человеческую реальность»²⁷⁸. Таким образом, как

²⁷⁶ Ранк О. Миф о рождении героя. М. Академический проект. 2020.

²⁷⁷ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Пер. с англ. О.Ю. Чекчурина. Серия: Мастера психологии. СПб., Питер, 2018. С. 83.

²⁷⁸ Коллеж Социологии. 1937-1939. С. 212.

для Батая, так и для Жирара, миф представляет собой структуру, в которой зафиксировано насилие и жертвоприношение, вокруг которого консолидируется коллективная энергия. Иными словами, миф, как социальный конструкт, одновременно отражает и вуалирует травматический опыт насилия, лежащий в основе социальной сплоченности. Эта двойственность позволяет обществу, с одной стороны, признавать существование насилия, а с другой – контролировать его деструктивный потенциал.

Названные выше исследователи соглашаются с универсальной ролью мифов, однако Жирар углубляет понимание, раскрывая детерминанты и корни значимости мифов. Мифология не фиксирует характеристики природных явлений, таких как сезонные изменения, но сохраняет отпечатки реально произошедшего инцидента, конкретнее – коллективного убийства. В мифических структурах обнаруживаются все этапы учредительного механизма – от кризиса дифференциации до убийства и последующей сакрализации жертвы, выступающей в роли героя. Жирар утверждает, что мифы являются не просто символическими репрезентациями, а зашифрованными повествованиями о насильственных событиях, лежащих в основе человеческой культуры, выделяя в мифах повторяющиеся элементы, указывающие на наличие общего пра-события, включающего в себя социальный кризис, выбор «козла отпущения» и ритуальное жертвоприношение. Этот механизм, исходя из мысли Жирара, служит для восстановления социального порядка и предотвращения дальнейшего насилия. Таким образом, миф, по мнению Жирара, представляет собой не просто продукт воображения, а историческое событие, запечатленное в символической форме. Анализируя структуры мифов, можно выявить глубинные механизмы социального функционирования и понять истоки человеческой культуры.

Важно отметить также, что миф, согласно Жирару, является пересказом событий учредительного убийства с позиции палачей или гонителей, что

представляется важным аспектом, поскольку созидательное действие сакрального обусловлено убежденностью обвинителей в виновности жертвы. Так, М. Кирван отмечает: «За мифом скрываются реальные акты насилия, описанные таким образом, чтобы убедить нас в том, что жертвы являются причиной кризиса и, следовательно, справедливо осуждены на смерть. Мифы отличаются от текстов преследования лишь в той мере, в какой религиозное оправдание коллективного насилия проявляется гораздо сильнее, и его декодирование, следовательно, гораздо сложнее»²⁷⁹. С. Будзик, в свою очередь, подчеркивает: «Чтобы зародиться и успешно функционировать, религии и культуры тщательно скрывают свои вовлеченные в кровавое насилие истоки»²⁸⁰.

Принципом работы механизма учредительного убийства и жертвы отпущения Жиран объясняет возникновение религии, жертвоприношений, мифологий, литературы, а также всех институтов человеческой культуры²⁸¹. Особенно примечательной кажется прямая взаимосвязь, выделяемая Жираном между насилием и религией: «объект религии — механизм жертвы отпущения; ее функция — сохранять или возобновлять эффекты работы этого механизма, то есть удерживать насилие за пределами общины»²⁸². Жиран критикует архаические религии, приписывая им сокрытие правды о невиновности первоначальной жертвы, что позволяет Жирану акцентировать внимание на исключительности христианской религии, развенчивающей ложь до-христианских/не-христианских религиозных верований.

Таким образом, был осуществлен анализ ключевых положений фундаментальной антропологии Р. Жирана, базирующейся на теории

²⁷⁹ Kirwan M. Girard and Theology. P. 28

²⁸⁰ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирана, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. С. 97

²⁸¹ «Всякий религиозный ритуал происходит из жертвы отпущения, а все великие человеческие институты — религиозные и светские — происходят из ритуала. Мы отмечали это в связи с политической властью, судебной властью, медициной, театром, философией, даже самой антропологией». — Жиран Р. Насилие и священное. С. 407

²⁸² Указ. соч. С. 124

миметического желания и закономерно подводящей к учредительному механизму. Жирар предлагает комплексный и последовательный подход к интерпретации религии как фундаментальной основы человеческой культуры, в основе которой лежат насилие и сакральное. Таким образом, сакрализация насилия через жертвоприношение является центральным элементом религиозных практик, выполняющим функцию социального контроля и поддержания порядка.

Согласно теории Жирара, жертвоприношение выполняет функцию защиты социума от имманентного насилия, аккумулирующегося в сфере межличностных интеракций и представляющего угрозу для целостности общины. Ритуал жертвоприношения, таким образом, служит превентивной мерой против эскалации вендетты в архаичных сообществах, где отсутствует развитая система правосудия.

Ритуальная практика, по мнению Жирара, интегрирована не только в религиозную, но и в повседневную сферу жизни, требуя соблюдения регламентированных норм и табу, направленных на обуздание деструктивных импульсов. Жирар акцентирует внимание на амбивалентной природе сакрального, которое одновременно обладает деструктивным и благотворным потенциалом, выступая и как насилие, и как средство катарсиса от насилия. Следовательно, жертвоприношение является сложным социальным механизмом, направленным на поддержание порядка в обществе.

Также были выявлены точки соприкосновения между концепциями Р. Жирара и Ж. Батая, в частности: роль желания в формировании социальных структур, нарративная функция мифов, значимость феномена неразличимости, как источника сакрального насилия. Указанные параллели позволяют углубить понимание механизмов функционирования общества и религии с позиций различных теоретических подходов.

В интерпретации Жирара отчетливо прослеживается трансформация агрессии, высвобождаемой жертвоприношением, в ее антипод – фактор, способствующий достижению общественного блага и всеобщего примирения.

Однако, данный подход упускает из виду потенциальную внутреннюю ценность жертвоприношения, редуцируя ритуал к утилитарной общественной пользе или катарсическому эффекту, возникающему в результате ритуального убийства. В противовес этому, Батай возвращает жертвоприношению его самодостаточность и автономную значимость.

Жертвоприношение в рамках теории Жирара предстает как функциональный элемент, инструмент достижения определенной цели, в то время как для Батая, особенно в контексте самопожертвования, ценность жертвы заключается в ней самой. Таким образом, происходит смещение акцента с внешней пользы на внутреннюю ценность акта жертвоприношения.

В интерпретации Батая, акт насилия представляет собой деконструкцию границ, разделяющих субъекта, существующего в рамках предметного мира, и сферу сакрального. Таким образом, насилие фундирует трансгрессию от индивидуального бытия к всеобщему, возвращая индивида в сакральное пространство. В отличие от концепции Батая, Жирар рассматривает насилие, порожденное миметическим соперничеством, как деструктивную силу, угрожающую коллективной стабильности.

Жирар полагает, что насилие требует подчинения или элиминации посредством ритуалов жертвоприношения. Для Батая жертвоприношение, подобно мысли Жирара, является рациональным феноменом, однако цель его заключается в деструкции объекта, в то время как для Жирара ритуал направлен на сокрытие насилия.

Существенное расхождение между теориями Жирара и Батая заключается в том, что Жирар акцентирует коллективный, распространяющийся характер насилия, в то время как у Батая насилие всегда индивидуально. Согласно А. Зигмунту, подчинение ирреального реальному приводит к дихотомии сакрального на позитивное и негативное. Негативное сакральное связано с насилием и материей, а позитивное сакральное используется для изгнания негативного насилия. А. Зигмонт проводит параллель между концепцией сакрального у Батая и теорией Жирара, где

сакральное выполняет функцию «буфера»²⁸³, сдерживающего большее насилие меньшим. Оба автора сходятся во мнении о неэффективности долгосрочного сдерживания насилия посредством насилия, поскольку данный механизм со временем утрачивает свою действенность.

2.3. Христианство: разрешение проблематики насилия и священного.

Упразднение учредительного механизма

Тема иудео-христианской религии представляет принципиальную важность для трактовки насилия и сакрального в мысли Жирара. Если Батай, как было сказано выше, пережил опыт экзальтированной религиозности в юности, позже отказавшись от личной веры, то для Жирара, пришедшего к христианству в зрелом возрасте, значение религиозной составляющей возрастает с каждым новым интеллектуальным трудом. В «Насилии и священном» почти не фигурируют концепции, отсылающие к личным взглядам Жирара на христианство, в то время как «Завершить Клаузевица», являющаяся последней работой Жирара, практически посвящена христианству.

Согласно мысли Жирара, религии, в истоках которых лежит акт насилия, сокрытие этого насилия и последующая сакрализация жертвы, являются религиями, выстроенными на основе вины жертвы и оправдании коллективного насилия, в то время как христианство раскрывает невиновность жертв, обличая вину общины. Ветхий и Новый Заветы являются уникальными текстами в силу того, что обе части (Новый Завет в большей степени²⁸⁴) раскрывают истинную природу человеческого насилия, вступаясь за «козлов отпущения» и постулируя невиновность и непричастность последних к причинам коллективной агрессии. Так, согласно Жирару, библейские тексты

²⁸³ Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. С. 207.

²⁸⁴ «Новый Завет говорит о своей зависимости от Ветхого и ссылается на него с полным на то основанием: оба они участвуют в одном деле. Инициатива исходит от Ветхого, но только Новый Завет доводит ее до конца и завершает решительным и окончательным образом». – Жирар Р. Козел отпущения. С. 170

ставят над вопрос всю систему учредительного механизма, разоблачая его деструктивную природу. При этом, подчеркивая уникальность Библии, Жирар постулирует немифический характер библейских текстов: «С нашей антропологической точки зрения мы констатируем, что Евангелия стали важнейшим завоеванием Библии: отношения между жертвой и преследователями ничем не напоминают те, которые представлены в мифе; здесь одерживают верх библейские отношения, которые мы только что видели в истории Иосифа: как и еврейская Библия, Евангелия реабилитируют коллективных жертв и обвиняют их преследователей»²⁸⁵. Также Библия дает своеобразный код к дешифровке мифов, разоблачая скрывающееся за мифологическим сюжетом насилие. Подобная позиция равнозначна критике как механизма «козла отпущения», так и сакрального, проистекающего из насилия: в тексте «Древний путь нечестивцев» Жирар еще раз подчеркивает взаимосвязь насилия и сакрального, используя формулировку *sacré violent*: «Тезис о "козле отпущения", порождающем насильственное священное, самоочевиден, и это свидетельство могло бы находить подтверждение на протяжении всей истории, если бы гуманистическая культура, начиная с эпохи Возрождения, не проявляла тенденцию к игнорированию влияния библейских идей»²⁸⁶.

Жирар аргументирует свой тезис, сравнивая примеры таких братьев, как Ромул и Рем, Каин и Авель. В обоих случаях фигурирует учредительное убийство, за тем исключением, что, согласно мысли Жирара, основание Рима и связанное с ним преступление оправдывается в самом сюжете мифа, в то время, как невиновность Авеля изначально подчеркивается. Однако, разоблачение механизма «козла отпущения» происходит не моментально, в текстах Ветхого Завета прослеживается характерное мифологическое

²⁸⁵ Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния Серия: Философия и богословие. Пер.с франц. М.: ББИ, 2018. С. 132

²⁸⁶ La thèse du bouc émissaire générateur du sacré violent est l'évidence même, une évidence qui se serait imposée depuis des siècles si la culture dite humaniste ne s'était pas fermée comme elle l'a fait, depuis la Renaissance, à toute influence biblique – Girard R. La route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985. P. 57

воздействие. Так, С. Будзик²⁸⁷ справедливо отмечает, что в древнейших фрагментах библейских писаний, Жиран выявляет фазы учредительного механизма, конкретнее – дезинтеграцию, порождающую конфликт, которая проявляется в нивелировании иерархических разграничений в рамках сообщества; принцип коллективного насилия, консолидирующего всех против единственной жертвы, и наконец, процедуру формирования запретов и ритуалов. Жиран утверждает, что библейские тексты, особенно тексты Ветхого завета, демонстрируют универсальные паттерны, связанные с зарождением социальной структуры. Он отмечает, что нарушение установленных иерархий ведет к эскалации насилия и нуждается в механизмах контроля. Эти механизмы, согласно Жирану, проявляются в формировании обрядов и табу, ограничивающих насилие и восстанавливающих порядок. Кульминация раскрытия истины о природе сакрального во взаимосвязи с насилием разворачивается в Новом Завете, тексты которого не только демифологизируют устаревшие представления о сакральном, но и провозглашают изгнание насилия. Так, С. Лукас²⁸⁸ справедливо подчеркивает, что христианское учение, акцентирующее внимание на безвинности страдающего, радикально изменяет понимание механизма «козла отпущения». Для Жирана, распятие Иисуса представляет собой беспрецедентное историческое разоблачение природы насилия, демонстрируя, что любое насилие по своей сути является мирским, профанным. Жиран утверждает, что Евангелия – это уникальные тексты, раскрывающие произвольность выбора «козла отпущения» и подчеркивающие невиновность каждой ритуальной жертвы. Следствием этого откровения является парадокс человеческой истории, сформулированный Жираном: Христос одновременно освобождает человечество от замкнутого круга жертвенного насилия и лишает его возможности сакрализации насилия посредством ритуалов и мифов.

²⁸⁷ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирана, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. С. 118

²⁸⁸ Lucas S. War on Terror: The Escalation to Extremes. // Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2. Rene Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature. U.S.: Bloomsbury Academic, 2014. Pp. 58-59

С Евангелием и фигурой Христа связана одна из редких точек переосмысления нарративной теории Жирара, который долгое время – до статьи «Миметическая теория и теология»²⁸⁹ 1995 года – был склонен отрицать возможность осмысления Страстей и смерти Христа в категориях жертвоприношения. Однако, в ходе полемики с Р. Швагером Жирар изменил свою позицию. Так, В. Палавер²⁹⁰ справедливо отмечает, что на протяжении значительной части своей научной деятельности Жирар испытывал затруднения в осмыслении парадигмы жертвоприношения в рамках христианской доктрины. Лишь в зрелый период, под ощутимым воздействием теорий Р. Швагера, он сформулировал подход, позволяющий дифференцировать и одновременно выявлять общие черты архаических и христианских форм жертвоприношения. Этот поздний синтез позволил Жирару более четко артикулировать свою позицию относительно роли насилия и искупления в религиозных системах. Изначально Жирар исходил из не-жертвенного толкования Евангелия: то есть, согласно мысли Жирара, Новый Завет, ниспровергающий и раскрывающий ложную природу архаических религий, не мог бы содержать феномен жертвоприношения, совершившегося по воле Бога. Поскольку ритуальная жертва непосредственно вытекает из механизма «козла отпущения», она является неотъемлемым элементом архаических религий и, следовательно, находится в прямом противоречии с библейским откровением. В то же время христианская традиция также ссылается на распятие Иисуса, как на явную жертву и, таким образом, кажется, что роль жертвы в христианстве соответствует архаическим религиям. Интерпретации жертвы в христианстве ведет к размыванию фундаментальной разницы между Библией и мифологией. Данную позицию Жирар активно критикует, например, в следующем пассаже: «Не сумев понять, как относился к своей смерти сам Христос, христиане, следуя логике Послания к Евреям, приняли понятие "жертвоприношения": их поразило

²⁸⁹ Girard R. *Mimetische Theorie und Theologie*. // *Vom Fluck und Segen der Sündenböcke*. Thaur, Wien, München: Kulturverlag. 1995.

²⁹⁰ Palaver W. *René Girard's Mimetic Theory*. P. 232

сходство между Страстями Христа и древними жертвоприношениями. Они увидели только структурные аналогии, но не увидели несовместимости. Они не увидели, что жертвоприношения иудейской и всех других религий лишь отражают то, что открывается в словах Христа, а затем и в Его смерти: учредительное убийство и жертву отпущения»²⁹¹. Смерть Иисуса является, согласно концепции Жирана, не жертвоприношением, но событием, отменяющим все последующие возможные жертвоприношения. Однако в ходе творческого диалога с профессиональными богословами Жирар переосмысливает свою концепцию, объясняя отказ рассматривать смерть Христа в терминах жертвоприношения тем, что это вызвало бы дальнейшее чтение Евангелия через оптику мифологии. Жертвенная терминология подразумевала бы, что убийство и сакрализация Христа совпадают с концепцией «козла отпущения», что, соответственно, миметическая теория Жирана пытается опровергнуть. В работе «Завершить Клаузевица» Жирар формулирует мысль иначе: «Есть принесение в жертву другого, а есть принесение в жертву себя; есть жертвоприношение архаическое, а есть – христианское, однако речь всегда идет о жертвоприношении»²⁹², разграничивая тем самым жертву Христа и все прочие жертвы. Роль Иисуса остается уникальной, поскольку ломает логику механизма «козла отпущения» изнутри. Так, М. Кирван, среди прочего, отмечает: «И все же смерть Иисуса, за которой следует Воскресение, явно нарушает паттерн предыдущих линчеваний. Короче говоря, текст Евангелия говорит нам, что история смерти Иисуса устойчива к сакрализации – по крайней мере, потому что нет трупа, вокруг которого сообщество могло бы реорганизоваться»²⁹³. При этом, если архаическая община в попытке защититься от собственного насилия, обращала агрессию на других, то Христос, осознавая механизмы насилия, не защищается от него, принося себя в жертву, тем самым раскрывая правду о

²⁹¹ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 271

²⁹² Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. Серия: Философия и богословие. Пер. с франц. М.: ББИ, 2019. С. 62

²⁹³ Kirwan M. Girard and Theology. P. 84

жертвоприношениях и выстроенных на их основе социальных институтах. Жирар констатирует: «Человек – это всегда в большей или меньшей степени насильственное отрицание своего насилия. Именно к этому сводится религия, происходящая от человека, в отличие от той, которая исходит от Бога. Чтобы недвусмысленно показать это, Иисус нарушает самый центральный закон человеческого порядка и отменяет его»²⁹⁴. Из данной мысли Жирар выводит вполне практическую функцию христианства, заключающуюся в отказе от мимесиса и связанного с ним насилия²⁹⁵. С. Коуделл отмечает, что «с Иисусом в качестве образца наше желание следует великодушию Бога по отношению к другим, что снижает вероятность того, что мы впадем в миметическое соперничество»²⁹⁶. Важно отметить, что Христос не является типичным образцом-препятствием миметической ловушки, но представляется, как радикально Другой, подражание которому парадоксальным образом освобождает людей от миметического воздействия.

Таким образом, мы проанализировали тему христианства в связи с сакральным и насилием в концепции Р. Жирара, утверждающего, что в архаических обществах для разрешения кризиса насилия применялся механизм «козла отпущения». Обвинение невинной жертвы в социальных бедах и последующее ее изгнание или умерщвление временно восстанавливало порядок. Христианство, по мнению Жирара, разоблачает этот механизм. Страдания и смерть Иисуса Христа становятся кульминацией насилия, но одновременно и разоблачением его несправедливости. В отличие от архаических мифов, скрывающих механизм «козла отпущения», Евангелия эксплицируют невинность жертвы и ложность обвинений. Христианство, таким образом, является религией, разрушающей механизм миметизма, поскольку оно подрывает легитимность насилия и предлагает альтернативный

²⁹⁴ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 205

²⁹⁵ «Следовать Христу - это значит отказаться от миметического желания, прийти в конце концов к этому отказу». – Указ. соч. С. 498

²⁹⁶ Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013. P. 175

путь, заключающийся в благотворном подражании заведомо недостижимому образцу. Таким образом, христианство в интерпретации Жирара не является просто одной из многих религиозных систем, а представляет собой откровение истины о человеческой природе и насилии, способное освободить человечество от деструктивных желаний и действий.

Как замечает С. Будзик, поскольку Жирар не является профессиональным богословом, теорию автора легко критиковать с точки зрения теологии²⁹⁷. Так, к примеру, Жирара упрекают в избирательном прочтении библейских текстов. И действительно, Жирар никак не касается таких важных для теологии тем, как воскресение, эсхатология, теодицея, пневматология, и т.д., акцентируя внимание лишь на тех текстах, которые подтверждают его гипотезу, согласно которой Ветхий и Новый Заветы раскрывают правду о насильственной природе прочих религий, как и о роли «козлов отпущения», чья невиновность провозглашена и утверждена смертью Христа, последней жертвой, отменившей практики жертвоприношения. При этом, идеи Жирара нашли последователей среди протестантских и католических богословов, в числе которых Г. Кюнг²⁹⁸, Ю. Мольтман²⁹⁹, М. Вольф³⁰⁰. Также стоит отметить, что Жирар оказал существенное влияние на таких авторов, как Дж. Алисон, который развивает теологическую интерпретацию Жирара, углубляясь в понимание христианского искупления как разоблачения насилия. В его работе «Воспитание Авеля: восстановление эсхатологического воображения»³⁰¹ подчеркивается значимость радикальной

²⁹⁷ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера. С. 148

²⁹⁸ Kung H. Religion, Violence, and 'Holy Wars' // International Review of the Red Cross, Vol. 87, No. 858, 2005, Pp. 253-268

²⁹⁹ Moltmann J. Terrorism and Political Theology. // Theology and the political: theo-political reflections on contemporary politics in ecumenical conversation. Leiden, the Netherlands; : BRILL. 2021. Pp. 95-105
Русскоязычный перевод см.: Политическое богословие / А. Бодров, К. Барт, П. Смышнюк [и др.]; под редакцией А. Бодрова, М. Толстолуженко. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2019.

³⁰⁰ Miroslav V. Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Abingdon Press, 1996.

³⁰¹ Allison J. Raising Abel: The Recovery of the Eschatological Imagination. New York: Crossroad, 1996. См. также - Алисон Дж. Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию Серия: Современное богословие М. Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2010.

милости и преодоления миметического соперничества как центральных элементов христианской веры. Также влияние идей Жирара прямо прослеживаются в творчестве протестантского богослова Р. Швагера, который продолжил исследование связи между насилием и религией, разрабатывая концепцию «драматической теологии», интегрирующей концепции Жирара в систематическое теологическое построение. В своей работе «Должны ли быть "козлы отпущения"? Насилие и искупление в Библии»³⁰² Р. Швагер акцентирует внимание на необходимости осознания механизма «козла отпущения» и принятия ответственности за коллективные проявления насилия. От теории Жирара также отталкивается Ж.-П. Дююи, разрабатывающий концепцию «просвещенного катастрофизма». В тексте «Знак священного» Дююи приходит к выводу, что современное общество движется к самоуничтожению из-за утраты сакральности. Он утверждает, что десакрализация мира лишает индивида защиты от насилия. По мнению Дююи, сакральное не порождает насилие, а служит инструментом его ограничения³⁰³. Следует отметить, что Дююи заменяет концепцию миметического кризиса, как основы культуры, угрозой ядерного апокалипсиса, рассматривая ее как фактор сдерживания насилия и как «новое священное». В данной интерпретации, ядерная угроза приобретает функцию сакрального, сдерживая потенциальное насилие внутри общества, что является переосмыслением теорий Жирара.

2. 4. Феномен войны в концепции Р. Жирара. Апокалипсис

Проблематика войны в связи с концепцией сакрального и насилия объединяет теории Р. Жирара и Ж. Батая. В отличие от Батая, критиковавшего современные способы ведения войны за утрату священного, и

³⁰² Schwager R. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. Transl. by M. L. Assad. Crossroad, New York, N. Y., 2000.

³⁰³ «Священное содержит/сдерживает насилие, то есть ставит заслон насилию насильственными же средствами» - Дююи Ж.-П. *Знак священного*. Серия: *Studia religiosa* Москва Новое литературное обозрение, 2021. С. 220

предостерегавшего против технологического прогресса, Жиран в работе «Завершить Клаузевица», посвященной данной теме, не дает ни четко аргументированной критики, ни рецептов по избеганию милитаристической угрозы, напротив, в отдельных формулировках он либо констатирует неизбежность апокалиптического конца, либо активно призывает к войне против насилия. Так, А. Зигмонт в предисловии к русскому изданию замечает: «Жиран – не пацифист: напротив, он призывает к войне против насилия. Лишь она позволит нам избежать гибели»³⁰⁴. Позиция Жирана по отношению к войне отличается неоднозначностью. Уже в предисловии к своему труду, ссылаясь на Блеза Паскаля, Жиран отмечает затянувшуюся войну насилия против истины, подразумевая противостояние жертвенного механизма и христианского откровения. В этом конфликте насилие, выступающее в роли агрессора, стремится к установлению мира, понимаемого как культурный порядок, основанный на учредительном убийстве, замалчивании насильственных истоков и господстве палачей, что является сущностью мифа.

Из этого следует, что мир не всегда является благом. В контексте теории Жирана «мир» может означать стагнацию, подавление правды и увековечивание насильственных структур. Таким образом, Жиран не предлагает простое противопоставление войны и мира, а скорее анализирует сложные отношения между ними, выявляя потенциальную опасность «мира», основанного на насилии.

Жиран, как и Батай, ссылается на работу К. фон Клаузевица «О войне», но делает из трактата прусского военного теоретика более радикальные выводы. Так, К. Флеминг³⁰⁵ отмечает, что «Жиран оспаривает идею Клаузевица о том, что война, как продолжение политики другими средствами, может быть сдержана правительством государств. Жиран находит намеки на то, что и сам Клаузевиц начал думать схожим образом, когда, будучи свидетелем Наполеоновских войн, он ясно увидел эскалацию конфликтов,

³⁰⁴ Жиран Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. ix.

³⁰⁵ Fleming C. *Mimesis, Violence, and the Sacred // An Overview of the Thought of René Girard. Violence, Desire, and the Sacred.* Publisher, Bloomsbury Publishing, 2014. P. 10

которая начала терзать Европу. Действительно, Жиран связывает войну с эффектом взаимного устремления к крайностям. Так называемое устремление к крайности (в оригинальном тексте «la montée aux extrêmes») в конечном итоге было доведено до двух войн XX века, представляемых Жираном, как миметические конфликты. Эти соперничества не были сдержаны ни одним адекватным механизмом «козла отпущения», поскольку культурное распространение иудейско-христианского разоблачения этого механизма сделало его функционирование менее эффективным для сдерживания эскалации конфликтов. Жиран констатирует: «Христианство выворачивает учредительное убийство наизнанку и обнаруживает все то, что для работы жертвенных, ритуальных религий должно оставаться сокрытым»³⁰⁶.

Жиран рассматривает феномен войны через призму разработанной им миметической теории. Согласно его анализу, современные военные конфликты предстают как проявление миметического соперничества, достигшего планетарного уровня и характеризующегося стиранием различий между участниками. В данном контексте, война интерпретируется не просто как столкновение интересов, но как эскалация миметического желания, в котором стороны, имитируя друг друга, приходят к состоянию тождественности и всеобщего насилия в глобальном масштабе. Но при этом, современность лишена механизмов жертвоприношения, способных защитить человечество от мировых конфликтов в силу утраты самого принципа действия жертвы отпущения, которое было демистифицировано христианством³⁰⁷. По мнению Жирара, ключевое открытие миметической природы войны принадлежит Клаузевицу, который в первой главе своего труда «О войне» идентифицировал иррациональный, эскалирующий и теоретически неконтролируемый миметический поединок как истинный закон

³⁰⁶ Жиран Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. 9

³⁰⁷ «Эта реальность определяет значение всех религий за исключением христианства, упраздняющего временную функцию жертвоприношения. Рано или поздно лишенные жертвоприношения люди либо откажутся от насилия, либо загубят планету; войдут в состояние благодати или в смертный грех. Можно было бы, таким образом, сказать, что если религии изобретают жертвоприношение, то христианство его у них отнимает» - Указ. соч. С. 43-44

войны. Однако, немецкое слово, которое использует Клаузевиц – «Zweikampf», во французском тексте Жирара «duel»³⁰⁸ – не дуэль в прямом смысле, но любая борьба один на один, схватка, в которой участвуют двое. Обращая внимание на эту деталь текста Клаузевица, Жирар имеет в виду конфликтный мимесис между соперниками, чье столкновение за конкретный объект вскоре оставляет этот объект вне сферы их внимания. Вся их миметическая увлеченность переходит в конфликт, пока они не станут зеркальными двойниками, которые питаются друг от друга усиленной враждебностью. Это то, что Жирар, следуя Клаузевицу, называет устремлением к крайности. Для Клаузевица, в первой главе «О войне», крайность связана «с конфликтом сил, предоставленных самим себе и не подчиненных никаким иным законам, кроме тех, которые заложены в них самих»³⁰⁹. Клаузевиц описывает три крайности, которые на самом деле представляют собой три способа выразить один и тот же импульс к наращиванию масштабов войны: во-первых, это простое взаимное недовольство с обеих сторон конфликта относительно объема применяемой силы, что теоретически приведет к крайностям; во-вторых, угроза применения большей силы противника на фоне продолжающегося конфликта, воспринимаемая обеими сторонами, как опасная атмосфера взаимного страха; и в-третьих, оценка количества ресурсов, необходимых для поражения врага, чья сила была оценена, в то время как враг делает то же самое, потенциально приводя к миметической эскалации. Клаузевиц считает, что осуществление устремления к крайности, хотя и является неотъемлемой частью абстрактной природы войны и присутствует, когда ставки и уровень враждебности достаточно высоки, тем не менее, является маловероятным в результате ограничений и баланса сил, обычно накладываемых на военные конфликты до эры современной войны и «ультиматумов по телеграфу» (Жирар ссылается на

³⁰⁸ В русскоязычном переводе А. Зыгмонт передает, как «поединок» - Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. 19

³⁰⁹ Клаузевиц К. О войне. М. Логос Наука 1994. С. 39

формулировку Бенвиля³¹⁰). Так, Жирар постулирует: «Насилие не изгоняет насилия. От него больше нельзя убежать. Это фундаментальная реальность, которую нам следует осознать»³¹¹. С. Коуделл³¹² подтверждает доводы Жирара, утверждая, что современная проблема глобального миметического кризиса вышла за рамки национальных границ, глобализационные процессы приводят к нивелированию культурного разнообразия. Проявления миметического кризиса отчетливо прослеживаются как в эволюции военных технологий, так и в феномене современного терроризма. Вместо трактовки текущего противостояния между радикальным исламизмом и секулярным Западом как «столкновения цивилизаций, целесообразнее рассматривать данную ситуацию как глобальную гражданскую войну, обусловленную стиранием цивилизационных и культурных различий. Данный процесс ведет к гомогенизации социокультурного пространства и, как следствие, к росту напряженности и конфликтов.

Следует подчеркнуть, что Жирар не рассматривает апокалипсис в качестве божественного насилия над провинившимися грешниками, апокалипсис представляется прямым следствием человеческого насилия над другими людьми. Жирар пишет: «Разрушение, однако, будет исходить только от нас самих: в апокалиптических текстах говорится о войне меж людьми, а не о войне людей с Богом»³¹³. Действительно, по замечанию Коуделла³¹⁴, Жирар трактует ход истории как ускоренное приближение к критической точке, требующей выбора: либо самоуничтожение через милитаризм и экологический кризис, либо радикальная трансформация личности и культуры, способная предотвратить глобальную катастрофу. В отличие от мифологического фундаментализма, связывающего апокалипсис с божественным возмездием, Жирар видит его в саморазрушении человечества, которое может выразиться в ядерных войнах, геноциде и экологических

³¹⁰ Bainville J. Napoleon. Gallimard, coll. .Tel., 2005, p. 440

³¹¹ Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. 37

³¹² Cowdell, S. René Girard and Secular Modernity. P. 143

³¹³ Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. 79

³¹⁴ Указ. соч. С. 161

бедствиях, ведущих к вымиранию людей и других видов. Эта концепция перекликается с современными исследованиями глобальных рисков, подчеркивающими антропогенное влияние на экологическую систему и угрозу планетарной катастрофы³¹⁵. Жирар, предвосхищая дискуссии об антропоцене, призывает к глубокому переосмыслению ценностей и моделей поведения, способных перенаправить ход истории и избежать самоуничтожения, вызванного действиями человечества. Также К. Флеминг констатирует, что «здесь снова мы видим антропологическую апроприацию Жираром библейского языка — в данном случае "апокалипсиса" — как герменевтический ключ для понимания нашего культурно бурного современного мира. Утверждение Жирара не в том, что апокалипсис представляет собой будущее божественное судилище над человеческим родом, а скорее в признании неспособности человечества ограничивать собственное насилие, которое теперь угрожает охватить весь мир»³¹⁶.

Жирар также признает в апокалипсисе уникальность христианства, точно предсказывающего свою собственную неспособность изменить мир³¹⁷. Человечество не желает слышать евангельскую истину о миметической природе насилия, и потому в наше время убеждение Гераклита о том, что Polemos является отцом и царем всего, явно подтверждается, согласно мысли Жирара³¹⁸.

В контексте изучения религиозного насилия также необходимо указать на воздействие идей Жирара на теорию «космической войны», разработанную М. Юргенсмейером. В своей монографии, озаглавленной, как «"Ужас Мой пошлю пред тобою"». Религиозное насилие в глобальном масштабе», Юргенсмейер исследует взаимосвязь насилия и сакрального, уделяя особое

³¹⁵ См. Bostrom N. Existential risks: Analyzing human extinction scenarios and related hazards // Journal of Evolution and Technology № 9, 2002.

³¹⁶ Fleming C. Mimesis, Violence, and the Sacred. P. 11

³¹⁷ «Христианство стало единственной религией, предвидевшей свое собственное поражение, и это предвидение известно нам под именем апокалипсиса». – Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. С. 2

³¹⁸ «В той мере, в какой насилие в нашем мире преумножается и грозит на сей раз совершенно его уничтожить, это становится законом человеческих отношений. Polemos – отец всех и царь всех., как писал Гераклит». – Указ. соч. С. 4

внимание современным террористическим организациям и опираясь на теоретические построения Жирара. Юргенсмейер проводит сравнительный анализ религиозно мотивированного терроризма, охватывая различные религиозные традиции, включая исламский фундаментализм, христианство, иудаизм и буддизм. В отличие от Клаuzeвица, утверждавшего примат политических целей войны, Юргенсмейер доказывает, что религиозный террор не всегда обусловлен политическими мотивами, демонстрируя возможность аполитичной мотивации религиозных террористов.

В то же время, Юргенсмейер вступает в полемику с Жираром, утверждая, что «война является контекстом для жертвоприношения, а не наоборот»³¹⁹, настаивая на первичности войны по отношению к жертвоприношению. Он утверждает, что не жертвоприношение порождает войну, а война служит основополагающим контекстом для осуществления жертвоприношений. Особое внимание Юргенсмейер уделяет концепции «космической войны» как фундаментальной рамке для интерпретации оппозиций, таких как порядок и хаос, сакральное и профанное. Согласно Юргенсмейеру, смысл жертвоприношения раскрывается исключительно в рамках «космической войны», где оно символизирует деструкцию, неотъемлемую часть боевых действий. Жертва, подобно врагу и акту насилия, олицетворяет собой хаос, занимая маргинальное положение. Эта маргинальность аналогична положению одомашненных животных, используемых в ритуальных обрядах. Таким образом, жертвоприношение, по Юргенсмейеру, представляет собой не причину, а следствие фундаментального конфликта, разворачивающегося на космическом уровне.

Таким образом, была проанализирован концепт войны во взаимосвязи с насилием и священным в теории Р. Жирара. Ключевой тезис Жирара заключается в следующем: насилие, не ограниченное институтом «козла

³¹⁹ Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошло пред тобою». Религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 202

отпущения», утратившим свою сакральную функцию, представляет собой глобальную угрозу, способную привести к реализации гоббсовского сценария «войны всех против всех». Предотвращение подобного апокалиптического исхода возможно лишь при условии отказа человечества от миметического желания и стремления подражать друг другу.

Еще раз подчеркнем факт того, что эволюция взглядов Жирара на роль христианства претерпела изменения. Если до работы «Завершить Клаузевица» Жирар полагал, что христианство может служить своего рода наблюдательным пунктом, огражденным от деструктивного воздействия миметического соперничества, то впоследствии автор приходит к выводу о необходимости, что «мыслить следует изнутри самого миметизма»³²⁰. Этот пересмотр позиции подчеркивает сложность и неоднозначность проблемы насилия и его преодоления в концепции Жирара.

2.5. Миметическая теория Р. Жирара в разрезе: пример ритуального обмена в практике потлача

В отличие от Батая, Жирар не акцентирует внимание на антропологическом феномене потлача как таковом. В работе «Вещи, сокрытые от основания мира» Жирар лишь кратко упоминает о потлаче, отмечая: «В случае с хорошо известным потлачем, который обращает мимесис присвоения в мимесис отказа и может достигать, как и его противоположность, интенсивности, катастрофичной для общества, которое ему поддается»³²¹. Однако, Жирар предлагает оригинальный взгляд на потлач, рассматривая его в контексте расстройств пищевого поведения. Автор применяет миметическую теорию для анализа этих расстройств, находя параллели между добровольным отказом от благ в потлаче и компульсивным поведением при пищевых нарушениях. Таким образом, для Жирара потлач

³²⁰ Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. 124

³²¹ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 11

становится не самоцелью, а иллюстрацией более широких миметических процессов, лежащих в основе как социальных, так и индивидуальных патологий. Так, в статье озаглавленной, как «Расстройство пищевого поведения и миметическое желание»³²², Жиран подчеркивает, что ритуал потлача демонстрирует не прямое, а инвертированное проявление демонстративного потребления. У квакиутль и других племен северо-западных индейцев доминирование вождей проявлялось в раздаче ценного имущества конкурирующим вождям, стремящимся превзойти друг друга в пренебрежении к материальным благам. Победа достигалась отказом от большего и получением меньшего. Этот институционализированный обычай приводил к уничтожению ценностей, которые стороны стремились передать друг другу, что характерно для ритуальных обменов в различных человеческих группах. Значительные объемы богатства растрчивались в соревновательных демонстрациях безразличия к материальным ценностям, целью которых являлось приобретение престижа и социального статуса. Подобные практики акцентируют социальную значимость престижа над материальной выгодой³²³. При этом, Жиран отмечает причину, по которой канадские власти в свое время запретили практику потлача, оказывающую негативное воздействие на обычных членов племен, не приближенных к вождям. Так, если положительная цель обмена дарами – предотвращение миметического соперничества, то потлач напрямую ведет к миметическому конфликту, в котором стороны борются за некий социальный статус. Жиран заключает, что потлач демонстрирует устойчивость миметического соперничества. Данный вид ритуальной практики может быть интерпретирован как остановленный эпизод миметического кризиса, который трансформируется в ритуал, тем самым ограничивая эскалацию конкуренции. В любом социуме соперничество способно принимать непредсказуемые

³²² «Таким образом, огромные количества богатства были растрчены в конкурентных проявлениях безразличия к материальным ценностям, истинной целью чего было получение престижа» - Girard R. *Eating Disorders and Mimetic Desire* // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 1996. Vol. 3. P. 1–20.

³²³ *Ibid.* P. 10

формы, проникая в сферы, где оно изначально отсутствует, в том числе – в акты дарения. В контексте потлача стремление к минимизации может подменять собой стремление к максимизации, однако в конечном счете оба этих стремления ведут к одному и тому же результату, то есть, к миметическому насилию³²⁴.

Таким образом, было выявлено значение ритуальной практики потлача в рамках теории Р. Жирара. Согласно Жирару, потлач представляет собой форму миметической конкуренции, однако, в отличие от обычного соперничества, основанного на присвоении, в данном случае конкуренция проявляется в демонстративной растрате богатств. Иными словами, Жирар акцентирует внимание на инверсионном характере миметического соперничества в потлаче, где целью становится не накопление, а уничтожение ценностей. Эта интерпретация подчеркивает социальные аспекты ритуала, связанные с установлением иерархии через демонстрацию превосходства в расточительстве. Отметим, что, согласно Батаю, акт дарения, осуществляемый в практике потлача, преимущественно включает в себя объекты, не обладающие практической применимостью, в частности, предметы роскоши. Батай подчеркивает: «Потлач действительно есть противоположность захвата, выгодного обмена, вообще присвоения благ, все же его конечной целью является именно приобретение»³²⁵, что концептуально отличается от тезисов Жирара. В интерпретации Батая, приобретение в контексте ритуала потлача сводится в первую очередь к укреплению властных позиций, что и является определяющей целью данного обряда. Таким образом, в отличие от утилитарного обмена, потлач служит инструментом для достижения и демонстрации социального статуса, в то время, как для Жирара потлач является разновидностью миметического соперничества, направленного на отказ от материальных благ.

³²⁴ Girard R. *Eating Disorders and Mimetic Desire*. P. 11

³²⁵ Батай Жорж. *Проклятая часть*. Сакральная социология. С. 151.

2. 6. Междисциплинарные аспекты теории Р. Жирара

Теоретические построения Р. Жирара сохраняют значимость для анализа социокультурных процессов современности. Ключевая идея, заключающаяся в миметическом желании, как движущей силе человеческого поведения, позволяет объяснить феномены конкуренции, конфликтов и насилия в различных сферах общественной жизни. Концепция «козла отпущения», в которой коллективное насилие направляется на конкретного индивида или группу, также актуальна для понимания механизмов социальной дезинтеграции и изучения радикальных групп. Изучение миметического насилия позволяет выявить глубинные причины социальных потрясений, этнических конфликтов и политической нестабильности. Более того, концепция Жирара об осознании миметической природы насилия и его преодоления посредством христианского откровения предоставляет перспективные пути для построения более гармоничного общества. Изучение и применение идей Жирара может способствовать разработке эффективных стратегий предотвращения конфликтов и укрепления социальной солидарности.

Теория Жирара служит аналитической призмой для интерпретации современных социально-политических феноменов, включая поляризацию, аккумулированный гнев и поиск «козлов отпущения» в публичном пространстве. Концепция сакрального демонстрирует, что общественные образования, пусть и в опосредованной или символической форме, все еще используют практики жертвоприношения для укрепления социальной солидарности. В этом контексте, сакральное функционирует как инструмент управления хаосом и установления социальных норм, однако, потенциально поддерживая рекуррентные циклы насилия и социального остракизма.

Концептуальный аппарат Жирара оказал значительное воздействие на широкий спектр дисциплин – от психологии и психиатрии до нейробиологии,

антропологии, теологии и литературоведения. Взаимодействуя с такими авторами, как З. Фрейд и К. Леви-Стросс, Жирар не только подчеркивает актуальность своих идей для психоанализа и структурализма, но и приглашает к междисциплинарному диалогу. К примеру, М. Рейнеке рассматривает теорию Жирара в рамках феминистического дискурса³²⁶. Л. Берджис в своем труде «Ловушка желаний»³²⁷ анализирует то, как миметический механизм влияет на общественную, частную, политическую жизнь, и предлагает варианты того, как можно преодолеть деструктивное воздействие навязанных извне желаний. Р. Лёлькер в статье «Ислам: Закон и насилие (и ненасилие)»³²⁸ рассматривает идеи Жирара в связи с исламом, в то время, как Н. Шет в работе «Жирар и индуистские жертвоприношения»³²⁹ анализирует жертвоприношения в традициях индуизма. С. Лукас в статье «Война и террор: предельная эскалации»³³⁰ применяет концепцию Жирара к проблематике экстремизма и терроризма.

Ж.-М. Угурлян проводит анализ идей Жирара и их последующее влияние на психологию и психиатрию³³¹. Такие авторы, как М. Пророкова и В. Радаев, рассматривают применимость миметической теории в рамках нарративной терапии³³².

Здесь стоит отметить, что концепция Жирара, относящаяся к чудовищному двойнику, дает объяснение такого явления, известного

³²⁶ Рейнеке М. Феминистская мысль и миметическая теория: идеи и вызовы в творчестве Рене Жирара // *Философско-литературный журнал «Логос»*. Том 34, № 3, 2024. С. 51-81; также Reineke M. *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997. P. 163-181

³²⁷ Берджис, Л. *Ловушка желаний: как перестать подражать другим и понять, чего ты хочешь на самом деле*. [пер. с англ. Т. О. Новиковой]. – М.: Бомбора: Эксмо, 2022.

³²⁸ *Mimetic Theory and World Religions* / W. Palaver, R. Schenk (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018. P. 413-427.; *Mimetic Theory and Islam: "The Wound Where Light Enters"* / M. Kirwan, A. Achta (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019.

³²⁹ *Mimetic Theory and World Religions* / W. Palaver, R. Schenk (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018. P. 323-339

³³⁰ Cowdell S, Fleming C, Hodge J. *Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2. Rene Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature*. U.S.: Bloomsbury Academic, 2014. Pp. 57-67

³³¹ Угурлян Ж.-М. Миметическая психология и психиатрия: наследие Жирара // *Философско-литературный журнал «Логос»*. Том 34, №3, 2024. С. 81-97

³³² Пророкова М., Радаев В. Другие способы обращаться с насилием: инструменты нарративной терапии и гонительские репрезентации // *Философско-литературный журнал «Логос»*. Том 34, №3, 2024. С. 147-173

архаическим обществам, как одержимость³³³. В современных обществах понятие одержимости не используется (или используется локально), вместо данного термина фигурирует зафиксированный в МКБ-11³³⁴ диагноз – Dissociative identity disorder (диссоциативное расстройство идентичности, в дальнейшем ДРИ³³⁵), что, в свою очередь, позволяет проанализировать феномен ДРИ в рамках концепции Жирара. Не касаясь вопроса о реальности или ложности данного ментального заболевания, как и о причинах его возникновения, важно подчеркнуть, что двойник (или двойники), известный как «альтер» в терминологии данного расстройства, является не внешним субъектом-препятствием, но внутренним – альтер фактически заменяет основную личность, нередко навязывая собственные желания и интересы (в случае, если «система» дезорганизована), что повторяет миметический механизм, предложенный Жираром: два и больше желания бытия, встречаясь в одном теле, что вызывает опасную ситуацию внутри одной психики, способную привести к конфликтам между Личностью и альтером/между альтерами. Стоит отметить, что такие антропологи, как Л. К. Сурьяни и Г. Д. Йенсен в своем исследовании, озаглавленном, как «Транс и одержимость на Бали: взгляд на западную множественную личность, расстройство одержимости и самоубийство»³³⁶, приходят к схожим выводам, говоря о том, что психосоциальные переживания в состояниях транса-одержимости во время традиционных ритуалов, распространенных в архаических обществах, проживающих на острове Бали, имеют ту же природу, что и ДРИ: так транс-одержимость феноменологически совпадает с множественным расстройством личности, известном западной медицине. Также в статье «Насилие и священное в теории Рене Жирара: современные аспекты» мы предприняли

³³³ «Феномен, называемый одержимость, — всего лишь частная интерпретация чудовищного двойника». — Жирар Р. Насилие и священное. С. 217

³³⁴ Впрочем, отечественная психиатрия опирается на МКБ-10, в котором данное расстройство именуется расстройством множественной личности.

³³⁵ Ван дер Харт О., Нейенхюс Э., Стил К. Призраки прошлого. Структурная теория диссоциации и терапия последствий хронической психической травмы. / пер. с англ. М.: «Когито-Центр», 2013.

³³⁶ Suryani L. K, Jensen G. D. Trance and Possession in Bali: A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide. Oxford University Press, 1994.

попытку рассмотреть такое ментальное заболевание, как пограничное расстройство личности, через призму миметической теории Жирара³³⁷.

Концепция Жирара также кажется применимой по отношению к деятельности пользователей в глобальной сети Интернета. Так, многие социальные сети предлагают своим пользователям возможность наблюдать за жизнью как окружающих людей, так и медиа-звезд, что порождает механизм сравнения себя с другими. При этом, индивид, наблюдающей за якобы идеальной жизнью другого, способного стать двойником, чей образ/желания будут копироваться, забывает о том, что деятельность, представленная широкой общественности, часто подвергается фильтрации (как метафорически, так и буквально – на фотографии/видео накладываются фильтры). Подобная фокусировка на жизни других может приводить к серьезным последствиям, ухудшающим как ментальное и/или физическое состояние субъекта, так и угрожающим самому образцу, как в случае с крайними формами киберсталкинга. Также распространяющаяся в социальных сетях и СМИ «культура отмены» является ничем иным, как принципом действия механизма «козла отпущения».

Из сферы кинематографа можно выделить следующие картины, сюжет которых так или иначе иллюстрирует теорию Жирара: «Рокко и его братья» (Rocco e i suoi fratelli, 1960), «Убийство священного оленя» (The Killing of a Sacred Deer, 2017), «Двойник» (The Double, 2013), «Дубликат» (Jonathan, 2018), «Солнцестояние» (швед. Midsommar, 2019) «Престиж» (The Prestige, 2006), «Жертвоприношение» (1986). и т.д. Также, к примеру, Дж. Ходж в связи с миметической теорией в статье «Миметизм и сакральное в кино»³³⁸ анализирует такие фильмы, как Старикам тут не место (No Country for Old Men), Непрощенный (Unforgiven), Звездные войны (Star Wars), Темный рыцарь (Dark Knight), и другие.

³³⁷ Скибина В. В. Насилие и священное в теории Рене Жирара: современные аспекты. // Вестник ВГУ. Серия «Философия». 2024. № 1. С. 87-90

³³⁸ Hodge, J. Mimetic Insights into the Sacred in Film.// The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. Pp. 517-524.

Отметим, что в контексте поиска кинематографических произведений, коррелирующих с философской концепцией Ж. Батая, особое внимание привлекает кинолента под названием «Меланхолия» (Melancholia, 2011) Л. фон Триера. Данный фильм является уникальным примером визуализации идей французского мыслителя. В «Меланхолии» роль солнечного символа, традиционно ассоциирующегося у Батая с непостижимой и деструктивной силой, переосмыслена в образе приближающейся к Земле планеты с одноименным названием. Неизбежное столкновение с этим космическим телом предвещает полное уничтожение человеческой цивилизации, что согласуется с концепцией общей экономики Батая, где избыток энергии ведет к катастрофическим последствиям. Финальные сцены фильма, запечатлевшие главную героиню на пороге гибели, репрезентируют собой момент трансгрессии, то есть, преодоления границ человеческого, единичного бытия. Безмятежное состояние героини, отражающее либо смирение перед лицом смерти, либо духовный экстаз, интерпретируется как слияние со всеобщим, с той имманентностью, которая связывает насилие и сакральное между собой.

Из сферы современной литературы стоит выделить роман Ч. Паланика «Бойцовский клуб»³³⁹, служащий ярким примером соперничества и последующего насилия. Антагонист, выступающий в роли альтер-эго главного героя, инициирует формирование подпольной организации, члены которой, охваченные миметическим желанием, планируют масштабный акт насилия, которому рассказчик стремится помешать. Этот сюжет подтверждает утверждение Жирара о том, что присутствие двойника приводит к миметическому насилию.

Еще один пример – роман Донны Тартт «Тайная история»³⁴⁰, наглядно иллюстрирующий практическое применение теории Жирара, в особенности – концепции «несостоявшегося жертвоприношения». Анализ произведения демонстрирует, как нарратив раскрывает динамику межличностных

³³⁹ Паланик Ч. Бойцовский клуб. М. Эксклюзивная классика АСТ. 2020.

³⁴⁰ Тартт Д. Тайная история. М. : АСТ: Corpus 2015.

отношений через призму миметического желания и последующего насилия. В центре повествования – сообщество студентов-классиков, чья попытка реконструкции дионисийского обряда приводит к непредумышленному лишению жизни постороннего наблюдателя. В структуре «Тайной истории» прослеживаются отчетливые диадические связи между действующими лицами, в том числе и отношения между близнецами. Данное «случайное убийство», детерминирующее первую жертву, впоследствии трансформируется в преднамеренное убийство, институализированное как ритуальное жертвоприношение, преследующее цель минимизировать эскалацию насилия. Однако, вопреки ожиданиям, подобный акт, являющийся попыткой стабилизации группы посредством экстернализации вины, лишь усугубляет миметическое соперничество и внутренний конфликт.

В. Палавер³⁴¹ также анализирует «Повелителя мух», указывая на деструктивные последствия конфликтов в обществе, лишенного всех правовых институтов, что показано в романе У. Голдинга.

Так же в современном обществе миметическую теорию Жирара иллюстрируют рекламные кампании, чей агрессивный маркетинг диктует императив «желай-потребляй», предлагая пользователям/покупателям не товар, как таковой, но символ недостающего бытия, что, в свою очередь, отсылает к концепции общества потребления, изложенной Бодрийяром³⁴², на теорию которого оказал влияние Батай, как было показано выше.

В рамках анализа литературных, социально-культурных, и научных материалов была продемонстрирована прикладная ценность теории Р. Жирара. В силу мета-нарративной природы его концепция охватывает широкий спектр человеческой деятельности. Опираясь на ключевые идеи Жирара, представляется возможным построение универсальной модели, применимой к значительному числу произведений современного искусства,

³⁴¹ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. P. 161

³⁴² Бодрийяр Ж. Общество потребления. Серия: Философия - Neoclassic M.: АСТ 2020.

симптоматическим проявлениям психических расстройств, маркетингу, безопасности в интернете, проблематике экстремизма и т.д. Также стоит отметить, что Жирар расширяет горизонты психиатрического анализа, предлагая альтернативную перспективу. Также автор акцентирует внимание на необходимости критической оценки миметических феноменов, превалирующих в современном обществе. Как утверждает сам Жирар: «Это и есть выход из миметической спирали: не подражать самому и не давать подражать себе». Так, М. Кирван³⁴³ справедливо подчеркивает, что концепции Жирара, касающиеся миметического влечения и концепции «козла отпущения», предоставляют не только инструменты для интерпретации генезиса социальных формаций, но и акцентируют внимание на дилемме между влечением, социальной организацией и агрессией в рамках межличностных взаимодействий. Анализируя данные модели в историческом и современном контекстах, мы получаем более глубокое понимание механизмов, посредством которых сообщества регулируют конфликтные ситуации, и потенциальных путей к достижению более сбалансированного сосуществования. Признание этих паттернов позволяет разработать более эффективные стратегии управления конфликтами и способствует формированию более устойчивых социальных структур.

Как было показано выше, идеи Батая, в отличие от идей Жирара, не имеют столь широкого спектра применимости, однако, Н. Родосский в труде «Постправда или фейк»³⁴⁴ отмечает, что концепция имманентности, растворенности в мире – «как вода в воде» – нашла свое отражение в системах киберутопистов, мечтавших о планетарном сознании, олицетворением которого должна стать всемирная сеть интернета.

2. 7. Критическая рецепция фундаментальной антропологии и миметической теории Р. Жирара

³⁴³ Kirwan M. Girard and Theology. P. 28

³⁴⁴ Родосский Н. А. Постправда или фейк: проблема истины в социальных медиа. СПб. Владимир Даль 2023. С. 64

Важно подчеркнуть, что ни Жирар, ни Батай не являются полевыми исследователями: антропологические данные, задействованные в их работах, подчерпнуты из трудов таких авторов, как Мосс, Дюркгейм, Леви-Стросс, сюжеты из работ которых приводятся зачастую либо без указания на авторства, либо без указания на конкретный источник – как в текстах Батая, так и в текстах Жирара. При этом, подход Батая отмечен склонностью к радикализации концепций предшественников, в то время как Жирар либо критикует, либо весьма вольно переосмысливает и интегрирует чужие идеи в рамки собственной системы. К примеру, в концепции миметического желания прослеживаются очевидные параллели с гегелевской диалектикой господина и раба в интерпретации Кожева, однако Жирар отрицает любую преемственную связь³⁴⁵. К примеру, Н. Лоуту³⁴⁶ отмечает, что Жирар трансформирует теорию желания, изложенную Фрейдом, посредством введения мимезиса в качестве причины и истока любого желания, таким же образом диалектика господина и раба интерпретируется не через стремление к признанию, но через присвоение чужого желания³⁴⁷. Отсюда проистекают сразу две линии для критики – с одной стороны, антропологическая проблематика и отсутствие эмпирических данных, с другой стороны, проблема «удобной» интерпретации идей предшественников, которые Жирар пристраивает к собственному теоретическому проекту.

Также критика теории Жирара проистекает из всеобъемлющего характера, мета-нарративности данной концепции, что порождает закономерное сомнение в целесообразности сведения многообразия

³⁴⁵ «В 1961 году, когда вышла “Ложь романтизма и правда романа”, именно по этим причинам многим хотелось видеть во мне наследника Кожева, великого комментатора Гегеля... Однако я открыл эту диалектику независимо от кого бы то ни было» - Жирар Р. Завершить Клаузевица. С. 54–55

³⁴⁶ Lawtoo N. *The Phantom of the Ego : Modernism and the Mimetic Unconscious* / East Lansing, Michigan : Michigan State University Press, 2013. P. 286

³⁴⁷ Важно отметить, что Жирар, в отличие от Гегеля, не рассматривает борьбу за власть как движущую силу исторического прогресса; напротив, необходимость сокрытия, контроля или нивелирования этой борьбы и ее последствий определяет динамическое развитие цивилизации. Кроме того, борьба, согласно Жирару, мотивирована не стремлением к доминированию и утверждению господства, а стремлением к тотальному уничтожению противника, представляющего собой препятствие на пути к объекту желания.

человеческой деятельности – будь то культурные нормы, религиозные догматы, правовые институты, экономические процессы или тренды в моде – к единому миметическому принципу. Подобная универсализация рискует упростить сложную картину социокультурной реальности. Использование единой объяснительной модели для столь разнородных феноменов вызывает сомнения в ее объяснительной силе и способности учитывать контекстуальную специфику каждого конкретного случая. Действительно, если любое проявление человеческой деятельности интерпретируется, как результат миметического желания, то возникает проблема объяснительной силы теории. Подобная редукция может игнорировать другие значимые факторы, влияющие на формирование человеческого поведения и социальных институтов. Вопрос о границах применимости концепции Жирара представляется открытым.

Гипотеза антропогенеза (или гоминизации) у Жирара, основанная на концепции изначального насилия и последующего сокрытия убийства, сталкивается с эпистемологическими трудностями. Отсутствие эмпирических данных делает невозможным как верификацию, так и фальсификацию данной теории. В силу отсутствия конкретных артефактов или документальных свидетельств, подтверждающих наличие учредительного убийства, аргументация Жирара остается в сфере теоретических рассуждений, не поддающихся строгой научной проверке. Таким образом, концепция Жирара, несмотря на ее теоретическую привлекательность, не может быть подтверждена или опровергнута в соответствии с критериями научного метода. Так, Э. Траубе в работе «Инцест и мифология: антропологическая и жирардианская перспектива»³⁴⁸ критикует мысль Жирара с антропологической точки зрения.

³⁴⁸ Traube E. "Incest and Mythology: Anthropological and Girardian Perspectives." *Berkshire Review*, vol. 14, 1979, Pp. 37-54.

Так, Х. Уайт в статье «Ложь этнологии и правда мистики»³⁴⁹ прямо называет концепцию Жирара метафизикой, отказывая автору в научных достоинствах.

В. Тернер в работе «Обзор насилия и священного Рене Жирара»³⁵⁰ оспаривает мысль Жирара, согласно которой насилие возникает исключительно на фоне миметизма, предлагая в качестве причин индивидуальной агрессии фрустрацию, вызванную давлением общества.

Также Жирар отвергает значимость индивидуальных желаний, что фактически ведет к снятию этической ответственности с человека. При этом, Р. Помье в статье «Рене Жирар: одержимый, считающий себя путеводной звездой»³⁵¹, акцентирует внимание на ряде затруднений, возникающих при рассмотрении тезиса о миметической природе всех желаний. В первую очередь, теория мимесиса испытывает сложности при объяснении существования табуированных стремлений в контексте репрессивных общественных структур. Помимо этого, любая ситуация характеризуется множеством потенциальных объектов для подражания, что ставит индивида перед необходимостью выбора – какому конкретно образцу среди множества образцов подражать? Также Жирар, по мнению Р. Помье, игнорирует возможность нововведений: исходно, кто-то должен продемонстрировать влечение к новому предмету, чтобы запустить процесс миметического распространения.

Р. Адамс в работе «Мимесис любви и тексты гонений: творческая интерпретация миметического желания»³⁵² критикует Жирара за одностороннее рассмотрение мимесиса, как заведомо негативного феномена, и предлагает переоценку деструктивной природы миметизма, включив в свой анализ благотворную, творческую сторону подражания. Впрочем, с критикой

³⁴⁹ Hayden W. Ethnological 'Lie' and Mythical 'Truth'. *Diacritics* 8 (1978): 2–9, P. 7.

³⁵⁰ Turner V. Review of *Violence and the Sacred* by Rene Girard // *Human Nature*. 1978, Vol. 1. Issue 3. Pp. 24-25.

³⁵¹ Pommier R. *René Girard, Un allumé qui se prend pour un phare*. Paris: Kimé, 2010, Pp. 33–34.

³⁵² Adams R. *Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text: A Creative Reassessment of Mimetic Desire*. // *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, ed. Willard M. Swartley. Telford, PA: Pandora Press, 2000, Pp. 277-307

Р. Адамс мы склонны не согласиться, поскольку благая природа миметизма рассматривается Жираром в работе «Завершить Клаузевица», например: «мирный мимезис возможен в рамках институции уже установленной и давно существующей: она необходима для трансляции культуры и поддержания ее кода»³⁵³.

Также стоит отметить отказ Жирара от роли и ответственности отдельного индивида. Необходимо подчеркнуть, что, в то время как теория Батая концентрируется на субъективном внутреннем переживании, концепция Жирара, напротив, игнорирует индивидуальное начало, акцентируя внимание на аспектах коллективного поведения. Различие состоит в том, что Батай уделяет приоритетное внимание опыту, переживаемому индивидом, в то время как Жирар анализирует исключительно групповую динамику, отрицая значимость индивидуальных мотивов.

Теория Жирара представляется целостной и закрытой на себе системой, однако, здесь стоит выделить критику А. Зыгмонта, представленную в статье «От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти», в которой исследователь справедливо замечает, что концепция христианства, представленная Жираром, отменяет парадигму архаических жертвоприношений, «но новой не возникает». А. Зыгмонт рассматривает феномен мученичества в качестве христианского жертвоприношения, тем самым развивая и дополняя мысль Жирара, который: «...полагал, что христианство отказывается от сакрализации жертв, но мученичество — это именно что новая парадигма такой сакрализации»³⁵⁴. А. Зыгмонт, анализируя аккадские, ацтекские, древнеисландские и индуистские мифологические системы, приходит к выводу, что концепция учредительного убийства проистекает из греческой трагедии, но не находит достаточного подтверждения в исходных мифологических повествованиях. Иными словами, предложенная Жираром интерпретация, акцентирующая роль

³⁵³ Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. С. 45

³⁵⁴ Зыгмонт А. От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти // Философско-литературный журнал «Логос». Том 34, №3, 2024. С. 176

насилия в основании социума, при сопоставлении с указанными мифологическими корпусами обнаруживает существенные расхождения. А. Зыгмонт, таким образом, ставит под сомнение универсальность теории Жирара, указывая на то, что мифологические нарративы, рассматриваемые в качестве эмпирической базы, не всегда демонстрируют наличие мотива учредительного насилия в том виде, в каком он представлен у Жирара. Это предполагает необходимость более критического подхода к применению теории учредительного убийства при анализе различных культурных и религиозных традиций. На основе сохранившихся источников А. Зыгмонт анализирует четыре разных мифа, сюжеты которых так или иначе затрагивают тему учреждения мира из убийства жертвы, и приходит к выводу, согласно которому «ни один из них не содержит той композиции элементов, которые определяют миф об учредительном убийстве согласно Жирару. Из всех четырех жертв "злым" называется лишь Имир; Тлальтекутли и Пуруша невиновны, Тиамат — персонаж амбивалентный. Единодушие убийц наблюдается лишь в случае Пуруши, в других случаях они разобщены или даже конфликтуют. Развитый культ, то есть воспроизведение изначального убийства в ритуальном, засвидетельствован только в Индии»³⁵⁵.

Также стоит отметить, что существуют мифы с нестандартными методами креации. Например, в египетской мифологии Атум заглатывает собственное семя и извергает богов Шу и Тефнут, в процессе чего не фигурирует ни убийство, ни соперничество. Птах, который «отвечал за построение неба и земли»³⁵⁶, выковывает небосвод из металла, выступая в качестве архитектора в процессе создания мира. Отсюда можно сделать вывод, что, вопреки мысли Жирара, не всякая мифология содержит в себе учредительное насилие.

Меж тем, также подчеркнем, что сам Жирар, иллюстрируя свою концепцию, ссылается на ацтекский миф о Нанауацине, превратившегося в

³⁵⁵ Зыгмонт А. От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти. С.185

³⁵⁶ Бадж У. Боги египтян. Царство света, или Тайны загробного мира. М. Центрполиграф. 2014. С. 544

солнце через акт самопожертвования³⁵⁷, опираясь при этом на текст «Проклятой части» Батая³⁵⁸.

Таким образом был осуществлен анализ критики, направленной на концепцию Жирара. Рассмотрение критической рецепции показало, что антропологические выкладки автора, концепция миметического желания, роль первой жертвы в мифологических сюжетах, негативный характер миметизма – ключевые концепты теории Жирара могут быть поставлены под вопрос. Однако, мы настаиваем на литературоведческой значимости концепций Жирара, которые, служат эффективным инструментом, позволяющим анализировать существующие литературные, кинематографические и художественные произведения, а также создавать оригинальные работы. Идеи Жирара предоставляют структурированный подход к пониманию межличностных отношений и их отражения в культуре. Применение этой теории позволяет выявлять скрытые механизмы подражания и соперничества, определяющие поведение персонажей и развитие сюжета, строящегося на конфликте. В силу мета-нарративности концепции Жирара могут быть использованы в различных областях гуманитарного знания – от литературоведения и киноведения до искусствоведения и культурологии, – что делает их ценным активом для исследователей и творцов, стремящихся к глубокому пониманию и интерпретации культурных феноменов. Также еще раз отметим, что миметическая теория, предложенная Жираром, находит свое подтверждение и область применения в рамках психологии и психиатрии. Концепция Жирара сохраняет значимость и может быть использована при анализе творческой деятельности, а также этических дилемм и проблем, возникающих в контексте индивидуальных и социальных взаимодействий. Однако, иные аспекты теории, включая роль мимесиса, мифологические корни учредительного насилия и концепцию жертвоприношения, уязвимы

³⁵⁷Жирар Р. Козел отпущения. С. 98

³⁵⁸ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 133-134

перед критикой – не в последнюю очередь из-за мета-нарративного характера, приводящего к вольному обращению с эмпирическими фактами. Данный подход склонен к созданию всеобъемлющих интерпретаций, игнорирующих контекстуальные нюансы.

Таким образом, была проанализирована проблематика соотношения насилия и сакрального в теории Рене Жирара. Согласно концепции Жирара, насилие и сакральное рассматриваются как взаимосвязанные и взаимообусловленные феномены. Центральным элементом его теории является миметическое желание, представляющее собой фундаментальную характеристику человеческой природы, согласно которой желание не является автономным, а формируется посредством подражания желанию другого индивида, выступающего в роли модели. Миметическое желание, по мнению Жирара, неизбежно приводит к конкуренции за объект желания и, как следствие, к конфликту и насилию. Эта эскалация насилия, если не контролируется, грозит перерасти во всеобщую войну, состояние «войны всех против всех». Для предотвращения подобной катастрофы возникает «механизм козла отпущения», который предполагает перенаправление всеобщего насилия на одного индивида или группу, обвиняемую в возникновении кризиса и подвергаемую коллективному преследованию, зачастую приводящему к насильственной смерти. Этот акт насилия, направленный на «козла отпущения», временно устраняет социальную напряженность и восстанавливает порядок. Жирар утверждает, что именно этот феномен коллективного насилия лежит в основе формирования сакрального. Сакральное, таким образом, предстает как трансцендентализированное насилие, а ритуалы и мифы служат для маскировки его истинной природы, сокрытия связи между архаическими религиями и насилием. При этом, Жирар подчеркивает, что христианство, с его акцентом на невинной жертве Христа, разоблачает механизм «козла отпущения» и, тем самым, демистифицирует сакральное, предлагая

альтернативный путь преодоления насилия, заключающийся в отказе от миметического механизма.

При этом, в теории Жирара остается ряд проблематичных моментов. Мы полагаем, что одним из самых уязвимых мест фундаментальной антропологии является постулат об универсальности миметического желания. Жирар утверждает, что все человеческое желание является производным, имитирующим желание другого. Однако, эмпирические исследования в психологии и социологии демонстрируют наличие автономных, не обусловленных мимесисом, форм мотивации. Концепция «козла отпущения», которую Жирар вероятно подчеркнул из труда Дж. Фрэзера, также, на наш взгляд, упрощает сложные процессы социальной динамики, игнорируя структурные причины конфликтов и роль власти в формировании образа врага. Идея о спонтанном возникновении единогласного насилия, направленного против козла отпущения, не подтверждается историческими данными.

Наконец, связь насилия и священного в теории Жирара вызывает вопросы о нормативном статусе насилия. Хотя Жирар подчеркивает необходимость признания и преодоления миметического насилия, его акцент на центральной роли насилия в генезе культуры может непреднамеренно легитимизировать деструктивные аффекты, чем также рискует обернуться теория насилия, предложенная Батаем.

В целом, концепция сакрального насилия, фигурирующая как в теории Батая, так и в философских построениях Жирара, вызывает разумные сомнения, несмотря на претензию обоих авторов выявить подлинные истоки священного. Батай в своей концепции потлача и предельной траты фактически постулирует необходимый элемент деструктивного расходования, коррелирующий с формированием сакрального. Однако, исторические и антропологические исследования свидетельствуют о наличии религиозных систем, основанных на принципах ненасилия и альтруизма, что ставит под сомнение универсальность насильственной составляющей социальной

эволюции. Жирар, в свою очередь, видит источник священного в акте коллективного насилия над «козлом отпущения», полагая, что разрешение кризиса миметического желания происходит посредством ритуального жертвоприношения. Нетрудно убедиться в отсутствии однозначных доказательств в поддержку тезиса о спонтанном возникновении единогласного насилия как структурообразующего фактора для религиозных представлений. Многочисленные этнографические данные указывают на наличие ритуальных практик, не связанных напрямую с насилием. Таким образом, мы утверждаем, что, несмотря на эвристическую ценность, теории Батая и Жирара не могут быть приняты как исчерпывающие объяснения генезиса сакрального.

Заключение

Таким образом, было осуществлено выявление особенностей постановки и рассмотрения проблемы соотношения насилия и сакрального в философских теориях Жоржа Батая и Рене Жирара. В ходе исследования были рассмотрены философские системы данных авторов, а также детально проанализирована критика теорий Батая и Жирара. Также был проведен анализ связанных с концепциями насилия и священного тем, таких как: христианство, война, потлач, фигурирующих и в теории Батая, и в работах Жирара. Кроме того, была осуществлена попытка обозначить возможности практического применения концепции Жирара в различных сферах знания и культуры. Также было продемонстрировано влияние идей и Батая, и Жирара как на современные философские, социологические, теологические течения, так и на отдельных авторов.

Как было показано, объединяющими теории Батая с концепциями Жирара являются такие аспекты, как сакральное, насилие и жертва, хоть и интерпретируются они в рамках различных философских и социологических парадигм. Оба мыслителя стремятся деконструировать рационалистическое мировоззрение и показать, как иррациональные, архаичные силы продолжают оказывать влияние на современное общество. Также оба автора опираются на общую теоретическую базу, представленную трудами Ницше, текстами классиков-антропологов, психоанализом З. Фрейда, оказавшим в той или иной степени влияние и на Батая, и на Жирара, семинарами А. Кожева. В целом, можно было бы предположить, что интересы и Батая, и Жирара, связанные с насилием и сакральным, сформировало некое историческое и социальное поле, характерное для французской мысли XX века, однако, данное исследование, рассматривая связь на уровне концептов, одинаковых для Батая и Жирара, выявляет, как по-разному авторы интерпретируют идеи, взятые из единого истока, которым, в свою очередь, является сакральное насилие.

Именно из сакрального-насилия проистекают дальнейшие мыслительные построения как в случае теорий Батая, так и в проекте Жирара.

Проведенный анализ подтверждает выдвинутую гипотезу, согласно которой Батай и Жирар фактически отождествляют насилие и сакральное. Жирар утверждает, что насилие и священное взаимозаменяемы, тогда как Батай открыто говорит о сакральном насилии. В теории Жирара обращение к сакральному напрямую связано с насилием, возникающим из утраты различий и миметического соперничества, в ходе которого совершается заклятие первой жертвы и, впоследствии, ее сакрализация, что приводит к созданию института жертвоприношения, что, в свою очередь, становится основой общества. В ранних работах Батая также прослеживается мысль, близкая к идее учредительного убийства: согласно Батаю, основа социальных отношений или так называемое социальное ядро возникает на месте убитого основателя, человека или божества.

Также оба автора подчеркивают тенденцию, заключающуюся в том, что архаическое общество пытается изгнать большее насилие с помощью меньшего. Согласно Жирару, на этом принципе функционирует ритуал «козла отпущения», в то время как для Батая изгнание насилия связано с десакрализацией. Оба мыслителя также отмечают амбивалентную природу сакрального, которое является одновременно проклятым и требующим поклонения, отталкивающим и притягательным. Батай связывает насилие в рамках жертвоприношения с размыванием личностных границ, разрушением субъективности и индивидуальности, а также с опытом трансгрессии, тогда как для Жирара сакральное насилие в качестве жертвоприношения имеет функциональный характер и служит механизмом регулирования общественных отношений. Как отмечает К. Олсон: «В отличие от Рене Жирара, который считает, что насилие можно контролировать с помощью ритуалов, Батай утверждает, что ничто не может его контролировать»³⁵⁹. Также стоит отметить то, что Н. Лавту в работе «*Homo Mimeticus: Новая теория*

³⁵⁹ Olson C. *Eroticism, violence, and sacrifice: A postmodern theory of religion and ritual*. P. 239

миметизма» связывает концепции Батая и Жирана через так называемое «миметическое заражение» и то влияние, которое миметизм оказывает на «гетерогенные толпы»³⁶⁰. Также Жирар утверждает, что насилие является основой человеческой культуры и религии. Батай, в свою очередь, подчеркивает, что сакральное есть не что иное, как трансгрессия, зачастую связанная с насильственными актами. Таким образом, оба мыслителя сходятся во мнении о том, что насилие и священное представляют собой диалектически связанные категории, оказывающие определяющее влияние на формирование как социального порядка, так и субъективного восприятия реальности.

Сакральное у Батая, как и в концепции Жирана, связано с иррациональным модусом существования, так как священное возникает из насилия, то есть из иррациональной сферы имманентности. И Батай, и Жирар связывают сакральное и насилие с концепцией неразличимости. Для Жирана отсутствие различий ведет к насилию (миметическому соперничеству) и последующему жертвенному кризису, заканчивающемуся сакрализацией убиенной жертвы, тогда как для Батая насилие становится путем к неразличимости через трансгрессию, описываемую как возвращение к животному состоянию, возвращение к имманентности. Батай считает сакральное той непрерывностью, из которой человек вырывается, принимая на себя роль создателя инструментов труда. В его понимании сакральное представляет собой угрозу для упорядоченного мира, что обуславливает и природное насилие: сакральное — это «расточительное кипение жизни»³⁶¹, грозящее прорывом насилия и разрушением. Для Жирана сакральное проистекает из насилия, более конкретно — из учредительного убийства и

³⁶⁰ «Небольшая междисциплинарная традиция, которая проходит от Ницше до Батая, от Кайуа до Жирана, от Делёза до Деррида, от Лаку-Лабарте до Нанси[...], и других участников homo mimeticus, серьезно воспринимает силы мимесиса вместе с бессознательными процессами, которые накладывают заклинание на эго и толпы, демократии и автократии, особенно в эпоху, характеризующуюся глобальными пандемиями, ядерными угрозами и быстрыми изменениями климата, которые угрожают буквально стереть Homo sapiens с поверхности земли. Следовательно, существует настоятельная необходимость перезагрузить древнее осознание того, что люди являются — и я говорю это без нарциссического антропоцентрического уклона — возможно, все еще самыми миметическими существами, чтобы противостоять человеческим и нечеловеческим влияниям, которые порождают заразные патологии, создающие предрасположенности к худшему». - Lawtoo, N. Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation. Leuven University Press, 2022. P. 266

³⁶¹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. С. 73.

ритуала жертвенного замещения. Таким образом, насилие для Жирана направлено вовне, тогда как для Батая оно связано с внутренним опытом и некоторой духовной практикой, ведущей к утере различий и, соответственно, к сакральному. Батай рассматривает жертвоприношение как индивидуальный акт самопожертвования, в то время как Жиран изучает влияние ритуалов жертвоприношения на человеческую культуру. Сакральное, согласно мысли Батая, — это момент иррационального насилия, который открывает доступ к миру имманентности, однако человек не может долго пребывать в этом состоянии, «его следует воссоздавать снова и снова путем психо-духовных деструктивных актов, а зачастую посредством трансгрессивной сексуальности»³⁶².

Теория Батая отражает попытку принять неизбежность насилия, в то время как Жиран предлагает отказаться от него. Батай утверждает, что человеческая склонность к агрессии и ярости должна быть признана, тогда как Жиран считает возможным устранить насилие через обращение к Евангелию. Оба философа сходятся в том, что источником насилия является отсутствие различий: у Жирана — между индивидами, а у Батая — между объектами мира. Э. Трейлер в работе «У насилия существуют свои причины: Батай и Жиран»³⁶³ отмечает, что концепты различия и неразличимости важны в работах обоих авторов. Стоит подчеркнуть, что Батай, в отличие от Жирана, акцентирует внимание на неинструментальности ритуального жертвоприношения, где стремление к насилию является самоцелью, исключая ориентацию на будущую пользу. Это позволяет провести разграничение между эгоистичной злонамеренностью, служащей скрытым целям, таким как накопление богатства или достижение власти, и своего рода «чистым» насилием, которое безоглядно предается деструкции, вплоть до самоуничтожения. Именно этот более радикальный вид насилия, осуществляемый ради самого насилия, является ключевым элементом в

³⁶² Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирана. С. 317

³⁶³ Traylor A. Violence has its Reasons: Girard and Bataille // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2014. Vol. 21 . P. 131-156.

размышлениях Батая о жертвенном насилии. В связи с этим возникает вопрос о том, насколько интерпретация ритуального жертвоприношения, представленная Жираром, способна охватить всю глубину и сложность этого феномена, особенно учитывая его деструктивный и саморазрушительный потенциал, который выходит за рамки социальной или инструментальной функции, на которой настаивает Жирар, и которую отвергает Батай.

Теории и Батая, и Жирара иллюстрируют заразительный поток аффективного насилия между индивидами, который быстро охватывает все общество. Жирар описывает насильственную заразительность, угрожающую физическому уничтожению, в то время как более живая заразительность Батая иллюстрируется растворением «я» в «другом». Оба приходят к одному и тому же результату — коллективной сплоченности. Однако, несмотря на все сходства, основные механизмы концепций авторов приводят к глубоко различным представлениям о динамике, поддерживающей социальную связь и, по сути, всей аффективной экономики общества. Для Жирара сообщество требует различения индивидов, наделенных определенными идентичностями. Отсутствие различий между индивидами, состояние, которое он называет неразличимостью, приводит к борьбе за идентичность, конфликту и насилию. Единство возникает из катарсиса коллективного жертвоприношения, прежде чем конфликт может разрушить сообщество. Для Батая единство возникает из коллективного общения через ритуал. Стремление вырваться из разорванного бытия и соединиться с другим, чтобы приблизиться к непрерывному бытию, объединяет людей через взаимные чувства, возникающие в результате совместного опыта трансгрессии. Жирар утверждает, что гармония в обществе достигается за счет сохранения различимости и отдельности, тогда как Батай описывает имманентность, возникающую в результате разрушения индивидуального существования, на основе чего выстраиваются религиозные и общественные нормы.

Различия заключаются также в отношениях к жертве: у Батая отсутствует концепция ее невиновности или виновности, в то время как Жирар

подчеркивает уникальную роль христианства, в котором постулируется невинность всех архаических жертв перед так называемыми гонителями.

Также был проведен анализ таких феноменов, как война, христианство и потлач во взаимосвязи с насилием и сакральным в концепциях Ж. Батая и Р. Жирара. Батай рассматривает войну через призму насилия и сакрального, представляя ее как феномен, глубоко укорененный в человеческой природе. В концепции Батая война выступает не просто как политический или экономический конфликт, но как проявление иррациональной тяги к разрушению и трансгрессии. Насилие, по Батаю, не является исключительно деструктивным актом. Война становится ритуалом, в котором индивид жертвует собой или другими ради достижения коллективной цели, что придает ей священный характер. Этот сакральный аспект войны связан с понятием жертвы и самопожертвования. Война, как проявление сакрального насилия, вызывает ужас и восхищение, являясь одновременно разрушительной и трансцендентной силой. Эта двойственность делает войну сложным и противоречивым феноменом, который невозможно объяснить исключительно рациональными категориями. При этом, Батай активно критикует современные формы войны, сопряженные с индустриальным развитием и технологическим прогрессом, за обезличенность, отсутствие ритуальности, вместе с которым утрачивается и сакральный аспект. Р. Жирар, с другой стороны, рассматривает войну как деструктивную кульминацию миметического желания и насилия, корнящегося в самой структуре человеческого взаимодействия. В своей теории Жирар утверждает, что война является следствием неконтролируемого миметического соперничества, когда индивиды и группы, подражая друг другу, становятся неразличимы, что приводит к кризису различий и, в конечном итоге, к насилию. Война, согласно Жирару, представляет собой миметический кризис, в котором социальные структуры рушатся, и насилие распространяется неконтролируемо. Этот кризис возникает, когда различия между соперниками стираются, и они становятся миметическими двойниками, вовлеченными в эскалацию насилия,

направленную на взаимное уничтожение. Выходом из этого порочного круга насилия, по мнению Жирара, является признание миметической природы желания и обращение к механизмам, сдерживающим насилие, таким, как религия.

Также стоит обратить внимание на роль христианства: Жирар связывает христианство с упразднением учредительного механизма так называемого «козла отпущения», тогда как Батай, как отмечают А. Зыгмонт и Д. Дюков, критически относится к христианской религии за «отказ от самоценного насилия и за профанацию жертвоприношения»³⁶⁴, признавая, при этом значимость роли христианства. Христианство, с его акцентом на жертвенности и искуплении, занимало важное место в размышлениях обоих авторов. Батай рассматривает христианское понимание жертвы Христа, как центральный элемент западной культуры, влияющий на восприятие насилия и его сакрализацию. Одновременно с этим Батай критикует христианство за рационализацию и моральное осуждение насилия, видя в этом отход от изначальной, сакральной имманентности, присущей архаическим культурам. Батай постулирует, что христианство, стремясь к порядку и контролю, подавляет и трансформирует изначальный хаос и трансгрессию, связанные с насилием и священным. Таким образом, проблематика роли христианства в концепции Батая имеет двойственный характер: с одной стороны, Батай признает значение христианской религии, с другой стороны, критикует христианство за рационализацию восприятия насилия и сакрального.

Христианство, согласно Жирару, радикально отличается от других религиозных систем тем, что разоблачает механизм «козла отпущения». Страдания и смерть Христа представляют собой пример невиновности жертвы и демонстрируют абсурдность насилия. Евангелия, призывающие к прощению и любви к врагам, предлагают выход из порочного круга миметического желания и насилия.

³⁶⁴ Зыгмонт А., Дюков Д. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе. С. 151-189.

Батай анализирует практику потлача, как форму непроизводительных трат, демонстративного потребления, целью которого является утверждение престижа и власти. Он видит в потлаче выражение всеобщей экономики, где логика роста и накопления сменяется принципом расточительства и разрушения ценностей. Для Батая потлач является радикальной тратой. Жиран, в свою очередь, интерпретирует потлач через призму миметического желания и насилия, рассматривая данный феномен, как ритуализированную форму соперничества, в которой участники, имитируя и копируя друг друга, стремятся превзойти соперника в щедрости и демонстративном уничтожении богатства. Жиран считает, что потлач, как и другие архаические ритуалы, направлен на сдерживание потенциального насилия, возникающего из миметического соперничества. При этом, Жиран подчеркивает, что чрезмерное соперничество в потлаче может привести к эскалации насилия. Таким образом, Батай акцентирует внимание на экономической и философской значимости потлача, как анти-потребительской модели, в то время как Жиран фокусируется на социологической и антропологической роли данного ритуала в регуляции насилия и поддержании социального порядка. Оба мыслителя, однако, признают фундаментальное значение потлача для понимания архаических форм социальной организации.

Не менее важным является и внимание к роли мифа. Согласно теории учредительного насилия Жирара, все мифы восходят к реальному событию — убийству первой жертвы. Батай также рассматривал миф как ключевой элемент в понимании природы насилия и священного, подчеркивая, что миф служит обоснованием для практик жертвоприношений, придавая им смысл и цель. В его концепции, миф функционирует как нарративная структура, легитимирующая акты насилия, привязывая их к трансцендентным или сакральным основаниям. Батай подчеркивал, что миф обеспечивает контекст, в котором насилие перестает быть просто деструктивным актом, а становится ритуальным жертвоприношением, направленным на восстановление утраченного равновесия или достижение высшей цели. Миф о происхождении

мира, как правило, включает в себя акты насилия, которые становятся прецедентом для последующих ритуальных практик. Таким образом, миф не просто описывает мир, но и формирует его, устанавливая правила и нормы, определяющие поведение людей в обществе.

Еще одним важным аспектом, который объединяет трактовки обоих мыслителей, является соотношение языка и насилия. Для Батая сакральное нарушает обычные речевые конструкции, возвращая субъект в мир, свободный от предметных отношений, в то время как по мысли Жирара, язык формируется в процессе ритуальных практик.

Таким образом, мы видим, что Жирар разрабатывает универсальную модель, применимую к эмпирическим исследованиям, в то время как Батай стремится к созданию всеобъемлющей истории человеческой культуры, однако, в отличие от Жирара, не основывается на едином объяснительном принципе. Вместе с тем, Батай акцентирует внимание на индивидуальном восприятии сакрального – аспект, который остается за пределами теории Жирара. Следовательно, обе теории оставляют открытыми определенные вопросы и остаются уязвимыми перед критикой.

Несмотря на существенные различия в трактовке насилия и сакрального у Батая и Жирара, проведенный в настоящем исследовании анализ выявляет общие для обоих авторов темы, такие как: насилие, сакральное, война, мифология, литература, табу, потлач, христианство. В конечном счете, подчеркнем еще раз: Жирар постулирует, что сакральное возникает из насилия, тогда как для Батая насилие изначально имманентно сакральному.

Сопоставление трактовок Жоржа Батая и Рене Жирара открывает новые перспективы в понимании сложной взаимосвязи между насилием и священным. Батай, с его акцентом на трансгрессивный характер сакрального, представляет насилие как неотъемлемый элемент человеческого существования, связанный с избытком энергии и потребностью в ее высвобождении. Священное, в его понимании, возникает в моменты нарушения границ и табу, когда насилие выходит за рамки утилитарных целей

и приобретает ритуальный характер. Жирар, напротив, фокусируется на миметической природе желания и насилия, утверждая, что насилие возникает из подражательных конфликтов и эскалации соперничества. Священное, в его теории, является механизмом социального контроля, направленным на ограничение и канализацию насилия. Сопоставление этих двух подходов позволяет увидеть, что насилие и священное представляют собой диалектическую пару, где насилие является как источником сакрального (согласно мысли Батая), так и объектом его контроля (согласно концепции Жирара). Понимание сакрального у Батая в качестве трансгрессивного опыта, нарушающего границы, контрастирует с акцентом Жирара на сакральном, как на институте, стабилизирующем социальный порядок. Вместе они формируют более полное представление о динамике насилия и священного в человеческой культуре. Концепции Батая и Жирара подрывают устоявшиеся представления о проблематике соотношения насилия и сакрального, представленного такими классическими авторами, как Э. Дюркгейм, М. Мосс, К. Леви-Стросс, М. Элиаде. Классические теории не учитывают амбивалентную природу сакрального, связанную с потенциалом деструкции и насилия. Если Дюркгейм видел в сакральном источник социальной солидарности и регуляции³⁶⁵, то Батай акцентирует связь священного с фундаментальным нарушением запретов, трансгрессией и непроизводительной тратой энергии. Как справедливо замечает Т. Арппе в статье «Священное насилие: Жирар, Батай и превратности человеческого желания»³⁶⁶, трактовка сакрального, предложенная Жираром, представляет собой радикальный отход от концепций, предложенных Дюркгеймом, в то время как Батай вовсе разрушает постулаты Дюркгейма, акцентируя внимание на феномене непроизводительной траты. Также, в отличие от структурного анализа Леви-Стросса, рассматривающего сакральное как элемент символической

³⁶⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Изд. дом Дело. 2018

³⁶⁶ Арппе Т. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire. P. 31-58.

системы³⁶⁷, Жирар утверждает, что насилие является конституирующим элементом сакрального, а ритуалы жертвоприношения направлены на предотвращение миметического кризиса. Также М. Элиаде в своих исследованиях, подчеркивал, что священное проявляется через иерофании – прорывы трансцендентного в мир. Эти прорывы часто сопряжены с актами насилия, ритуального или реального, что демонстрирует связь сакрального с фундаментальными аспектами человеческого существования, включая рождение, смерть и жертвоприношение³⁶⁸. При этом, подход Элиаде, фокусирующийся на выявлении универсальных структур священного опыта, оставляет открытым вопрос о том, каким образом сакральное может быть сопряжено с феноменом насилия. Элиаде не углубляется в анализ потенциальных насильственных аспектов сакрального. Таким образом, Элиаде не формулирует прямого ответа на вопрос о взаимосвязи сакрального и насилия, в отличие от концепций Батая и Жирара. Работы Батая и Жирара предлагают радикально иную перспективу понимания взаимосвязи насилия и сакрального, нежели классические социологические теории. Они подчеркивают амбивалентный характер сакрального, которое одновременно является источником социального порядка и потенциальной деструкции.

Таким образом, было показано, что и Батай, и Жирар предлагают значимые, хотя во многом и противоположные, подходы к пониманию сакрального и насилия. Концепция Батая позволяет осмыслить иррациональные аспекты человеческого существования, раскрыть потенциал трансгрессии и выхода за пределы рационального порядка. Однако его акцент на избытке и трате может быть воспринят как оправдание деструктивных сил и игнорирование социальных последствий насилия. Теория Жирара, напротив, предлагает прагматичный взгляд на насилие как источник социального хаоса и подчеркивает необходимость контроля и сублимации агрессивных

³⁶⁷ Леви-Строс К. Структурная антропология. Серия: Этнографическая библиотека. Институт этнографии АН СССР. М. Наука. Главная редакция восточной литературы. 1983

³⁶⁸ Элиаде М. Священное и мирское. Перевод с французского, предисловие и комментарии Н.К. Гарбовского. М. Изд-во МГУ. 1994

импульсов. Жирар предлагает ценный инструмент для анализа социальных конфликтов и понимания роли религиозных институтов в поддержании порядка. Однако уязвимым местом его теории остается универсальность, ведущая к упрощению многогранных социальных и культурных комплексов.

В конечном итоге, подчеркнем выводы из доказанной нами гипотезы еще раз: оба автора признают связь между сакральным и насилием, при этом интерпретируют ее различными способами. Ключевое различие в подходах Батая и Жирара заключается в их оценке сакрального насилия. Батай видит в нем путь к трансцендентности и освобождению, а Жирар – угрозу социальному порядку. Однако, несмотря на противоположные выводы, оба мыслителя признают центральную роль насилия в формировании религиозных и социальных институтов. Сопоставление и анализ идей как Батая, так и Жирара (и возможный синтез) открывает новые перспективы для понимания динамики насилия и сакрального в современном мире.

Список литературы

Источники

1. Алисон Дж. Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию Серия: Современное богословие М. Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2010.
2. Бадж У. Боги египтян. Царство света, или Тайны загробного мира. М. Центрполиграф, 2014.
3. Батай Ж. История эротизма; [Пер. с фр. Б. Скуратова под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой]. — М.: Логос, Европейские издания. — 2007.
4. Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. Романы и повести. Сост., общ. ред. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. Ладомир. 2017.
5. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007.
6. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2007.
7. Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. Пер. с фр. Сост., вступ. стат. С. Зенкина. Москва . Ладомир. 2016.
8. Бейтсон Г. теории шизофрении /. Московский психотерапевтический журнал. - М.: МГППУ. - 1993, № 1.
9. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. Серия: Золотой фонд мировой психологии. Перевод с английского. Вступительная статья А.М. Эткинда. М. Смысл, 2000.
10. Бейтсон Г., Джексон Д., Хейли Дж., Уикленд Дж. К теории шизофрении // Московский психотерапевтический журнал. М., 1993. №1-2. 3.
11. Бенвенист Э. Словарь индо-европейских социальных терминов. М. : Прогресс-Универс, 1995.

12. Берджис Л. Ловушка желаний: как перестать подражать другим и понять, чего ты хочешь на самом деле. [пер. с англ. Т. О. Новиковой]. – М. : Бомбора : Эксмо, 2022.
13. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Серия: Философия - Neoclassic М.: АСТ, 2020.
14. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. с франц. и вступительная статья С.Н. Зенкина. Обложка С. Федотова. М. Добросвет, 2000.
15. Бретон А. Еретик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
16. Ван дер Харт О., Нейенхэус Э.Р.С., Стил К. Призраки прошлого. Структурная теория диссоциации и терапия последствий хронической психической травмы. / пер. с англ. М.: «Когито-Центр», 2013.
17. Деррида Ж. Письмо и различие. Серия: Философские технологии. Москва : Академический проект. 2000.
18. Дюшюи Ж.-П. Знак священного. Серия: *Studia religiosa* Москва Новое литературное обозрение, 2021. С. 220
19. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Изд. дом «Дело». 2018.
20. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. Серия: Философия и богословие. Пер. с франц. А. Лукьянова, О.Хмельницкой. М.: ББИ, 2016.
21. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. Серия: Религиозные мыслители. М. ББИ. 2013
22. Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. Серия: Философия и богословие. Пер. с франц. М.: ББИ, 2019.
23. Жирар Р. Козел отпущения. Загадки жизни и творчества. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
24. Жирар Р. Критика из подполья / Пер. с фр. Н. Мовниной. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

25. Жирар Р. Насилие и священное. Пер. с фр. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
26. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния Серия: Философия и богословие. Пер.с франц. М.: ББИ, 2018.
27. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. Серия : Нация и культура / Научное наследие. Антропология / Фольклор. Перевод с французского и вступительная статья С.Н. Зенкина. Москва. ОГИ. 2003
28. Клаузевиц К. О войне. М. Логос Наука 1994.
29. Коллеж Социологии. 1937-1939. Серия: Классика социологии. Составлено Дени Олье. Перевод с французского. Под редакцией В.Ю. Быстрова. Колледж. СПб Наука, 2004.
30. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Пер. с англ. О.Ю. Чекчурина. Серия: Мастера психологии. СПб., Питер, 2018.
31. 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.
32. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Пер. с фр. А.К. Черноглазова. На русском и французском языках. Серия: Феноменология. Герменевтика. Философия языка. М. Гнозис 1995.
33. Леви-Строс К. Структурная антропология. Серия: Этнографическая библиотека. Институт этнографии АН СССР. М. Наука. Главная редакция восточной литературы. 1983.
34. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2009.
35. Отто, Р. Священное: об иррациональном вид ее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. с нем. А. М. Руткевича. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский университет, 2008.
36. Паланик Ч. Бойцовский клуб. М. Эксклюзивная классика АСТ. 2020.

37. Политическое богословие / А. Бодров, К. Барт, П. Смыщнюк [и др.] ; под редакцией А. Бодрова, М. Толстолуженко. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2019.
38. Ранк О. Миф о рождении героя. М. Академический проект. 2020.
39. Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов / У. Робертсон-Смит // Классики мирового религиоведения : антология : в 2 т. М. : Канон+, 1996.
40. Родосский Н. Постправда или фейк: проблема истины в социальных медиа. СПб. Владимир Даль. 2023.
41. Сартр Ж-П. Один новый мистик// Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
42. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
43. Тартт Д. Тайная история. М.: АСТ: Corpus 2015.
44. Трёхчастный трактат: Коптский гностический текст из Наг-Хаммади (Codex Nag Hammadi I, 5) / Пер. и коммент. А. И. Еланской. — СПб. : Алетейя, 2017.
45. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. Т.9. Вопросы общества. Происхождение религии. М.: ООО «Фирма СТД», 2008.
46. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М. Азбука. 2018.
47. Элиаде М. Священное и мирское. Перевод с французского, предисловие и комментарии Н.К. Гарбовского. М. Изд-во МГУ. 1994.
48. Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошло пред тобою». Религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
49. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
50. Bainville J. Napoléon. Paris, Gallimard, 2005.

51. Bataille G. L'Erotisme. Le Procès. // OEuvres complètes. T. 10. Gallimard. 1987.
52. Bataille G. La Part maudite // OEuvres complètes. T. 7. Gallimard. 1987.
53. Bucko R. The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice. Bloomington. University of Nebraska Press. 1998.
54. Geertz C. Religion as a Cultural System // Anthropological Approaches to the Study of Religion. Ed. Michael Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966.
55. Girard R. Dionysus versus the Crucified // Modern Language Notes. 1984. Vol. 99. No. 4.
56. Girard R. Eating Disorders and Mimetic Desire // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. Vol. 3. 1996.
57. Girard R. La route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985.
58. Kojève A. Introduction to the Reading of Hegel, ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols Jr. New York and London: Basic Books. 1969.
59. Lienhardt K. G. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford: Clarendon Press, 1961.
60. Suryani L. K, Jensen G. D. Trance and Possession in Bali: A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide. — Oxford University Press, 1994.
61. Vescey C. "American Indian Environmental Religion," American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History Christopher Vescey and Robert W. Venables. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980.
62. Walker J. R. Lakota Belief and Ritual, ed. by Raymond J. DeMallie, Elaine A. Jahner. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1980.

63. Борисов С. Насилие – миф – религия: О механизмах локализации насилия в традиционной культуре // Наука Искусство Культура. 2012.
64. Брюно Ж. Техники озарения у Жоржа Батая // Предельный Батай: сб. статей / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.
65. Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У фон Бальтазара и Р. Швагера.
66. Ворожихина К. В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016.
67. Дорофеев Д. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. — СПб.: СПбГУ, 2006
68. Евстропов М. Жорж Батай: Опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. 2011. №311.
69. Зенкин С. Жорж Батай: политика в мировом масштабе // Новое литературное обозрение. № 116.
70. Зенкин С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2014
71. Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. Ладомир, 2006.
72. Зыгмонт А. Война и философия сакрального у Жоржа Батая // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70
73. Зыгмонт А. От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти // Философско-литературный журнал «Логос». Том 34, №3, 2024.
74. Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая Серия: Studia religiosa М.: Новое литературное обозрение, 2018.

75. Зыгмонт А., Дюков Д. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1.
76. Кострова Е. Теория священного в работе Рене Жирара. Насилие и священное // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4.
77. Михайлов Г. Рене Жирак. Жертвоприношение как перформативный феномен современной поп-культуры // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2014. № 10 (132).
78. Наринская А. Величие осознания иллюзии. Григорий Дашевский о критике Рене Жирака // Коммерсантъ. 23.11.2012. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2067482>.
79. Подоксенов Д. Суверенность, сообщение и смысл в работах Ж. Батая // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (51).
80. Пророкова М. Миметический кризис в проекте. "фундаментальной антропологии" Рене Жирака. Основные аспекты // Обсерватория культуры. 2017. № 4.
81. Пророкова М., Радаев В. Другие способы обращаться с насилием: инструменты нарративной терапии и гонительские репрезентации // Философско-литературный журнал «Логос». Том 34, №3, 2024
82. Рейнеке М. Феминистская мысль и миметическая теория: идеи и вызовы в творчестве Рене Жирака // Философско-литературный журнал «Логос». Том 34, № 3, 2024
83. Скибина В. Насилие и священное в теории Рене Жирака: современные аспекты. // Вестник ВГУ. Серия «Философия». 2024. № 1
84. Тимофеева О. Введение в эротическую философию Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009
85. Угурлян Ж.-М. Миметическая психология и психиатрия: наследие Жирака // Философско-литературный журнал «Логос». Том 34, №3, 2024

86. Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002.
87. Хоружий С. Как читать Жирара? // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. 2016. № 2.
88. Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. Серия Интеллектуальная история М. : Новое литературное обозрение 2021.
89. Чубаров И. Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда. М.: Изд.дом Высшей школы экономики, 2014.
90. Adams R. "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire". Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking, ed. Willard M. Swartley. Telford, PA: Pandora Press, 2000
91. Allison J. Raising Abel: The Recovery of the Eschatological Imagination. New York: Crossroad, 1996
92. Arppe T. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire // Distinktion: Journal of Social Theory. 2009. Vol. 10(2).
93. Cowdell S, Fleming C, Hodge J. Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2, Rene Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature. U.S.: Bloomsbury Academic, 2014
94. Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013.
95. Dawson D. Flesh Becomes Word: A Lexicography of the Scapegoat or, the History of an Idea. East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
96. Fleming C. Mimesis, Violence, and the Sacred: An Overview of the Thought of René Girard. // Violence, Desire, and the Sacred. Publisher, Bloomsbury Publishing, 2014.
97. Garrels S. R. Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion (Studies in Violence, Mimesis, & Culture). East Lansing: Michigan State University Press, 2011

98. Gerber L. Movements of Luxurious Exuberance: Georges Bataille and Fat Politics. In: Biles J, Brintnall K (ed.) Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion. New York, USA: Fordham University Press; 2015
99. Hans K. Religion, Violence, and 'Holy Wars' // International Review of the Red Cross, Vol. 87, No. 858, 2005
100. Hayden W. Ethnological 'Lie' and Mythical 'Truth. Diacritics 8, 1978
101. Hodge, J. "Mimetic Insights into the Sacred in Film." // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion, 2017, Pp. 517-524.
102. Hussey A. The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille. Amsterdam: Rodopi Bv Eds, 2000.
103. Kendall S. Georges Bataille. London, Reaktion Books, 2007
104. Kirwan M. Girard and Theology. L.; N.Y.: T&T Clark; Continuum, 2009
105. Küng H. Religion, Violence, and 'Holy Wars' // International Review of the Red Cross, Vol. 87, No. 858, 2005
106. Land N. The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism. Routledge, 1992
107. Lucas S. D. War on Terror: The Escalation to Extremes. // Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2, Rene Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature. U.S.: Bloomsbury Academic, 2014
108. Mayné G. Eroticism in Georges Bataille and Henry Miller. Summa publications., 1993.
109. McNeil, J. "The Mimetic Sacred: Girard and Bataille Transcending Desire." Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, vol. 30, 2023, p. 103-129.
110. Mimetic Theory and World Religions / W. Palaver, R. Schenk (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018.
111. Miroslav V. Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Abingdon Press, 1996.

112. Mookerjee R. *Transgressive fiction: the new satiric tradition*. New York : Palgrave Macmillan, 2013
113. *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion / Biles J., Brintnall Kent L. (eds) N. Y.: Fordham University Press, 2015.*
114. Noys B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000.
115. Olson C. *Eroticism, violence, and sacrifice: A postmodern theory of religion and ritual* *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 6, No. 3 (1994), P. 239
116. Palaver W. *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Press, 2013 P. 150
117. Pan D. *Sacrifice in the Modern World: On the Particularity and Generality of Nazi Myth*. Northwestern University Press, 2012.
118. Pawlett W. *Georges Bataille: The Sacred and Society*. Routledge, 2015.
119. Pommier R. *René Girard, Un allumé qui se prend pour un phare*. Paris: Kimé, 2010
120. Reineke M. *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997
121. Reineke M. *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
122. Schwager R. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. Transl. by M. L. Assad. Crossroad, New York, N. Y., 2000.
123. Strenski I. *Theology and the First Theory of Sacrifice*. Brill, 2003.
124. Surya M. *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Gallimard, 1987.
125. Traube E. "Incest and Mythology: Anthropological and Girardian Perspectives." *Berkshire Review*, vol. 14, 1979,
126. Traylor A. *Violence has its Reasons: Girard and Bataille // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2014. Vol. 21 .
127. Turner V. *Review of Violence and the Sacred by Rene Girard // Human Nature*. 1978, Vol. 1. Issue 3.