

Алексей Игоревич Зыгмонт, Дмитрий Александрович Дюков

**ФИЛОСОФИЯ НАСИЛИЯ И САКРАЛЬНОГО  
ЖОРЖА БАТАЯ И РЕНЕ ЖИРАРА  
В СРАВНИТЕЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

*Alexey Zygmont, Dmitriy Dyukov*

**GEORGE BATAILLE'S AND RENE GIRARD'S  
PHILOSOPHY OF VIOLENCE AND THE SACRED IN  
COMPARATIVE PERSPECTIVE**

*The article represents an attempt of comparative research of the two French philosophers' theories: George Bataille and Rene Girard. Hypothesising their extreme similarity in some aspects, the authors compare their ideas on three main subjects: murder and sacrifice as social solidarity's bases; concepts of myth and tragedy as the mechanisms translating the message about the foundational violence and the reasons of their decline in the modern world; finally, the principles of the violence and the sacred's work in connection with a group of notions representing absence, as well as procedural or instantaneous destruction of any borders, primarily with the concept of undifferentiation. The conclusion is drawn that the main difference between them lies in the premise of their thought, their perspective and values: Bataille speaks for sacrificial community, and Girard – from the perspective of an innocent victim, that was killed and deified for the sake of that community's existence.*

Между Жоржем Батаем и Рене Жираром, как между Афинами и Иерусалимом, общего теоретически не должно быть ничего, но эмпирически – очень много. Если ставить вопрос о том, какие между этими мыслителями можно выстроить связи и обнаружить сходства, на ум сразу приходит примерно следующее: для них обоих характерны трудности в жанровом определении; они писали в одном

спектре жанров от литературоведения, философии, антропологии и социологии до специфической теологии — соответственно антихристианской и просто христианской в том и другом случае. Их обоим вдохновляла одна и та же британско-французская традиция этнологии и религиоведения, оба использовали схожие концепты — жертвоприношения, насилия, сакрального<sup>1</sup>, — и писали, например, об упадке сакрального в современном мире. Однако же, как мы полагаем, между их теориями в действительности существует гораздо больше точек пересечения, чем кажется на первый взгляд; их рассмотрение и является целью настоящей статьи.

Написав на протяжении своей полувековой карьеры десятки книг, сотни статей и дав по самым различным поводам огромное количество интервью, Жирар упомянул Батая, насколько нам известно, всего один раз и будто бы вскользь. Это странное замечание находится в конце восьмой главы его *opus magnum*, «Насилия и сакрального» (1972), где он пишет, что подлинной функцией запрета является сдерживание насилия, и далее, что

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 выпадает за пределы декадентского эстетизма, крайним выражением которого она является<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> В русских переводах этих двух мыслителей сложились разные традиции передачи одного и того же используемого ими термина *le sacré*: в случае Батая пишут «сакральное», в случае Жирара — «священное». Поскольку разница несущественна, здесь и в дальнейшем мы будем приводить его в первом варианте.

<sup>2</sup> Girard R. Violence et le sacré. Éd. Grasset & Fasquelle, 1972. P. 324-325.

И вот что в этом отрывке странно: хотя Жирар, казалось бы, говорит о том, что Батай все понял, он тут же замолкает, не развивая свою мысль дальше, и приводит его мнение по частному вопросу, не замечая или отказываясь замечать куда более любопытные пассажи, которые поразительным образом перекликаются с его собственной теорией, и в частности — с концепцией тождества насилия и сакрального. В том же «Эротизме» (1957), например, говорится: «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием»<sup>1</sup>; или в другом месте: «Совершив убийство, охотник или воин становились сакральными»<sup>2</sup>. Еще во введении к этой работе философ излагает свою теорию эротизма с помощью понятий насилия, сакрального, жертвоприношения и континуальности живой природы, в которую и возвращается архаическая община вслед за убитой жертвой; в целом этого сложно было не заметить. Сам Жирар с его конспирологическим подходом к чтению текстов особенно интересуется теми авторами, которые, будучи движимы миметическим соперничеством и глубинным ресентиментом, что-то поняли, но не могут выразить или недоговаривают. Нельзя ли поэтому, обращая против него его же оружие, сказать, что и он сам чего-то отказывается замечать? Что Жорж Батай, этот «эстетствующий декадент», и есть его «темный двойник» — одновременно сходный с ним и во всем ему противоположный?

Однако же, поскольку подобную постановку вопроса едва ли можно назвать научной, мы выделили три главных оси,

---

[Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010].

<sup>1</sup> Bataille G. L'Érotisme // Œuvres complètes. Т. 10. Gallimard, 1987. P. 43 [Батай Ж. Эротизм // Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006].

<sup>2</sup> Ibid. P. 76.

основания, на которых могли бы выстроить рассуждение и сравнить этих двух мыслителей между собой:

*Во-первых*, исходя из приведенной выше цитаты, мы можем сравнить друг с другом по меньшей мере эти два текста, «Насилие и сакральное» и «Эротизм», тем более что разделяет их всего пятнадцать лет и этот последний представляет собой кульминацию долгой эволюции батаевской мысли.

*Во-вторых*, как принадлежащих к одной традиции и читавших одних и тех же авторов этих мыслителей можно привести к общим знаменателям, источникам вдохновения: это Ницше, — учитель для одного и оппонент для другого, — Дюркгейм, Юбер и Мосс, Кайуа, бывший их общим знакомым и особенно отмечавший связь сакрального с войной, французская и немецкая социология толпы и т.д.

Наконец, *в-третьих*, мы можем сравнивать между собой общие для них обоих концепты, структуры и интуиции, среди которых — идея учредительной жертвы, рецепция ницшевских понятий мифа и трагедии, утверждение тождества насилия и сакрального в связи с феноменом неразличимости. Для этого нами иногда придется обращаться и к другим сочинениям Батая, написанным в период становления его мысли в 1930-е годы, — манифестам группы Контратака, статьям в журнале «Ацефал», его посвященным «сакральной социологии» докладам для Коллежа социологии, наконец, к ряду поздних текстов — в частности, «Теории религии» (1974) и «Проклятой части» (1949). Здесь нужно принимать во внимание, что мы имеем дело не с одной, а с двумя точками отсчета, статичной и подвижной: если концепция Жирара с начала 1960-х до конца 2000-х годов развивалась более или менее плавно, без резких скачков, то в отношении Батая такого сказать нельзя: он достаточно часто склонен менять свою

позицию и отказываться от одних понятий, интуиций, концептов в пользу других. В связи с этим тематический план настоящей статьи будет ориентироваться прежде всего на этого последнего, следуя от более ранних форм его рефлексии на темы насилия и сакрального к более поздним.

Опыты сравнения этих двух мыслителей между собой, — на тех или иных основаниях, — уже, несомненно, имели место. Исследовательница Тиина Арппе (Tiina Arppe) в статье «Сакральное насилие: Жирар, Батай и превратности человеческого желания»<sup>1</sup> справедливо указывает на ряд общих для них обоих концептов — прежде всего это, собственно, насилие, сакральное, его амбивалентность, аффект как базис социальной солидарности, — и источников, в частности, на дюркгеймовскую социологию. Основным недостатком данного текста, на наш взгляд, является причисление к этому ряду понятия желания, центрального для Жирара и играющего много меньшую роль у Батая; оба действительно испытали влияние интерпретации гегельянства у Александра Кожева<sup>2</sup>, но обращали внимание на совершенно разные вещи. Энтони Трейлор (Anthony Traylor) в работе «У насилия есть причины: Жирар и Батай»<sup>3</sup> обнаруживает у того и другого оппозиции континуального / неkontинуального и различие / неразличимость, переходы между которыми, собственно, и обеспечивают «работу» насилия в связи

<sup>1</sup> Arppe T. Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire // *Distinktion: Journal of Social Theory*. 2009. Vol. 10, № 2. P. 31-58. См. также ее работу: *Arppe T. Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Routledge, 2014.

<sup>2</sup> См.: Kirwan M, Sj. *Discovering Girard*. Lanham, Chicago, New York, Toronto and Plymouth: A Cowley Publications Book, 2005; Фокин С. *Философ-вне-себя*. Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 226-232.

<sup>3</sup> Traylor A. Violence has its Reasons: Girard and Bataille // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2014. Vol. 21 . P. 131-156.

с сакральным; предложенный им анализ абсолютно точен, хотя он также слишком задерживается на понятии желания и жираровской критике автономии субъекта.

Сергей Зенкин отмечает, что и Батай, и Жиран используют для описания сакрального один и тот же термин *violence*, — т.е., собственно, «насилие». Однако же, поскольку «Теория религии» была опубликована на два года позже «Насилия и сакрального», он делает вывод, что «вероятнее всего, перед нами закономерное идейное схождение двух самостоятельных мыслителей, каждый из которых пытался уловить субстанциальную природу сакрального»<sup>1</sup>. Исследователь, однако же, не принимает во внимание того, что Жиран читал «Эротизм» и теоретически мог бы позаимствовать это понятие оттуда, хотя относительно этого мы можем лишь предполагать и строить догадки.

Кроме того, некоторое число авторов (Д. Пэн<sup>2</sup>, Ж. Майне<sup>3</sup>, У. Полетт<sup>4</sup>, А. Стренски<sup>5</sup>) ставят имена этих двух мыслителей рядом исходя из их принадлежности к одной традиции и схожести их тем, которая позволяет иногда прояснять одного из них через другого, однако не слишком углубляются при этом в отдельные нюансы их построений. Поскольку различия между философами очевиднее, чем их сходства, мы предпочтем сделать акцент скорее на этих последних; так или иначе, заслуги всех этих авторов в постановке проблемы несомненны, и настоящее исследование следует рассматривать как попытку продолжить начатую ими работу.

<sup>1</sup> Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. С. 145.

<sup>2</sup> Pan D. Sacrifice in the Modern World: On the Particularity and Generality of Nazi Myth. Northwestern University Press, 2012.

<sup>3</sup> Mayné G. Eroticism in Georges Bataille and Henry Miller. Summa publications, Inc., 1993. P. 171.

<sup>4</sup> Pawlett W. Georges Bataille: the Sacred and Society. Routledge, 2016.

<sup>5</sup> Strenski I. Theology and the First Theory of Sacrifice. Brill, 2003.

### *Учредительное убийство и обожествление жертвы*

Основным отличием Жирара от прочих авторов, разрабатывавших концепт сакрального — У. Робертсона-Смита, Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса, Р. Кайуа, М. Элиаде, — является то, что все они описывали сакральное как данность, не задаваясь вопросом о его генезисе: оно каким-то образом функционирует, но остается неясным, как оно возникает. Миметическая теория берется восполнить этот пробел, и в этом ей помогает концепт учредительного убийства, — или, иначе, линчевания или насилия. Подобный же вопрос, хотя и совершенно другим образом, ставится и в «Теории религии» Батая, к которой мы вернемся чуть позже.

В целях дальнейшего рассмотрения мы будем вынуждены вкратце пересказать всю эту теорию целиком и затем покажем, каким образом переключаются с ней батаевские идеи середины и конца 1930-х годов. Итак, Жирар исходит из понятия миметического желания: человек хочет чего-либо лишь потому, что этого хочет другой. Из этого неизбежно следует конфликт интересов, а из него — насилие: «Два желания, сталкиваясь на одном объекте, делают друг для друга преградой. Всякий мимезис, направленный на желание, автоматически приводит к конфликту», — пишет он <sup>1</sup>. Поскольку и мимезис, и насилие как следствие имеют контагиозную природу и переходят от одного человека к другому, то любое убийство может привести к циклу мести, из-за чего общество при отсутствии сдерживающих мер погружается в кризис, гоббсовскую *войну всех против всех*. Единственная такая «мера» — изобретение механизма козла отпущения, путем переноса превращающего насилие всех против всех в насилие всех против одного. Согласно Жирару, все архаические божества и культурные герои были реальными

<sup>1</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 217.

людьми, растерзанными на части разъяренной толпой. В связи с тем, что они таким образом спасают общину от угрозы гибели, — вполне реальной и вместе с тем обработанной в социальном воображаемом, — эта община сакрализует жертву, т.е. превращает ее тело в своего рода трансцендентный резервуар для чистого насилия:

Точно так же и жертвоприношение можно описать без отсылок к какому бы то ни было божеству, исключительно на основе сакрального — то есть на основе пагубного насилия, сфокусированного жертвой и преобразенного посредством ее убийства в насилие благое или, что то же самое, исторгнутого вовне. Бывшее дурным внутри общины, сакральное вновь становится хорошим, выходя за ее пределы. Язык чистого сакрального сохраняет суть мифологии и религии; он отрывает насилие от человека и делает насилие отдельной, расчеловеченной сущностью<sup>1</sup>.

Обожествление жертвы и ее включение в сакральное, таким образом, происходит из-за той амбивалентной роли, какую она сыграла во время миметического кризиса: жертва рассматривается одновременно и как виновная в насилии, и как спасающая от него. Именно в связи с этим последним аффектом «избавления» ее и обожествляют и затем взаимодействуют с ней — или уже не совсем с ней, — посредством жертвоприношения и его производных: мифологии, экономики, судебной системы и т.д.

Однако Жиран был не первым, кто высказывал идею о том, что архаические божества могли быть реальными и обожествленными затем в мифе людьми. Еще на исходе позапрошлого века об этом в «Очерке о природе и функциях жертвоприношения» писали Юбер и Мосс (1899)<sup>2</sup>. Так,

<sup>1</sup> Ibid. P. 385.

<sup>2</sup> Mauss M., Hubert H. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Année



в случае с аграрными умирающими и воскресающими богами, как они полагают, изначально не бог приносился в жертву, а жертва становилась богом, и именно что следствием своей смерти: «Жертвоприношение по своей природе предполагает возвеличивание жертв, что ведет к их прямому обожествлению»<sup>1</sup>, — утверждают авторы, и далее читаем:

Жертвенный апофеоз — не что иное, как возрождение жертвы. Ее обожествление есть особый случай и наивысшая форма ее освящения и отделения от мира людей. [...] Однако если облик божества и создан мифологией, то ее исходные данные не были произвольными. Мифы сохраняют следы происхождения богов: жертва в более или менее искаженной форме составляет центральный эпизод, своего рода ядро легендарной жизни богов, возникающих из жертвы<sup>2</sup>.

Это рассуждение исходит из анализа тех жертвоприношений, что, условно говоря, находятся в поле зрения: если для того, чтобы быть принесенным в жертву, божество должно сначала войти в человека, затем умереть в нем и, наконец, его покинуть, то умирает в конечном счете лишь человек. Более того, Юбер и Мосс склонны полагать, что сама персонифицированность божества является следствием того, что время от времени оно входит в жертву и умирает в ней: «Повторение этих церемоний, во время которых по обычаю или по иной причине через регулярные промежутки времени вновь появлялась та же самая жертва, создавало нечто вроде

---

sociologique. 1899. Vol. 2. P. 29-138. [Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функциях жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000].

<sup>1</sup> Ibid. P. 72.

<sup>2</sup> Ibid. P. 72-73.

непрерывно существующей личности»<sup>1</sup>. Божество, таким образом, является как бы *эйдолом* атомистов, объективной иллюзией, которая поддерживается при этом ничем иным, как регулярными жертвами.

Жиран всего лишь доводит эту идею до ее логического предела и проясняет, как получилось так, что была принесена самая первая жертва, которая еще не была жертвой, почему это произошло и что из этого вышло. Видеть при этом сходство своей теории с концепцией дуэта французских антропологов он, можно сказать, прямо отказывается: так, он походя замечает, что Юбер и Мосс «...ссылаются на «священный характер жертвы». Убивать жертву преступно, но жертва не будет священной, если ее не убить»<sup>2</sup>, и далее пишет, что они очень редко ссылаются на человеческие жертвоприношения, хотя их-то они и имеют в виду, когда говоря об превращении человека или животного в божество<sup>3</sup>. Поэтому Жиран требует решительно порвать с начатой ими «формалистской традицией». Предполагая ту реальность, которая воспроизводится затем в жертвоприношении, он говорит, что имело место убийство невинной жертвы разъяренной толпой, которая ее затем и обожествовала. Непосредственной причиной произошедшего была утрата различий и умножение насилия в ходе миметического соперничества; а смыслом — вывод насилия путем переноса на козла отпущения и учреждение сакрального, которое позволяет поддерживать с ним связь, оставаясь от него подальше. Что Юбер и Мосс недоговорили — так это того, что жертва обожественная — это жертва учредительная, что именно на этом фундаменте возникает как таковое общество, и что все социальные институты имеют своей

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 73.

<sup>2</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 9.

<sup>3</sup> Ibid. P. 23.

целью сдерживание насилия путем его переноса в мир сакрального<sup>1</sup>.

Батай, который также, разумеется, был хорошо знаком с работой Юбера и Мосса и относился к ней куда более уважительно, в конце 1930-х годов, как мы полагаем, подходит к обеим идеям — обожествления жертвы и учредительного убийства, — более чем близко. В 1934-1939 годах, после попытки фашистского переворота во Франции в феврале 1934-го, философ был буквально одержим идеей подлинного, сплоченного, религиозного сообщества, которое могло бы тем или иным, но не совсем ясным, образом предотвратить новую войну<sup>2</sup>. За какой-то невероятно короткий срок вместе с единомышленниками он успевает пройти несколько этапов духовной эволюции человечества по Жирару, хотя тот бы сказал, что во всей схеме он постоянно упускает то один, то другой элемент: от увлечения идеей агрессивной толпы и полного отсутствия интереса к ее жертвам он приходит к идее жертвоприношения как основы социальной солидарности и вниманию к тому «пустому месту», которое должно было возникнуть на месте убитого основателя, будь то человек, вождь или божество.

Итак, в 1935 г., даже сойдясь для этого со своим давним врагом Андре Бретоном, он создает группу «Контратака» — «Союз борьбы революционных интеллектуалов», целью

---

<sup>1</sup> Подробнее о теории Жирапа в целом см.: Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. Michigan State University Press, 2013; Tarot C. Le symbolique et le sacré: Théories de la religion, Éditions de la découverte / M.A.U.S.S., 2008. P. 398-426; Зенкин С. Небожественное сакральное. теория и художественная практика. С. 141-146, 228-232.

<sup>2</sup> Подробнее о концепте сообщества и политической деятельности Батая см.: Marmande F. Georges Bataille politique, Presses universitaires de Lyon, 1985. Heimonet J.-M. Negativité et communication. J.M. Place, 1990; Besnier J.-M. Georges Bataille, la politique de l'impossible, Éditions Cécile Defaut, 2014.

которого была помощь рабочим в борьбе против всякого рода угнетателей и фашистов<sup>1</sup>. Идеалом этого первого его сообщества является яростная, бушующая, фанатичная толпа, готовая прибегнуть к «императивному насилию» и стать «неумолимым авторитетом»<sup>2</sup>. Смысл всей затеи был по существу жертвенным, но в двух различных аспектах:

Во-первых, рабочим нужны были жертвы, чтобы меньшим насилием изгнать большее, т.е. войну: «...мы должны быть готовы обратить против них предельное возможное по закону насилие, чтобы очистить землю от всего, что слепо требует от нас вести войну и страдать — включая и их самих»<sup>3</sup>. Однако же философ и его соратники почти ничего не говорят о возможных жертвах насилия толпы. В манифесте Контратаки под названием «Призыв к действию», правда, фигурирует рекомендация топить капиталистов в море, но ничего такого они себе, разумеется, не представляли.

Во-вторых, сущность связи между людьми в рамках подлинного сообщества заключается в том, чтобы принести индивидуальное в жертву коллективному, растворить одно в другом: «Фактором, который определит судьбу общества, является органичное оформление обширной композиции сил... [...] Подобный состав сил... должен обратиться ко всем тем, кто... стремится жить сообразно непосредственному насилию бытия в качестве человеческого существа»<sup>4</sup>. Насилие, которое толпа готовится направить вовне, как бы пропитывает ее насквозь и сшивает отделенных друг от друга людей воедино. Хотя здесь у Батая еще ни слова

---

<sup>1</sup> См.: Grindon G. *Alchemist of the Revolution // Third Text*. 2010. Vol. 24, № 3. P. 305-317.

<sup>2</sup> «Contre-Attaque». *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires // Bataille G. Œuvres complètes*. T. I. Gallimard, 1970. P. 379-380.

<sup>3</sup> *Les Cahiers de «Contre-Attaque» // Ibid*. P. 385.

<sup>4</sup> «Contre-Attaque». *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*. P. 385.

не говорится о сакральном, мы видим, что он уже приходит к идее насилия как залога социальной солидарности.

Само понятие «толпы» [foule] в связке с представлением об ее агрессивном характере, на выходе многократно превышающем, условно говоря, боевой настрой отдельных людей, в данном случае представляется нам пришедшим из дискурса социологии; его использовали, например, Г. Лебон, Г. Тард, Э. Канетти, Х. Ортега-и-Гассет и З. Фрейд<sup>1</sup>. Вот, например, примечательный в приложении к обоим интересующим нас мыслителям отрывок из чрезвычайно популярной на рубеже веков «Психологии толп»<sup>2</sup> Лебона (1895):

К несчастью, преувеличение чаще обнаруживается в дурных чувствах толпы, атавистическом остатке инстинктов первобытного человека, которые подавляются у изолированного и ответственного индивида боязнью наказания. Это и является причиной легкости, с которой толпа совершает самые худшие насилия<sup>3</sup>.

Очевидно, что подобный дискурс, связывающий поведение «первобытного человека» с его особенной склонностью ко стихийному насилию, вполне мог оказать влияние равно и на Батая — на данном этапе, и на Жирара — в принципе; последний, например, ссылается на «Массу и власть» Канетти (1962) с ее идеями разрядки и снятия

<sup>1</sup> См.: Найдорф М.И. Толпа, масса и массовая культура // Вопросы культурологии. 2007. № 4. С. 27–32. Федченко С.С. Противоречия использования термина «масса» и его синонимов в трудах теоретиков массового общества // Ученые записки Казанского ун-та. Т. 156. Кн. 1. 2014. С. 184–191.

<sup>2</sup> В русском переводе слово «толпа» в названии характерным образом было превращено в слово «масса», в соответствии с немецкой традицией использования этого понятия. см.: Лебон Г. Психология народов и масс. URL: [<http://socioline.ru/files/5/309/psihologia.pdf>].

<sup>3</sup> *Le Bon G. Psychologie des foules*. Éds Félix Alcan, 1905. P. 33.

различий внутри толпы — книгу, на которую повлиял и труд, процитированный выше<sup>1</sup>. В традиции европейской антропологии и социологии рубежа веков идея того, что основой для понимания современных религий и даже общества в целом могут и должны служить т.н. «примитивные» верования, бытующие в соответствующих культурах, принималась за некую аксиому, однако акцент на отношениях человека с насилием, отличающих архаического человека от современного, может считаться еще одним связующим звеном между этими двумя мыслителями.

В 1937-1939 годах Батай, однако же, вполне отказывается от идеала агрессивной толпы в пользу «трагического» сообщества людей, объединенных общим отношением к смерти и сакральной жертвой — той самой, о которой до этого он молчал. Философ меняет сам вектор приложения насилия по отношению к сообществу, от внешнего переходит к внутреннему; его члены должны принести себя в жертву и открыться «тотальности существования». Однако помимо, но и в связи с этим насилием, которое все они на себе испытывают, должно быть что-то, вокруг чего они объединяется, и этот момент представляет для нас наибольший интерес: философ пишет, что подлинное сообщество должно быть организовано не вокруг живого вождя, — как у фашистов, нацистов или социалистов, — а вокруг пустого места, что могло бы быть мертвым вождем. В «Ницшевской хронике», центральном тексте сдвоенного 3 — 4 номера журнала «Ацефал», он пишет следующее:

ОСНОВЫВАЕМОМУ ВОЖДЕМ ЦЕЗАРЕВУ ЕДИНСТВУ  
ПРОТИВОСТОИТ СООБЩЕСТВО БЕЗ ВОЖДЯ,  
СВЯЗАННОЕ НАВЯЗЧИВЫМ ОБРАЗОМ ТРАГЕДИИ.

<sup>1</sup> Canetti E. Masse und Macht. FISCHER Taschenbuch, 1980 [Канетти Э. Масса и власть. М.: Астрель, 2012]

Жизнь требует единения людей между собой, а люди могут объединяться только силой вождя или силой трагедии. Искать ЛИШЕННУЮ ГОЛОВУ человеческое сообщество значит искать трагедию: предание вождя смерти – это само по себе трагедия; она остается требованием трагедии. Истина, которая изменит самый вид человеческой реальности, начинается здесь: ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ МОМЕНТ, ПРИДАЮЩИЙ НЕОТЪЕМЛЕМУЮ ЦЕННОСТЬ СОВМЕСТНОМУ СУЩЕСТВОВАНИЮ – ЭТО СМЕРТЬ<sup>1</sup>.

В докладах Батая, Кайуа и Дени де Ружмона, сделанных в конце 1930-х годов на заседаниях Коллежа социологии – научного кружка с амбициями тайного общества и наоборот, – неоднократно поднимается тема насильственной смерти короля, вождя или божества как основания для их обожествления: король является королем лишь постольку, поскольку его принесут в жертву. Исходя из цитированного выше текста, неясно, имеет ли Батай в виду, что мертвый вождь – это действительно убитый человек, или же его смерть – абстракция. Ясно лишь, что некая смерть, и даже некая личная смерть для него представляются основой социальной солидарности; речь несомненно идет об учредительном убийстве. «Предание вождя смерти – само по себе трагедия», – пишет он, а именно трагедией и сковано подлинное сообщество. Однако в других местах он, повторяя мысль о том, что сообщество связывается убийством, неожиданно начинает говорить об убийстве Бога:

Мы встречаемся в этих руинах, сегодня оставленных на жалкое прозябание, лишь затем, чтобы соответствовать тем самым имени враждебной ИМПЕРИИ, сила которой

---

<sup>1</sup> Bataille G. Chronique Nietzscheenne // Acéphale. 1937. №3-4. P. 17.

основывается лишь на разрыве и преступлении — ибо это ИМПЕРИЯ убийц Бога<sup>1</sup>.

И снова неясно, существовал ли Бог до того, как стал мертвым, или сразу возник в качестве такового как актуальное отсутствие, очерченное контуром пустое место, которое Жирар мог бы назвать «трансцендентальным означающим»: «Означающее — это жертва. Означаемое — это весь актуальный и потенциальный смысл, которым община наделяет эту жертву, а через нее и все остальное»<sup>2</sup>. Замечание Батая об убийстве Бога, в свою очередь, отсылает нас к идее обожествления жертвы или, в данном случае — божественности того вакуума, который возник после ее смерти и теперь стягивает между собой сообщество. В других докладах для Коллежа Батай говорит о сакральном «ядре» социального организма: «Оно является внешним... лишь в силу той причины, что представляет для них объект фундаментального отвращения. Социальное ядро действительное табуировано, т.е. неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев»<sup>3</sup>. Далее он повторяет, что излучения этого самого ядра «состоят из образов поражения и смерти»<sup>4</sup>, а в третьем месте, говоря о деревне, называет в качестве ее центра кладбище. Здесь мы видим все те же темы, которые Жирар бы назвал интуициями: смерть, труп, жертва как социальное ядро — выведенное за пределы общества, связующее его,

<sup>1</sup> Bataille G. [Les ruines de la Montjoie] // L'Apprenti Sorcier. Du cercle communiste démocratique à Acéphale / Galletti M. (éd.). Éd. de la Différence, 1999. P. 412-413.

<sup>2</sup> Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Éd. Grasset Fasquelle, 1978. P. 138.

<sup>3</sup> Bataille G. Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes // Le Collège de Sociologie. 1937-1939. Gallimard, 1995. P. 128.

<sup>4</sup> Bataille G. Attraction et répulsion II. La structure sociale // Ibid. P.145.



проклятое и вызывающее амбивалентный аффект влечения и отвращения. Единственный сделанный им шаг вперед по отношению к этой концепции — тот же, что и в случае Юбера и Мосса: сказать, что это ядро возникло из реального убийства невинной жертвы безумной толпой. Ограничиваясь более или менее туманными намеками, Батай этого прямо не подтверждает, но и не отрицает: непонятно, должен ли был мертвый вождь, отсутствующая голова Ацефала — т.е. Безголового, — быть реальной жертвой, или его достаточно было вообразить.

Предложенную нами интерпретацию текстов философа в свете этих двух понятий и всю серьезность его позиции подтверждает известная легенда о тайном обществе Ацефал, согласно которой его члены планировали совершить человеческое жертвоприношение<sup>1</sup>. Целью этого проекта, будто сошедшего со страниц «Бесов» Ф.М. Достоевского, было как сплотиться при помощи крови, так и объективно выработать тем самым некую трагическую, религиозную, сакральную власть, которая была бы способна противостоять фашистской империи. От случайно сбежавшего в Аргентину Роже Кайуа мы знаем, чем все закончилось: желающих на роль жертвы нашлось немало, на роль палача — никого<sup>2</sup>. Существует также красивая, но едва ли сколько-нибудь научная точка зрения, что в качестве жертвы, умершей, однако, естественной смертью, для этого ордена в 1938 году стала Лаура (Колетт Пеньо), возлюбленная Батая<sup>3</sup>. Мертвое тело, таким образом, у него на руках все-таки оказалось, но никакого сплочения группе это так и не принесло.

---

<sup>1</sup> См.: Surya M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard, 2012.

<sup>2</sup> См.: Кайуа Р. *Дух сект // Игры и люди. Эссе и статьи по социологии культуры*. М.: ОГИ, 2007. С. 256-257.

<sup>3</sup> См.: Sweedler M. *The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure*. Newark: U of Delaware, 2009. P. 28.

В своих послевоенных сочинениях Батай, однако, выпустит эти две интуиции из виду. Если раньше *жертвоприношение другого* было для него частью *жертвоприношения себя*, — при том, что для существования подлинного сообщества необходимо и то, и другое, — то вскоре станет делать акцент на этом последнем, т.е. разрушении субъектности, которое понимает как мистическую практику и личный выбор каждого человека. Поэтому в «Теории религии», как и в «Эротизме», места для учредительной жертвы уже нет, хотя в 1930-е годы, как мы показали, о чем-то подобном он говорит нередко.

### *Миф как язык насилия*

Обобщая, можно сказать, что теория сакрального в европейской мысли XIX-XX веков возникает как теория его упадка в современных обществах в сравнении с архаическими; по каким-то причинам связанные с ним и обеспечивающие социальную солидарность механизмы уже не работают так, как раньше. И Батай, и Жирар согласны между собой в том, что структурой, которая ранее обеспечивала работу жертвенного насилия, а теперь подверглась более или менее фатальной эрозии, является *миф*. Для обоих это нарративный способ работы с насилием, который символически очищает его и извлекает из жертвы социальную энергию, позволяя общине сплотиться вокруг нее.

Нисколько не преувеличивая, можно сказать, что для французской философии XX века миф — одна из центральных тем, хотя и пришедшая в нее из XIX века и от немцев; ее транслятором был Ф. Ницше, сам перенявший ее у Р. Вагнера и А. Шопенгауэра<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. об этом: Grottanelli C. Nietzsche and Myth // History of Religions. 1997. Vol. 37, № 1. P. 3-20. Bennett B. Nietzsche's Idea of Myth: The Birth of Tragedy from the Spirit of Eighteenth-Century Aesthetics // PMLA. 1979.

В «Рождении трагедии» (1872) он представляет миф [mythus] в связке с трагедией как выражение дионисийского духа, деиндивидуации в пользу тотальности существования, т.е. разрушения единичного ради целого, ради жизни. Осевой мотив мифа и трагедии — кощунство и преступление, которые навлекают на героя бедствия и гибель, но в итоге приносят всем некое благо и становятся залогом святости преступника. Это парадокс, потому что сам автор пишет, что главным героем трагедии был исключительно Дионис, но тут же говорит об Эдипе и Прометее, тем самым приравнивая их к этому божеству: «Самое лучшее, самое высокое, к чему только может приобщиться человек, — все обретает он, творя кощунство и принимая на себя все последствия его, а именно необозримый поток бедствий и печалей»<sup>1</sup>. Однако главным в трагическом герое являются отнюдь не его, порой сомнительные, достижения, а его жертвенная смерть:

Трагедия впитывает в себя величайший музыкальный оргиазм, так что она — как у греков, так и у нас, — попросту доводит до совершенства музыку, но тогда ставит рядом с нею трагический миф и трагического героя: он же, подобно могучему титану, взваливает тогда на свои плечи весь дионисийский мир, снимая с нас его бремя, в то время как, с другой стороны, она же, в лице трагического героя, избавляет нас и от ненасытного стремления к этому существованию и дланью остерегающей указывает, напоминая нам о них, на иное бытие и высшее удовольствие, к чему и готовит нас борющийся герой — гибелью своей, не своими победами<sup>2</sup>.

---

Vol. 94, № 3. P. 420-433; Mangion C. Nietzsche's Philosophy of Myth // Humanitas, Journal of the Faculty of Arts. 2003. Vol. 2.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 115-116.

<sup>2</sup> Там же. С. 189.

Историк идей Альберт Хенрикс пишет, что Ницше в этой работе первым конструирует Диониса эпохи модерна, смыслами которого становятся разрушение индивидуального, страдание, насилие и смерть<sup>1</sup>. Апогеем же подобной трактовки, замечает исследователь, ровно через сто лет становится именно «Насилие и сакральное» Жирара<sup>2</sup> с его акцентом на «гибели, а не победах» трагического героя как отправной точки его обожествления. Несмотря на то, что позднее ницшевская концептуализация мифа и трагедии претерпевает эволюцию, так что в 1876-1882 годах он относится к ним скептически, а в 1882-1889 — возрождает в парадоксальной форме концептуальной метафоры, рукотворного мифа о грядущем, т.е. о вечном возвращении, и на Жирара, и на Батая повлияла в основном эта его ранняя концепция, связывавшая миф с нарративом о насилии и жертве.

Но миф для XX века — не только концептуальная метафора, «легенда» Достоевского, ценностно-императивная структура, совершенно различным образом выраженная, скажем, у Ж. Сореля с его «мифом о всеобщей стачке» и А. Камю с его «мифом о Сизифе». Это также и «Миф XX века» Альфреда Розенберга как политический нарратив, с которым и боролся Батай в середине 1930-х годов и от ассоциаций с которым хотел обелить Ницше<sup>3</sup>. Поэтому батаевский трагический миф должен был противостоять мифу фашистскому, организующему людей вокруг фигуры вождя и ведущему их к войне и разрухе. Именно в этом смысле он пытается реализовать ницшевское пророчество из «Рождения трагедии»:

---

<sup>1</sup> См.: Henrichs A. *Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1984. Vol. 88. P. 205-240.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 232-234.

<sup>3</sup> См.: Bataille G. *Nietzsche et les fascistes* // *Acéphale*. 1937. №2. P. 7-8.

Да, друзья мои, веруйте со мной в дионисийскую жизнь и в возрождение трагедии. Прошло время сократического человека: возложите на себя венки из плюща, возьмите в руки тирсы, и не удивляйтесь, если тигр и пантера, ласкаясь, улягутся у ваших ног. Теперь-то Вы и должны быть трагическими, ибо спасетесь. Вам предстоит сопровождать Диониса в его славном шествии из Индии в греки! Вооружайтесь – жестоким будет бой, но веруйте в чудеса вашего бога!<sup>1</sup>

Изначально своему знакомству с Ницше Батай был обязан русской философии – и прежде всего Льву Шестову, который вопреки упорному нежеланию немецкого философа становиться святым, превратил его почти в мученика<sup>2</sup>. Однако ницшевский миф как выражение ценности у французского философа сочетается с его интересом к мифам в этнологическом смысле и работам Дж. Дж. Фрэзера, Л. Леви-Брюля, Ж. Дюмезиля: миф для него – это генетически-императивный нарратив, связанный в т.ч. со специфическими представлениями о сакральном и всякого рода обрядами вроде жертвоприношений. Учитывая все сказанное нами выше относительно батаевских интуиций 1930-х на темы учредительного убийства и обожествления жертвы, миф для него оказывается своего рода когнитивной структурой, позволяющей войти с этой жертвой в некое отношение и приобщиться к тотальности бытия за счет рассеяния в качестве индивида. Миф для него является выражением социальной солидарности, он как бы «сплавляет» людей воедино, погружает их в состояние *сакральной интимности*, с которым мы еще столкнемся:

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 186.

<sup>2</sup> См.: Бонецкая Н.К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. №7. С. 133-143.

...миф-обман выражает судьбу и становится бытием [...] ...прежде всего это бытие, о котором возвещают имя и отчество, затем бытие двоих, которое заключается в бесчисленных объятиях, наконец, бытие общины, которая «истязает, обезглавливает и ведет войны» [...] Только миф входит в тела тех, кого он соединяет, и требует от них такого же ожидания. Он оказывается основой всякого дела, он доводит существование до «его точки кипения»: он сообщает ему трагическую тональность, которая открывает доступ к его сакральной интимности<sup>1</sup>.

Итак, миф фиксирует переход от единичного бытия к коллективному, и именно такой переход и осмысливается как трагедия, иначе говоря — как жертвенное насилие; философ пишет, что мифу присуща некая «насильственная динамика»<sup>2</sup>. Однако двойственная функция мифа заключается еще и в том, что он не только что-то являет, но и скрывает, и к тому же является *fable* — сказкой, фантазией, вымыслом, — с чем не согласился бы ни один условный представитель архаической культуры:

Он был бы вымыслом, если бы согласие с ним, демонстрируемое народом в ажиотаже праздников, не создавало бы из него живую человеческую реальность. Быть может, миф — это сказка, но эта сказка становится противоположной вымыслу, если взглянуть на народ, который исполняет его в танцах, в действии и для которого он является живой истиной [...] Тайна в той области, где он продвигается вперед, не менее необходима его странным передвижениям, чем восторгам эротизма (тотальный мир мифа, мир бытия отделен от мира, разделенного теми

---

<sup>1</sup> Bataille G. L'apprenti sorcier // Le Collège de Sociologie. 1937-1939. P. 321-322 [Батай Ж. Ученик колдуна // Коллеж социологии. 1937-1939. СПб.: Наука, 2004. С. 199-215].

<sup>2</sup> Ibid. P. 326.

же самыми границами, которые отделяют сакральное от профанного)<sup>1</sup>.

Для Жирара, в полном соответствии с концепцией Юбера и Мосса, миф — это механизм работы с учредительным убийством, в котором завершается обожествление жертвы. Парадокс состоит в том, что сохранять связь с жертвой без мифа община не может, но и признаться самой себе в том, чем все это было на самом деле — тоже. Миф одновременно говорит о насилии и скрывает его, помещая на самое видное и потому невидимое место; это объяснение обычного убийства как жертвенного, т.е. так или иначе осмысленного, которое, кроме того, полагает различие между насилием нечистым и очистительным:

Чтобы понять, в чем состоит проблема, толкователь должен поменять порядок событий: на самом деле сперва происходит насилие, и у него нет причины. Затем уже идет жертвенное объяснение; оно действительно жертвенное в том смысле, что скрывает беспричинность насилия, то есть его по-настоящему невыносимый аспект. Жертвенное объяснение основано на заключительном насилии, на насилии, которое в конечном счете оказывается жертвенным, поскольку кладет конец ссоре. В этом случае можно говорить о минимальной мифологической обработке. Коллективное убийство, восстанавливающее порядок, задним числом проецирует простейшую ритуальную рамку на дикое желание резать друг друга, овладевшее членами группы<sup>2</sup>.

И для Батая, и для Жирара насилие становится жертвенным лишь благодаря мифу, который постулирует его в качестве такового — хотя относятся они к этому по-

<sup>1</sup> Ibid. P. 322, 325-326.

<sup>2</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 186.

разному: если первый скорее изобретает мифы, то второй их скорее разоблачает. Однако структура этого явления — то, что миф говорит о насилии, что он открывает и скрывает его, — представляется у обоих схожей. Жирар заявляет, что возможность существования мифа основывается на *неузнавании* [méconnaissance], отказе общины видеть и понимать, что же произошло тогда и происходит сейчас: «Если рассеять неведение людей, то можно подвергнуть их большей опасности, лишить их защиты, которую составляет их неузнавание, убрать единственный тормоз, которым снабжено человеческое насилие»<sup>1</sup>. Поскольку в первую очередь это лежащее в основании мифа неведение касается невинности жертвы, он разоблачается в христианстве: этот перелом в мировой истории, после которого насилие уже не работает, на нем нельзя уже что-либо основать, составляет одну из главных жираровских тем начиная с конца 1970-х годов, когда в свет выходит его книга «Вещи, сокрытые от создания мира» (1978)<sup>2</sup>. В одной из своих более поздних статей Жирар, кратко подытоживая свой тезис, пишет: «В Библии ложные или незначительные основания мифического насилия решительно отвергнуты простым и исчерпывающим утверждением: “Возненавидели меня напрасно” (Ин. 15:25)»<sup>3</sup>.

Именно из-за христианского откровения миф в современном мире пришел в упадок. Батай, хотя и вполне с этим согласен, в отличие от Жирара, связывает это с циклической природой культуры в целом, хотя, может быть, частично и винит в этом христианство; ранние этапы

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 203.

<sup>2</sup> См.: Girard R. Les choses cachées depuis la fondation du monde. Éd. Grasset & Fasquelle, 1978. P. 203-378 [Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: Изд-во ББИ, 2016]

<sup>3</sup> Girard R. Are the Gospels mythical? // First Things. 1996. URL: [https://www.firstthings.com/article/1996/04/are-the-gospels-mythical].



его творческого пути были связаны с отвержением этой религии, которую он упрекает за отказ от самоценного насилия и за профанацию жертвоприношения<sup>1</sup>, — притом, что испытывает на себе немалое ее влияние, — но ближе к концу жизни начинает отзываться о ней более сдержанно.

Если Ницше мало различает эти две формы нарратива о насилии — миф и трагедию, — между собой, полагая вторую воплощением первого, то для наших мыслителей это все же не одно и то же, хотя они и по-разному объясняют их различие. Батай говорит о трагедии прежде всего в контексте «трагического сообщества», спяянного трагической фигурой мертвого вождя. Миф — не столько нарратив о насилии, сколько само это насилие, которое соединяет людей между собой, доводя их существование до некоей «точки кипения» и воссоздавая трагедию: и миф, и трагедия для него — реальность, но разных порядков. Для Жирара же трагедия — прежде всего текст, свидетельство, Эсхил, Софокл и Еврипид, которые определенным образом работают с мифическим материалом. Философ пишет о «симметрии трагического действия и асимметрии мифологического содержания»<sup>2</sup>: трагедия по отношению к мифу делает шаг вперед, обнажая миметическое соперничество и игру двойников там, где этот последний полагает иллюзорные различия в ситуации кризиса и следующего из него насилия всех против одного. Следующую стадию развития текстов о жертвах составляют, соответственно, иудео-христианские писания.

В «Теории религии» и «Эротизме» Батай, отказываясь от претворения мифа в жизнь, ставит вопрос о соотношении насилия и языка, дискурса и текста. В первой из этих работ он заявляет о том, что интимность, т.е. сакральное насилие природного мира,

<sup>1</sup> См., напр.: Bataille G. Ce que j'ai à dire... // L'Apprenti Sorcier. P. 324-336.

<sup>2</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 194.

...невозможно выразить связной речью. Говорить непомерно выпренно, стискивая зубы и рыдая, давая выход своей злобе; перескакивать мыслью с пятого на десятое, без начала и без цели; петь во все горло в темноте, от страха; бледнея, выпучивать побелевшие глаза, тихо печалиться, яриться до рвоты — все это лазейки, которыми она пользуется<sup>1</sup>.

Сакральное, таким образом, выходит за границы языка как системы различий, субъектно-объектных отношений, и находит себе выражение скорее во всякого рода корпоральных эффектах и нарушениях нормального речевого порядка. Совершенно схожую мысль можно встретить у Жирара в «Вещах, сокрытых...» — с той лишь разницей, что он предпочитает мыслить не разрыв, а континуум, и переворачивает батаевскую схему с ног на голову. Язык выходит из ритуальных аффектов и к ним же и возвращается; другими словами, он возникает из единодушных воплей обезумевшей толпы и потом до них же и регрессирует:

Мы хорошо видим, что членораздельная речь, обмен словами, как и все прочие формы обмена, должен был образоваться из обряда, из тех воплей и криков, которые сопровождали миметический кризис и которые должны были порождаться самим обрядом, поскольку они предшествуют спасительному закланию и, возможно, являются его условием<sup>2</sup>.

В «Эротизме» перспектива Батая снова несколько меняется и он заново ставит вопрос об отношении насилия

---

<sup>1</sup> Bataille G. La théorie de la religion // Œuvres complètes. T. 7. Gallimard, 1976. P. 311 [Батай Ж. Теория религии // Проклятая часть. Сакральная социология]

<sup>2</sup> Girard R. Les choses cachées depuis la fondation du monde. P. 139.

и сакрального к языку в связи с парадоксальным языком де Сада, который в своих романах заставляет насильников говорить, тогда как в действительности они бы молчали; *их язык оказывается языком жертвы, вложенным в уста палача*. Исключение из правила позволяет философу сформулировать само это правило: «Обычный язык отказывается выражать насилие, за которым он признает лишь неподобающе-виновное существование» и таким образом «скрадывает всеобщее уничтожение, бесстрастно осуществляемое временем»<sup>1</sup>. Как система различий, предполагающая субъектно-объектное отношение, язык принадлежит профанному миру разума, вещей и труда.

Насилие для философа обретается вне рационального мышления, фиксируемого в связной речи и языке, в связи с чем он снова возвращается к идее мифа и говорит, что для того, чтобы к нему подобраться, требуется мышление символическое, или мифическое, которое, как мы уже сказали, являет и скрывает его одновременно<sup>2</sup>. Сам философ, вероятно, ближе к концу 1950-х годов пришел к мнению, что сегодня такую трансгрессивную роль мифа приняла на себя литература<sup>3</sup>, тем самым опять-таки оказавшись одновременно близко и далеко от идей Жирара: тот литературоведением не заканчивал, а начинал, и в своей первой большой работе пытался показать, как европейский роман открывает нам важнейшую истину пусть и не о насилии, но о миметическом желании, соперничестве и конфликте, от которых недалеко

---

<sup>1</sup> Bataille G. L'Érotisme. P. 185.

<sup>2</sup> Ibid. P. 49.

<sup>3</sup> Именно так в общих чертах можно сформулировать основную идею его книги «Литература и зло» (1957), см.: Bataille G. La littérature et le mal // Œuvres complètes. Т. 9. Gallimard, 1979. P. 171-316 [Батай Ж. Литература и зло. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994].

и до насилия<sup>1</sup>. Поэтому для Жирара, в отличие от Батая, роман отнюдь не берет на себя функции мифа, а разрушает то, что от него еще оставалось.

На протяжении всех 1930-х годов Батай, как мы видели, пытался провести идеи Ницше в жизнь и создать сообщество не только теоретически, но на практике. Он основывает Контратаку, Ацефал, Коллеж — но все они терпят крах; за какие-нибудь полгода после начала войны он разочаровывается во всем и из города переезжает в деревню. Этот эпизод мог бы послужить иллюстрацией сразу для двух жираровских идей. Во-первых, мы могли бы сказать, что эти сообщества не сплотились именно потому, что не были в итоге основаны на жертве, хотя Батай и прекрасно осознавал всю ее необходимость. Во-вторых — что несмотря на все его надежды на реальное воплощение насилия, трагедии и мифа, все связанные с ними механизмы уже перестали работать; ему очень хочется возродить миф, но сделать это он бессилён, поскольку тот уже не обеспечивает социальной солидарности. «Лично я, — пишет в своих воспоминаниях Кайуа, — опасался, что это убийство, долженствовавшее стать своего рода крещением для наших слабых сердец, так и не даст нам ни одной из тех пылких доблестей, что позволяют переворачивать горы»<sup>2</sup>. Провал всей этой затеи с человеческим жертвоприношением в этом смысле был достаточно красноречив и в целом согласуется с тезисом Жирара об упадке мифа и невозможности хотя бы еще одного учредительного убийства, которое могло бы работать за его счет.

---

<sup>1</sup> См.: Girard R. *Mensonge romantique et la vérité romanesque*. Éd. Grasset & Fasquelle, 1961.

<sup>2</sup> Кайуа Р. Дух сект. С. 257.

### *Насилие, сакральное и неразличимость*

Итак, выше мы попытались продемонстрировать сходство между центральной идеей Жирара об учредительном убийстве и некоторых интуиций раннего Батая, а также общность и различия их рефлексии на темы работы насилия в языке, мифе и трагедии. Далее мы переходим к центральной для обоих авторов теме — тому, что именно означает связь между насилием и сакральным, как работает ее механика, и как эти два понятия оказываются у них связаны с процедурами снятия границ и понятием неразличимости. В связи с этой последней идеей оба, конечно, исходят из разных посылок: Батай — из жажды мистического единения, сообщения, причастности, которая в итоге оборачивается десубъективацией, разъятием замкнутого на самом себе человеческого существа; Жирар же отталкивается от структурной антропологии К. Леви-Стросса с ее центральными понятиями различия и установления различий, хотя его и в гораздо большей степени интересует не наличие, а отсутствие таковых — это и есть та самая, как он ее называет, *indifférenciation*.

Начать следует с того, что в своем понимании сакрального оба автора придерживаются более ранней его трактовки у Дюркгейма, и если в чем-то от нее и отступают, то в одном направлении. Классик французской социологии был в достаточной мере скептиком и относил сакральное к сфере фантазии воображения, ирреального — чего не сделали бы, например, немецкие феноменологи религии или тот же Мирча Элиаде<sup>1</sup>, считавший его предельной реальностью. Так, в «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) Дюркгейм пишет:

---

<sup>1</sup> См., напр.: Eliade M. *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965 [Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994].

...для объяснения того, как в подобных условиях могло оформиться понятие сакрального, большинство этих теоретиков вынуждены были признать, что над данной ему в наблюдении реальностью человек выстроил некий ирреальный мир [un monde irréel], целиком наполненный то волнующими его дух во время сна призрачными образами, то чудовищными извращениями, порожденными под престижным, но обманчивым влиянием языка<sup>1</sup>.

И Батай, и Жирар с таким пониманием в целом согласны. Батай в «Теории религии» использует для описания сакрального именно этот отмеченный нами в цитате термин, *irréalité*: «...сознание связано с полаганием объектов... вне всякого смутного восприятия, по ту сторону всегда ирреальных образов мышления, основанного на причастности»<sup>2</sup>. В несколько более релятивистском ключе об этом же рассуждает в «Насилии и сакральном» Жирар: «Для нас, людей современных, божество лишено всякой реальности... поэтому и весь институт [жертвоприношения — А.З., Д.Д.] в целом оказывается в конечном счете полностью отброшен в область воображаемого»<sup>3</sup>. Для Дюркгейма сакральное становится не содержанием, а форматом — примышленным качеством, которое более или менее произвольно прикрепляется к тем или иным вещам, явлениям и эффектам, — именно исходя из его воображаемой, а значит, пластичной природы: «Круг сакральных объектов, — пишет он, — не может быть определен раз и навсегда: от одной религии к другой его охват способен бесконечно меняться»<sup>4</sup>. Батай и Жирар, однако же, отступают от этой идеи, полагая, что основным,

<sup>1</sup> Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. CNRS éditions, 2007. P. 337.

<sup>2</sup> Bataille G. Théorie de la religion. P. 308.

<sup>3</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 17.

<sup>4</sup> Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 83.

привилегированным содержанием сакрального является данное в жертвоприношении насилие и связанная с ним неразличимость.

Выше мы уже рассмотрели генезис сакрального у Жирара и теперь обратимся к Батаю. Итак, текст «Теории религии» открывается описанием животного состояния, которое есть состояние континуальности, имманентности и непосредственности бытия в мире; автор пишет, что «животное существует в мире, как вода в воде»<sup>1</sup>. Для него характерно отсутствие субъектно-объектных связей, т.е. та самая неразличимость; философ называет его также *интимностью* [intimité] — мы уже встречались с этим понятием в контексте его концепции сообщества. Из этого-то мира и выпадает человек, который начинает полагать орудие труда как вещь и тем самым создает неkontинуальный мир труда, пользы и разума, в котором существует иерархия целей, подчинение одной вещи другой и длительность. Сакральное же — это та самая континуальность, данная вышедшему из нее человеку в созерцании животного и осознании смерти:

Если для зверя континуальность не могла отличаться ни от чего другого, составляла в нем и для него единственно возможный модус бытия, то человеку она позволила противопоставить друг другу скудость профанных орудий (неkontинуальных объектов) и все очарование сакрального мира [...] Все сакральное, несомненно, притягательно и наделено несравненно высокой ценностью, но в то же время оно предстает головокружительно опасным для того ясно-профанного мира, где располагается излюбленное местопребывание человечества<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Bataille G. Théorie de la religion. P. 292.

<sup>2</sup> Ibid. P. 435.

Именно в этой «опасности» сакрального мира по отношению к профанному и заключается смысл его связи с насилием. Однако это его значение выражается именно в отношении, а не в субстанции: «... интимность — это насилие, это разрушение, поскольку она несовместима с полаганием отдельного индивида», — пишет философ<sup>1</sup>; и далее: «Сакральное есть то расточительное кипение жизни, которое порядок вещей, чтобы продлить свое существование, заключает в оковы и чья скованность сменяется затем раскованностью, иначе говоря — насилием»<sup>2</sup>. В качестве такового сакральное насилие наиболее ярко проявляется в жертвоприношении, но смысл его для философа заключается не в убийстве, а в разрушении совершенно определенного примысленного содержания, а именно вещиности, применимости для чего-то внешнего, — иначе говоря, различий между жертвой, жертвователем и жертвующими. Насилие нарушает индивидуальные границы замкнутых друг от друга людей и сплавляет всех участников обряда воедино в своем свободном течении. Для описания интимного существования и возвратной погруженности в мир Батай использует понятие *indistinct(e)*, которое С. Зенкин переводит на русский язык именно как «неразличимость», хотя оно означает скорее «неотделенность» — имеется в виду, людей от мира и друг от друга. Для нас, тем не менее, крайне важно подчеркнуть возможность и такой его интерпретации.

В «Эротизме» философ несколько отходит от концепции «Теории религии» в плане определения самой сути насилия: оно все более превращается из отношения в субстанцию и становится свойством жизни, природы, интимности самих по себе, которые иногда прорываются в мир вещей

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 312.

<sup>2</sup> Ibid. P. 312-313.



и размыкают его неконтиуальность в континуальность, но только на время: «Способствуя растворению участвующих в нем, эротическое деяние являет им континуальность, сравнимую с континуальностью бушующих вод»<sup>1</sup>, — здесь следует пояснить, что к числу таких деяний относится и жертвоприношение. И далее:

Жертва погибает, и тогда все присутствующие принимают участие в некоей стихии [élément], которая проявляется при ее смерти. Вслед за историками религий мы можем назвать эту стихию сакральным. Сакральное и есть континуальность бытия, являющая себя участникам торжественного обряда, сосредоточившим внимание на гибели неконтиуального существа. Благодаря насильственной смерти неконтиуальность отдельного существа прорывается: остальные тревожно переживают в обрушившемся на них безмолвии то, что осталось после жертвоприношения — континуальность бытия, в которую вернулась жертва<sup>2</sup>.

Возвратный смысл сакрального в этой схеме, однако же, сохраняется: свое значение оно обретает не само по себе, а лишь в отношении к профанному; поэтому можно сказать, что *сакральное не может не быть насилем, но насилие может не быть сакральным*, если обретается в жизни вне связи с человеком — т.е. в себе и для себя. Батай пишет, что природа, поскольку неразличимость и есть насилие, «насильственна сама по себе»<sup>3</sup>, но что человеческое насилие в качестве не исходной, а возвратной неразличимости существенно от него отличается. Насилие, таким образом, представляется одновременно и свойством природы, и — в качестве акта жертвоприношения, — способом к ней вернуться.

<sup>1</sup> Bataille G. L'Érotisme. P. 27.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

Понятия неразличимости и различия в связи с вопросом о насилии и сакральном являются одними из важнейших — может статься, что самыми важными, — и для Жирана. Оба феномена для него оказываются вплетены в динамику миметического процесса: когда два субъекта (это могут быть как люди, так и государства или культуры) входят в игру взаимного подражания, то с течением времени все больше и больше уподобляются — несмотря на то, что сами при этом полагают себя все более отличными друг от друга; в конце концов, «...когда уже не остается никаких различий, когда тождество наконец становится идеальным, мы говорим, что антагонисты стали *двойниками*; именно их взаимозаменяемость гарантирует жертвенное замещение»<sup>1</sup>. Когда же все члены общины становятся двойниками, наступает кризис, который философ предпочитал называть в «Насилии и сакральном» — жертвенным, а позже, в «Вещах, сокрытых...» — миметическим, что логично, учитывая, что для кризиса жертвоприношений нужно, чтобы они уже были, а на момент самого первого кризиса их быть еще не могло<sup>2</sup>. Связь между этими двумя понятиями — насилием и утратой различий, — в конечном счете оказывается настолько тесной, что их представляется невозможным отделить одно от другого. Поэтому Жиран пишет: «...к беспощадной борьбе между людьми из одной семьи или одного общества приводят не различия, а их утрата»<sup>3</sup>, или в другом месте: «...если всякое насилие приводит к утрате различий, то и всякая утрата различий ведет к насилию»<sup>4</sup>. Именно в ситуации неразличимости, т.е. совершенного хаотического смешения людей друг с другом и с опасной для них природой и возникает потребность

<sup>1</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 235.

<sup>2</sup> См.: Girard R. Les choses cachées depuis la fondation du monde. P. 385.

<sup>3</sup> Ibid. P. 78.

<sup>4</sup> Ibid. P. 420.

в полагании различий, которую может удовлетворить лишь коллективное насилие, становящееся затем в этой связи учредительным убийством. Насилие способно как вводить в неразличимость, поскольку по сути ей и является, так и выводить из нее, полагая искусственное различие между толпой палачей и единственной жертвой, а после этого — среди палачей; собственно это различие и означает *асимметрия* мифа, о которой мы говорили чуть раньше.

Учредительное убийство как спасающее общину и изгоняющее насилие насилеием полагает важнейшее из всех возможных различий, каковым является различие между насилеием *нечистым* и *очистительным*. Смысл жертвоприношения как его повторения заключается при этом в регулярном выведении насилия вовне общины, для которого это различие совершенно необходимо и которое утрачивается первым в ситуации кризиса: «*Жертвенный кризис*, т.е. утрата жертвоприношения, — это утрата различия между нечистым и очистительным насилеием. Когда это различие утрачено, то очищение становится невозможно и в общине распространяется нечистое, заразное, т.е. взаимное, насилие», — пишет автор<sup>1</sup>. В «Проклятой части» Батая, хотя он и исходит из совершенно других посылок — а именно из экономики энергии во вселенной и в обществе и из необходимости ее бесцельной, не ведущей к росту, растраты<sup>2</sup>, — встречаются пассажи, удивительным образом предвосхищающие эту жираровскую мысль:

Возвращение вещи в интимный порядок обеспечивается ее вхождением в этот очаг истребления, где насилие, конеч-

---

<sup>1</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 77.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction. . London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 2000. P. 103-124; Stoekl A. Bataille's Peak. Energy, Religion and Postsustainability. University of Minnesota Press, 2007.

но, ограничивается, но всегда с большим трудом. Задачей жертвоприношения всегда было ограничивать разрушение, предохраняя все остальное от смертельно опасной заразы. Все, кто соприкасается с жертвоприношением, подвергаются опасности, но его ритуально-ограниченная форма в итоге всякий раз оберегает приносящих жертву от этой опасности<sup>1</sup>.

С другой стороны, несмотря на то, что сам Жирар обычно избегал какой бы то ни было субстантивации сакрального, полагая его всего лишь производным от жертвоприношения, в своих описаниях картины мира «архаического человека», становясь на его точку зрения, также он иногда пишет, что для него природа как насилие, которое он плохо отличал от своего собственного и которое было дано ему в виде потоков, пожаров и эпидемий чумы, также становится «насильственной самой по себе» и потому — вместилищем сакрального:

Стоит пересечь границы общины, как попадаешь в сферу дикой сакральности, не знающей ни границ ни пределов. В эту сферу сакрального входят не только боги, все сверхъестественные существа, всевозможные монстры, мертвые, но и сама природа, поскольку она чужда культуре, космос и даже другие люди<sup>2</sup>.

Или несколько далее:

Подозрительные лица сразу же отлучаются; их выселяют на периферию общины; иногда их изгоняют очень далеко — в лес, джунгли, пустыню, туда, где царит обезразличное насилие, в царство сакрального, где место

<sup>1</sup> Bataille G. La part maudite // Œuvres complètes. T. 7. Gallimard, 176. P. 64 [Батай Ж. Проклятая часть // Проклятая часть. Сакральная социология].

<sup>2</sup> Ibid. P. 397.

всех существ, лишенных стабильного отличия и четкого статуса, которые одни только и могут удерживать любые существа за пределами сакрального<sup>1</sup>.

Из текста философа сложно понять, считает ли он в конце концов сакральное некоей искусственной, воображенной, трансцендентной сферой, в которую было исторгнуто насилие, или же признает и его присутствие в обществе в форме того же насилия: «Сакральное, — пишет он, — это в первую очередь насильственное уничтожение различий, и эта обезразличенность не может проявиться в структуре как таковой»<sup>2</sup>. В таком случае, если понимать сакральное как истинный смысл акта насилия, то идеи Батая и Жирара снова смыкаются между собой, с тем уточнением, что первый из них предпочитает говорить не о неразличимости, а о континуальности, что, впрочем, есть одно и то же: «В сакральном, как мы знаем, различия стерты и уничтожены лишь потому, что все они присутствуют в смешанном состоянии, в хаотическом виде. Принадлежать сакральному значит быть причастным этой чудовищности», — отмечает на этот счет Жирар<sup>3</sup>.

Сходство между ними становится здесь разительным: оба философа рассуждают о внешнем мире как о царстве континуальности, неотделенности или неразличимости, и именно из этого ее качества отсутствия субъектно-объектных «распорок» выводят ее насильственность по отношению к человеческому обществу. Поэтому можно сказать, что для обоих мыслителей само понятие насилия имеет несколько смыслов, или даже стадий: как *состояние* — это отсутствие различий, как *процесс* — их утрата, как *акт* — их разрушение. Однако же, поскольку неразличимость и есть мир сакрального насилия, то любое насилие, с одной

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 421.

<sup>2</sup> Girard R. La violence et le sacré. P. 77.

<sup>3</sup> Ibid. P. 421-422.

стороны, является его содержанием, а с другой — ведущими в него вратами.

Представления о «заразной» природе сакрального и тесно связанные с ним метафоры вируса, болезни, вакцины позволяют нам попытаться описать сходства и различия в теориях Батая и Жирара при помощи еще одной метафоры, а именно *карантина*. Итак, для обоих насилие выведено из человеческого общества в сферу сакрального и вообще-то находится вне него, хотя и в сообщении с ним; между тем и другим есть граница, ощутимая, но проницаемая, за которой бушует насильственная «зараза». Исходя из этого:

Для Батая насилие первично и является фоном, на котором проявляется фигура карантина, в который человек сам себя поместил. Граница между ними воплощает в первую очередь не границу общества, а границу субъектно-объектной позиции человека, посредством которого он и создает этот самый карантин — *реальность* как таковую, мир разума, труда и пользы. Сообщение между двумя мирами означает трансгрессию границы, временное размыкание субъектного в пользу всеобщего; это и есть жертвоприношение в самом общем смысле слова. Человек, больной и находящийся в карантине отсутствия подлинного насилия, сам заинтересован в том, чтобы время от времени выходить в большой мир — как ради самого себя, так и ради того, чтобы не разрушить планету из-за переизбытка энергии, которую он должен как-то растрачивать.

Для Жирара, напротив, фоном, является общество и сети миметического насилия между людьми. В момент, когда насилие начинает им угрожать, люди более или менее спонтанно и произвольно выбирают из своей среды козла отпущения и делают его тело вместилищем

для сферы карантина — насильственного сакрального. Сообщение между двумя мирами означает поддержание «тела» божества и вывод насилия из общества, как выводят шлаки из организма. Болен, конечно, человек, и имя его болезни — насилие, но он отказывается это понимать и объявляет заразным весь остальной мир. Важно заметить, что циклическое чередование кризисов и новых убийств заставляет фон и фигуру постоянно переходить друг в друга, меняться местами, хотя сейчас в связи с уничтожением сакрального в христианстве это и стало уже затруднительным.

Различия между ними в этом центральном вопросе, таким образом, сводятся к тому, что именно — общество или насилие, — является фоном, а что фигурой, каков смысл границы и зачем ее иногда требуется преодолевать. Хотя первый из этих вопросов, разумеется, касается лишь перспективы и того, с какой стороны смотреть: можно сказать, что *Батай скорее смотрит на общество из насилия, а Жирар — на насилие из общества.*

Последний вопрос, который мы хотели бы обсудить, касается ценностного аспекта их теорий насилия и сакрального. Несмотря на то, что Батай и Жирар считают насилием совершенно разные вещи, в главном они, как бы это ни было парадоксально, сходятся. Первый еще в своих докладах для Коллежа социологии противопоставлял друг другу насилие внутреннее и внешнее, мир трагедии и мир войны, в которых агрессия направлена, соответственно, на самого себя и на другого:

В настоящий момент я со всей силой настаиваю на том, что мне и раньше приходилось отмечать, — на оппозиции между, с одной стороны, религиозным миром, миром трагедии и внутренних конфликтов, а с другой — миром войны, глубоко враждебным духу трагедии и постоянно

направляющим агрессивность вовне, переносящем конфликты вовне<sup>1</sup>.

Позднее, говоря о сакральном, он называет насилием почти исключительно то, что возвращает человека имманентности существования — т.е. жертвоприношение, которое, конечно, практикуется в общинах, но изначально преобразует самого человека. Еще в конце 1930-х годов, но особенно ясно — в своих послевоенных сочинениях он выступает против современной войны, поскольку она окончательно овеществляет человека, божество и мир и не является сакральной; в связи с иллюзорной личностью воина в «Теории религии» он пишет об «иллюзиях, вызванных разгулом насилия вовне»<sup>2</sup>, а в «Эротизме», называя трансгрессией как раз жертвоприношение, заключает: «...пожалуй, только нынешняя организованная война, отличная от первоначальной организованной трансгрессии, способна завести род человеческий в тупик»<sup>3</sup>. Батай, таким образом, называет насилием прежде всего жертву, но не войну, и в этом первом качестве полагает его как ценность.

Для Жирара насилие — это прежде всего насилие, обращенное на другого и проистекающее из насильственного мимезиса, ненависти и соперничества. Именно такое насилие сакрализуется и выводится об общины при помощи жертв, войн и праздников; в своей, возможно, последней значительной работе «Завершить Клаузевица» (2007) он пишет о том, что эрозийные структуры угасающего

---

<sup>1</sup> Bataille G., Caillois R. Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises // Le Collège de Sociologie. 1937-1939. P. 223 [Батай Ж., Кайуа Р. Братства, ордена, тайные общества, церкви // Коллеж социологии. 1937-1939. С. 148-162].

<sup>2</sup> Bataille G. Théorie de la religion. P. 315-316.

<sup>3</sup> Bataille G. L'Érotisme. P. 60.



в современном мире сакрального хранит в своем лоне именно война и ничто другое<sup>1</sup>. Разоблачая невинность жертвы коллективного убийства, еще в конце 1970-х он решительно осуждал как принесение жертв, так и т.н. «жертвенную интерпретацию» смерти Христа. Однако же несколько позже он начал противопоставлять принесение в жертву другого и самопожертвование, на которое, однако же, *никто никого не имеет права склонять*; сноски с опровержением его былой точки зрения была добавлена в новую редакцию «Вещей, сокрытых...»:

...на мой взгляд, истинное противопоставление между христианским и архаическим должно определяться как жертвоприношение себя и жертвоприношение другого.

Такое противопоставление совершенно проясняет связь между архаическим жертвоприношением, основанным на учредительном убийстве, которое требует ритуальных жертв, и жертвоприношением Иисуса в Евангелиях — самоотдаче себя в распятии<sup>2</sup>.

Поэтому можно сказать, что оба, в конечном счете, всецело одобряют принесение в жертву самого себя, хотя и называют его по-разному в зависимости от того, что именно полагают насильем:

Батай полагает в качестве ценности и насилье, и связанное с ним сакральное, а войну как внешнюю агрессию по большому счету отказывается признавать ни тем, ни другим.

---

<sup>1</sup> Girard R. Achever Clausewitz. Flammarion, 2011. См. об этом тексте также: Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. University of Notre Dame Press, 2013. P. 143-167.

<sup>2</sup> Этой сноски нет в оказавшимся у нас на руках оригинальном издании, но она есть в русском переводе и в переиздании 2007 г.: Girard R. Les choses cachées depuis la fondation du monde // De la violence à la divinité. Éd. Grasset & Fasquelle, 2007. P. 882.

Жиран полагает в качестве ценности самопожертвование, рассматривая при этом козла отпущения, сакральное и миф как насильственные механизмы, разоблаченные в Страстях Христовых. Следует добавить, что он говорит об объективном значении христианского откровения, т.е. для всего человечества, а не только для христиан. Он не отвергает жертвоприношения в принципе; в «Том, через кого скандал приходит», сборнике статей и интервью 2001 года, он заявляет: «В отношении конкретных явлений я оказываюсь немного консерватором и считаю, что нужно идти на жертвы»<sup>1</sup>. Проблема лишь в том, что жертвы теперь уже не работают так, как работали некогда.

\* \* \*

Итак, выше мы попытались сравнить между собой три концепции Батая и Жирана, а именно: их интуиции относительно учредительного убийства и обожествления жертвы; роль мифа и трагедии в осмыслении того и другого; наконец, основанный на механизме жертвоприношения общий принцип работы насилия и сакрального в связи с понятиями неразличимости и образами исполненной насилия природы и избавленной от него общины. Мы полагаем, что по ходу изложения нам удалось доказать предложенный в начале тезис о чрезвычайном сходстве между некоторыми их идеями, которые можно лишь частично списать на общую традицию и источники.

Основные различия между ними заключаются в перспективе, ценностных установках и единственной идее Жирана, по другую сторону которой был и остался Батай: речь идет о его концепции, во-первых, *реальности*, а во-вторых, *невинности* жертвы. Батай — мыслитель, который говорит от лица уже успокоившейся, все еще

---

<sup>1</sup> Girard R. Celui par qui le scandale arrive. Descée de Brouwer, 2001. P.130.

цивилизированной, приходящей в упадок, но все так же требующей жертвоприношений архаической общины. Хотя это и не совсем относится к делу, мы не можем отказать себе в удовольствии привести замечание ведущего радиопередачи «Кто вы?» («Qui êtes-vous?») Андре Жилуа о том, что в облике философа, прежде всего в его глазах и широком рте, ему привиделся образованный и интеллектуально развитый, но все-таки каннибал<sup>1</sup>. Сточки зрения миметической теории даже искренняя батаевская критика войны могла бы выглядеть всего лишь очередной попыткой изгнать большее насилие с помощью меньшего; там, где Батай прославляет Диониса как бога насилия во главе общины, Жирар обвиняет общину в том, что сама она сотворила его себе в качестве такового из невинной жертвы. В то время, как первый сам творит миф и терпит неудачу, второй миф разоблачает и объясняет, почему так произошло, что он не имеет более силы. В конце концов, они оба приходят к выводу о по своей сути дьявольской природе насилия, сакрального и трансгрессии — так, Батай пишет о Дьяволе в «Слезях Эроса» (1961)<sup>2</sup>, Жирар же говорит о Сатане как о механизме миметического насилия почти во всех своих поздних работах<sup>3</sup>, — однако при этом один из них этот принцип всецело одобряет, а другой — всецело осуждает, хотя оба говорят во многом (хотя, разумеется и не во всем) об одном и том же.

Сравнительное изучение концепций обоих философов, еще один набросок которого мы попытались представить в настоящей статье, прежде всего позволяет лучше

---

<sup>1</sup> Жорж Батай принял в ней участие 20 мая 1951 г. См.: Georges Bataille. *Une liberté souveraine* / Surya M. (éd.). Farrago, 2000. P. 91.

<sup>2</sup> Bataille G. *Les larmes d'Éros // Œuvres complètes*. Т. 10. P. 581.

<sup>3</sup> См., напр.: Girard R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Éd. Grasset & Fasquelle, 1999 [Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего как молния. М.: Изд-во ББИ, 2015].

их прояснить, столкнув между собой, но и не только. Подобное исследование способно стать также и тем «ситом», через которое академические исследователи могли бы «просеивать» их идеи с целью сциентификации, — вычленения из их религиозной философии моделей связи между насилием и сакральным или каких-то других концептов, которые можно было бы затем использовать в научном исследовании. В этом направлении, как нам представляется, и следует вести дальнейшую работу.

---

<sup>1</sup> Вот лишь некоторые из подобных опытов в отношении Батая: Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion / Biles J., Brintnall Kent L (eds.) Fordham University Press, 2015; Azari N. Georges Bataille: A Theoretical Resource for Scientific Investigation of Religious Experience // JCRT. 2003. Vol. 4, № 3. P. 27-41; Гладарев Б.С. Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. 2006. №1. С. 110-119. В отношении Жирара таких попыток куда больше и их часто можно обнаружить, например, в жирардианском издании «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture».