

ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ ЮЛИИ КРИСТЕВОЙ

Алексей Игоревич Зыгмонт

Хотя имя Юлии Кристевой достаточно хорошо известно в кругу российских гуманитарных наук, начинать разговор о ее идеях без краткой справки об авторе все еще невозможно¹. Болгарка по рождению, французка по призванию, Кристева — одна из немногих крупных интеллектуалов XX века, перешагнувших рубеж века XXI. Как ученицу Ролана Барта ее обычно относят к философам — постструктуралистам, однако сфера ее интересов охватывает как философию, так и теологию, и широкий спектр научных жанров. Поскольку в фокусе внимания исследователей чаще всего оказываются ее идеи в поле лингвистики и семиотики и ее концепция женского и материнского — по сути не феминистская, но оказавшая огромное влияние на феминистскую теорию — от них нередко ускользает то, что ее творчество является буквально пронизанным религиозной проблематикой, которая и интересует нас в первую очередь². Ее более или менее фрагментарная концепция религии, хотя и является по своей форме не научной, а философской или теологической, во-первых, инспирирована в том числе и научными исследованиями — прежде всего британской и французской социальной и структурной антропологией (М. Дуглас, К. Леви-Стросс), психологией и социологией религии, искусствоведением — а во-вторых, представляется небезынтересной с точки зрения истории

¹ О ней и ее мысли в целом см., напр.: Дьяков А.В. Философия постструктурализма во Франции. Нью-Йорк: Издательство «Северный крест», 2008. С. 48-62; Ильин И.П. Постструктурализм, Деконструктивизм, Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С. 120-154.

² Kotoszyc D. Religion, Atheism and the Crisis of Meaning in Julia Kristeva's Critique of Modernity. Montréal, 2010. P. 12-13.

науки в ее связи с философией. Это касается, например, ее оригинальной трактовки концепта сакрального, представляющей собой развитие идей Ж. Батая, который, в свою очередь, испытал серьезное влияние со стороны французской социологии начала XX в. (Э. Дюркгейма, М. Мосса). Некоторые интересующие Кристеву проблемы оказываются неожиданно созвучными и современным религиоведческим исследованиям: например, ее концепт отвращения как модель процесса субъективации напоминает о проблеме «негативной идентичности» в социологии, в настоящее время наиболее актуальной для *violence studies* в целом и для научного направления «религия и насилие» в частности¹. Далее мы скажем об этом подробнее.

То, что мы обозначили как «теорию религии» Кристевой — не вполне цельная картина, рассредоточенная по ее работам разных лет и организованная вокруг нескольких базовых концептов: отвращения и отвратительного, сакрального, веры. Некоторые исследователи полагают, что огромное значение для ее концепции религии и культуры имеет также понятие катарсиса, хотя она и редко произносит именно это слово². Среди конкретных работ следует указать в первую очередь «Власти ужаса. Эссе об отвращении» (1980), «Черное солнце. Депрессия и меланхолия» (1987), сборник философской переписки с Катрин Клеман «Женственное и сакральное» (1998), и работу с плохо переводимым названием «*Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation*» (1999), посвященную образам отрубленной и пока еще не отрубленной головы в религиозном

¹ См., напр.: Гудков Л. Негативная идентичность. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

² Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. С. 118–128; Бугарчева Е.А. Социальный смысл катарсиса // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2012. Т. 149, кн. 5. С. 191.

и светском искусстве¹. Концепт веры разрабатывается ей и в двух других книгах, а именно «В начале была любовь. Психоанализ и вера» (1985) и «Эта невероятная потребность верить» (2007)². Основываясь на этих работах, далее мы попытаемся по возможности кратко рассмотреть основные представления Кристевой о религии.

Наряду с другими французскими философами со склонностью к антропологии (например, Ж. Батаем и Р. Жираром), Кристева выстраивает свою концепцию религии вокруг понятия сакрального и идеи его амбивалентности, утвердившейся в английской и французской мысли с конца XIX в. и «Лекций по религий семитам» У. Робертсона-Смита (1889). Эта амбивалентность особенно очевидна для франкоязычных авторов благодаря семантике слова *le sacré*, которое обозначает нечто священное или проклятое и даже может употребляться как ругательство. Соответственно, двунаправленное движение сакрализации включает в себя создание позитивного и негативного сакрального. Кристева выстраивает свою концепцию сакрального, отталкиваясь от его негативного полюса и переходя к позитивному; здесь она следует за Батаем, который полагал первичным именно проклятое сакральное, как связанное со смертью, насилием, бредом и безумием³. Кристева обозначает его как отвратительное (*abject*). Отвратительное — это все то, что открывается на границе субъектно-объектного

¹ *Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. P.: Éditions du Seuil, 1980; *Kristeva J. Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Gallimard, 1987; *Kristeva J., Clément C. Le féminin et le sacré*. Stock, 1998. *Kristeva J. Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation*. Éditions de la Martinière, 2013.

² *Kristeva J. Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi, Textes du xx siècle*. Hachette, 1985; *Kristeva J. Cette incroyable besoin de croire*. Bayard, 2007.

³ *Bataille G. Attraction et répulsion. II. La structure sociale*, Le Collège de Sociologie 1937-1939 / D. Hollier, éd. Folio, 1995. P. 162-164.

различения: это не «я» и не «оно», ни субъект, ни объект, а скорее их смешение в разрыве на границе идентичности индивида. Открытие отвратительного парадоксальным образом является отправной точкой оформления этой самой идентичности, поскольку ставит ее под сомнение. Индивид обнаруживает то неназываемое нечто, которое является и не является им одновременно, и в акте отвращения отбрасывает, отшвыривает его за пределы самого себя, тем самым обозначая эти пределы: «отвратительное одновременно созидает и распыляет субъект», — пишет Крестева¹. Отвратительное является неназываемым, поскольку открывается на границе или за границей языка; в религиозном символическом порядке, за образец которого Крестева принимает иудаизм в том виде, в каком его предписания зафиксированы в Торе, отвратительное обозначается как нечистота или скверна — все то, что должно быть извергнуто «во тьму внешнюю» или вовсе уничтожено.

Невозможно понять отвратительное до конца, если не сказать, что же это такое на самом деле: это Мать. Юлия Крестева понимает Мать и материнское лоно как состояние изначального субъектно-объектного тождества и безграничную неразличенность пренатального состояния. Это состояние покоя, сравнимое с животным состоянием, описанным в «Теории религии» Батая, имманентность или непосредственность существования в мире «как вода в воде», которое в конце концов в результате трагического разрыва оканчивается рождением мучительно отделенного, различенного индивида². Этот разрыв представляется как драма матереубийства: мать должна быть мертва и убита, неназываемое материнское должно быть названо и стать отвратительным для того,

¹ *Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, p. 12.

² *Bataille G. Théorie de la religion Œuvres complètes*, t. VII), p. 292.

чтобы субъект мог быть субъектом¹. Мать есть покой, предшествующий движению, который остается в сознании индивида как зияющая бездна нехватки чего-то, что было и чего нет. Это «потерянный рай», изначальная неподвижность, однако влечение к ней — это влечение к смерти². Мать амби- или поли- валентна, она дает одновременно жизнь и смерть как смертную жизнь, так что символом этой амбивалентности становится родильная горячка — буквально умирание того, что животворит, или «зараженность трупом»³. Философия материнского пронизывает все творчество Юлии Кристевой, в т.ч. и ее проект семиотики, названный ею «семанализом»⁴. Материнское для нее открывается также как семиотическая хора, бесконечность смысла, лежащая в основе однозначности языковых единиц — первоначало языка и мышления, внеположенное тому и другому. Это зазор между Воображаемым и Символическим, тьма, еще не расщепленная как бы различающим надвое светом Имени Отца, т.е. языка, по самой своей сути основанного на бинарных оппозициях: свет — тьма, добро — зло, сакральное — профанное и т.д.⁵.

Отец — это Бог, говорящий из грозовой тучи священным языком, он устанавливает религиозный символический порядок, который одновременно «ограждает» и «запрещает» все то, что не вписалось в логическую структуру упорядочивания — т.е. Мать. Двумя базовыми запретами социального порядка являются запреты на инцест

¹ Николчина М. Значение и матереубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой. М.: Идея-пресс, 2003.

² Oliver K. Kristeva's Reformation // Journal for French and Francophone Philosophy. 2014. №2(22), p. 21.

³ Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection, p. 188.

⁴ Kristeva J. Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse. P.: Éditions du Seuil, 1969.

⁵ См.: Лакан Ж. Имена Отца. М.: Гнозис; Логос, 2006.

и убийство; и тот, и другой на самом деле представляют собой «запрет на Мать», на проявление материнского начала. Именно посредством запрета Отец убивает Мать и тем самым «очищает» ее: основным смыслом — или функцией — религии по Кристевой является именно катарсис, т.е. очищение имманентного первоначала, безымянного «ужаса» материнского. Символическое (архаическое) матереубийство у Кристевой, как и отцеубийство у Фрейда, предстает как субъективное и объективное, индивидуальное и коллективное одновременно. Субъект рождается в разрыве между матерью и ребенком, в драме отвращения. С другой стороны, символический порядок стабильно отвращает от себя все то, что связано с женщиной и с матерью: это касается уже упомянутого табуирования инцеста и убийства, крови, ран, трупов, но означает также и «забывание» девичьих фамилий, нехватку феминитивов для обозначения представительниц тех или иных социальных групп, трактовку мировой истории как истории мужчин и последовательную маргинализацию женщин во всех или почти во всех сферах жизни общества. Кристива полагает, что женское начало в культуре дано не как эссенциальное, а как реляционное и по сути своей маргинальное, отброшенное за пределы «отцовского» символического порядка и языка¹. Разумеется, подобная точка зрения противоречит концепциям подавляющего большинства феминисток и оценивается ими как капитуляция перед патриархатом.

Концепт сакрального, положенный в основу рассуждений Кристевой, представляется актуальным по меньшей мере для исследований по истории религиоведения, к которой ее концепция безусловно имеет некоторое отношение. Если мы возьмем концепт амбивалентности

¹ *Reineke M.J. Kristeva and the Limits of Modernity // Soundings: An Interdisciplinary Journal. 1988, №4 (71), p. 449.*

сакрального и его деление на позитивное и негативное, то обнаружим, что большинство авторов рассматривали благое сакральное как первичное и связывали с ним определенные предписания, относящиеся к символическому порядку — сначала народ Израилев начинает почитать Бога, и уже затем ему запрещают инцест, убийство и накладывают всякого рода пищевые ограничения. Однако во французской философии XX в., все же связанной так или иначе с современной ей антропологией и историей религии, существует и другая точка зрения: по меньшей мере трое ее представителей — Батай, Жирар и Кристева (испытывавшая влияние их обоих), полагали, что сакральное изначально возникает как негативное, левое, проклятое — из-за естественного стремления человека защититься от всего, что ему угрожает, что напоминает ему о смерти и связано с насилием. Сделать нечто трансцендентным, выбросить его за пределы сообщества — это и есть защита. Позитивное сакральное формируется уже потом, оно защищает, ограждает и «очищает» эту область негативной трансцендентности. Иными словами, сначала народ Израилев начинает испытывать отвращение и страх перед инцестом, убийством и непонятными ему животными, которые не вписываются в привычные для него паттерны классификации, и уже затем Бог Израилев ограждает его от всего этого с помощью запрета. Таким образом, первичная религиозная идентификация здесь представляет как по сути своей негативная. Выше мы упомянули, что эта концепция может стать продуктивной и для эмпирических религиозно-научных исследований, и в качестве примера приведем исследования в области религии и насилия, которые в настоящее время оформляются в полноценное научное направление и занимают все большее количество авторов. Здесь мы неизменно сталкиваемся с определенными

ми представлениями религиозных людей или сообществ о «враге» — «жидах», «масонах», «содомитах», «агентах мировой закулисы» и т.д. Этот «враг», по словам известного социолога и политолога Марка Юргенсмейера, всегда представляется как аморфный, находящийся не в границах, а на границах тех или иных определений, являющийся как бы воплощением хаоса, насилия самого по себе¹. Американская исследовательница Регина Шварц также полагает, что возникновение феномена негативной идентичности как идентификации по отношению к Другому связано с монотеистическим эксклюзивизмом². Все это позволяет предположить, что потенциально концепция Кристевой может быть продуктивно применена в соответствующих исследованиях религиозного сознания — например, религиозной гомофобии, которую можно рассматривать как феномен отворачивания в самом буквальном смысле слова.

Кристева рассматривает «работу» с материнским в религии и культуре как диалектический процесс, представленный в трех основных формах или этапах. Отворачивание в иудаизме становится поглощением, помещением вовнутрь, в христианстве: ритуальная нечистота становится грехом, а грязь внешняя — грязью внутренней. Логос из трансцендентного становится имманентным и более не отбрасывает женское и материнское за пределы самого себя, а сам рождается женщиной в событии Боговоплощения³. Кристева описывает этот переход в терминах психоанализа как «идентификацию с симптомом»; кроме того, она разделяет тезис Рене

¹ Juergensmeyer M. *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*. California: University of California Press, 2003. P. 149.

² Schwartz R. *The curse of Cain: the violent legacy of monotheism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. P. 5.

³ Kristeva J. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, p. 68.

Жирана о том, что в христианстве сакральное отрицает самое себя и опустошается. Неназываемое оказывается названо и воплощено в фигуре амбивалентной женщины, которая несет грех в мир и рождает того, кто искупает его своей кровью. Этот процесс постепенного «узнавания» женщины и матери Кристева обозначает как прощение¹. Его последний этап оказывается связан с литературой, в которой внутренняя нечистота, скверна как бы пропускается через фильтр языка и поглощается в художественном стиле. Этот тезис Кристевой, очевидно, связан в т.ч. и со специфическим «пантеоном» писателей, творчество которых интересует ее – и других французских философов и литературоведов – в первую очередь: это Достоевский, Пруст, Джойс, Кафка, Селин, Арто и т.д. Кристева полагает, что в XX–XXI вв. литература берет на себя катарсическую функцию исчезнувшего сакрального: она не отвращает и не поглощает Мать, а «очищает» все то, что с ней связано (в первую очередь – смерть) в акте художественного письма. Более того, литература для Кристевой представляется специфической секулярной религией, религией после Смерти Бога: она пишет, что «художественная практика, укорененная в отвратительном, о котором она говорит и тем самым очищает, проявляется как важнейшая составляющая религиозности»².

Примерно то же самое можно сказать и о религиозном искусстве, единственно по содержанию которого порой можно судить о содержании т.н. «ранних форм» религиозного сознания. Религиозное изображение – и произошедшее от него изображение светское – опять же «очищает» внушающие «страх и трепет» трансцендентные

¹ Weigel S., Kyburz M. Secularization and sacralization, normalization and rupture: Kristeva and Arendt on forgiveness // PMLA, 2002, 117 (2), p. 320–323.

² Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection, p. 24–25.

реалии от их невидимого содержания, делая их видимыми, осязаемыми и потому — безопасными¹. Это касается как первых изображений людей и бизонов, так и распятия Грюневальда, «Мертвого Христа» Гольбейна, многочисленных изображений отрубленных голов Иоанна Предтечи и т.д.

Вся эта теоретическая конструкция, описывающая «работу» с Матерью в иудаизме, христианстве и светской художественной литературе, становится возможной только благодаря вере. Вера для Кристевой — это не только и не столько религиозная вера, сколько базовый акт доверия, необходимый в т.ч. и для нормального функционирования языка, для связывания означающего и означаемого, слов и вещей. В языке соприкасаются материнское и отцовское начало: первое — как его внеположенное основание, семиотическая хора, вместилище смысла, второе — как непоколебимая чувственная уверенность в чем бы то ни было, функция от символического порядка. Здесь открывается светлая сторона воображаемого Бога-Отца: он выступает как некий акушер, который обезболивает неизбежный разрыв с матерью и осмысляет субъектно-объектное различие, которое без этого могло бы быть травматическим. В книге «Черное солнце» Кристева рассматривает депрессию и меланхолию как состояния утраты веры, которое влечет за собой в том числе обесмысливание языка и десоциализацию, потерю связи одновременно с Матерью и с Отцом².

Денотативное описание в рамках антропологии и психологии в работах Кристевой зачастую соседствует с оценочными и перформативными конструкциями, которые можно считать вариациями на тему феминистской теологии. Она склоняется к своеобразному атеистическому

¹ *Kristeva J. Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation*, p. 51.

² *Kristeva J. Soleil noir. Dépression et mélancolie*, pp. 43-78.

мистицизму, подобному тому, что мы видим у Сартра или Батая, однако в ее случае он звучит с православными обертонами. Очевидно, это связано с тем, что она родилась и выросла в православной Болгарии, по ее собственным словам, «в тени икон»¹.

Православие привлекает ее в первую очередь своим культом Богородицы, но также и мистикой божественных энергий и обожения, представленной, например, в богословии прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы. Эту неизобразимую божественность, трансцендентную и имманентную, «девственную и способную к зачатию», она ассоциирует с женским, материнским началом. Женщина у нее становится постмодернистской метафорой бытия-везде, в оппозицию однозначному модернистскому *dasein* (здесь- или тут-бытия) Мартина Хайдеггера.

Однако если феминистки объявляют патриархату войну и конструируют новый образ женщины и женственного, то Крестева предлагает женщине заключить с ним «жертвенный контракт», т.е. мученически принять его символический порядок. Символом такого принятия становится Богородица, опустошившая саму себя и зачавшая Логос: подобно ей, Мать должна жертвовать и жертвует себя Отцу, чтобы стать самой собой. Однако зачатие является не капитуляцией, а бунтом: женщина, которая становится матерью, воссоединяется со своей собственной матерью, как бы становится ею сама, тем самым поднимая мятеж против отцовского Закона и Запрета, против отвращения Матери. Открывая в себе самой Мать как мертвую и убитую Отцом, она воскрешает ее и убивает, уничтожает его, таким образом ниспровергая патриархат. Поэтому женщина как становящаяся матерью является наиболее радикальной атеисткой, убийцей Отца-Бога; в своем эссе

¹ *Kristeva J. Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation, p. 39.*

«Stabat Mater» - входящем в центральную часть ее книги "Истории любви" (1985), - Крестева обозначает подобный проект как «еретическую этику» или «ерезитику» (*herethics*)¹. Воссоединение с Матерью, растворение себя в ней, а ее — в себе является также смыслом *jouissance* — беспредельного в античном смысле слова женского эротического желания. Светлой стороной женского и материнского богоубийства является все то же последующее прощение, любовь и любящее признание телесного и духовного различия полов. Только так становится возможна новая, до- символическая и до- эдипальная Троица, по сути своей гностическая — это Отец, Мать и Ребенок. Здесь нет ничего сверхъестественного, нет ни Бога, ни Богини, здесь есть только люди и их примирение в словах матери, обращенных к отцу и относящихся к ребенку: «Разве он не прекрасен?».

¹ *Kristeva J. A. Stabat Mater // Poetics Today. Vol. 6. № 1/2. 1985. p. 133-152.*