

А.И. Зыгмонт

**«ОТВРАТИТЕЛЬНОЕ САКРАЛЬНОЕ»: О ВЛИЯНИИ
Ж. БАТАЯ НА «ВЛАСТИ УЖАСА» Ю. КРИСТЕВОЙ**

Аннотация. *Статья посвящена рассмотрению влияния философии Жоржа Батая на работу Юлии Кристевой «Власти ужаса» (1980). Предлагая гипотезу о том, что это влияние не только существует, но и имеет определяющий характер, автор обосновывает её как фактическими данными, подтверждающими, что концепция «Властей ужаса» формировалась в процессе творческой интерпретации мысли Батая, так и сопоставлением конкретных идей двух мыслителей. Содержание этого влияния рассматривается на материале ряда концептов – отвращения и отвратительного, жизни и Матери, сакрального. В заключение проводится сопоставление представлений обоих философов о соотношении языка и безмолвия и о смысле феномена литературы.*

Abstract. *The article considers the influence of Georges Bataille's philosophy on Julia Kristeva's «Powers of Horror» (1980). Offering the hypothesis that this influence not only exists, but has also a decisive character, the author proves it with some factual data, confirming that conceptual framework of «Powers of Horror» was formed in the process of Bataille's thought's creative interpretation, and compares the specific ideas of two philosophers. The content of this influence is regarded on the material of the range of concepts – abjection, abject, life and Mother, the sacred. In the conclusion the author presents the comparison of two philosophers' representations on the relation between language and silence and on the meaning of the phenomenon of literature.*

Ключевые слова: Ж. Батай, Ю. Кристева, отвращение, отвратительное, сакральное, насилие, жизнь, Мать, семиотика, постмодернизм.

Keywords: G. Bataille, J. Kristeva, abjection, abject, the sacred, violence, life, Mother, semiotics, post-modernism.

Хотя историки философии обычно не подвергают сомнению факт влияния Ж. Батая на Ю. Кристеву, объем, и – что важнее – содержание этого влияния все еще представляет собой некоторую проблему. Эта проблема во многом является следствием того, что влияния на её философию, во-первых, варьируются в очень широком спектре, а во-вторых, обычно фиксируются более или менее избирательно в зависимости от объема компетенций автора, избравшего её мысль предметом своего рассмотрения. Поскольку в фокусе внимания исследователей чаще всего оказывались и оказываются её идеи в поле лингвистики и семиотики и нефеминистская по сути концепция женского и материнского, оказавшая огромное влияние на феминистскую теорию (и теологию), от них нередко ускользает *религиозное* измерение её философии [14, pp. 12-13]. Поэтому мы полагаем небесполезным проанализировать влияние Батая на одну из ранних работ Кристевой – «Pouvoirs d'horreur. Essai sur l'abjection» (1980), в котором оно представляется наиболее ярко выраженным. Однако перед этим следует сказать несколько слов о самой возможности подобной постановки проблемы.

Философия Батая интересовала Кристеву едва ли не с самого начала ее карьеры. В первое десятилетие после его смерти она принимает участие в популяризации его мысли в рядах авангардной группы *Tel Quel*, состоявшей из авторов одноименного журнала под редакцией ее мужа, Филиппа Соллерса [1, с. 48-50; 2, с. 120-124]. В 1972 г. эта группа организует коллоквиум, посвященный Батаю и Арто, на котором Кристева выступает с докладом «Батай: опыт и практика» [15; 10; 11, pp. 99-100]. Представленная в этом докладе творческая интерпретация мысли французского философа в идейном плане чрезвычайно схожа с концепцией, предложенной через восемь лет во «Властях ужаса». Говоря о субъекте и субъективации, Кристева рассматривает субъекта как *говорящего*, который, однако, начинает говорить и становится самым собой только в перспективе *не-* или *до-* дискурсивного опыта столкновения с «инородным» (*hétérogénéité*). Это понятие было введено Батаем в 30-е гг. и обозначало совокупность всего

того, что исключено из «нормальной» жизни общества: к ней относятся, например, мусор, паразиты, эротизм, насилие, бред, безумие, чрезмерность и многое другое [6, р. 347]. Однако аффект, который сопровождает это движение исключения, и есть базовый аффект социальной солидарности, делающий большее или меньшее количество индивидов обществом – т.е., в традиции французской социологии, тем же субъектом. Для Кристевой, как и для Батая, то же самое верно и в отношении субъектности индивидуальной: существуют такие вещи, которые по самой своей сути демонстрируют хрупкость и уязвимость субъекта, проницаемость границ его тела: это кровь, рана, труп и все то прочее, что может ассоциироваться со смертью как полным его разрушением. Опыт «непосредственности инородного... взрывает иллюзию цельности» говорящего существа, противопоставляя его субъектности *разрыв, растворение, смерть*, и этим ее конституирует [15, р. 277]. Кристева связывает область инородного с «додискурсивной материальностью», первоначалом языка и мышления, отброшенным при этом за их пределы; позднее, во «Властях ужаса» она назовет это первоначало *отвратительным* и отождествит с фигурой архаической Матери. Она много говорила и писала о Батае и позднее, так что мы полагаем, что можем с полным основанием предложить гипотезу о его определяющем влиянии на одно ее отдельно взятое произведение и рассмотреть его содержание на материале концептов отвращения и отвратительного, сакрального, Матери и ее представлений о связи языка с безмолвием и о смысле феномена литературы.

Отвратительное, жизнь и Мать

Центральный концепт книги – *abjection*, – заимствован Кристевой из эссе Батая с плохо переводимым названием «*L'abjection et les formes misérables*» (1934), относящегося к его проекту *гетерологии* середины 30-х гг. Однако если в ее случае это слово можно перевести как «отвращение» или «омерзение», то Батай в полной мере играет на его двусмысленности: *abjection* для него – это любое, индивидуальное или коллек-

тивное, движение исключения (*exclusion*), результатом которого является создание области *иностранного* [4, р. 219]. Для ребенка этим иностранным могут быть грязь, сопли или паразиты, к которым он испытывает *отвращение*, но для общества в целом это социальные низы, которые таким образом *унижаются* – это еще один возможный перевод этого понятия: «Отвратительные вещи могут быть определены – эмпирически – посредством перечисления и последовательных описаний, и – негативно – как объекты, подвергнутые властному акту исключения» [4, р. 220]. И индивидуальное отвращение, и коллективное унижение, тем не менее, оформляют субъектно-объектное отношение человека или общества к своему *иному* и лежат в основе переживания собственной субъектности, хотя отношение к иностранному отвратительному и является амбивалентным как влечение и отторжение одновременно. Немногим позднее, в докладах для Коллежа Социологии (1937-1939), Батай включит его в сферу левого (проклятого) сакрального, которое проявляется также в смерти, насилии, бреде и безумии; исключение всего этого из общественной жизни создает аффект социальной солидарности – по сути своей изначально негативный, основанный в первую очередь на *страхе смерти*. Сакральное, таким образом, изначально возникает как левое и затем движется слева направо, в направлении от негативного к позитивному полюсу [19, р. 162].

Концепция отвращения и отвратительного, которую Батай придумал, чтобы уже через несколько лет забыть о ней и больше не вспоминать, во «Властях ужаса» переводится Кристевой на язык психоанализа и ассоциируется с *первовытеснением*, которое является отправной точкой индивидуации субъекта. Отвратительное – это то, что открывается на границе субъектно-объектного различия: ни «я», ни «оно», «ни субъект, ни объект», а скорее их смешение на границе идентичности индивида. Отвратительное ставит ее под сомнение, как бы угрожает ей извне и изнутри – ниоткуда – и тем самым негативно обозначает ее границы. Как пишет Кристева, «отвратительное одновременно созидает и распыляет субъект» [16, р. 12]. Таким образом, Батай и Кристева, каждый по-своему, продолжают линию критики субъекта,

инициатором которой выступил еще в конце XIX в. Ницше. Позиция Батая в этом вопросе является периферийной по отношению к магистральной линии континентальной философии первой половины XX в., которую можно более или менее условно в случае каждого отдельного мыслителя считать картезианской, и предвосхищает «смерть субъекта» в философии постмодерна: субъект для него – это не «трансцендентальное эго», т.е. не нечто цельное и неделимое (как, например, для Жана-Поля Сартра, с которым он открыто полемизирует). Субъект Батая – это устойчивая иллюзия, пустое *ничто*, которое кажется *чем-то* только из-за своей включенности в субъектно-объектные отношения и процессы овеществления, так что все усилия философа направлены на демонстрацию его хрупкости перед лицом смерти. Кристева, хотя и продолжает его линию, не вполне с ним солидарна: для нее субъект есть и должен быть, хотя его идентичность и является по преимуществу негативной, а его существование – чрезвычайно неустойчивым и нестабильным. Субъект Кристевой – это реляционная структура, как бы «распорка» между отвратительным и зияющей бездной нехватки (*manque*) некоего псевдообъекта – того, что субъект отторгает от себя, чтобы возникнуть в качестве такового.

Это «нечто» – Мать, или материнская сущность (*l'entité maternelle*). Кристева понимает Мать как имманентное первоначало, состояние изначального субъектно-объектного тождества, безграничную неразделенность и неразличимость пренатального бытия. В первую очередь Мать – это состояние покоя, сопоставимое с животным состоянием, описанным в «Теории религии» Жоржа Батая (1974); это непосредственность, «имманентность» или «интимность» пока еще невыделенного бытия в мире как «вода в воде», которое в конце концов в результате трагического разрыва оканчивается рождением мучительно отделенного, различенного индивида [9, р. 292]. Этот разрыв представляется как драма матерубийства: мать должна быть мертва и убита, неназываемое должно быть названо и стать отвратительным для того, чтобы субъект мог возникнуть [3, с. 14-16]. Хотя пренатальное состояние в индивидуальном и коллективном сознании и

представляется как «потерянный рай», влечение к нему – это влечение к неподвижности, т.е. к смерти [13, р. 21]. Мать *амби-* или *поли-* валентна, она дает жизнь и смерть – смертную жизнь (*vie mortelle*), и символом этой амбивалентности становится родильная горячка – буквально умирание того, что животворит, или «зараженность трупом» [16, р. 188]. Поэтому многоликая Мать вбирает в себя одновременно жизнь, смерть и сексуальность (как опосредование между тем и другим, «утверждение жизни даже в смерти», согласно известной формуле Батая). В религиозном символическом порядке Мать обозначается также и как негативное сакральное, нечистота или скверна – то, что должно быть из этого порядка исключено, «отвращено» от него, отброшено за его пределы. В этом и заключается функция Бога – Отца, который тем самым как бы убивает Мать. Двумя базовыми запретами социального порядка являются запреты на инцест и убийство; и тот, и другой на самом деле представляет собой «запрет на Мать», на проявление материнского начала. Так Кристева фактически утверждает, что динамика оформления субъекта, общества и всей мировой культуры совпадает с динамикой эдипова комплекса.

Концепт Матери как имманентного первоначала, от которого отделился обладающий сознанием и самосознанием человек, сопоставим с концептом *жизни* в «систематических» послевоенных сочинениях Батая – таких, как «Проклятая часть» (1949), «Эротизм» (1957) и опубликованных посмертно работах «Теория религии» (1974) и «Суверенность» (1976). Для него жизнь как тотальность существования, насколько она может быть дана в мистическом внутреннем опыте отпавшего от нее человека – это мир чистого насилия, насилия самого по себе, явленного в смерти, половом размножении и в том, как животные пожирают друг друга. Жизнь – это жизнь в ее органичном единстве со смертью: в своем кипении она роскошно, т.е. непроизводительно и бесполезно, растрчивает саму себя, порождает и умерщвляет, чтобы породить еще больше. Хотя пространство жизни более или менее ограничено, сама она безгранична и поэтому постоянно кипит в себе самой: «ее предельная необуздан-

ность выливается в движение, постоянно находящееся на грани взрыва» [7, pp. 35-42]. В «Эротизме» Батай пишет, что «природа сама по себе насильственна»: насилие для нее – это некая стихия (*élément*) экстатического самоуничтожения [8, p. 43]. Тотальное насилие природы, жизни и бытия (что одно и то же), «отброшенное» людьми за пределы созданного ими мира вещей – это и есть *сакральное*, исключительный объект запрета в человеческих сообществах. В своих послевоенных сочинениях Батай уже фактически не обращается к концепции амбивалентности сакрального, который совместно с социологом Роже Кайуа разрабатывал в докладах для Коллежа Социологии в конце 30-х гг.: истинное сакральное для него может быть только левым, проклятым, связанным с насилием; любое другое – продукт его рационализации и рутинизации. Жизнь для человека – это также и потерянный рай «утраченной целостности», возвращение к которой возможно лишь в трансгрессивном, т.е. «снимающем» границы, опыте смерти – в эротизме, войне и жертвоприношении.

Мы полагаем, что очевидное сходство этих двух концептов может быть объяснено только в рамках гипотезы о прямом влиянии Батая на Кристеву. И жизнь, и Мать – это имманентное первоначало, в равной мере объективное, – как *бытие* само по себе – и субъективное – как состояние первичного субъектно-объектного тождества, имманентности животного существования. И в жизни, и в Матери совпадают жизнь, смерть, сексуальность и насилие. Как субъект, так и общество отбрасывают жизнь или Мать за свои пределы, тем самым эти пределы обозначая, накладывают на них запрет и воспринимают как негативное сакральное, огражденное сакральным позитивным. Следует добавить, что некоторой задел на «феминизацию» концепта жизни, т.е. на ассоциацию жизни с женским началом, присутствует в текстах Батая вполне объективно; речь идет в первую очередь о его литературных произведениях, таких, как «История глаза» (1928), «Мадам Эдварда» (1941) и «Моя мать» (1966). Женская сексуальность для него – это чистый эксцесс, преодоление пределов и нарушение границ, принесение самой себя в жертву беспредельному, которое сопровождается специфическим

экстатическим наслаждением, которое он обозначает как *jouissance*. Этот концепт позже был заимствован у него психоаналитиком Жаком Лаканом и затем, сделав крюк, был взят на вооружение и Кристевой, в свое время участвовавшей в его семинарах.

Язык, безмолвие и литература

Последняя область влияния Батая на Кристеву, которую мы рассмотрим, связана с их концептуализацией «невозможной» связи между первоначалом и *языком*. Для Батая проблема заключается в том, что о насилии жизни нельзя ни говорить, ни писать – оно «безмолвно». Он поднимает проблему языка в связи с парадоксальным языком Маркиза де Сада, который в своих произведениях заставляет насильников и убийц говорить, тогда как в действительности они могли бы только молчать: язык де Сада в конце концов оказывается языком жертвы, вложенным в уста палача [8, pp. 185-191]. Это исключение из правила позволяет Батаю сформулировать само правило: «Обычный язык отказывается выражать насилие, за которым он признает лишь неподобающе-виновное существование» [8, p. 185]. Ограниченный и сам себя ограничивающий язык «скрадывает всеобщее уничтожение, бесстрастно осуществляемое временем» и тем самым сопутствует «падению» человека и полаганию профанного мира вещей и труда [8, p. 185]. Даже философия, говорящая на мертвом, убитом языке и как бы вечно приносящая его в жертву безмолвию, может лишь подвести человеческое существо к тому вечному мгновению, когда язык теряет смысл (а значит, умолкает) в перспективе опыта смерти еще при жизни, в переживании утраты самого себя в «единстве бытия» [8, pp. 257-258, 267-270]. Однако существует одна форма бытия языка, которая вмещает этот невозможный опыт в максимально возможной мере: это литература. В сборнике «Литература и зло» (1957) Батай анализирует творчество таких авторов, как Э. Бронте, Ш. Бодлер, Ж. Мишле, У. Блейк, де Сад, М. Пруст, Ф. Кафка, Ж. Жене и объявляет литературу виновной в том, что она нарушает универсальный запрет на наси-

лие, «вписывает» его в язык и говорит о том, о чем можно только молчать; тем самым она «теряет» субъекта в ком-то или чем-то другом, точнее – во *всем*, в тотальности смертной жизни [5].

Вопрос о соотношении языка и безмолвия, поднятый Батаем уже на позднем этапе его жизни, в 50-е гг., выводится Кристевой на передний план. Французский философ полагал, что изъятие человека из тотального насилия жизни и оформление субъектно-объектного, «вещного» отношения его к миру и людей друг к другу связано с трудом («сделавшим из обезьяны человека»), однако Кристева ставит во главу угла именно *язык*. Субъект для нее – это субъект говорящий, который полагает себя с помощью языка, как бы выхватывая себя из тьмы неразличения с помощью различающего-надвое света бинарных оппозиций, на которых построен язык как «код различий» (*code de différences*) [16, p. 118]. Язык «пытается отделаться» от насилия, но при этом «хранит» его в себе как свое внеположенное основание в форме всякий раз ускользающих структур отношения между означающим и означаемым, звуковыми и визуальными образами. Шестью годами ранее, в своей работе «Революция в поэтическом языке» (1974), Кристева вводит концепт «семиотической хоры» (заимствовав термин «хора» из «Тимея» Платона), бесконечности смысла и смыслов, которая лежит в основе связи между этими более или менее произвольно связанными между собой и при этом очевидно разнородными явлениями [20, p. 78]. Во «Властях ужаса» она связывает хору с Матерью и называет движение создания *знака* – т.е. установления отношения между означающим и означаемым – «сгущением» смысла (*condensation*) [16, p. 64].

Диалектика языка и отвратительного в истории иудео-христианской - *западной* – цивилизации представлена в трех основных формах, или этапах (что одно и то же): это иудаизм, христианство и литература. Основываясь на знаменитом анализе категорий чистого и нечистого в Книге Левит, представленном в «Чистоте и опасности» британской исследовательницы Мэри Дуглас, Кристева указывает на то, что в иудаизме слово воспринималось как Слово Божие, полагающее

Запрет, Закон и символический порядок, различающий человека *от* Бога, растительное *от* животного, плоть *от* крови и, наконец, чистое *от* нечистого [16, р. 118]. Таким образом, язык оказывается инструментом отвращения, с помощью которого человек отбрасывает нечто за пределы самого себя в виде нечистого, скверного – иначе говоря, негативного сакрального. *Отвращение* в иудаизме становится *поглощением*, помещением вовнутрь, в христианстве: ритуальная нечистота или скверна становится грехом, а грязь внешняя – грязью внутренней. Логос из трансцендентного становится имманентным и более не отбрасывает за пределы самого себя женское и материнское, а сам рождается женщиной в событии Боговоплощения [16, р. 64]. Кристева описывает этот переход в терминах психоанализа как «идентификацию с симптомом». Кроме того, она разделяет тезис Рене Жирара о том, что в христианстве сакральное отрицает самое себя и опустошается, так что человек остается один на один с отвратительным, заключенным в нем самом. Заключительным этапом этой диалектики является литература – особенный язык, на котором можно говорить о том, о чем говорить невозможно, язык, который называет неназываемое, сублимирует его, как бы пропуская через фильтр *стиля*: поглощенное отвратительное в нем снова выплескивается наружу, – как в иудаизме – но опознается уже не как нечистота или скверна, а как то, чем и является на самом деле – как *смерть*. Поэтому именно литература в эпоху модерна принимает на себя катарсическую функцию сакрального, в равной мере субъективную и социальную. Более того, «художественная практика, укорененная в отвратительном, о котором она говорит и тем самым очищает, проявляется как важнейшая составляющая религиозности» [16, pp. 24-25]. Таким образом, литература для Кристевой представляется специфической секулярной религией, религией после Смерти Бога. Остается добавить, что та же самая «очищающая», катарсическая функция позже будет усмотрена ей также и в изобразительном искусстве и рассмотрена в таких работах, как «Черное солнце. Депрессия и меланхолия» (1987) и «Visions capitales» (1998), целиком и полностью посвященной образу отрубленной головы в куль-

туре [17, 18]. Достаточно очевидно, что вся эта концепция может рассматриваться как развитие идей, изложенных в «Литературе и зле» Батая.

Итак, мы полагаем, что настоящий – по необходимости краткий, – анализ демонстрирует высокий эвристический потенциал гипотезы об определяющем влиянии мысли Ж. Батая на «Власти ужаса» Ю. Кристевой. Это влияние может быть зафиксировано как в форме прямого заимствования одних концептов и более или менее радикального переосмысления других, так и в форме родства их основополагающих философских интуиций, относящихся к проблемам субъекта и общества.

Литература

1. *Дьяков А.В.* Философия пост-структурализма во Франции. Нью-Йорк: Издательство «Северный крест», 2008.
2. *Ильин И.П.* Постструктурализм, Деконструктивизм, Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
3. *Николчина М.* Значение и матеревубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой. М.: Идея-пресс, 2003.
4. *Bataille G.* L'abjection et les formes misérables, Œuvres complètes, t. II, pp. 217-221.
5. *Bataille G.* La littérature et le mal, Gallimard, 1990.
6. *Bataille G.* La structure psychologique du fascisme, Œuvres complètes, t. I, pp. 339-371.
7. *Bataille G.* La part maudite, Œuvres complètes, t. VII, pp. 17-280.
8. *Bataille G.* L'Érotisme, Œuvres complètes, t. X, pp. 7-270.
9. *Bataille G.* Théorie de la religion, Œuvres complètes, t. VII, pp. 281-362.
10. *Creech, J.* (1975) Julia Kristeva's Bataille: Reading as Triumph, *Diacritics*, 5(1): 62-68.
11. *Ffrench, P.* (2007) After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. Legenda (MHRA & Maney Publishing).

А.И. Зыгмонт. «Отвратительное сакральное»: о влиянии Ж. Батая ...

12. *Harrington, T.* (1998) The Speaking Abject in Kristeva's 'Powers of Horror', *Hypatia*, 13(1): 138-157.
13. *Oliver, K.* (2014) Kristeva's Reformation, *Journal for French and Francophone Philosophy*, 22(2): 20-25.
14. *Kołoszyc, D.* Religion, Atheism and the Crisis of Meaning in Julia Kristeva's Critique of Modernity. Montréal, 2010.
15. *Kristeva J.* Bataille, l'expérience et la pratique, in Bataille / P. Sollers, éd. Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, pp. 267-316.
16. *Kristeva J.* Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Paris: Editions du Seuil, 1980.
17. *Kristeva J.* Soleil noir. Dépression et mélancolie, Gallimard, 1987.
18. *Kristeva J.* Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation, Editions de la Martinière, 2013.
19. Le Collège de Sociologie. 1937-1939 / D. Hollier, éd. Folio, 1995.
20. *Margaroni, M.* 'The Lost Foundation': Kristeva's Semiotic *Chora* and its ambiguous legacy, *Hypatia*, 2005, 20(1): 78-98.

Сведения об авторе: Зыгмонт Алексей Игоревич, Факультет гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Школа философии, аспирант