

К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ «ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ» Ж. БАТАЯ***А.Ю. ШУТОВ**

В предлагаемой статье осуществляется реконструкция теоретических истоков концепции «внутреннего опыта» Жоржа Батая — одного из наиболее значимых и цитируемых французских писателей и философов XX в. На становление его философского мировоззрения в разные периоды творчества оказали влияние такие разноплановые философские учения и авторы, как апофатическая теология христианских мистиков, Г. Гегель, Ф. Ницше, Л. Шестов, французская социологическая школа, феноменологическая теология, психоанализ, теория литературы и структурная антропология. Цель статьи состоит в реконструкции общей картины генезиса Батая. Общая перспектива выбрана так, чтобы отчетливо показать сплавление воедино крайне разнородных источников мысли автора. Данный аспект его творчества представляется особенно интересным, поскольку именно исключительная мультидисциплинарность и умение сочетать казалось бы абсолютно несовместимые дискурсивные поля в рамках одной концепции сделали Батая одним из самых оригинальных мыслителей своей эпохи.

Акцент анализа на понятии «внутренний опыт» обусловлен тем, что оно является одним из немногих, к которым Батай неизменно прибегает в работах разных лет. Эволюция этого понятия в творчестве Батая напрямую связана с влиянием, оказываемым на него отдельными мыслителями в разные периоды творчества.

Негация и подлинное бытие

В своей работе «Внутренний опыт» Батай обращается к крупнейшим христианским мистикам — последователям негативной теологии, таким как Анжела из Фолиньо, Святая Тереза Авильская, Иоанн Креста и Псевдо-Дионисий Ареопагит. Общим для них является мотив достижения подлинного знания через незнание. Однако если опыт на этом этапе для Батая является самоцелью, то для христианских мистиков цель опыта как отрицания чувственности и рационального познания состоит в единении с Богом. Так, Псевдо-Дионисий говорит о богопознании через отказ от всякого знания и погружение во мрак разума². Ему вторит Иоанн Креста, описывая мистический опыт как трехчастную ночь (отказ от чувственных ощущений, опора на иррациональную веру, стремление к трансцендентному Богу)³. Христианский мистик опустошает сосуд своей души, наполненной

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 г.

чувственными влечениями, переживаниями и мирскими знаниями, для того, чтобы ее мог наполнить новым знанием Бог. Батая же интерпретирует то, что остается в человеке после «опустошения». Учитывая тот факт, что его знакомство с наследием католической церкви произошло задолго до знакомства с авангардной литературой и философией, можно утверждать, что именно из работ христианских мистиков он впервые черпает представление об утверждающей негации как способе обозначения тех областей знания, которые недостижимы иными средствами.

Говоря об апофатике и мистическом опыте, нельзя не упомянуть имя М. Бланшо — ближайшего друга и соратника Батая, который оказал значительное влияние на разработку им темы опыта и принципов новой негативной теологии. Бланшо начинал свой путь как политический журналист, однако после встречи в 1940 г. с Батаем, оказавшим на него сильное влияние, он оставил журналистику, чтобы заниматься литературной критикой. Встреча двух мыслителей была плодотворной для них обоих⁴. Именно в концепции литературы как нейтрального пространства, созданной Бланшо, видна их неразрывная связь и взаимовлияние. Для Бланшо основой литературного творчества является негация, уничтожение реальных объектов в процессе их литературного описания. Писатель подменяет устойчивую структуру бытия шаткой и деконструированной структурой литературного произведения, где отсутствуют конкретные персонажи, четкая сюжетная линия, образы сливаются и перетекают друг в друга. Результатом становится утрата смысла в письме и «пустое» пространство литературы. Во «Внутреннем опыте» Батай подвергает анализу синонимичное ему пустое внутренне пространство субъекта, отрицающего себя в мистическом переживании. Согласно Батаю, тишина, как «не-слово», позволяет выйти за границы языка и смысла. Для Бланшо она — цель литературного творчества. Отказываясь от осмысления мира, писатель совершает акт творческого самоубийства, что является залогом беспристрастности и подлинности его литературного опыта. Опыт безличен, целиком и полностью разделяем с литературным сообществом⁵. Идея жертвоприношения, отказа от субъектности оказывается условием их подлинной коммуникации. Очевидно, что эта идея Бланшо повлияла на раннюю концепцию «внутреннего опыта» Батая, понимаемого им как специфическое переживание смысловой пустоты, достигаемое субъектом за счет саморазрушения.

Дальнейшему развитию понятия внутреннего опыта в иррационалистском ключе способствовало увлечение Батая творчеством Ницше, которого до конца своей жизни он считал близким по духу философом. Благодаря работам Ницше Батай приходит к осознанию того, что отрицание индивидуальности и чистая коммуникация между

индивидами возможна не только через медитативную внутреннюю пустоту. Избыток сил и чрезмерная интенсивность переживаний (в алкогольном опьянении, половом акте, религиозном ритуале) также приводят индивида к пограничному состоянию, в котором рушатся границы его индивидуальности, позволяя ему сливаться с Другим в оргиастическом экстазе.

Критика рациональности

Родство Ницше и Батая проявляется уже в выборе философских сюжетов — критика религии, морали и рациональности⁶. А разработанная Ницше «энергетическая» концепция субъекта, обладающего волей к власти как стремлением выплеснуть жизненную энергию, была переосмыслена в рамках французского структурализма⁷. В работе «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше, вдохновленный немецкими романтиками и работами Шопенгауэра, описывает иррациональные силы как фундаментальные для творческого духа и бытия. Причем для Ницше преобладание иррационального духа в диаде дионисийское — аполлоническое является симптомом здоровья культуры, ее бурного роста и развития. Исторически следующее за ним доминирование аполлонического духа, т.е. духа порядка и меры, напротив, есть признак упадка культуры. Увлеченность Батая идеей дионисийского оргиастического экстаза имела значение и для его трактовки «внутреннего опыта» как состояния человека, существующего на грани самоутраты, вызываемой избыточностью переживаний.

Исследование работ Ницше привело не только к расширению Батаем трактовки внутреннего опыта, который может быть как отсутствием, так и переизбытком переживаний, но и к критике им работ апофатиков, утверждавших, что через самоотрицание можно достичь экстатического единения с Богом. Так, ницшеанская идея смерти Бога была призвана обратить внимание на внутренне присущую человеку свободу. Именно здесь раскрывается новый аспект концепции внутреннего опыта. Прямым следствием смерти Бога является экзистенциальная пустота и неопределенность, самые крайние степени которой определяются Батаем как внутренний опыт. Апофатические теологи указали Батаю на наличие внутреннего пространства экзистенциальной пустоты и способы его достижения в контексте мистического опыта, но именно Ницше убедил его в том, что из данного пространства не может быть никакого трансцендирования в абсолютное бытие. Более того, идея вечного возвращения свидетельствует об отсутствии самой возможности трансценденции, как и достижения человеком спасения в ином мире, и, соответственно, о драматичности и бессмысленности каждого отдельного человеческого существования. И это роднит его с Львом Шестовым, который также был сторонником антисистемности и иррационализма, тяготел в сво-

их произведениях к литературно-художественной форме в противовес строгому и сухому философствованию.

Адогматическая вера и религиозный экстаз

В начале 1920-х гг. Батай познакомился с русским философом-иммигрантом Шестовым, который открыл ему мир русской литературы и стал его учителем в постижении истории философии⁸. В своих литературно-критических статьях Шестов одним из первых открывает богатейшие философские ресурсы русской литературы, живописующей переживания потерянного в мировом порядке человека, и, тем самым, закладывает основы экзистенциализма. Знакомство с творчеством Ницше производит на него не менее сильное впечатление, чем на Батая. Шестов разрабатывает дихотомию эллинского и библейского в культуре. Эллинское начало является для него систематизирующим и направленным на поиск вечной истины. Библейское же отсылает к живой вере и непосредственному переживанию, к неограниченному разумом чувственному опыту. В его творчестве разум выступает как сила, стремящаяся описать весь мир в строгих законах и ограничить человеческое существование однородным, жестко структурированным и неизменным универсумом. Откровение же отсылает к разнородной и постоянно изменяющейся реальности. Любопытно, что в творчестве Шестова критика христианства не обобщается, как у Ницше, безапелляционным отказом от религии. Шестов пристально изучал работы средневековых христианских мистиков в попытке найти у них ту самую живую и адогматическую веру, которую утратила рациональная теология его времени. Это сближает его с Батаем, в работах которого обнаруживаются попытки найти свободные от церковных догм описания божественного бытия и единения с ним у средневековых апофатиков. Однако если Батая, как и Ницше, христианство, в конечном счете, отталкивает своей приверженностью к идее спасения, то Шестов находит в нем мощные истоки иррациональной энергии — веры. Причем вера является для него не просто безусловным подчинением некоему неподконтрольному человеку потоку божественной мощи, а альтернативным способом познания, позволяющим достигать действительной, разнородной и абсурдной реальности, всегда ускользающей от систематизирующего все разума⁹.

Здесь очевидна преемственность между идеей веры Шестова и идеей внутреннего опыта Батая, поскольку внутренний опыт также выступает в качестве спонтанного переживания человеческого существования. Такое существование амбивалентно и не поддается строгому познанию средствами разума. Его можно познать только иррационально, через внутренний опыт. Этому убеждению способствовало и увлечение Батая «Феноменологией духа» Гегеля.

Негативность и абсолютное знание

Значение Гегеля для Батая определяется разработкой им таких важных тем, как телеологичность и конечность исторического процесса, а также негативность как основа человеческой деятельности. Работа Гегеля «Феноменология духа» «должна пониматься как разновидность пропедевтики к философии — введение читателя в чисто абстрактную философию, а не философствование как таковое... она имеет абстрактно понимаемого протагониста — обладателя ряда эволюционирующих “форм сознания” или обитателя последовательного ряда феноменальных миров, следуя за продвижениями и отступлениями которого читатель учится»¹⁰. Итогом «Феноменологии духа» является картина предельной гармонии человеческого существа, его сочлененности с мировым порядком в качестве движущей силы и «органа» самопознания Абсолютного Духа. Личность Наполеона символизирует для Гегеля конец исторического процесса, а его собственная философия — конец процесса духовного, осознания истории, самосознание Абсолютного Духа. Для Гегеля феномен Наполеона есть свидетельство исчерпания человеческих преобразовательных возможностей, негации наличного бытия, тогда как сам Гегель исчерпал познавательные возможности человека, создав замкнутую и законченную систему¹¹. Именно эта составляющая гегелевской философии подвергается критике со стороны Батая.

В то время как Гегель постулирует завершенность человека как интегральной части Абсолютного Духа, Батай усматривает в природе человека предельную открытость, неисчерпаемую негативность и устремленность к незнанию. Совершенству и законченности системы Гегеля Батай противопоставляет многочисленные факты, в ней неучтенные. Так, во «Внутреннем опыте» структура знания сопоставляется со структурой глаза, в котором всегда присутствует слепое пятно, что говорит, согласно Батаю, о несовершенстве любой системы знания, которая всегда оставляет что-то за скобками: «Даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание — это цель, а знание — средство. Когда оно начинает считать себя целью, знание гибнет в слепом пятне. Поэзия, смех и экстаз не могут быть средством чего-то другого. В “системе” поэзия, смех, экстаз суть “ничто”; Гегель спешит избавиться от них, он не знает иной цели, кроме знания. Его непомерная усталость связана, на мой взгляд, с ужасом перед слепым пятном»¹².

Вместе с тем Батай отдает должное Гегелю: «Никто, кроме него, не понял так глубоко возможности сознания (ни одна доктрина не может сравниться с гегелевской, это вершина позитивного сознания)... “Генеалогия морали” является своеобразным свидетельством невежества, с которым относились и относятся к диалектике господина и раба, ясность которой просто разительна (это решающий момент в

истории самосознания, и — в той мере, в какой мы должны различать все то, что нас затрагивает, — никто ничего не узнает о себе, если не схватит прежде этого движения, которое определяет и ограничивает череду возможностей человека»¹³. «Диалог» с Гегелем способствовал дальнейшему развитию мысли Батая¹⁴.

Знакомству Батая с трудами Гегеля способствовали интерпретации Гегеля А. Кожевом. Во многом благодаря Кожеву, Батаю удалось выстроить собственную концепцию гетерологии¹⁵. «Изучение сопротивляющихся систематизации явлений, а также причин, препятствующих их осмыслению, составляет задачу гетерологии»¹⁶.

История и негативность

Лекции Кожева по «Феноменологии духа» Гегеля оказали большое влияние на развитие французской философской мысли первой половины XX в. Батай был в числе первых и постоянных слушателей Кожева. Ему особенно импонировала гегелевская идея подлинного человеческого существа, как носителя негативности, способного осознать собственную негативность как истину (для этого она должна быть признана Другим). Именно поэтому для Батая всегда более достоверен Другой, нежели Я сам. Под влиянием Кожева, негативность как воплощение подлинной природы человека становится навязчивой идеей Батая. Прочие темы — эротика, смерть, жертвоприношение, трансгрессия, внутренний опыт, поэзия — концентрируются у него вокруг человеческой способности преодолевать «налично данное» бытие и направлять свои устремления вне его. Батай не ограничивает круг подлинно человеческих устремлений желанием признания, а говорит о стремлении субъекта к самоустранению и преодолению рамок буржуазного общества, построенного на принципах накопления, разумной траты и общественной пользы¹⁷. Разумно устроенное и просчитанное развитие общества есть для него свидетельство конца истории. Населяют такой мир, по его мнению, скудоумные и довольные всем обыватели. Однако Батай не считает, что это конец человека, который невозможно предотвратить.

Из диалектики Гегеля Батай заимствует, таким образом, идею негации, заостряя внимание на феноменах, подразумевающих отрицание наличного бытия. Он показывает, что совокупность феноменов подобного рода, составляющая суть гетерогенного, является необходимым условием существования какой бы то ни было системы или упорядоченной запретами жизни. Пристальный интерес к таким феноменам привел Батая от изучения абстрактного и обобщенного описания негативности к исследованию реальных ее проявлений в жизни человека. Оно осуществлялось, в первую очередь, за счет анализа работ теоретиков сакрального, поскольку сакральное выступает как абсолютно иноприродное профанному, которое в свою очередь

характеризуется упорядоченным и размеренным протеканием жизненных процессов.

Небожественное сакральное как гетерогенная реальность

Р. Отто в работе «Священное» описывает его как феномен, первичный по отношению к различным вариантам его «оформления» и упорядочивания. Первичность священных объектов обусловлена их восприятием как радикально иных, потусторонних мирскому порядку, и это восприятие всегда предшествует институционализации взаимодействия с ними людей в рамках тех или иных религиозных систем¹⁸. Священное лишено влияния со стороны морали и разума: «Хотя священное включает все это, тем не менее, оно содержит в себе, даже на уровне нашего чувства, некий отчетливый избыток, который собственно и позволяет его *отличать*»¹⁹. Священное, полученное путем исключения из него рационального и нравственного, немецкий философ называет нуминозным.

Нуминозное представляет собой отдельный от человеческого мышления и восприятия объект, познать который мы можем через феноменологический анализ религиозных переживаний. Восприятие нуминозного двойственно и включает в себя как притяжение, очарованность нуминозным, так и ощущение страха и трепета. Опыт столкновения с нуминозным описывается Отто как опыт взаимодействия с чем-то совершенно иным и чуждым человеку, с порабащающей его силой. Именно радикальная инаковость нуминозного опыта позволяет нам его распознавать. Он несопоставим ни с какими другими видами опыта и его невозможно описать в строгих однозначных понятиях.

Рассматривая понятие нуминозного, которое описывается как совершенно иное, иррациональное, избыточное, внеморальное и внерациональное, трудно не заметить его связи с гетерогенным у Батая. Так, К. Пази пишет: «В заметке к статье *Примитивное искусство*, появившейся в третьем номере *Документов* (1930 г.), Батай по отношению к священному, отталкиваясь от понятия Отто, употребляет уже термин *altération*, от которого он позднее откажется в пользу понятия “гетерогенного”». Слово *altération* имеет двойной смысл, поскольку выражает частичное разложение, аналогичное разложению трупов, и в то же время перевод в полностью гетерогенное состояние, соответствующее тому, что протестантский профессор Отто называет “совершенно иным”, т.е. священным, воплощающимся, например, в привидениях»²⁰.

Не менее важным для построения гетерологии Батая явилось теоретическое наследие Э. Дюркгейма²¹. Сходство между Дюркгеймом и Отто наблюдается в признании амбивалентности сакрального. По словам Дюркгейма, «нечистая вещь или злая сила часто становится

святой вещью или спасительной силой — и наоборот — *не изменяя своей природы*, но просто посредством изменений внешних условий»²². Однако для Дюркгейма религия существует лишь в силу выполнения интегративной функции в обществе. Для него не существует никаких нуминозных объектов как таковых. Вся сфера сакрального, в том числе и сакральные предметы, представляет собой лишь объективированную социальную мощь, определенный способ управления и распределения той силы, которая появляется за счет способности людей к коллективному действию.

Влияние Отто и Дюркгейма на Батая можно проследить не только в заимствовании отдельных понятий («гетерогенное»), но и в самой проблематике гетерогенного. Если Отто пытался обнаружить некий первоэлемент, составляющий суть религиозного переживания как такового, то Дюркгейм рассматривал религию лишь как один из возможных способов институционализации социальной мощи и предвидел ее замещение другими социальными формами. Таким образом, можно сказать, что Отто больше интересуется индивидуальное переживание столкновения с нуминозным, в то время как Дюркгейма — сакральное как социальный феномен. Батай пытается взять лучшее из обоих подходов, стремясь сочетать в своей концепции живое субъективное описание мистического опыта с объективным описанием его места в социальной структуре. Его интересует то, что ускользает от ясного восприятия. В этом смысле и эротика, и насилие, и религиозный экстаз, и смерть представляют собой интегральные части гетерогенного. Батай пытается определить, по аналогии с нуминозным, свойство, делающее объект гетерогенным, т.е. запретным и желанным одновременно, как бы размыкающим разум, противящимся его непосредственному восприятию. Вместе с тем для Батая важно изучение общественных форм гетерогенного, отсюда его интерес к фашизму как примеру эффективного управления силами гетерогенного. Перед Батаем, так же как и перед Отто, встает схожая проблема «научного» описания мистического переживания (научное описание объективных социальных фактов такой проблемы не порождает). Оба они постулировали невозможность строгой понятийной системы, которая позволила бы описать гетерогенные феномены в четких терминах и выстроить связи между этими терминами, создав стройную теорию. Различие между ними состоит в том, что «внутренний опыт» Батая основывается на субъективно-объективных переживаниях, попытках соотнести данные интроспекции с вызвавшими их внешними формами. За счет этого Батай получает «не вполне объективное знание, включающее в себя “внутренний опыт” — своего рода разорванное “несчастное сознание”, по Гегелю. Такое знание не может быть сведено в стройную систему, но оно обладает эвристической ценностью, поскольку

затрагивает глубинные процессы человеческого существования и поддается рациональному (пусть критическому) анализу»²³.

Для Дюркгейма источником силы являлось исключительно «светлое сакральное» в то время как скверна могла лишь подавлять индивидов, вызывать у них страх и трепет. Такая концептуализация сакрального привела к нарушению четкой оппозиции — сакральное / профанное — и не позволила Дюркгейму увидеть силу темного сакрального как реальный источник резких социальных изменений²⁴. Батай больше интересуется именно темное сакральное, заряженное особой силой²⁵.

В этой связи необходимо упомянуть еще об одном представителе французской социологической школы — Р. Кайуа, близком друге и коллеге Батая, в учении которого сакральное предстает подлинно амбивалентным. В работе «Человек и сакральное» Кайуа утверждает, что осквернение и освящение профанных предметов приводят к одному результату — вырыванию их из порядка повседневной жизни и наделянию сверхъестественной мощью²⁶. Фактически реальность сакрального и профанного противопоставлены как энергия и материя — последнее стабильно и неизменно, в то время как первое может в любой момент изменить направление своего воздействия. Эту идею почти дословно излагает Батай в своей работе «Психологическая структура фашизма». Между тем существует и ряд положений, по которым Батай и Кайуа расходятся.

Так, согласно Батаю, сакральное присуще лишь человеческим обществам и способность его переживать является одной из отличительных черт человека. Кайуа утверждал непрерывность между миром животных и миром человека — и те, и другие могут в определенные моменты принадлежать сакральному порядку. Само переживание сакрального сближает человека и животное, поскольку оно возможно только в состоянии отсутствия рефлексии. Для Батая само сакральное открывается в момент сознательного переживания своей смерти (реальной или символической, в жертвоприношении)²⁷.

Говоря о французской социально-антропологической мысли, нельзя не упомянуть М. Мосса, чье описание потлача — ритуального уничтожения драгоценностей и предметов роскоши индейскими племенами в работе «Очерк о даре»²⁸ — глубоко впечатлило Батая, построившего на основе идеи уничтожения излишков как первичной потребности человека свое экономико-политологическое исследование «Проклятая часть. Опыт общей экономики», ставшее одним из первых в области изучения праздного потребления. Батай доказывает, что чистая трата и истребление накопленных ресурсов являются не просто побочным эффектом человеческой деятельности, но самой ее сутью. Именно здесь человек утверждает свою человечность за счет демонстрации негативности как собственной сущности. Батай под-

вергает критике современное ему буржуазное общество, сделавшее размеренное и разумное накопление своей целью и смыслом. Он критикует его не только за забвение человеческого, но и за то, что чистая оргиастическая трата оказывается органически вплетенной в человеческое существо. Устранение элемента чистой траты из человеческой жизни приводит к своего рода «энергетической перегрузке» и спонтанному выбросу избыточной энергии в таких неконтролируемых формах как мировые войны, восстания, массовые беспорядки. Сакральное является той самой точкой, в которой человек размыкает стабильный порядок повседневной жизни и устремляется навстречу иному стихийному порядку сил и энергий. В этом смысле для Батая с сакральным неразрывно связан другой важный феномен — эротика, также выводящая человека в область гетерогенного и представляющая собой объект, адекватно описывать который научным языком едва ли не сложнее, чем сакральное.

Гетерогенное и эротика

Маркиз де Сада впервые ввел эотику как она есть в литературу, представив ее непосредственно — через откровенные сцены насилия и секса, не используя метафоры, разного рода намеки и иносказания²⁹.

Современная ему литературная критика разглядела в произведениях де Сада лишь хаос бесконечных сексуальных сцен, сцен насилия и богохульства, поскольку у самой критики не было еще ни опыта, ни средств описания эотики³⁰. Лишь спустя полтора века после смерти де Сада к нему приходит признание со стороны французского литературного сообщества, живейший интерес он вызывает и у Батая. Значение де Сада для него заключалось в изобретении языка для того, что принципиально непроговариваемо: «По Батаю, главное достоинство и принципиальная новизна фигуры Сада заключается в том, что устами своих героев-развратников (либертенов) он заставляет говорить те сферы человеческого опыта, которые традиционно находились в зоне молчания»³¹. Батай сознательно обращает внимание на все самое низкое, неприемлемое, гетерогенное в творчестве де Сада и вместе с тем подвергает резкой критике рецепцию сюрреалистов, которые стремились превратить маркиза в чисто литературного персонажа, а его произведения представить в «очищенном» виде как поэтическое буйство воображения, не имеющее связи с реальными условиями его жизни и мировоззренческими установками³². Во многом именно из творчества де Сада он заимствует интуицию неразрывной связи эротического и «танатического» опытов, каждый из которых сулит человеку преодоление тесных границ дискретной индивидуальности. Эта интуиция легла в основу уже упоминавшейся работы Батая «Эротика». С научной точки зрения, осмыслению Батаем сексуального и, шире, иррационального поведения человека способствовали

работы З. Фрейда, который показал, что всякое разумное поведение зиждется на безбрежном океане подавляемых эмоций и влечений, большая часть из которых так или иначе связана с сексуальным наслаждением. Примечательно, что интерес Фрейда к неосознаваемому во многом напоминает интерес Батай к тому, что трудно поддается научному анализу, который привел его к изучению гетерогенного. Фрейд больше был заинтересован патологией, нежели нормой и обратил свое пристальное внимание на все те факты повседневной жизни, которые подвергаются вытеснению, подвержены табу и запретам. Он показал, что иррациональное и неконтролируемое в человеке вполне поддается изучению³³.

Обнаружение обратной стороны сознания человека показало несостоятельность концепции субъекта как единого и неделимого, поскольку само наличие бессознательного свидетельствует о расколе, разомкнутости, о которой не раз писал и Батай. Бессознательное является у него иллюстрацией гетерогенного — это игры темных и запретных сил, заложенных в человеке, а синонимичность эротического экстаза и предсмертной агонии³⁴ проходит через все литературное и философское наследие Батая. Однако рецепция идей Фрейда во многом была связана у него с осмыслением бессознательного в работах К. Леви-Строса.

Бессознательное культуры и этнография

В работах Леви-Строса идея бессознательного переносится с уровня отдельной личности на уровень макросоциальных структур. Как и Батай, Леви-Строс — сторонник холизма в том, что касается исследовательской методологии. Изучая культуру как массовое бессознательное, он постулирует объединение гуманитарного и естественнонаучного подходов в изучении и построении схем бессознательных процессов. Лишь на уровне бессознательных структур мы можем достичь объективного знания, поскольку сознание существует лишь как просвет бессознательного. Леви-Строса интересует темное, невысеченное бессознательное, для обнаружения которого необходимо тщательное «вживание» в психические процессы. Такое вживание неизбежно запускает процесс сопоставления своей культуры с иной, в ходе которого рушатся привычные данности и установки, что позволяет увидеть относительный характер любого запрета и культурной нормы. Столкновение с мифопоэтическим мышлением дает возможность распознать те его элементы, которые до сих пор имплицитно присутствуют в нашем мышлении наряду с «научными» его формами, причем присутствуют они в качестве незримой основы, без которой научное познание невозможно³⁵.

Прочтение этнографических работ Леви-Строса позволило Батаю принять перспективу обратного взгляда на свою культуру, увидеть те

самые запреты и ограничения, структурирующие познание, исследованием которых он занимался в рамках своей гетерологической концепции. Гетерология описывает социум в терминах гомогенных и гетерогенных зон. В первых преобладают нормированные, упорядоченные действия, рассудок, расчет, каузальные связи — это твердая реальность предметов и фактов. Во вторых доминирует импульс, эмоция, энергия — это реальность силы и шока. Научное познание принадлежит области гомогенного и неспособно исследовать гетерогенное. Вместе с тем научное познание базируется на гетерогенном, поскольку представляет собой упорядоченную и направленную в конкретное русло бесформенную силу гетерогенного. Такое структурирование возможно лишь благодаря научному методу — системе запретов и ограничений. Эта система (как и гетерогенное) не поддается рефлексии изнутри самого научного познания. Соответственно, стремясь исследовать гетерогенное и ограничения, налагаемые на него, желая получить о нем отчетливое знание (что невозможно изнутри гетерогенного), необходимо занять внешнюю позицию по отношению к социуму и культуре, что позволит увидеть и описать взаимодействие в нем гетерогенного и гомогенного. Изучение альтернативных логик и быта первобытных племен дало Батаю возможность взглянуть на свою собственную культуру глазами «туземца» и предпринять попытку «научного» исследования объектов, ускользающих от любой иной науки, опирающейся на четкий понятийный аппарат.

Заключение

Итак, центральным для философской концепции Батая является понятие «внутренний опыт». Батай не дает ему однозначного определения, а его значение меняется в процессе ознакомления Батая с различными философскими концепциями и взглядами, так что каждое новое значение дополняет предыдущие, демонстрируя глубину и неисчерпаемость смыслов этого опыта. Так, сначала Батай сводил «внутренний опыт» к непосредственному переживанию нашего сознания (к опыту самоустранения, самоутраты личности). Батай черпал вдохновение в христианском мистицизме и одновременно находил много общего с идеями Бланшо, для которого литературное творчество есть акт самоотрицания, отказа от своей субъектности. Ницше — противник философских систем, мещанской морали и чистой научной рациональности, как и Шестов, противопоставляющий литературного героя философским абстракциям, а живую веру — научному познанию, также послужили источниками идей Батая на этом начальном этапе.

В дальнейшем Батай стремится придать внутреннему опыту как непосредственному переживанию некую теоретичность. Работы Гегеля

и его интерпретатора Кожева дают ему пример более теоретического, нежели у апофатиков и Бланшо, описания негации.

Далее Батай, опираясь на работы ученых, занимавшихся теорией сакрального, задумывает проект науки, целью которой является исследование гетерогенного, и называет эту науку гетерологией. В свою очередь, изучение работ маркиза де Сада, Фрейда и Леви-Строса, которым удалось, по мнению Батая, наилучшим образом описать и исследовать гетерогенные явления (такие как эротика, смерть и бессознательное), приводят его к пересмотру понятия внутреннего опыта, в котором отныне сочетаются живое «вчувствование» и рациональный анализ в исследовании гетерогенного. Таким образом, «внутренний опыт» становится интегральной частью гетерогенного и, вместе с тем, методологическим инструментом гетерологии как науки.

ПРИМЕЧАНИЯ

² См.: *Святой Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии // Историко-философский ежегодник, 90. – М.: Наука, 1991. С. 228.

³ См.: *Святой Хуан де ла Крус*. Восхождение на гору Кармель. – М.: Изд. Православного Открытого ун-та, 2004.

⁴ См.: *Бидан М.* Морис Бланшо, невидимый собеседник // *Логос*. 2000. № 4 (25). С. 134 – 159.

⁵ См.: *Бланшо М.* Литература и право на смерть // *Бланшо М.* От Кафки к Кафке. – М.: Логос, 1998. С. 9 – 56.

⁶ См.: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 214.

⁷ См.: *Игнатенко А.С.* Интерпретация идей Фридриха Ницше во французской философии второй половины XX века: Фуко, Делёз, Деррида : дис. ... канд. филос. наук. – М., 2008. С. 31.

⁸ См.: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 14.

⁹ См.: *Ахутин Л.В.* Одинокий мыслитель // *Шестов Л.И.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. С. 3 – 16.

¹⁰ *Redding P.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition) / E.N. Zalta (ed.). – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>

¹¹ См.: *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. – СПб.: Наука, 2003. С. 44.

¹² *Батай Ж.* Внутренний опыт. С. 206.

¹³ Там же. С. 203.

¹⁴ Так, Ж. Деррида, анализируя особенности использования Батаем понятийного аппарата Гегеля, называл его «невоздержанным гегельянцем» (см.: *Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство // *Танатография эроса*. – СПб.: Мифрил, 1994. С. 133 – 173).

¹⁵ По замыслу Батая, гетерология должна была стать «наукой», изучающей все вещи и явления, которые «нормальная» наука (позитивная) не в состоянии упорядочить и систематизировать, – своего рода «отбросы» и «излишки» научного познания. В поле изучения гетерологии попадают не только табуированные вещи и явления (например, эротика и смерть), но и эпистемологические установки, которые делают их гетерогенными, неусваиваемыми. Речь идет о запретах и ограничениях, без которых невозможна ни одна система, и о внерациональных условиях нарушения этих запретов.

¹⁶ Здесь ключевую роль играют работы по теории сакрального Дюркгейма, Мосса, Отто, Кайуа и работы, посвященные неосознаваемым структурам человеческого мышления, поведения и культуры де Сада, Фрейда, Леви-Стросса, о которых речь пойдет ниже.

¹⁷ См.: Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 31.

¹⁸ См.: Зенкин С. Явленное сакральное (numen) // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1 – 2. С. 197 – 222.

¹⁹ Отто Р. Священное / пер. А.М. Руткевича. – СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2008. С. 11 – 12.

²⁰ Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай: сб. статей. – СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2006. С. 136.

²¹ О заимствовании термина «гетерология» и влиянии Дюркгейма на воззрения Батая о сакральном см. там же. С. 137.

²² Цит. по: Куракин Д. Ускользающее сакральное // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 44.

²³ Зенкин С. Сакральная социология Ж. Батая // Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология. – М.: Ладомир, 2006. С. 48.

²⁴ См.: Куракин Д. Ускользающее. С. 55 – 56.

²⁵ См.: Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу. С. 137.

²⁶ См.: Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. С. 172 – 173.

²⁷ См.: Зенкин С. Роже Кайуа – сюрреалист в науке // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. С. 23

²⁸ См.: Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. – М.: Восточная литература, 1996.

²⁹ См.: Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. – М.: Практикс, 2007. С. 40.

³⁰ См.: Ерофеев В.В. Маркиз Де Сад, садизм и XX век // Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. – М.: Советский писатель, 1990.

³¹ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. С. 74.

³² См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 129.

³³ См.: Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе // Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 2006. С. 25 – 38.

³⁴ Истоки этого представления можно проследить не только в творчестве де Сада, но и в идее Фрейда о подверженности человека одновременно влечению к удовольствию и влечению к смерти.

³⁵ См.: Островский А.Б. Этнологический структурализм Клода Леви-Стросса // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994.

REFERENCES

Akhutin L.V. *Odinokiy myslitel'* // *Shestov L.I. Sochineniya v 2 tomakh*. Vol. 1. – Moskva: Nauka, 1993.

Barthes R. *Sad, Fur'ye, Loyola*. – Moskva: Praktis, 2007.

Bident C. *Moris Blansho, nevidimiy sobesednik* // *Logos*. 2000. No. 4 (25).

Blancheaut M. *Literatura i pravo na smert'* // *Blancheaut M. Ot Kafki k Kafke*. – Moskva: Logos, 1998.

Cailllois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye*. – Moskva: OGI, 2003.

Derrida J. *Nevozderzhannoye gegelianstvo* // *Tanatografiya erosa*. – Sankt-Petersburg: Mifril, 1994..

Fokin S.L. *Filosofiya vne sebya. Zhorzh Batay*. – Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2002.

Freud S. *Nekotoriye zamechaniya otnositel'no ponyatiya bessoznatel'nogo v psikhoanalize* // *Freud S. Psikhologiya bessoznatel'nogo*. – Moskva, 2006. P. 25 – 38.

Ignatenko A.S. Interpretatsiya idey Fridrikha Nitshe vo frantsuzskoy filosofii vtoroy poloviny XX veka: Fuko, Delyoz, Derrida: Doctoral thesis. – Moskva, 2008.

Kojeve A. Vvedeniye v chteniye Gegelya. Lektsii po «Fenomenologii dukha» chitavshiesya s 1933 po 1939 god v vysshey prakticheskoy shkole. – Sankt-Petersburg: Nauka, 2003.

Kurakin D. Uskol'zayushcheye sakral'noye // Sotsiologicheskoye obozreniye. 2011. Vol. 10. No. 3.

Mauss M. Ocherk o dare. Forma i osnovaniye obmena v arkhaiskikh obshchestvakh // *Mauss M.* Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noy antropologii. – Moskva: Vostochnaya literatura, 1996.

Ostrovskiy A.B. Etnologicheskii strukturalizm Kloda Levi-Strossa // *Levi-Stross K.* Pervobytnoye myshleniye. – Moskva: Respublika, 1994.

Otto P. Svyashchennoye / tr. by A.M. Rutkevich. – Sankt-Petersburg: Izdatelstvo Sankt Peterburgskogo universiteta, 2008.

Pasi C. Geterologiya i Atsefal: ot fantazma k mifu // Predel'niy Batay: sbornik statey. – Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt Peterburgskogo universiteta, 2006.

Redding P. Georg Wilhelm Friedrich Hegel // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition) / E.N. Zalta (ed.). – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>

Timofeyeva O. Vvedeniye v eroticheskuyu filosofiyu Zhorzha Bataya. – Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye, 2009

Yerofeyev V.V. Markiz De Sad, sadizm i XX vek // *Yerofeyev V.V.* V labirinte proklyatykh voprosov. – Moskva: Sovetskiy pisatel', 1990.

Zenkin S. Yavlennoye sakral'noye (numen) // Sotsiologicheskoye obozreniye. 2011. Vol. 10. No. 1 – 2. P. 197 – 222.

Zenkin S. Rozhe Kaiyua – surrealist v nauke // *Kaiyua R.* Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye. – Moskva: OGI, 2003.

Zenkin S. Sakral'naya sotsiologiya Zh. Bataya // *Batay Zh.* Proklyataya chast': sakral'naya sotsiologiya. – Moskva: Ladimir, 2006.

Pseudo-Denys. O tainstvennom bogoslovii // Istoriko-filosofskiy yezhegodnik, 90. – Moskva: Nauka, 1991.

Juan de la Cruz. Voskhozhdeniye na goru Karmel'. – Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Otkrytogo universiteta, 2004.

Аннотация

В статье рассматриваются теоретические источники идей Жоржа Батая через призму эволюции одного из ключевых для его творчества понятий – «внутренний опыт». Это понятие Батай подвергает постоянной реинтерпретации на протяжении всего своего творчества. Именно поэтому использование его в качестве своего рода системы координат для определения места тех или иных тем в творчестве автора позволяет дать краткий, но информативный обзор влияния различных источников на мысль французского философа, выстроить хронологию его собственной мысли, а также показать насколько продуктивен избранный им мультидисциплинарный подход.

Ключевые слова: внутренний опыт, гетерология, истоки, хронология.

Summary

The article scrutinizes theoretical sources of Georges Bataille's ideas in the light of one of his key concepts – «inner experience». This concept was constantly reinterpreted by Bataille during the course of his life. That is why it is possible to use it as a coordinate system to define the place of different themes in Bataille's works. This allows one to provide a brief but informative overview of influence that various sources exerted on Bataille's thought. Also it allows one to reconstruct the chronology of his thought and understand what his multidisciplinary approach yields.

Keywords: inner experience, heterology, sources, chronology.