

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

М.Н. Евстропов

**ОПЫТЫ
ПРИБЛИЖЕНИЯ К «ИНОМУ»:
БАТАЙ, ЛЕВИНАС, БЛАНШО**



Издательство Томского университета
2012

УДК 1(091)(44)
ББК 87.3(4Фра)6
Е 26

Евстропов М.Н.

Е 26 **Опыты приближения к «иному»:** Батай, Левинас, Бланшо.–
Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – 346 с.

ISBN 978-5-7511-2027-6

Книга посвящена сопоставлению и проблемному анализу опытов приближения к «иному» и вместе с тем своеобразных философий «иноного», принадлежащих трём радикальным французским мыслителям XX в. – Жоржу Батаю, Эмманюэлю Левинасу и Морису Бланшо, чьи идеи до сих пор составляют нечто вроде критического резерва для актуального философствования. Исследование во многом направляется вопросом о соотношении двух версий «иноного» – онтологической и этической, «иноного-как-бытие» и «иноного-чем-бытие» – будь то, с одной стороны, бесформенная онтологическая стихия, с другой – фигура «ближнего», Другого.

Для тех, кто интересуется современной французской философией, и шире – кому небезразличны внутренние противоречия и болевые точки современной западной мысли.

УДК 1(091)(44)
ББК 87.3(4Фра)6

*Исследование проведено в рамках реализации
Федеральной целевой программы
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»
на 2009–2013 годы*

ISBN 978-5-7511-2027-6

© Евстропов М.Н., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Приближение к «иному» (вместо введения).....	5
Часть первая. Жорж Батай: опыт «бытия» как критика онтологии.....	31
Глава I. «Инеродное»: эстетико-онтологическая фигура «иного».....	35
1. Онтологизация авангардной контрэстетики.....	35
2. Буквализация онтологических метафор.....	40
3. «Теменной глаз» и метаморфозы оптики.....	48
4. Сакральная социология и общая экономия.....	55
Глава II. «Мёртвый Бог»: религиозно-этическая фигура «иного».....	65
1. Атеология и внутренний опыт.....	65
2. Предтечи и аналоги атеологии.....	69
3. «Поворот-отвращение»: революционно-катастрофическая структура временного свершения.....	80
4. Ацефал и трагическая концепция суверенности.....	87
5. Аморфная религиозность как пространство коммуникации.....	98
6. «Методические принципы» внутреннего опыта.....	105
7. Нечистота атеологического апофатизма.....	112
8. «Женское» как теографическая стихия. «Смерть Бога» и опыт современного искусства.....	122
9. Смех как тривиализация бытийного различия.....	136
Часть вторая. Эмманюэль Левинас: от «бытия» к «иному».....	147
Глава I. «Иное-как-бытие»: безличное наличие (<i>il y a</i>).....	150
1. <i>Il y a</i> и бытийное различие.....	150
2. Опыт <i>il y a</i>	160
3. Метафизический вопрос по Левинасу.....	171
Глава II. «Тожественное»: ипостась.....	184
Глава III. «Иное-чем-бытие»: лицо.....	206
1. Черты лица.....	211
2. Лицо и эстетическая стихия.....	219
Часть третья. Морис Бланшо: иное «нет».....	236
Глава I. Опыт письма и опыт смерти: метаморфозы негативности.....	240
1. Радикальное различие и «вопрос письма».....	240

2. Вопрос о возможности литературы и проблема общих мест	243
3. Письмо и негативность: борьба за «право на смерть».....	247
4. «Другая смерть» и нейтральная речь.....	254
5. Коллизия Орфея, фигура изначальной двусмысленности	262
Глава II. Воображаемое как «иное». Онтологический эстезис у Бланшо	266
1. Парадоксы традиционной миметологии	267
2. Образ и знак	271
3. Мысль снаружи: воображаемое как «онтологическая» стихия	277
4. Трупная аналогия.....	189
5. <i>Кто</i> – сущностное одиночество	296
6. Отношение к образу Бланшо и Левинаса	302
Глава III. Опыт радикальной коммуникации	307
1. Литературная коммуникация	307
2. Топология опыта «иного»: фигура круга и фрагментарность	311
3. Дар смерти, сообщество и письмо	315
Прикоснуться и сказать (вместо заключения).....	329
Литература	335

ПРИБЛИЖЕНИЕ К «ИНОМУ» (вместо введения)

Наблюдателю современности сложно не заметить тот уклон в сторону «иноного», которым она отмечена. Это неопределённое направление прочь, и прежде всего – прочь от себя, невозможность или же неспособность с собой ужиться, фундаментальная беспочвенность, выведенная из экзистенциальных глубин на поверхность и ставшая общим местом. Как бы то ни было, этот уклон продолжает оставаться одним из доминирующих и в современной мысли, и в современном искусстве. Однако выходя на свет, эта направленность к «иному» тем самым уже оказывается близкой и к своему исчерпанию.

«Иное» становится чем-то насущным. Впрочем, такое предпочтение «иноного» вряд ли возможно однозначно охарактеризовать как «благорасположенность». Напротив, оно довольно двусмысленно, что, в свою очередь, также лежит на поверхности. Фигура «иноного на потребу», как кажется, выражает «нечистую совесть» современности, обнаруживающей в себе скорее *отсутствие* «иноного», его сущностный дефицит. Жан Бодрийяр, саркастичный критик текущего состояния вещей, к примеру, характеризует культурное настоящее как «оргию» поиска отличий и «изобретения» «Другого»¹, представляющую собой лишь оборотную сторону прогрессирующей чудовищной гомогенизации мира.

Возможно, вопрос о радикально «ином» есть не просто одна из болевых точек современной мысли, а образует собой как бы общее для неё пространство, в котором она оказалась, произведя в основном негативную работу «деструкции» собственных оснований. Этот вопрос, по сути дела, оказывается общим критическим *топосом* современного опыта, выражая собой его сущностную *тривиальность*.

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской, Е. Марковской. М.: Добросвет, 2000. С. 183.

Наиболее характерным дериватом вопроса об «ином» в современной мысли является, пожалуй, проблема «Другого», из области феноменологического и экзистенциального анализа всё более смещающаяся в квази-религиозную и апофатическую перспективу «инаковости» (*Otherness*), становясь абстрактной *моральной* проблемой, даже более того – по умолчанию принимаемым моральным императивом.

Такой уход в сторону «этики», впрочем, нисколько не отменяет и даже наоборот, выступает лишним подтверждением необходимости возобновления вопроса об «ином» как вопроса «онтологического». Аттестация этого вопроса как «онтологического» сама по себе, конечно, ещё не придаёт ему ясности, поскольку понятие «онтологии» в современной философии, как кажется, всё больше и больше утрачивает какой-то определённый смысл.

Однако «онтологическое» возобновление вопроса об «ином» означает, по крайней мере, то, что его надлежит поставить в *общем виде*, избегая однозначной привязки к тому вполне обозримому региону или локусу современной мысли, который образует проблема «Другого», представляющая собой как пространство развёртывания для мысли, так и тупик очевидного безмыслия, в котором очутилась прежде всего современная моральная и политическая философия.

При всей своей общей неопределённости современная «онтология» также, в свою очередь, распадается на серию легко узнаваемых и обозримых «мест». Стало быть, «онтологическая» интерпретация вопроса об «ином» не должна обернуться редукцией также и к ним – взамен топосов «этических».

Настоящая работа ещё не является выражением радикальной постановки этого вопроса, которая притязала бы на то, чтобы оказаться решительно вне этих общих мест. Единственное, на что мы тут можем пока надеяться, – это произвести некоторое взаимное смещение этих локусов или даже просто указать на то, что такого рода смещение как раз и *имеет место*.

Современное состояние проблемы «иногo», как мы уже отметили выше, характеризуется её переходом от «глубинного» режима к «поверхностному». Исследование этого перехода само по себе было бы весьма поучительным, поскольку представляло бы собой едва ли не историю или генеалогию самой современности. Но оно имеет смысл также и в перспективе радикализации вопроса об «ином»,

предоставляя возможность критической «деструкции» сопровождающих его сейчас диспозиций.

Эта книга является шагом к изучению *генеалогии* проблематики «иного» в её настоящем виде. Её главными героями оказываются французские мыслители XX в. – Жорж Батай (1897–1962), Эмманюэль Левинас (1905–1995) и Морис Бланшо (1907–2003). Их фигуры во многом как раз и выражают тот самый переход к «поверхности» вопроса об «ином», вместе с тем наглядно показывая, что эта «поверхность» всё ещё несёт на себе «след» канувшей в себя «глубины».

Вряд ли будет преувеличением говорить о том, что вопрос об «ином» оказывается стержневым для мысли всех трёх героев нашего исследования. Перед нами здесь, собственно, три различных «гетерологии»¹. Литературное и теоретическое творчество Батая, проходящее под знаком «опыта невозможного», само оказывается актом «производства» радикальной инаковости. Левинас вновь делает этику «первой философией», полагая её основой само отношение к абсолютно «Другому» в его нередуцируемой «друговости». Критика, философская эссеистика, а также художественная проза Бланшо держат в фокусе своего внимания движение в «пространстве литературы», которое оказывается местом радикальной коммуникации, приближением к инаковости «творения» или же смерти.

Батай, Левинас и Бланшо принадлежат к так называемому «поколению трёх Н»² во французской философии XX в. (по первым буквам имён трёх немецких философов, оказавших на образ мышления этого поколения определяющее влияние: Hegel, Husserl, Heidegger).

¹ Сам термин «гетерология» (*hétérologie*) появляется в конце 1920-х годов у Батая, который обозначает им некоторое исследовательское предприятие в области «иностранного», противостоящее как традиционной науке, так и философии, дискурс которых выражает собой лишь подчинение «иного» «тому же самому». Мы понимаем под «гетерологией» нечто вроде «философии иного», отдавая себе отчёт в том, что, во-первых, любые подобного рода наименования представляют собой лишь не совсем удачные паллиативы: логос «иного» есть так или иначе логос, исходящий из себя и утративший собственные «основания». Тем не менее – и это уже во-вторых – такие понятия, как «гетерология», выражают, возможно, неизбывную, а возможно, и характеризующую только лишь соответствующую историческую эпоху негативную зависимость разного рода «философий иного» от философского языка, который, в свою очередь, не может быть чем-то иным, кроме как, по выражению Левинаса, «дискурсом Тождественного».

² См.: Декомб В. Тождественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия / Пер. М.М. Фёдоровой. М.: Весь мир, 2000. С. 10.

При этом в рамках интеллектуального поля своего поколения (феноменология, неогегельянство, экзистенциализм) все трое мыслителей занимают скорее маргинальное положение, хотя и принадлежат к «экзистенциальному» типу философствования, а также испытали на себе значительное влияние Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера¹. С другой стороны, их «несвоевременные» идеи находят отклик у последующего «поколения мая 68-го», причём наиболее сильно их влияние сказывается на так называемом «постструктурализме» и деконструкции, в частности, на взглядах Жака Деррида, который в своём анархическом и вместе с тем вполне «традиционном» и даже академичном философском проекте как раз синтезировал многие моменты мысли и Батая, и Бланшо, и Левинаса. В силу своей промежуточности фигуры этих мыслителей также часто приводили в замешательство разного рода классификаторов, в том числе и от истории философии, что провоцировало такие несуразицы, когда, к примеру, Батая, основные критические концепции которого сложились ещё в 30-е годы, зачисляли в «постструктуралисты»².

Идеи Батая, Левинаса и Бланшо продолжают оказывать значительное влияние на самые разные области и направления современной интеллектуальной жизни (философия, этика, литературоведение, теория культуры, даже экономика) – как во Франции, так и за её пределами. Между тем процесс их активного «поглощения культурой» ещё далёк от завершения. Недостаёт как строгого философского анализа этих идей, так и историко-философского анализа их генезиса, их отношения к историческому контексту, не говоря уже о соответствующем анализе их последующей рецепции.

Недостаток критической рефлексии по поводу идей этих трёх мыслителей, равно как и по поводу их влияния, делает проблему их изучения весьма актуальной для новейшей интеллектуальной истории (будь то история той же деконструкции, которая ещё не написана), которая сама по себе представляет достаточно интересный феномен³ и так или иначе оказывается осмыслением текущей ситуа-

¹ Впрочем, в разных пропорциях: если Левинас был учеником Гуссерля и поначалу горячим сторонником, а затем непримиримым критиком философии Хайдеггера, то Батай и Бланшо в большей мере испытали влияние Гегеля, Хайдеггера, а также Ницше.

² См.: *Олье Д. Кровавые воскресенья* / Пер. С.Л. Фокина // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. СПб.: Мифрил, 1994. С. 177.

³ См., например: *After post-structuralism: writing the intellectual history* / Ed. by T. Rajan and M.J. O'Driscoll. Toronto: Toronto U.P., 2002. 344 p.

ции – того вакуума, который образовался в западной философии во второй половине XX в. На наш взгляд, то, что характеризует «гетерологии» Батая, Левинаса и Бланшо как «корни» актуального философствования (в том числе, возможно, и «корни» вакуума), и вместе с тем отличает их от него, – это именно их своеобразная экзистенциальная насыщенность – по ту сторону экзистенциальной философии, она-то и делает их сейчас столь привлекательными.

Однако прежде чем непосредственно обозначить тот круг вопросов, который будет рассматриваться в дальнейшем, необходимо упомянуть также и о биографической канве проводимого нами сопоставления – о тех личных отношениях, что связывали, с одной стороны, Левинаса и Бланшо, с другой – Бланшо и Батая.

Левинас и Бланшо встречаются около 1923 г., во время обучения в Страсбургском университете. На всю жизнь их связывает глубокая и тесная дружба: по признанию самого Бланшо, Левинас был единственным человеком, с которым он перешёл на «ты»¹. Бланшо знакомит Левинаса с французской литературой (прежде всего, с Прустом и Валери)², а Левинас открывает ему немецкую философию (Гуссерля и Хайдеггера)³.

Бланшо (причём именно его проза) оказывает решающее воздействие на ряд онтологических концептов Левинаса (прежде всего, это касается «безличного наличия», *il y a*); с другой стороны, на Бланшо оказывает влияние левинасовская этика. В этом отношении показательно и то, что, даже несмотря на существенные расхождения, критики часто склонны были рассматривать позицию Бланшо как «секуляризованную» версию религиозной философии Левинаса⁴.

Бланшо напишет о Левинасе несколько эссе (в частности, первые критические тексты, посвящённые Левинасу, принадлежат именно Бланшо⁵). Левинас, со своей стороны, часто ссылается на прозу

¹ Blanchot M. Pour l'amitié. Paris: Fourbis, 1996. P. 35. См. также: Ланицкий В.Е. Подобное подобным // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб.: Амфора, 2000. С. 174.

² Bident C. Maurice Blanchot // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000. P. 128.

³ Bident C. Maurice Blanchot: partenaire invisible. Seyssel: Champ Vallon, 1998. P. 44.

⁴ Ланицкий В.Е. Подобное подобным // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 174. См. также: Collin F. Maurice Blanchot et la question de l'écriture. Paris: Gallimard, 1971. 246 p.

⁵ Blanchot M. Connaissance de l'inconnu // La Nouvelle Revue Française. 1961. № 108. P. 1081–1094; Idem. Être juif (I) // La Nouvelle Revue Française. 1962. № 116. P. 279–285; Idem. Être juif (II) // La Nouvelle Revue Française. 1962. № 117. P. 471–476. Впоследствии

Бланшо¹ и также напишет о нём ряд текстов, впоследствии объединённых в книгу «О Морисе Бланшо»².

Батай и Бланшо знакомятся в 1940 г. Эта встреча и незамедлительно последовавшее за ней «восхищение и согласие»³, как отмечают их биографы, оказалась решающей для их творчества. Как пишет, например, Кристоф Бидан (Christoph Bident), «Батай и Бланшо начали много и регулярно публиковать свои произведения с тех пор, как они познакомились, найдя друг в друге одно и то же *отсутствие «я»*, одно и то же *отсутствие книги*, одну и ту же скудость и неуспокоенность»⁴.

Присутствие Бланшо ощущается в «Сумме атеологии»⁵ – пожалуй, основном философском сочинении Батая – начиная с того, что эпиграфом к ней служит именно его цитата. Во входящем в «Сумму» «Внутреннем опыте» приводится довольно пространственный отрывок из «Тёмного Фомы»⁶, первого романа Бланшо; Батай также неоднократно ссылается на устную формулировку Бланшо о том, что опыт есть искупающий себя авторитет⁷. По замыслу Батая, в «Сумму» должны были ещё входить его текст о Бланшо, а также отрывки из текстов самого Бланшо⁸.

Бланшо во многом способствует появлению у Батая той исключительной оценки, которую тот уже в послевоенные годы придаёт опыту литературы. С другой стороны, самый радикализм его мысли находит отклик у Бланшо, перенимающего от Батая трактовку опыта как устремлённости к «пределу возможного». Встреча с Батаем ока-

эти тексты были воспроизведены в книге «Бесконечная беседа»: *Blanchot M. L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. P. 180–190 [«L'Indestructible 1», «Être juif»].

¹ См., например: *Левинас Э.* От существования к существующему / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 37, сноска.

² *Lévinas E.* Sur Maurice Blanchot. Montpellier: Fata Morgana, 1975. 80 p. См. также перевод В.Е. Лапицкого: *Левинас Э.* О Морисе Бланшо. СПб.: Machina, 2009. 118 с.

³ *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник / Пер. С. Дубина // Логос. 2000. № 4 (25). С. 148.

⁴ Цит. по: *Зенкин С.Н.* Жития великих еретиков: фигуры Иного в литературной биографии // Иностранная литература. 2000. №4. С. 135.

⁵ Об этом частично реализованном замысле Батая см. подробнее: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 248.

⁶ *Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. С. 189–190.

⁷ *Батай Ж.* Цит. соч. С. 24–25. См. об этом также: *Бидан К.* Цит. соч. С. 155–156.

⁸ См.: *Бидан К.* Цит. соч. С. 157, прим. 43.

зывает влияние и на эволюцию политических взглядов Бланшо, а также на его впоследствии всё возрастающий интерес к проблематике «сообщества».

Между тем, как полагает биограф Бланшо Кристоф Бидан, глубинное сходство взглядов Бланшо и Батая исключало возможность диалога между ними¹. Так, замысел Батая написать книгу о Бланшо остался неосуществлённым². С другой стороны, уже после смерти Батая, Бланшо посвящает ему ряд текстов («Дружба»³, «Непризнаваемое сообщество»⁴ и т.д.).

Что касается общности Батая и Левинаса, то она оказывается значимой и «опосредованной» Бланшо. Здесь стоит отметить, что сам проект сравнительного исследования трёх «гетерологий» восходит к ещё одному нереализованному замыслу Батая – тексту «От экзистенциализма к первичности экономики» (1947)⁵, в котором тот обращает внимание на схожесть взглядов Бланшо, Левинаса и своих собственных. Как полагает Батай, это сходство обусловлено общностью *опыта*. Вместе с тем это общее «невозможное», по мысли Батая, выразимо лишь средствами литературного высказывания, на пределе доходящего до «крика», языкового надлома. Язык литературы, на котором говорят Бланшо и он сам, Батай противопоставляет отстранённому и описательному дискурсу философии, к которому оказывается причастным Левинас, в то же время признавая, что то, что пишет Левинас, в конечном счёте также сводится к подобному «надлому» и «крику».

¹ Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 157.

² Замысел относится к 1948 г., книга должна была называться «Морис Бланшо и экзистенциализм». См.: Фокин С.Л. Отошедший от мира (Жорж Батай о Морисе Бланшо) // Новое литературное обозрение. 2003. №3 (61). С. 6. См. также русские переводы двух текстов Батая, посвящённых Бланшо: Батай Ж. Морис Бланшо / Пер. С.Л. Фокина // Там же. С. 7–11; Батай Ж. Этот мир, где мы умираем / Пер. Г.А. Соловьёва // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 277–285.

³ Blanchot M. L'Amitié. Paris: Gallimard, 1972. 332 p.

⁴ Blanchot M. La communauté inavouable. Paris: Éditions de Minuit, 1983. 91 p. Имеется русский перевод: Бланшо М. Неписуемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. М.: Московский философский фонд, 1998. 80 с. О достоинствах и недостатках этого перевода см.: Лапицкий В. Неписуемая компания Мориса Бланшо // НГ Ex Libris. 1998. № 22. С. 4. См. также рус. переводы других текстов Бланшо, посвящённых Батаю: Бланшо М. Внутренний опыт / Пер. С.Л. Фокина // Ступени. Философский журнал. 1994. № 2. С. 141–146; Бланшо М. Опыт-предел / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 63–77.

⁵ См.: Бидан К. Цит. соч. С. 151–152, прим. 25.

Итак, биографический контекст проводимого нами сопоставления позволяет говорить о значительном взаимопроникновении идей Батая, Бланшо и Левинаса, более того – о формировании неких общих дискурсов или идейных полей. Таким образом, общность трёх мыслителей оказывается очевидной – причём, как будет показано по ходу исследования, именно в отношении значимости для них опыта радикально «иного». С другой стороны, не менее очевидными оказываются и различия, начиная с того, что опыт «иного» в рассматриваемых нами «гетерологиях» в разных пропорциях распределяется по содержательно разным областям (этика (а также религия), литература (или вообще опыт искусства), мистический, эротический, экзистенциальный опыт).

Для Батая опыт радикально «иного» – это «опыт невозможного», «эксцесс» – в первую очередь, те трансгрессивные атеологические практики, которые получают у него название «внутреннего опыта». Для Левинаса опыт радикально «иного» – это этика, отношение к «Другому», «ближнему». Впрочем, отметим загодя, что, говоря о Левинасе, мы сделаем акцент прежде всего на его описаниях «фундаментально-онтологического» опыта и на той критике онтологии, с которой его этика преимущественно себя и соотносит. Для Бланшо привилегированный опыт приближения к «иному» – это литературный опыт, опыт письма, который тем не менее оказывается теснейшим образом связанным с опытом смерти.

Впрочем, этика и политика, вопросы о «сообществе» и коммуникации оказываются, со своей стороны, в ряду важнейших для Батая и Бланшо. Для Батая – пожалуй, отнюдь не меньше, чем для Левинаса, – значимой оказывается также и религиозная проблематика. А для философии Левинаса в свою очередь, играет существенную роль её соотнесённость с опытом литературы и современного искусства.

Итак, в связи с этой разностью предметных полей «гетерологий» Батая, Левинаса и Бланшо перед нами встаёт задача выявления или скорее, историко-философской реконструкции их общего «онтологического» (или даже «метафизического»¹) горизонта. Необходимо сопоставить эти содержательно различные опыты и ре-

¹ Термин «метафизика» будет употребляться нами преимущественно в левинасовском смысле, как синоним «гетеро-логии», хотя, разумеется, и не без традиционных и критических его коннотаций.

презентирующие их дискурсы, что позволит выявить их новые грани, установить дополнительные связи, а также более чётко провести различия между ними.

Наша задача не должна сводиться к экстраполяции объяснительных или описательных схем одной области опыта на другую, но нам следует именно реконструировать их «общее основание». Таковым может выступать только основание «онтологическое». Впрочем, мы называем его так по большей части за неимением какого-либо более подходящего наименования. Однако в этой «онтологической» области располагается для нас не только собственно онто-логия, т.е. какой-либо дискурс о «бытии», направленный на его выявляющее обнаружение или истолкование, но также и критика онто-логии, «метафизическое» стремление выйти за пределы единого дискурса о «бытии» или даже за границы сферы влияния некоей общей фигуры «бытия», оказывающееся стержневым для собственно «гетеро-логии».

Стало быть, сама по себе фигура «иноного», центрирующая любую возможную «гетерологию», в том числе и притязующую на выход «по ту сторону бытия», остаётся всё же в указанном выше смысле «онтологической». Опыт трансгрессии, как его описывает Батай, глубоко «онтологичен». Левинас выявляет «фундаментально-онтологическую» фигуру «наличия» главным образом с целью её изобличения и ввиду возможной её трансценденции, которая реализуется для него в этике. Бланшо рассуждает об опыте литературы (о чтении и письме) также на «глубинно-онтологическом» уровне. Вместе с тем общим для трёх мыслителей оказывается и понимание несводимости «иноного» к «бытию».

Таким образом, реконструкция «общего основания» предполагает выявление и сопоставление ряда «фундаментально-онтологических» фигур, имеющих место у Батая, Левинаса и Бланшо, и выражающих «иное» в общем виде (τὸ ἕτερον¹). Однако это «общее основание», как можно заранее предположить, оказывается не столько «догматическим», сколько «критическим». Оно само по себе

¹ Мы отдаём предпочтение этому платоновскому термину перед τὸ ἄλλο (также входящим к Платону), поскольку τὸ ἕτερον в меньшей мере соотносительно и в большей мере конкретно, определяясь через собственную «инаковость», а не в своей диалектической связи с «одним» (τὸ ἓν). Тем не менее мы говорим о τὸ ἕτερον как об «ином в общем виде», поскольку, в отличие от «Другого» (*l'autrui*), оно не обязательно персонифицировано.

проблематично: это не только фигура «иноного», но также и «вопрос об ином». Самый этот вопрос ввиду его возможной конкретизации можно условно подразделить на два аспекта:

1) вопрос о том, каково «иное», как «обстоят дела» с «иным», или же: каков его «образ». Этот аспект можно условно обозначить как «онтологический», но также и как «эстетический», в пользу чего говорит и несостоятельность редукции «иноного» к «бытию», и известная сращенность онтологии и эстетики, причём именно тогда, когда речь заходит об «ином»;

2) вопрос об отношении к «иному», или же о возможности опыта «иноного»: как оно может быть «представлено»? как можно о нём говорить? или даже задаваться вопросом о нём? – в конце концов, возможна ли «гетерология»? Этот аспект можно обозначить как собственно «критический».

Что касается общности «критики», то для Батая, Бланшо и Левинаса она практически не вызывает сомнений, что же касается «эстетики», то здесь уже начинаются расхождения, причём весьма существенные, так что само единство искомого нами «основания» оказывается под вопросом. Возможно, попросту абсурдно говорить о «гетерологии» как о чём-то едином, причём уже хотя бы потому, что сам «центрирующий» эту гипотетическую «традицию» предмет – «иное» – разнится даже с самим собой. Возможно, «гетерология» и не может существовать иначе как во множественности своих версий, в которых, тем не менее, будут без конца воспроизводиться сходные критические ходы. Во всяком случае, скорее именно «бесконечное отрицание» и его гиперболизация, а также ряд других негативных аспектов опыта «иноного» конституируют здесь «общность». Нашей задачей остаётся сопоставление, по крайней мере, трёх версий «гетерологии» ввиду как раз таки отсутствующего «целого» – или даже «целого» как «иноного» – в свете критического вопроса о его возможности, составляющего едва ли не единственную его действительность.

Итак, в рамках опыта «иноного» возможна расстановка существенно разных акцентов (в том числе и диаметрально противоположных) – в силу инаковости «иноного» по отношению к самому себе. Так, одной из конститутивных для «метафизики» Левинаса оказывается оппозиция «лица» (как выражения инаковости «Другого», *l'Autrui*) и «безличного наличия» (*il y a* как выражения «иноного» в общем виде, *тò ётеров*). Батай также весьма чувствителен к этой оппозиции, од-

нако в своей радикальной антиэстетике он стремится к контаминации её членов (как «верха» и «низа», или «святого» и «скверного»), отдавая предпочтение сущностно бесформенному и имперсональному *tò ἕτερον*. Бланшо, в свою очередь, стремится к стиранию этой оппозиции в своей категории «нейтрального» (*le neutre*), которое и служит для него выражением инаковости «инового».

Различие позиций трёх мыслителей также хорошо иллюстрируется на примере их отношения к религии и философии. Так, Левинас – религиозный мыслитель. Его поздние работы в особенности отмечены открытым и решительным обращением к религиозной проблематике¹. Одним из важнейших источников его мысли была иудейская традиция. В частности, ему принадлежит достаточно много текстов экзегетического характера². С именами Батая и Бланшо, напротив, связано такое примечательное явление, как «атеология». Батай признавал себя продолжателем христианского апофатизма. Ещё в 1930-е годы он пытался создать нечто вроде атеистической религии, основой которой выступала бы мистически переживаемая «смерть Бога». Бланшо, не будучи таким религиозным, как Батай, тем не менее во многих своих критических текстах осмысляет сущностную связь «отсутствия Бога» и опыта современного искусства.

Что касается философии (и прежде всего академической, «университетской»), то Батай изначально занимал внешнее по отношению к ней положение, будучи «вольным стрелком», по выражению М.К. Рыклина³. Он никогда не ставил своей специальной задачей разработку философского дискурса, зачастую ведя атаку на него с откровенно маргинальных позиций, что, однако, не мешало ему заявлять, что его мышление является «самым основательным»⁴. Другое дело – Левинас, имевший академическое философское образование, а также напрямую связанный с феноменологической традицией (как

¹ См., например: *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982. 271 p. См. также рус. перевод одной из глав: *Левинас Э. О Боге, который становится идеей* / Пер. Н.А. Крыловой и Е.В. Бахтиной // *Эмманюэль Левинас: Путь к Другому*. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 197–226.

² См., например: *Lévinas E. Quatre lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit, 1968. 189 p; *Idem. Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit, 1996. 97 p.

³ *Рыклин М.К. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами*. М.: Логос, 2002. С. 35.

⁴ Цит. по: *Синер Б. Ницше Жоржа Батая* / Пер. С.Б. Рындина // *Предельный Батай*. СПб., 2006. С. 237.

ученик Гуссерля, последователь, а затем один из самых непримиримых критиков Хайдеггера). Левинас, расценивая философскую традицию Запада как «дискурс Тождественного», вместе с тем пытается преодолеть этот дискурс «изнутри», изобретая свой весьма взыскательный и экстравагантный философский язык. Язык Бланшо, несмотря на кажущуюся простоту, оказывается не менее взыскательным. Бланшо избегает специальной философской терминологии, извлекая из толщи обыденного языка понятия предельно нейтральные, с «затёршимся» смыслом (такие, к примеру, как «день», «ночь», «он» и т.п.), которые и служат для него выражением безличных «онтологических» стихий.

Итак, исходя из указанных замечаний, основную проблему нашего исследования можно сформулировать в виде следующих вопросов: имеется ли «общее основание» в этих трёх версиях гетерологии? Если да, то каково оно? Является ли общность этих содержательно различных «гетерологий» только лишь формальной и негативно-критической? И в связи с вышеозначенной спецификацией «вопроса об ином» – насколько «онтологично» это основание? И как оно вообще возможно?

Поскольку проблематика «иноного» оказывается в целом определяющей для мысли трёх героев нашего исследования, то её так или иначе касаются все те критические работы, которые вовлекают в свои орбиты «онтологии» этих мыслителей. По этой же самой причине их гетерологическая проблематика *в общем виде* достаточно редко становится предметом специальных изысканий. Этому, впрочем, мешает не столько кажущаяся широта проблемы – самой постановке вопроса об «ином» в общем виде препятствует «сопротивление» со стороны «иноного», «невозможность» сведения его различных версий к какому-то общему принципу. Иначе говоря, непредвзятый комментатор творчества этих мыслителей оказывается вынужденным считаться с тем требованием отказа от «метаповествования» или же «синоптического взгляда», которое они утверждают – пусть даже вопреки себе. В связи с этими обстоятельствами мы ограничимся кратким очерком рецепции идей трёх мыслителей, а также указанием на наиболее значительные, на наш взгляд, доксографические работы.

К Жоржу Батаю, самому старшему из наших героев, умершему в 1962 г., признание приходит раньше, чем к Левинасу и Бланшо. О нём много говорили и спорили ещё при жизни – он стал достаточ-

но широко известен уже в 1930–1940-е годы, в том числе и благодаря той публичной полемике, которую он вёл с вождём сюрреализма Андре Бретоном и позже с Жан-Полем Сартром. Последнему принадлежит, в частности, один из первых откликов на философское творчество Батая – язвительная по тону статья «Новый мистик» (*Un nouveau mystique*, 1943)¹.

Батай, этот маргинальный, несвоевременный мыслитель, становится одним из героев бунтующего «поколения мая 68-го». В частности, Батаю и Арто посвящён знаменитый colloquium, организованный группой «Tel Quel» в 1972 г.² Идеи Батая, а также сам стиль его мышления оказывают влияние на представления так называемого «постструктурализма» и деконструкции (Мишель Фуко, Жак Деррида, Жан-Люк Нанси), а впоследствии на таких мыслителей, как Жан Бодрийяр и Мишель Сюрья (Michel Surya).

Среди принципиально значимых философских работ, посвящённых творчеству Батая, следует прежде всего упомянуть ряд текстов 1960-х годов, в особенности «Предисловие к трансгрессии» Мишеля Фуко (*Préface à la transgression*, 1963)³, в котором даётся глубокий анализ основных «фигур» батаевской гетерологии; а также «От частной экономики к экономике общей» Жака Деррида (*De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve*, 1967)⁴, где разбирается переистолкование гегельянского концепта «негативности» у Батая. Жан Бодрийяр в «Символическом обмене и смерти»

¹ См. рус. перевод: *Сартр Ж.-П.* Один новый мистик / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 11–44.

² «Арто, Батай навстречу культурной революции». См.: *Сальгас Ж.-П.* Французский роман 1968–1983–1998: Способ употребления / Пер. Е. Баевской и А. Поповой. СПб.: Французский институт в Санкт-Петербурге, 1999. С. 76, а также: *Фокин С.Л.* Жорж Батай и французский структурализм // Вестник СПбГУ, 1996. Сер. 2, вып. 3. С. 102–110.

³ *Foucault M.* Préface à la transgression // *Critique*. 1963. № 195–196. P. 751–769. См. рус. перевод: *Фуко М.* О трансгрессии / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 111–131.

⁴ Первая публикация: *Derrida J.* De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve // *L'Arc*. 1967. № 32. P. 24–45. Позже работа вошла в книгу «Письмо и различие»: *Derrida J.* L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967. P. 369–407. См. рус. переводы: *Деррида Ж.* От частной экономики к экономике общей: Безоговорочное гегельянство / Пер. А.В. Гараджи // *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 317–351; *Он же.* Невоздержанное гегельянство / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 133–173.

(*L'Échange symbolique et la mort*, 1976)¹ исследует батаевское политэкономическое понятие «траты», Жан-Люк Нанси в своём «Непроизводительном сообществе» (*La communauté désœuvrée*, 1983)² размышляет над проблемой «общности» и «коммуникации» в связи со своеобразными «социальными проектами» Батая, Мишелю Сюрюа принадлежит фундаментальная философская биография «Жорж Батай, или Работа смерти» (*Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, 1992)³. Среди комментаторов творчества Батая следует также упомянуть Дени Олье (Denis Hollier), автора первой «академической» монографии «Взятие площади Согласия: эссе о Жорже Батае» (*La Prise de la Concorde: essais sur Georges Bataille*, 1974)⁴, под редакцией которого выходит полное собрание сочинений Батая⁵, а также собрание текстов «Коллежа социологии»⁶. «Онтологическая» или «гетерологическая» проблематика в творчестве Батая получает освещение также в текстах П. Клоссовски, Ф. Марманда, Б. Сисера и др. Между тем, Батай до сих пор остаётся маргинальным мыслителем, неудобной фигурой в контексте истории современной французской философии.

Среди отечественных исследователей творчества Батая, так или иначе касавшихся его философских взглядов, следует в первую очередь назвать С.Н. Зенкина и С.Л. Фокина. Во многом именно благодаря энтузиазму последнего имя Батая стало у нас достаточно широко известным к началу 2000-х годов⁷. С середины 1990-х появляется ряд монографий Фокина⁸, ещё в 1994 г. под его редакцией и в его переводах выходит сборник критических текстов, посвящённых Батаю, – «Танато-

¹ См. рус. перевод: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. С. 276–284.

² *Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). 197 p.

³ *Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Paris: Gallimard, 1992. 712 p. Отдельные главы переведены на русский: *Сюрюа М.* Жорж Батай, или Работа смерти. Главы из книги / Пер. Е.Д. Гальцовой // Иностранная литература. 2000. №4. С. 164–177.

⁴ *Hollier D.* La Prise de la Concorde: essais sur Georges Bataille. Paris: Gallimard, 1974. 298 p.

⁵ *Bataille G.* Œuvres Complètes. Т. 1–12. Paris: Gallimard, 1970–1988.

⁶ *Le Collège de sociologie: 1937–1939 / Textes de Georges Bataille, Roger Caillois, René M. Guastalla, Pierre Klossowski... [et al.]; présentés par Denis Hollier.* Paris: Gallimard, 1979. 911 p.

⁷ См.: *Савчук В.* Нашествие Батая на Русь (Сергей Фокин) // Савчук В. Режим актуальности. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 218–226.

⁸ *Фокин С.Л.* Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т экономики и финансов, 1998. 130 с.; *Он же.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.

графия эроса»¹, а в 1997 г. публикуется его перевод «Внутреннего опыта»². В 1999 г. под редакцией С.Н. Зенкина выходит академическое издание основных литературных текстов Батая³, продолженное в 2006 г. томом его теоретических работ⁴. Стоит также отметить публикацию текстов «Коллеж социологии»⁵, а также «Проклятой доли»⁶ и «Истории эротизма»⁷. В 2006 г. появляется ещё один сборник критических статей зарубежных и ряда отечественных исследователей «Предельный Батай»⁸. В 2009 г. выходит книга О. Тимофеевой «Введение в эротическую философию Жоржа Батая», посвящённая проблеме эротизма и фигуре «животного» в его мысли⁹. Наконец, в 2010 г. появляется перевод ещё одной «атеологической» книги Батая¹⁰.

Что касается Эмманюэля Левинаса, то одним из первых критических откликов на его философию (не считая двух упоминавшихся выше текстов Бланшо) было объёмное эссе Жака Деррида «Насилие и метафизика» (*Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, 1964)¹¹, которое сам Левинас позже охарактери-

¹ Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер. и коммент. С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.

² Батай Ж. Внутренний опыт / Пер., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. 336 с.

³ Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза / Сост., вступ. статья С.Н. Зенкина; пер. Е.Д. Гальцовой, И. Карабутенко; коммент. Е.Д. Гальцовой. М.: Ладомир, 1999. 614 с.

⁴ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Сост. и вступ. статья С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.

⁵ Коллеж социологии: 1937–1939 / Сост. Дени Олье; пер. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина. СПб.: Наука, 2004. 588 с.

⁶ Батай Ж. Проклятая доля / Пер. Б. Скуратова и П. Хицкого. М.: Гнозис; Логос, 2003. 208 с.

⁷ Батай Ж. История эротизма / Пер. Б. Скуратова. М.: Логос; Европейские издания, 2007. 200 с.

⁸ Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 298 с. Что касается других переводов и русскоязычных критических публикаций о Батае; см. также библиографию у С.Л. Фокина, отражающую состояние дел на 1998 г.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 303–304.

⁹ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 200 с.

¹⁰ Батай Ж. О Ницше / Пер. А.Д. Бакулова. М.: Культурная революция, 2010. 336 с.

¹¹ Derrida J. Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // Revue de métaphysique et de morale. 1964. № 3–4; позже это эссе также было включено в «Письмо и различие»: Derrida J. L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 117–228. См. также русские переводы: Деррида Ж. Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) / Пер. В.Е. Лапицкого // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 99–196; Он же. Насилие и метафизика [ч. 1] / Пер. и коммент. А.В. Ямпольской // Левинас Э. Избранное. Тоталь-

зовал как «убийство под наркозом»¹. Тем не менее философия Левинаса начинает привлекать к себе широкое внимание в 1980-е годы именно в связи с ростом популярности Деррида. Стоит отметить, что ряд концепций Левинаса (прежде всего «след» – *la trace*) были восприняты Деррида; общей для двух мыслителей, отношения между которыми стали со временем диалогическими, оказывается в каких-то пунктах также и религиозно-этическая проблематика.

В настоящее время Левинас уже признан как один из самых оригинальных мыслителей ушедшего века, и интерес к его философии неуклонно растёт. Его идеи весьма влиятельны в современной феноменологии, деконструкции, морально-политической философии и эстетике. Разумеется, сложно представить себе комментарий к философии Левинаса, который шёл бы в обход центрирующей её проблематики «Другого». Среди зарубежных исследователей творчества Левинаса можно назвать имена Ж. Роллана, П. Рикёра, К. Шалье, Р. Бюрггрева, С. Малка, Ф. Пуарье, Ф. Немо, М.-А. Лекур, Р.А. Коэна и др.

Среди русскоязычных авторов критических работ о Левинасе можно упомянуть И.С. Вдовину, А.В. Ямпольскую, И.Н. Зайцева, И.В. Полещук, И.А. Эннс и др. Многие философские тексты Левинаса, в особенности относящиеся к раннему периоду его творчества, переведены на русский². В то же время отсутствует полный перевод его имеющего принципиальную значимость текста «Иное, чем «быть», или по ту сторону сути» (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974)³, а также большинства его работ 1970–1990-х годов. Среди критических публикаций о философии Леви-

ность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 367–403; *Деррида Ж. Насилие и метафизика* [ч. 2] / Пер. и коммент. А.В. Ямпольской // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 665–732.

¹ См.: *Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса* // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. СПб., 2006. С. 14–15.

² См.: *Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека* / Пер. А.В. Парибка. Вступ. статья и коммент. Г.И. Беневича. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. 265 с.; *Он же. Избранное. Тотальность и Бесконечное* / Пер. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской. Послесл. А.В. Ямпольской. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.; *Он же. Избранное. Трудная свобода* / Пер. Г.В. Вдовиной, Н.Б. Маньковской. М.: РОССПЭН, 2004. 752 с.

³ *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 233 p. Опубликован русский перевод одной из глав: *Левинас Э. По-другому, чем быть, или По ту сторону сущности* / Пер. и предисл. И.В. Полещук // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. СПб., 2006. С. 177–190.

наса стоит отметить также сборник статей отечественных авторов «Путь к Другому»¹.

Морис Бланшо, с одной стороны, оказывается необычайно влиятельным литературным критиком, на которого охотно ссылаются и часто цитируют. Между тем его влияние остаётся по большей части подспудным, хотя, как отмечает Кристоф Бидан, именно тексты Бланшо проложили дорогу новой французской критике в лице М. Фуко, Ж. Деррида, Ф. Соллерса и Ж. Делёза².

С другой стороны, Бланшо – также и писатель, за герметичной прозой которого вслед за названием его первого романа «Тёмный Фома» и с лёгкой руки одного из журналистов закрепилась репутация «тёмной». Однако именно его прозе посвящают ряд текстов философы «поколения 60-х». Это прежде всего «Мысль извне» Мишеля Фуко (*La Pensée du dehors*, 1966)³, а также две книги Жака Деррида: «Края» (*Parages*, 1985)⁴ и «Остаётся: Морис Бланшо» (*Demeure: Maurice Blanchot*, 1998)⁵.

Между тем сама мысль Бланшо долгое время оставалась вне критического рассмотрения, хотя она, по сути дела, оказывается определяющей для всей современной философской проблематики «письма». Поначалу рассматривавшийся «в тени» Левинаса Бланшо лишь сравнительно недавно был «открыт» как один из самых глубоких и незаурядных мыслителей XX в. Первая монография, посвящённая анализу именно его философских взглядов, вышла во Франции только в 2000 г. – это книга Марлен Зарадер (*Marlène Zarader*) «Бытие и нейтральное: начиная с Мориса Бланшо» (*L'être et le neutre: à partir de Maurice Blanchot*)⁶, в которой «онтологические» концепты Бланшо сопоставляются с философскими учениями Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера.

Среди работ, посвящённых Бланшо, необходимо также отметить биографическое исследование К. Бидана «Морис Бланшо, невиди-

¹ Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 240 с.

² *Bident C.* Maurice Blanchot // *Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle*. Paris, 2000. P. 130.

³ Статья 1966 г., написанная для посвящённого Бланшо номера журнала «Critique» (№ 229), впоследствии издана отдельной книгой: *Foucault M.* *La Pensée du dehors*. Fontfroide-le-Haut: Fata Morgana, 1986. 61 p.

⁴ *Derrida J.* *Parages*. Paris: Galilée, 1985. 286 p. Книгу составили тексты 1976–1980 гг.

⁵ *Derrida J.* *Demeure: Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998. 143 p.

⁶ *Zarader M.* *L'être et le neutre: à partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse: Verdier, 2000. 309 p.

мый партнёр» (*Maurice Blanchot: partenaire invisible*, 1998)¹, написанное ещё при жизни этого писателя, сторонящегося всякой публичности, и, судя по всему, вне прямого общения с ним. Исследование Бидана, опирающееся не столько на скудные биографические свидетельства, сколько на литературные и критические тексты самого Бланшо, являет собой одну из первых попыток дать целостную характеристику его творчества.

«Онтологические» и «гетерологические» аспекты проблематики «письма» у Бланшо раскрываются также в ряде текстов П. Клоссовски, Р. Ляпорта, Б. Ноэля, П. де Мана, Ж.-Л. Нанси, Ф. Коллен, П. Мадоля, А. Мешонника, Л. Хилла, А. Кулса, Э. Оппно и др. Среди отечественных авторов, писавших о Бланшо, нужно упомянуть С.Н. Зенкина, Б.В. Дубина, В.Е. Лапицкого. Следует особо отметить переводческую работу последнего. Благодаря его усилиям мы имеем перевод «Полного собрания малой прозы» Бланшо². Лапицкому также принадлежит, пожалуй, наиболее исчерпывающая характеристика творчества Бланшо из всего того, что написано о нём на русском³. На русский язык переведены также несколько критических книг Бланшо («От Кафки к Кафке»⁴, «Пространство литературы»⁵, «Непризнаваемое сообщество»), а также ряд отдельных статей. Многие важные работы Бланшо (в особенности его «фрагментарные» книги конца 1960-х – начала 1980-х годов) в русском переводе недоступны.

Итак, сами по себе Батай, Левинас и Бланшо – в целом уже признанные фигуры на горизонте мысли XX в. За рубежом каждому из них посвящено уже достаточно много исследований, причём количество публикаций неуклонно растёт (в особенности это касается Левинаса, а

¹ *Bident C. Maurice Blanchot: partenaire invisible*. Seyssel: Champ Vallon, 1998. 634 p. Несколько глав переведено на русский: *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник / Пер. С. Дубина // Логос. 2000. №4 (25). С. 134–159. Об опыте этой парадоксальной биографии см. также: *Зенкин С.* Жития великих еретиков: фигуры Иного в литературной биографии // Иностранная литература. 2000. №4. С. 133–135.

² *Бланшо М.* Рассказ? Полное собрание малой прозы / Сост., пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2003. 574 с.

³ *Лапицкий В.* Послесловие? // *Бланшо М.* Рассказ? Полное собрание малой прозы. СПб., 2003. С. 534–571; см.: также: *Лапицкий В.* Послесловие (к Морису Бланшо) // Новое литературное обозрение. 2003. №3 (61). С. 30–64. (In Memoriam: Морис Бланшо).

⁴ *Бланшо М.* От Кафки к Кафке / Пер. и послесл. Д. Кротовой. М.: Логос, 1998. 240 с.

⁵ *Бланшо М.* Пространство литературы / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой и др. М.: Логос, 2002. 288 с.

также Бланшо, творчество которого лишь сравнительно недавно стало предметом академических штудий). Налицо значительная интерференция идей этих трёх мыслителей, между тем интерпретаторы их творчества как правило, исходят либо из общности Батая и Бланшо, либо из общности Бланшо и Левинаса, причём сами эти общности распределяются между разными дискурсами: трансгрессивным «философствованием по краям» (в случае Батая и Бланшо) или же попытками радикализации этической проблематики, центрированными вокруг фигуры «Другого» (в случае Левинаса и Бланшо соответственно).

Что касается первой общности, то о взаимоотношениях Батая и Бланшо писали их биографы Мишель Сюра и Кристоф Бидан¹, а также Алан Штокль (Allan Stoekl)², Лесли Хилл (Leslie Hill)³, Стивен Шавиро (Steven Shaviro)⁴, Элеанор Кауфман (Eleanor Kaufman)⁵, Патрик Френч (Patrick Ffrench)⁶, Майло Свидлер (Milo Sweedler)⁷ и др. Впрочем, стоит отметить, что обстоятельный сравнительный анализ в данном случае затрудняется значительным взаимопроникновением их идей. К тому же на философско-критическую рецепцию взглядов Батая значительное влияние оказали идеи Бланшо (что заметно, к примеру, по текстам Фуко и Деррида 1960-х годов).

Что касается второй общности, то здесь теоретическая или философская составляющая творчества Бланшо долгое время рассматривалась через призму этических концептов Левинаса. Сопоставление их позиций, более того – установление различий – оказывается одной из актуальных задач истории современной философии в связи с ростом интереса к мысли Бланшо (в особенности со второй половины 1990-х годов и вплоть до настоящего времени). В частности,

¹ См., в частности: *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 148–158.

² *Stoekl A.* Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 159 p.

³ *Hill L.* Blanchot: Extreme Contemporary. London: Routledge, 1997. xii + 302 p.; *Idem.* Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit. Oxford: Oxford University Press, 2001. x + 277 p.

⁴ *Shaviro S.* Passion & Excess: Blanchot, Bataille, and Literary Theory. Gainesville: University Press of Florida, 1990. 193 p.

⁵ *Kaufman E.* The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. 224 p.

⁶ *Ffrench P.* After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. Oxford: Legenda, 2007. 216 p.

⁷ *Sweedler M.* The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure. Newark: University of Delaware Press, 2009. 214 p.

Бланшо и Левинасу был посвящён проведённый относительно недавно (13–16 ноября 2006 г.) colloquium с характерным названием «Blanchot et Lévinas: penser la différence» («Бланшо и Левинас: помыслить различие»)¹.

В критической литературе имел место ряд значимых эпизодических параллелей между всеми тремя мыслителями (например, у Жака Деррида в посвящённом Левинасу эссе «Насилие и метафизика»² или же у биографа Бланшо Кристофа Бидана, а также в работе Джилл Роббинс (Jill Robbins), посвящённой анализу литературной составляющей текстов Левинаса³). Необходимо также упомянуть книгу Джозефа Либертсона (Joseph Libertson) «Близость: Левинас, Бланшо, Батай и коммуникация» (*Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, 1982)⁴, в которой сопоставление этих трёх гетерологий проводится в рамках самостоятельного исследовательского проекта, правда, приобретая при этом выраженный «этический» уклон.

Биографический контекст, а также вышеуказанные различия в позициях, казалось бы, диктуют такую логику рассмотрения трёх мыслителей, согласно которой, с одной стороны, можно было бы противопоставить Левинасу Батаю с Бланшо, а с другой – Бланшо выступал бы связующим звеном между Батаем и Левинасом. Подобных упрощений, впрочем, нам хотелось бы избежать. Во всяком случае Левинас и Батай отнюдь не являют собой крайности в рамках настоящего сопоставления, их контражность имеет по большей части внешний характер. Напротив, Бланшо и Левинас, несмотря на их дружественные отношения и значительное взаимопроникновение идей, зачастую оказываются на противоположных позициях. Впрочем, они также и дополняют друг друга, работая в содержательно разных регистрах.

¹ По материалам colloquium опубликован сборник статей под редакцией Эрика Оппно и Алена Милона: Emmanuel Lévinas Maurice Blanchot, penser la différence. Paris: Presses Universitaires de Paris X, 2007. 560 p.

² *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 151–152. См. также: *Деррида Ж. Насилие и метафизика // Деррида Ж. Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 129–130; *Он же. Насилие и метафизика [ч. 1] // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб., 2000. С. 391–392.

³ *Robbins J. Altered reading: Levinas and literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1999. 185 p.

⁴ *Libertson J. Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982. 368 p.

Итак, цель нашей работы состоит в выявлении общего «онтологического» основания трёх гетерологий, иначе говоря – в демонстрации общности некоей «логики иного» («гетеро-логики») у трёх мыслителей, несмотря на их несхожесть. Эту общую цель можно конкретизировать в виде ряда следующих задач:

1) сопоставление – на предмет искомой общности – таких онтологических фигур у Батая, Левинаса и Бланшо, которые являют собой выражение радикально «иного»;

2) сравнение описаний опыта приближения к «иному», прежде всего касательно тех модификаций, которые близость «иного» могут произвести в «основоустройстве» самого опыта или же в структурах «тождественного» («субъективности»);

3) демонстрация того, как исходный опыт «иного» может влиять на разного рода онтологические предпочтения, – выявление различий между позициями Батая, Бланшо и Левинаса, проблематизация соотношения разных версий «иного»;

4) выявление таких региональных тематических параллелей в творчестве этих мыслителей, которые так или иначе могут быть связаны с фигурами радикально «иного».

В своём исследовании мы во многом ориентируемся на работы таких критиков и комментаторов рассматриваемых нами мыслителей, как Жак Деррида, Жан-Люк Нанси, Мишель Фуко, Мишель Сюриа и Кристоф Бидан: мы принимаем в расчёт их интерпретативные ходы, хотя, конечно, следуем им далеко не во всём. Особенно плодотворной для хода нашей работы оказалась проблематизация соотношения «гетерологии» и «фундаментальной онтологии», предпринятая Деррида в «Насилии и метафизике» по отношению к философии Левинаса. Кроме того, сами Батай, Бланшо и Левинас выступают в качестве взаимных интерпретаторов, что, разумеется, мы также учитываем. Наше исследование не могло бы иметь места также и вне критического диалога с теми «классиками и современниками», с которыми рассматриваемые нами «гетерологии» соотносили себя преимущественно негативным образом, – таковы прежде всего Платон, Гегель, Хайдеггер, а также Сартр.

Разумеется, приступая к сопоставлению трёх «гетерологий», более того – к выявлению их общего «онтологического» основания, мы уже обладаем некоторой исходной «интуицией» или же «предпони-

манием» «иного», в том числе и в связи с философскими и критическими проектами Батая, Левинаса и Бланшо.

Исходя из этой элементарной «гетеро-логики», получающей экспликацию по ходу исследования, мы и мыслим возможность «общего основания» трёх «гетерологий». Однако мы не только выявляем моменты некоей общей «логики иного» в философском творчестве Батая, Левинаса и Бланшо, но также и критически испытываем саму возможность такой «общности». Таким образом, наше исследование – это и «демонстрация» «гетерологий», позволяющая, в частности, более рельефным образом проступить её отдельным элементам, и её проверка на прочность.

Что касается исходной гетерологической «интуиции», то она включает в себя два момента – *абсолютность* и *множественность* «иного».

Прежде всего, «иное» не есть только соотносительная категория, оно не составляет целостности с «тождественным», иначе оно утрачивает свою принципиальную «инаковость». Со своей стороны, «абсолютное» этимологически (*ab-solutus* как «отрешённое», буквально – «отвязанное») как раз и выступает обозначением радикально «иного». По выражению Бланшо, «иное», не имеющее какой-либо положительной определённости, кроме своей инаковости, «абсолютно абсолютно»¹. Обратно чему «тождественное», взятое *in toto*, рассмотренное изолированно («абсолютно»), или же «в себе», становится «иным». Собственно, «иным» оказывается и платоновское «единое», о чём свидетельствует, в частности, диалектика «Парменида». Кстати говоря, эта платоновская идея сохраняет свою притягательность и для Левинаса – впрочем, именно в аспекте своей «абсолютности», как «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», но уже не в качестве выражения принципа целостности и единства².

Абсолютность «иного» определяет апофатичность его возможного опыта или описания. Важным следствием этой апофатичности, во многом оказавшимся решающим для развития современной западной философии в целом, оказывается необходимость выйти за пределы онто-логии в трактовке «иного». Его инаковость не есть его «сущность» или даже «бытие». Подобное

¹ См., Бланшо М. Кафка и потребность в творчестве / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 113.

² См., например: Левинас Э. Ракурсы / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 311, 317.

положение бесконечно проблематично, между тем и любое обратное ему утверждение делает апоретичным всякий дискурс, центрированный вокруг идеи «иноного». Эта апоретичность «иноного» оказывается одним из стимулов творческой эволюции Левинаса (мало-помалу отходящего от традиционного языка онтологии в движении от «Тотальности и Бесконечного»¹ (1961) к «Иному, чем «быть», или По ту сторону сути» (1974)) и Бланшо (в 1960-е годы также отказывающегося от ряда фигур своего литературного и критического письма в пользу так называемого «фрагментарного письма»).

С другой стороны, апофатичность «иноного» может провоцировать его сближение с идеей «предела» (это происходит у Батая, и с ещё большей силой – у Бланшо), либо же, напротив, стремление развести «иное» с этой излишне онто-логической фигурой (о различении «иноного» и «предела» заявляет Левинас, противопоставляя «двусмысленной идее предела» превосходящее всякую идею явление «ближнего», отношение к которому, тем не менее – не что иное, как *бесконечное приближение*).

Между тем апофатизм «иноного» никогда не является достаточно строгим. Это связано напрямую с двойственностью (амбивалентностью) или даже принципиальной *множественностью* «иноного»: «иное» является таковым и по отношению к самому себе. Это проявляется, в частности, в фундаментальной двойственности «сакрального» у Батая, в амбивалентности «логоса лица» у Левинаса («лицо» являет собой одновременно подстрекательство к убийству и абсолютный запрет на него), в фигуре «изначальной двусмысленности» у Бланшо (к примеру, в его различении «смерти» и «другой смерти»).

Со своей стороны сама абсолютность «иноного» уже предопределяет его избыточность. Об этой сущностной несоразмерности свидетельствует общая для всех трёх героев настоящего исследования формула «мышления иноного»: «мысль, мыслящая больше, чем может помыслить». Впервые она встречается у Батая применительно к «опыту невозможного», или «эксцессу». Бланшо использует её, говоря об «опыте-

¹ Первое издание: *Lévinas E. Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. 284 p. См. рус. перевод: *Левинас Э. Тотальность и Бесконечное* / Пер. и коммент. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

пределе» (в том числе и в связи с опытом Батая), Левинас – говоря об этике как о «мышлении Бесконечного».

С этой принципиальной избыточностью связано также и то, что идея «иного» отнюдь не является «трансцендентально» конституируемой, или же – само «иное» нередуцируемо к какой бы то ни было идее, представлению или же феномену. Поэтому всегда под вопросом оказывается принадлежность возможной «гетеро-логии» как дискурса об «ином» к языку философии. Батай, характеризуя «гетерологию», заявляет, что она «прежде всего... противостоит всякой философской системе»¹. Мишель Фуко говорит о том, что Батай и Бланшо открывают возможность иного, недискурсивного и недialeктического языка, в котором философствование тем самым оказывается вырванным из своей «естественной» стихии, однако именно здесь отныне мысль находит своё «пристанище и вершину»². Жак Деррида пишет о метафизике Левинаса, что она оказывается в опасной близости к тому, что не имеет прав внутри философского дискурса, – к «эмпиризму»³. Левинас сам противопоставляет философию как «адекватное» (само-тождественное) знание нефилософскому опыту как опыту «близости» или же «встречи» с «Другим» (такова для него, в частности, пророческая традиция или же мессианская эсхатология в иудаизме). Левинас также утверждает, что без связи с не-философским опытом философия безжизненна: в таком случае она, конечно, останется мыслью «адекватной», однако ей уже нечего будет сказать⁴. Бланшо также говорит об «идее Иного» как об истоке философии⁵.

¹ Цит. по: *Пази К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу / Пер. С.Б. Рындина // *Пределный Батай.* СПб., 2006. С. 139.

² См.: *Фуко М.* О трансгрессии // *Танатография Эроса.* СПб., 1994. С. 120. Здесь же Фуко характеризует творчество Батая как «первое и продуманное четвертование того, кто говорит на философском языке» (С. 123–124).

³ См.: *Derrida J.* *L'écriture et la différence.* Paris, 1967. P. 224–226. «...Истинное имя этой склонности мысли к Другому, этого решительного принятия бессвязной бессвязности, вдохновлённой более глубокой, нежели «логика философского дискурса», истиной, настоящее имя этого *отказа* от понятия, от *априори* и трансцендентальных горизонтов языка, – это *эмпиризм*. Каковой по сути за всё время совершил всего одну ошибку: философски ошибся, представив себя философией» (*Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 193).

⁴ См.: *Lévinas E.* *Hors sujet.* Paris: Librairie générale française, 1997. P. 16.

⁵ В «Бесконечной беседе» по поводу «Тотальности и Бесконечного» Левинаса. См. также: *Ямпольская А.В.* Безмерность в мире мер // Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное.* М.; СПб., 2000. С. 404.

Основные положения нашей работы могут быть предварительно обозначены следующим образом:

1) Прежде всего, настоящее исследование демонстрирует общность и внутреннюю связь ряда аморфных «фундаментально-онтологических» фигур, являющих собой выражение «иноного» в общем виде у Батая, Левинаса и Бланшо. Таковы «невозможное», или же «отсутствие Бога», о которых говорит Батай, «безличное наличие» (*il y a*) Левинаса или же «нейтральное», «другая ночь», а также «воображаемое» у Бланшо. Все эти фигуры отсылают к конститутивному для «иноного» вообще радикальному различию, которое трактуется двояким образом: во-первых, по аналогии с хайдеггеровским «бытийным различием» (между «бытием» и «сущим»), и в таком случае мы имеем собственно *онтологическую* версию «иноного» («иное-как-бытие»); во-вторых, как инаковость «по ту сторону сущего и его бытия», что выражает собой притязание на преодоление онто-логии. Вторую версию «иноного» («иное-чем-бытие») можно условно назвать «этической», опираясь, в частности, на то расширительное толкование, которое придаёт значению «этики» Левинас.

2) Ключевым моментом для трёх рассматриваемых нами «гетерологий» оказывается сближение «онтологических» фигур «иноного» со стихией «эстетического», при этом сам эстетизм, выступая в качестве «привилегированного» опыта приближения к «иному», получает довольно специфическую трактовку: он выводится за пределы собственно эстетизма, восприятия или создания эстетического объекта и т.п. В эстетическом опыте кардинальным образом модифицируется «основоустройство» самого опыта, который отныне уже не укладывается в рамки каких-либо трансцендентальных схем, в том числе субъект-объектного отношения и ноэзо-ноэматической корреляции.

3) В связи с вышеотмеченным «привилегированным» характером эстетического опыта мы также полагаем, что различия в трактовках самого «иноного» у Батая, Левинаса и Бланшо главным образом восходят опять же к его *эстетизму* – вернее, к такой ситуации, которую можно назвать «онтологическим эстетизмом»: это как бы «первичный» и в то же время безначально восстанавливаемый и воспроизводимый опыт, в рамках которого как раз и складываются основные «онтологические» и даже этические предпочтения.

4) В настоящем исследовании мы также проводим ряд параллелей более частного характера, непосредственно связанных с общностью «онтологического» поля – в том, что касается фигуры «женского», а также в вопросах о субъективности и «сообществе». На всех этих «частных» фигурах также сказываются бесформенность, неотрицательность и вместе с тем апофатизм «иного в общем виде», а также двусмысленность различия между «иным-как-бытие» и «иным-чем-бытие».

Часть первая

ЖОРЖ БАТАЙ: ОПЫТ «БЫТИЯ» КАК КРИТИКА ОНТОЛОГИИ

С полным правом можно признать, что движение к «абсолютно иному» является нервом творческого проекта французского писателя и мыслителя Жоржа Батая (1897–1962), что делает этот проект подлинно «метафизичным» и во многом определяет его парадоксальный характер, обращая его, по собственному выражению Батая, в «проект, направленный против проекта»¹. Так, создаваемая Батаем в конце 1920-х – 30-е годы «гетерология» – это «наука об инородном», несовместимая с самими основами научности, краеугольным камнем его теории «общей экономии» оказывается «принцип траты», а основным «догматом» его атеистической религии – мистически понимаемая «смерть Бога».

Принципиальное своеобразие позиции Батая в контексте современных и предшествующих ему мыслительных традиций состоит в стремлении сохранить инаковость «иноного» в её чистоте и абсолютности, в устойчивом интересе к тревожной и мрачной стороне «иноного», к тому, что в самом «ином» оказывает сопротивление его «интериоризации», освоению и включению в порядок «тождественного». Между тем «иное» мыслится им прежде всего в тесной связи с идеей «зла», так что можно было бы сказать, что Батай полагает «иное» скорее как «негативное», в чём – помимо архаичных мифологических коннотаций – проявляется также связь с господствующей в западной мысли ещё со времён античности «отрицательной» трактовкой «иноного» (прежде всего с апофатической теологией и диалектикой Гегеля). Опыт «иноного» для Батая – это опыт «невозможного», «невыносимого», «низкого», «омерзительного» и т.д. Смерть, трупное занимает одно из центральных мест в его мысли. Между тем «негативность» «иноного» достигает здесь порога гипертрофии, на котором она уже перестаёт быть соотносительной с каким-либо утверждением. «Иное» оказывается в тесном родстве также и с идеей «предела», достижимого, однако лишь

¹ См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 92.

только в «эксцессе»¹. Устремляясь к этому пределу, «мысль мыслит больше, чем может помыслить»², ведь этот предел как «иное» заявляет о себе до и помимо какой-либо идеи или представления об «ином».

Эта попытка отыскать утопическое, «заповедное» пространство «иноного» в его ни к чему не сводимой «инаковости» – в его «суверенности» – свидетельствует о некоем регулятивном принципе «гетерономии»; устремлённость к «иному» как к пределу придаёт парадоксальную *этическую* окраску опыту приближения к нему. Опыт радикально «иноного» *не должен* быть его превращением в «то же», *не должен* быть его присвоением, *не должен* никоим образом быть оправдан. Этот странный регулятив сближает опыт и «упражнение», «аскезу». Так, Батай характеризует опыт искусства как «упражнение в жестокости»³ (и перекличка с Антоненом Арто оказывается здесь далеко не случайной). «Регулятив» предельной инаковости ставит на достаточно скользкий путь, на котором, как кажется, вряд ли возможно вообще быть последовательным. Это «мораль греха», или же «гипермораль» (*hypermorale*, по собственному выражению Батая)⁴, в основе которой – «понятия, раскрытые по ту сторону их самих»⁵, или же концепты, следовать которым невозможно⁶.

¹ «Всякий эксцесс – это внезапное знамение того, чем является мир в своей высшей истине» («Внутренний опыт», цит. по: *Зенкин С.Н.* Жорж Батай // Французская литература 1945–1990. М.: Наследие, 1995. С. 803).

² В предисловии к «Мадам Эдварде» Батай пишет: «Даже наша мысль (рефлексия) может быть завершённой лишь в эксцессе. Что значит истина вне представления эксцесса, если мы не видим того, что превосходит возможность видеть, что невыносимо видеть, подобно тому как в экстазе невыносимо наслаждаться? Если мы не мыслим того, что превосходит возможность мыслить?...» (*Bataï J.* *Divinus Deus* / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 416; см. также: *Bataille G.* *Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil.* Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1973. P. 16–17).

³ См.: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 101.

⁴ Так, в предисловии к книге «Литература и Зло» (1957) Батай, называя литературу «ярко выраженной формой Зла», обладающей к тому же «особой, высшей ценностью», утверждает, что «этот догмат предполагает не отсутствие морали, а наличие «сверхнравственности»» (*Батай Ж.* *Литература и Зло* / Пер. Н.В. Бунтман. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 15).

⁵ Цит. по: *Клоссовски П.* Симулякры Жоржа Батая / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 84.

⁶ Ср.: «Я ввожу непригодные концепты» («Мальш», цит. по: *Сишер Б.* Ницше Жоржа Батая // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 247), а также с его словами о Ницше: «Доктрины Ницше имеют такую странность: им невозможно следовать» (Там же. С. 248).

В связи с этим опыт приближения к «иному» оказывается по преимуществу *критическим* – опытом исчерпания «тождественного», достижения «предела возможного», его преступающим утверждением – «трансгрессией». Выражаемая им критическая, «контрархитектурная»¹ стратегия состоит как раз в отвержении всякой возможной целостности, единства и законченности (в том числе относительно «книги»), что выливается также и в «смесь», отвергающую жанровую / классовую рубрикацию. Стоит отметить, что разграничение между собственно «теоретической» и «литературной» сторонами творчества (при подспудном доминировании последней) подвешивается, истачивается, разламывается самим же Батаем. При этом «гиперкритика» оказывается едва ли не единственным «позитивным» содержанием гетерологии Батая, тем самым ввергая негативность критического в серию причудливых и драматичных метаморфоз.

«Предмет» опыта «иного» и сам этот опыт могут быть истолкованы только противоречиво – как «опыт не-опыта» (по выражению Бланшо²). Между тем та доля оправдания, которая здесь содержится, оказывается утверждением (в порядке «гиперморали») «необходимости» этого «невозможного» опыта – хотя, опять-таки, эта необходимость сродни эстетической – ведь и она лишена «объективной общезначимости». Однако эта необходимость в определённом смысле предстаёт также и как «антропологическая»: человеку, чтобы, так сказать, «быть человеком», нужно «признать» свою «негативность», «отбросить себя в омерзительное». Более того, необходимость «опыта радикально иного» имеет для Батая и политэкономический «смысл» (в рамках «сакральной социологии» как обращения к табуированной «основе социальности» или же в порядке «общей экономики» как «экономии траты»).

В первой части данной главы, начав с эстетической интуиции «иного», мы рассмотрим ранний исследовательский проект Батая – «гетерологию» как разыскание в области «иного», а также её дериваты – «скатологию», «общую экономию» и «сакральную социологию». Во второй части главы мы рассмотрим религиозно-

¹ См.: Батай Ж. Архитектура / Пер. С.Л. Фокина // Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 260–261. См. также: Олье Д. Кровавые воскресенья // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 175–192.

² Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 75.

этическую модификацию приближения к «абсолютно иному» – «внутренний опыт» и «атеологию». На протяжении всей главы мы вместе с тем будем касаться разнообразных смежных фигур, являющих собой выражение «опыта иного» («теменной глаз» и связанные с ним метаморфозы оптического, «женское», «смех»), а также проведём ряд параллелей между всеми тремя героями нашей работы.

Глава I

«ИНОРОДНОЕ»: ЭСТЕТИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ФИГУРА «ИНОГО»

1. Онтологизация авангардной контрэстетики

Одним из «начал» гетерологии Батая (наряду с этнологией, психоанализом и марксизмом) является авангардная контрэстетика, доминирующими категориями которой оказываются «омерзительное» и «бесформенное». Именно такое «возвышенное наоборот» («невыносимое», «жестокое», «нелепое» и т.д.) является для него тем способом, которым «иное» заявляет о своей «нередуцируемой инаковости» (пользуясь выражением Левинаса¹), тем индикатором, что помечает специфический «регион» сущего, который Батай характеризует как «инородное» (*hétérogène*). Собственно, «гетерология» (*hétérologie*) – это слово, употребляемое самим Батаем для обозначения некоего исследовательского, *опытного* предприятия в пространстве данного «региона».

Без-мерное и множественное «инородное», характеризуемое Батаем как аффективная «реальность силы или шока»², противостоит порядку «однородного» (*homogène*), для которого доминирующим оказывается принцип тождества, единства, меры и т.п. «Инородное» даёт о себе знать на всех уровнях действительности – от человеческого общества до природного мира. В начале 1930-х годов Батай создаёт набросок «доктрины» «низкого материализма» (*le matérialisme bas*), которая была бы утверждением «решительной ценности» самих вещей в их стихийной жизни, самой их бесформенной «материальности», которая всегда остаётся вытесняемым элементом в порядке рационального пользования ими. Бытие инородной «материи» никак не

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 310.

² Батай Ж. Психологическая структура фашизма / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 85.

даёт поглотить себя «великим онтологическим машинам» («Низкий материализм и гнозис», 1930)¹. Или, как позже напишет Батай, «всё дело в том, что вещи владеют существованием, хотя тому мнится, что оно владеет ими» («Фортуна»)².

«Присутствие» «инородного» в совершенно разных областях реальности позволяет устанавливать между ними причудливые аналогические отношения, и «эстетическая» интуиция «иноного» находит своё выражение у Батая также и в ряде антропологических, социологических и даже экономических идей (в «сакральной социологии» и «экономике траты»)³.

Между тем радикальная «эстетика» «иноного» у Батая изначально заряжена «онтологией». «Эстетические» различия, дуализм «однородного» – «инородного» обретаются как бы в недрах «самих вещей», более того, само «иное», «τὸ ἕτερον», становится выражением «бытийной основы», если не «самого бытия», что окажется чреватым последующим отказом от онтологии и от единой фигуры «бытия». С другой стороны, радикальная антиидеалистическая, шокирующая «эстетика» Батая, образчиком которой может служить его деятельность в журнале «Документы» (*Documents*, 1929–1930)⁴, по

¹ Цит. по: *Зейффрид Т.* Смердные радости марксизма: заметки о Платонове и Батае / Пер. А. Кавтаскина // Новое литературное обозрение. 1998. № 4 (32). С. 52.

² *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 241.

³ Стоит отметить, что для Батая, как и для Роже Кайуа и Мишеля Лейриса – его соратников по довольно своеобразному объединению интеллектуалов «Коллеж социологии» (1937–1939) – в той или иной мере отсутствовала какая-либо *непреодолимая* граница между человеческими и животными «сообществами», что всегда допускало возможность регрессии к более «низким» ступеням организации. Так, Кайуа проводит параллели между природными и социальными феноменами в статье «Мимикрия и легендарная психастения» (см. рус. перевод Н.В. Бунтман: Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 103–119), а также рассуждая по поводу богомола в книге 1938 г. «Миф и человек» (см.: *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003, С. 52–83). Для Батая, тем не менее, человеческое сообщество отличается от животного присутствием в нём «сакрального», которое само, между тем, является выражением «инородного» и в той или иной степени связано с «анималистической» регрессией (см.: *Батай Ж.* Влечение и отвращение I. Тропизмы, сексуальность, смех и слёзы // Коллеж социологии 1937–1939 / Сост. Дени Олье. СПб., 2004. С. 92).

⁴ См. в особенности рубрику «Критический словарь». Об этом словнике см.: *Гальцова Е.Д.* Лаборатория авангардистской мысли: *Критический словарь* журнала *Документы* (1929–1930) // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 63–88. Ряд статей Батая из «Критического словаря» переведён на русский: *Батай Ж.* Испытание культуры на разрыв: фрагменты «Критического словаря» / Пер. и предисл. С.Н. Зенкина. Независимая газета. 1992. 11 июня. С. 7; *Он же.* Архитектура // Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 260–261.

сути лишь делает явным тот способ отношения к «иному» (и, соответственно, стиль его полагания), что был искони присущ метафизике Запада – от греков до феноменологии. Это способ аффективного отторжения, «аллергия», по выражению Левинаса¹, провоцирующая в том числе и нейтрализацию «иного» в пространстве диалектической игры противоположностей.

Это манера мыслить «иное», его не мысля. Урок платоновского «Парменида» зачастую сводят к тривиальному выводу о том, что «иное» само по себе, равно как и «тождественное» само по себе есть нечто *немыслимое*. «Иное» само по себе в силу своей бескачественности и неопределённости есть то же самое, что и «тождественное». «Иное» обретает свою определённость, свою «инаковость» лишь по отношению к «тождественному», и наоборот.

Таково же и отношение «чистого бытия» к «чистому ничто» в «Науке логики» Гегеля: различия между ними по сути дела нет, т.е. оно есть «меньшее, чем ничто»², оно едва только намечается, или же, как говорит Гегель, это различие – лишь мнимость, лишь греза о различии, аналог «чувственной достоверности», неопределённого «это», за видимостью бесконечного богатства которого скрывается абсолютная бедность, бессодержательнейшая абстракция³.

В итоге «чистому бытию» и «чистому ничто» по справедливости отведены пара коротких параграфов в начале «Науки логики»⁴, точно так же и описания самого по себе «иного» (в том числе как «тождественного», «единого», «многого» и т.д., взятых в абсолютном смысле) служат лишь зачинами диалектических вариаций «Парменида»⁵, и сама назойливая механическая повторяемость этих зачинов, казалось бы, свидетельствует лишь о формально-логической или же «композиционной» их необходимости.

В противовес этим расхожим выводам из традиционной диалектики категория «гетерогенного» у Батая указывает на «позитив-

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 310.

² Так Бланшо говорит об «образе». См.: Бланшо М. Две версии воображаемого / Пер. Б.М. Скуратова // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 258.

³ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992. С. 51.

⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Пер. Б.Г. Столпнера. СПб.: Наука, 1997. С. 68–69.

⁵ См.: Платон. Парменид / Пер. Н.Н. Томасова // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 360–412 [137с–166с].

ность» определяющего его различия. «Инородное» не есть просто соотносительная категория, и оно не определяется до конца произвольно (для этого оно слишком «реально») как, скажем, рабочий термин в рамках какой-нибудь диалектики, в ином отношении оказывающийся «тождественным». «Инородное» недиалектично, оно вообще не есть субъективно полагаемое – это как бы «чистый опыт», предшествующий своему трансцендентальному конституированию, чистая провокация субъекта. «Иное» само заявляет о себе как об «ином» – прежде чем окажется представленным или же помысленным как «иное». Оно не контекстуально, оно – прежде культуры. «Иное» в каком-то смысле – это «субстанция».

Между тем едва ли не единственным «атрибутом» этой «субстанции» оказывается некое отношение – «инаковость», исключённость, чрезмерность, «позитивная экстравагантность»¹ (подобный же ход описания «иного» как безотносительного, как несубстанциальной субстанции, атрибутом которой оказывается отношение, мы находим у Левинаса).

Индикатором присутствия «иного» выступает то сопротивление, которое оно само способно оказать подведению его под общий знаменатель и включению его в порядок (который всегда так или иначе есть «однородный» порядок), оно распознаётся по той произвольной и как бы «естественной», «рефлекторной» реакции отторжения, которое само же и провоцирует своей «инаковостью». В конце концов, можно даже утверждать, что сама «инаковость» «иного» и «производится»² в этом его отторжении.

Таким образом, мы столкнулись с ситуацией круга, формально напоминающего герменевтический. «Иное» как исключённое производится некоторым исключением, которое провоцируется исключительностью самого «иного» (единственным атрибутом «иного» как

¹ Так Батай характеризует вообще «несоизмерное» и «бесформенное» в статье «Академический конь» (*Le cheval académique*) в первом номере «Документов» (1929). Цит. по: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 116.

² В «Тотальности и Бесконечном» Левинас пользуется выражением «se produire»: «иное» как «Бесконечное» «производит себя» в явлении лица «Другого». Это «произведение» (которое есть «выражение» и аналогично акту речи) исходит от самого «Бесконечного», но задействует также и «Тождественное» – в том, что, тем не менее, выходит за рамки наличных возможностей последнего. Неадекватность субъекта вмещающей им идее «Бесконечного», само мышление «Бесконечного», «мыслящее больше, чем может помыслить», как раз и есть такое «производство». См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 69–70.

«безотносительной субстанции»). Впрочем, Батай в конце 1920-х – начале 30-х годов отнюдь не ориентировался на феноменологическую герменевтику Хайдеггера. Образцовой фигурой «иного» для него в это время выступало фрейдовское «бессознательное»¹, возникающее в силу вытеснения и само являющееся для этого вытеснения предваряющим условием.

Что касается гегелевой диалектики, то она изображает преимущественно стремительное вытеснение и схождение на нет «абсолютно иного» (роль которого, помимо «идеи смерти», исполняет у него также «чистое бытие» или «непосредственность»), которое как будто им же самим и производится: «инаковость», будучи тем или иным образом «положенной», уже оказывается «снятой». «Иное» наделяется беспредельной подвижностью исчезания.

Если же вернуться к «Пармениду», то окажется, что видимость диалектического порядка здесь скрывает «необозримый разрыв». «Абсолютно иное» есть то, что мы отбрасываем в силу его бессодержательности и неопределённости, – да, но в то же время само это отбрасывание оказывается необходимым в порядке утверждения соотносительности «тождественного» и «иного», оказывается как бы тем жестом, который предваряет диалектику. Более того, само строение «Парменида» предполагает *место* «абсолютно иного» и само разворачивается на месте этого как бы всегда уже отброшенного «иного». В этой неустранимости «иного», сохраняющегося в силу самого устранения, – сама неискоренимость «меона», сам рок. Кстати говоря, это «Единое» из первой гипотезы «Парменида»² (особенно в её платиновской редакции) как «абсолютно иное» остаётся для Левинаса одной из самых продуктивных идей в истории западной мысли³ (наряду с картезианской идеей «Бесконечности»).

Что касается Батая, то он пытается принять сторону «иного», и в этой практике «внешнего взгляда», который не был бы мета-

¹ Ср.: «...исключение *инородных* элементов из *однородной* области сознания в формальном отношении напоминает ситуацию, изучаемую психоанализом: вытеснение цензурой из сознательного *я бессознательных* элементов» (Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. №13. С. 84).

² См.: Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 360–368 [137с–142а].

³ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 311, 317.

позицией «классического» субъекта, во многом и состоит радикализм его посылки. В письме Морису Эну он заявляет: «Я встаю на точку зрения животного. Я не есмь человек среди других людей...»¹

С другой стороны, Батай стремится «изобличить» порядок «однородного» в его «пристрастности» к омерзительному – к зрелищу смерти, жертвоприношения и т.д. (говоря, к примеру, об «оке правосудия», раскрытом на гнусные злодеяния²). Батай, таким образом, парадоксалистски заявляет о «вторичности», «производности» «однородного» по отношению к вытесненному им «инородному», вместе с тем выявляет то фундаментальное и нередуцируемое отношение к «иному», то «сообщение», что лежит в основе в том числе и «гомогенного» порядка.

2. Буквализация онтологических метафор

Один из вариантов названия «науки об инородном» у Батая – это «скатология» (от греческого, σκατός, gen. к σκῶρ – «экскременты»). Прямым выражением «инородного» как отверженного и исключённого оказываются «отбросы»³. К региону «инородного» относятся

¹ Цит. по: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 87.

² В статье «Глаз» из «Критического словаря» «Документов». Ср.: «И почему эту тьму глаз, словно тьму мух, тянет на что-то отвратительное? [речь идёт о комментарии Ж. Гранвиля к собственному рисунку: «Быть может, это тьма глаз толпы, привлечённой сюда зрелищем готовящейся казни?». Почему на первой странице абсолютно садистского еженедельника, выходявшего в Париже в 1907–1924 гг., на фоне кроважанных иллюстраций изображался глаз? Почему око полиции, которое сливается с оком правосудия в кошмарном видении Гранвиля, есть не что иное, как выражение слепой жажды крови?» (Там же. С. 86).

³ «Инородный мир... включает в себя всю совокупность результатов *непроизводительной* траты... Иначе говоря, он включает в себя всё, что *однородное* общество отвергает либо как отходы, либо как трансцендентную ему высшую ценность. Сюда входят: выделения человеческого тела и некоторые аналогичные субстанции (помои, паразиты и т.д.); части тела, лица, слова или действия, имеющие суггестивное эротическое значение; различные бессознательные процессы, такие, как сновидения и неврозы; многочисленные социальные элементы или формы, которые *однородная* часть общества не в силах ассимилировать: толпы, воинские, аристократические и отверженные сословия, разного рода индивиды – буйные или, во всяком случае, отвергающие общий закон (сумасшедшие, вожжаки, поэты и т.д.)» (Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 85).

разного рода аморфные, кишасщие жизнью и олицетворяющие разложение субстанции и стихии (прежде всего, само *жидкое* – в противовес твёрдым телам¹). Гниение Батай вслед за Марксом называет «великой лабораторией жизни».

Именно этот эстетствующий и воинствующий «антиидеализм» приводит Батая к разрыву с сюрреализмом – тем интеллектуально-художественным движением, с которым он, как и многие его современники, соотносил свои собственные начинания, а также к продолжительной публичной полемике с лидером этого движения – Андре Бретоном. В рамках этой полемики Батай прибегает также к марксовскому образу «старого крота», копошащегося в земле, противопоставляя его фигуре «империалистического орла», являющего собой, на его взгляд, выражение бретоновского «идеализма»² (кстати говоря, Бретон во «Втором манифесте сюрреализма» (1930)³, содержащем довольно резкие выпады в сторону Батая, также употребляет по отношению к последнему марксовские «эпитеты» – «философ пальцев ног, философ экскрементов»⁴).

В статье «Эстет» из «Критического словаря» «Документов» Батай сравнивает литературу как «злоупотребление словами» с выбрасыванием мусора⁵. Такое сравнение оказывается пародийным модусом той характеристики, что позже будет дана Батаем поэзии во «Внутреннем опыте», где он назовёт её «жертвоприношением слов»⁶.

¹ Ср.: «Однородная реальность предстаёт в абстрактном и нейтральном облике строго определённых и идентифицированных объектов (в основе своей это специфическая реальность твёрдых тел)» (Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 85).

² В неопубликованной при жизни заметке, озаглавленной как «Старый крот и приставка «сверх» в словах «сверхчеловек» и «сюрреалист»» (La vieille taupe et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*), относящейся к началу 1930-х годов. См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 128–130.

³ См. рус. перевод С.А. Исаева: Бретон А. Второй манифест сюрреализма // Антология французского сюрреализма. 20-е годы. М.: Изд-во ГИТИС, 1994. С. 290–342. См. также перевод С.Л. Фокина отрывка из «Манифеста», непосредственно касающегося Батая: Бретон А. Еретик // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 3–9.

⁴ Бретон А. Еретик // Цит. соч. С. 7. См. также: Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1975. С. 212.

⁵ См.: Рей Ж.-М. Батай, смерть и жертвоприношение / Пер. К.В. Преображенской // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 105.

⁶ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 252.

Скатология имеет для Батая также и антропологический смысл: сам антропогенез, как он полагает, связан с прогрессирующим отращиванием от «почвы», от различных «низких» материальных субстанций, выражающих собой «инородное». Отращивание к экскрементам есть то, что глубже всего вытесняется при переходе от животного к человеку, так что для своего поддержания оно даже не нуждается во введении специальных табу. Об этом Батай пишет в «Истории эротизма» (*Histoire de l'érotisme*, 1950–1951), отмечая, что «модальность перехода от животного к человеку настолько радикально отрицательная, что об этом даже не говорят... То есть отрицание настолько совершенно, что считается негуманным замечать или утверждать, что в этом что-то есть»¹.

«Объективный юмор» ситуации, однако, состоит в том, что антропогенетический прогресс прямохождения, в процессе которого появляется homo erectus, парадоксальным образом ведёт к разрастанию «непристойности животного вида» («достигая устрашающих размеров, начиная с ещё довольно милого лемура, который разве что чуточку барочен и перемещается горизонтально, и кончая гориллой»²) и соответствует «не регрессу к изначальной животности, но высвобождению анальных – развратных, абсолютно отвратительных – сил, каковых человек выступает лишь противоречивым выражением»³.

В небольшом поэтическом тексте – своеобразном «космологическом» / «скатологическом» эссе «Солнечный анус» (*L'anus solaire*, написано в 1928 г., опубликовано в 1931 г.)⁴ Батай обращает внимание на непристойный смысл грамматической «связки» (*copule*): «связка терминов не менее раздражает, чем *вязка* тел. И когда я восклицаю: Я ЕСМЬ СОЛНЦЕ, отсюда следует всецелая эрекция, ибо связка – глагол «быть» – есть проводник любовного исступления»⁵.

Мишенью батаевского «антиидеализма» здесь выступает не что иное, как онтология, *понимание бытия*. Буквальная интерпретация

¹ Цит. по: *Пази К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 134–135.

² Из заметок к ненаписанной книге о «теменном глазе», цит. по: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 71.

³ Там же.

⁴ См. рус. перевод: *Батай Ж.* Солнечный анус / Пер. В.Е. Лапицкого // *Locus solus: Антология литературного авангарда XX века*. СПб.: Амфора, 2000. С. 95–101.

⁵ *Батай Ж.* Солнечный анус // *Locus solus: Антология литературного авангарда XX века*. СПб., 2000. С. 95.

corpul'ы устанавливает некий всеобщий параллелизм, скандальный бытийный ритм, аналогию (и тем самым гетеро-логию) «того» и «другого», в коей высказывает себя «адова жизнь», «копощение» смысла, *discursus*'а в его движении «туда и обратно», *случайность мысли* (отсылающая к опыту Ницше и позже будущая иметь принципиальное значение для Бланшо). Corpula «привязывает одну вещь к другой», таким образом целокупное мира предстаёт как копуляция метафор. Любая вещь в этой копулятивной цепи становится «метафорой» какой угодно другой вещи¹. «Метафоричной» оказывается сама «низкая материя».

Идеалистический взгляд на метафору видит в ней нечто оправдывающее, сублимирующее, метафора по сути своей оказывается эвфемизмом. В этом отношении мы встречаем у Батая нечто вроде «метафоры наоборот». Его метафора – это катастрофическая контаминация противоположностей, ценностно, аффективно окрашенных (к примеру, «святости» и «скверны»), она приобретает черты оксюморона. Анус – метафора солнца, солнце – метафора ануса. В этом метафорическом «уравнении» есть, однако, нечто избыточное – оно оказывается *пародийным*: «Ясно, что мир чисто пародиен, иначе говоря, всё, на что ни посмотришь, является пародией чего-то другого или тем же самым в разочаровывающей форме»².

Метафорически-пародийная цепь всеобщей случайности / случаяемости обладает также циклическим характером – так, Батай говорит об обеспечивающей целокупную идентификацию мира *циркуляции* фраз в мозгах, занятых размышлением. Таким образом, «два главных движения – это движение вращательное и движение сексуальное...». Более того, «эти два движения взаимно преобразуются...», их «комбинацию или механическое преобразование... отыскивали алхимики под именем философского камня». Использованием этой же «магически значимой комбинации... определяется нынешнее положение человека среди сти-

¹ См. также текст Мишеля Лейриса «Метафора» (1929), составленный им для «Критического словаря» «Документов», в котором он утверждает, что «неизвестно, где начинается и где кончается метафора» (рус. пер.: *Лейрис М. Метафора* / Пер. С.Н. Зенкина // Иностранная литература. 2002. № 6. С. 99).

² Здесь и далее в следующем абзаце: *Батай Ж. Солнечный анус* // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 95.

хий». Причём в рамках этой всеобщей цепи «вытекающее – причина не в меньшей степени, чем то, что его вызывает»: «земля, вращаясь, понуждает совокупляться животных и людей – и наоборот, животные и люди, совокупляясь, заставляют землю вращаться»¹.

Живописуемая Батаем картина «космического полиморфного совокупления» вызывает ассоциации со всевозможными фигурами «жизни», «органического» и т.п., характерными для немецкого романтизма и «натурфилософии» – Гёте, Шеллинга и прежде всего Гегеля. В «Феноменологии духа» Гегель говорит о ритмичности Бесконечности как стихии «внутреннего различия», о её пульсации как «общей крови»²; структурными аналогами Бесконечного на других уровнях опыта выступают также «игра сил» и среда «вещности» как чистого «также» (*das Auch*)³. Между тем гегелевская диалектика остаётся «сверхметафорой» («общая кровь», как говорит Гегель, «не замутняется»⁴), тогда как в батаевской связке метафор никакое звено не может удерживаться в «исключительности», в том числе и всецелость самой этой связки всего со всем: «Так свинец – это пародия золота. Воздух – пародия воды. Мозг – пародия экватора. Совокупление – пародия преступления... С равным основанием можно провозгласить в качестве принципа всех вещей золото, воду, экватор или преступление»⁵.

Но эта всеобщая равноценность или даже безразличие не означает всеобщей оправданности, этакого здорового пантеистического признания ценности чего угодно, в том числе скверного и ничтожного как имеющего своё место в общем устроении бытия, обладающего, в свою очередь, абсолютной позитивной значимостью. Это всеобщее превращение, оборачивание и смена подрывает собственный логос – собственное единство. Батаевская метафора принципиально контриерархична, и этим она отличается от традиционных – материалистических, позитивистских и сциентистских – «развенчаний» метафоры, к примеру, от вульгарного материализма XIX в. Подобные постановки с ног на голову оставляли саму иерархическую

¹ Батай Ж. Солнечный анус // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 96.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 89.

³ Там же. С. 60–77.

⁴ Там же. С. 89.

⁵ Батай Ж. Цит. соч. С. 96.

структуру нетронутой, меняя лишь только значения её полюсов. Иерархичность вообще сводится к принципу единства, в силу чего она оказывается свойственной любым монистическим онтологиям, в том числе пантеизму.

Батаевская сексуализация «онтологии» поэтому не является указанием на сексуальность как на некоторую исходную и первичную реальность, на «истинную природу» вещей, и, в частности, психического (как у Фрейда), разоблачающим раскрытием «подоплёки» метафизики. «Сексуальность» здесь, в известном смысле, также уничтожается. «Буквальная» интерпретация онтологической связки отнюдь не является её «исходной» интерпретацией, равно как и вообще противостоит интерпретации, истолковываемому пониманию. Пародийная непристойность «связки» подрывает и возможность её чисто формального представления: эротическое движение взламывает дух, «чтобы дать содержащимся в нём идеям силу шокирующего извержения»¹. «Метафора наоборот» здесь – это эротическое и святотатственное движение *упразднения* бытия, это сама трансгрессия.

Всевозможные сексуальные фигуры в «Солнечном анусе» также подвергаются смешению / смещению. Во всяком случае, в этом «космическом» разброде чувств различие между «мужским» и «женским» как таковыми становится зыбким, высвечивается во всей своей ограниченности, так сказать, «региональности». Прежде всего бросается в глаза парадоксальная контаминация солярного / фаллического и вулканического / анального эротизма (Батай говорит о солнце, устремляющем к земле «свое светозарное насилие, отвратительный фалл»², и о вулканах как об «анусах» земли³).

Образом, если не образцом (а также своеобразным медиатором, «гением», «логосом» или «мессией») этого смешения выступает фантазматическая фигура «Язувия» (Jesuve)⁴: «Так и вопиет любовь в моём собственном горле: я емь *Язувий*, гнусная пародия знойного и слепящего солнца»⁵. Само имя «Jesuve» сочетает в себе солнеч-

¹ Батай Ж. Солнечный анус // Locus solus: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 100.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 99.

⁴ Мы придерживаемся транскрипции С.Л. Фокина.

⁵ Батай Ж. Цит. соч. С. 100.

ный, эректильный элемент «я» – именно как «связки», «разверстого» «я» (*Je suis (le soleil)* – «Я есмь (солнце)»), – наряду с хтоническим, вулканическим элементом «*Vesuve*» (Везувий), пародийным образом отсылая также к «*Jesus*» (Иисус)¹.

Солнце как иррадирующая точка, как преизобильное эманлирующее начало, через самую эту растратную, извергающую активность соотносится с анусом², «хотя *анус* это *ночь*»³. Позже, в «Практике радости перед лицом смерти»⁴, Батай будет сравнивать смерть со светом: свет светит, себя расходуя. Солнце вообще есть образ яростной самоутраты, взрывающегося тождествования. В романе «Небесная синь» Батай напишет: «Солнце было страшным, оно побуждало думать о взрыве; и есть ли что-нибудь более солнечное, чем красная кровь, текущая по мостовой, будто свет взрывается и убивает?»⁵ Точно так же и содержимое внутренностей земного шара «брызжет с грохотом и падает обратно, стекая по склонам Язувия, сея повсюду смерть и ужас»⁶. Можно также добавить, что позже Батай сделает эпиграфом к «Внутреннему опыту»⁷ слова Ницше из «Так говорил Заратустра»: «Ночь – это тоже солнце»⁸; а об апофатическом безобъектном «экстазе» скажет, что сам свет оказывается в нём «лучом мрака»⁹.

Между тем сама эта катастрофическая контаминация «верха» и «низа» исходит «снизу» и оказывается как бы тем стилем, в котором полагает себя «низ». Поэтому «смешение» оказывается также и утверждением различия: «революционные и вулканические эротические сполохи непримиримо противостоят небу... бедствия, революции и вулканы не занимаются любовью со звёздами»¹⁰.

¹ См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 58.

² Стоит также отметить, что латинское *solae annulus*, «солнечное кольцо», созвучно французскому *anus solaire*, «солнечный анус».

³ Батай Ж. Солнечный анус // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 101.

⁴ См.: Фокин С.Л. Цит. соч. С. 201–202.

⁵ Батай Ж. Небесная синь / Пер. И. Карабутенко // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 147.

⁶ Батай Ж. Солнечный анус // Цит. соч. С. 100.

⁷ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 7.

⁸ В пер. Ю.М. Антоновского: «полночь – тот же полдень» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 234 [IV, Песнь опьянения, 10]).

⁹ Батай Ж. Цит. соч. С. 19.

¹⁰ Батай Ж. Солнечный анус // Цит. соч. С. 100.

«Эрекция и солнце шокируют точно так же, как труп и пещерный мрак»¹. Свет как эректильная инстанция по определению неудержим, неустойчив. Доминанция светового / фаллического оказывается под вопросом, более того, в своей бесформенности световое / фаллическое «совпадает» с хтоническим / анальным: «ночные протяжения земли» постоянно стремятся к «нечистотам солнечного луча»². Таким образом, то, что составляет доминанцию света, есть его падение – эректильный подъём «уравнивается» с головокружительным падением в пустоту.

Рождение-умирание живых существ на земной поверхности описывается как «великое соитие с небесной атмосферой»: «Существа представляются лишь для того, чтобы родиться, наподобие фаллоса, который выходит из тела, чтобы в него войти»³. Сам человек как «срединное существо», как нищевский «мост» оказывается эректильной «связкой»: «...торчащие колом человеческие тела ищут того отсутствия всяких границ, от которого перехватывает дыхание... Падение предполагает порыв торчащего колом человеческого тела. В эрекции нет ничего от воинственной твёрдости; человеческое тело стоит как вызов земле, грязи, которая его порождает и которую оно с радостью отправляет в ничто» («Синева небес»⁴).

В этом смысле батаевский образ «солнечного ануса» оказывается той фигурой, в которой платонический «Царь-Солнце» (Единое, Благо) сопрягается с «меоном» (ночью, «лишённостью»: анус – само лоно «хоры» как «бесплодной матери»). Единое как то, что превосходит бытие, и «материя» как то, что бытия лишено, совпадают *формально* в этой исключённости из бытия. У Батая же это «формальное» совпадение буквализуется.

Здесь мы сталкиваемся с предваряющим мысль «смехом», который и выражается посредством этого пародийного и фантазматического уравнивания: *phallus = anus, copula = coitus*. «Неразумие» этой опережающей мысль «комбинации» высказывает себя в двух основных движениях – вращательном и сексуальном, или

¹ Батай Ж. Солнечный анус // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 99.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 98.

⁴ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 174.

же в чередовании сжатия и выброса как «механических эквивалентов» запрета и трансгрессии. Таким образом, «всеобщее соотношение всего со всем» не есть исключительно прерогатива мысли. В каком-то смысле сознание только присваивает себе «всеобщее совокупление», вместе с тем будучи лишь пародией coitus'a (и наоборот).

3. «Теменной глаз» и метаморфозы оптики

Своеобразной фигурой катастрофического, скандального «синтеза», «смешивающей карты» и в то же время являющейся чувственным органом «опыта абсолютно иного», или, как его впоследствии назовёт Батай, «внутреннего опыта», выступает фантазмагорический «теменной глаз». Это орган «сообщения», разлагающий «голову», рана, открытая в бездну «внешнего», он способен «глядеть в лицо солнцу и смерти»¹.

Эта фантазмагорическая фигура занимала Батая преимущественно в конце 1920-х – 30-е годы. Сохранилось обширное «Досье теменного глаза» – материалы к ненаписанной книге. Этот орган «кромешного зрения» фигурирует также в тексте 1935 г. «Синева небес», включённом во «Внутренний опыт»:

«Когда я с покорностью внимаю абсурдности, идущей из самого сердца тоски, у меня на темени открывается глаз.

Этот глаз, что смотрит прямо на солнце, созерцая его во всей наготы и славы, один на один, не разумом порождён: это вырвавшийся из меня крик. Ибо в тот миг, когда сияние ослепит меня, я буду отблеском расколотой жизни, тогда как жизнь – тоска и смятение, – открывшись бесконечной пустоте, затрещит по всем швам и тут же в этой пустоте скроется...

Лишь средство болезненного видения – глаз, что открывается у меня на темени, – как раз там, где наивная метафизика располагала вместилище человеческой души, – позволяет позабытому на земле человеку – павшему, утратившему надежду, канувшему в Лету, сло-

¹ *Зенкин С.Н.* Конструирование пустоты: миф об Ацефале // *Предельный Батай.* СПб., 2006. С. 130. Ср. с излюбленной Батаем фразой Ларошфуко: «Ни солнце, ни смерть нельзя разглядывать в упор», которую он цитирует в «Моей матери» (см.: *Батай Ж.* *Divinus Deus* // *Батай Ж.* *Ненависть к поэзии.* М., 1999. С. 453).

вом, тому, каким я открываюсь себе самому, – ринуться в душераздирающем падении в небесную пустоту»¹.

Примечательно, что «теменной глаз» имеет вполне реальный анатомический коррелят – эпифиз или шишковидную железу (*glandula pinealis*), и, говоря о «наивной метафизике», Батай имеет в виду Декарта, полагавшего (в том числе на основании самостоятельно проводимых им вскрытий), что именно эта часть тела (маленькая железка величиной не больше разбухшего рисового зерна) каким-то образом «синтетически» разрешает дуализм двух субстанций, являясь «главным местопребыванием души»², в котором последняя «непосредственно осуществляет свои функции»³, откуда она «излучается»⁴ по всему телу, «машина» которого «устроена так, что в зависимости от различных движений этой железы, вызванных душой или какой-либо другой причиной, она действует на духи, окружающие её, и направляет их в поры мозга, через которые они по нервам проходят в мышцы; таким образом железа приводит в движение части тела»⁵.

Декарт приводит в пользу своей догадки *пространственные* (структурные) аргументы. Во-первых, шишковидная железа не является парным органом⁶, тогда как «все остальные части нашего мозга, так же как глаза, уши, руки и прочие органы чувств, парны. Но, поскольку относительно данной вещи одновременно у нас появляется только одна-единственная и простая мысль, безусловно необходимо, чтобы имелось такое место, где два изображения, получающиеся в двух глазах, или два других впечатления от одного предмета в двух органах чувств могли бы соединяться в одно, прежде чем дойдут до души... Легко можно заметить, что эти два изображения или другие впечатления соединяются в этой железе...»⁷ Последняя, «непосредственно воздействуя на душу, передаёт ей образ»⁸. Тем самым *glandula*

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 146–147.

² Декарт Р. Страсти души / Пер. А.К. Сынопалова // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 496.

³ Там же. С. 495.

⁴ Там же. С. 497.

⁵ Там же.

⁶ Это наблюдение Декарта, как показали дальнейшие исследования в области анатомии, оказалось неверным: под микроскопом можно заметить, что эпифиз всё же состоит из двух половин.

⁷ Декарт Р. Цит. соч. С. 496.

⁸ Там же. С. 498.

dula pinealis выступает как центр координации восприятий (своего рода телесный орган «трансцендентального единства апперцепции»). Чему способствует также (во-вторых) то, что это самая глубокая часть мозга, в силу чего это «вместилище общего чувства» «имеет всегда одно и то же состояние», а потому и «к уму всегда относится одинаково»¹.

Теменной глаз имеет соответствие также и в индийской оккультной анатомии – это, во-первых, Аджна-чакра, так называемый «третий глаз», иногда ассоциируемый с шишковидной железой, а также Сахасрара-чакра, «лотос с тысячью лепестков», вершина раскрытия энергии Кундалини, располагаемая на макушке головы (впрочем, зачастую Сахасрара не мыслится в качестве отдельного энергетического центра, имеющего анатомическую проекцию, а полагается в качестве синтеза всех чакр). Именно в этой чакре энергия Кундалини (Шакти) соединяется с Шивой, и посредством этого происходящего в голове абсолютного совокупления реализуется последняя цель тантрической садханы – «уничтожение» космоса посредством соединения противоположностей².

Батаевский образ теменного глаза также имеет «топографическую» детерминацию: это «вершина», некое подобие «цветка» как сверх-человеческий предел раскрытия под-человеческих сил, переживаемых человеком как связкой «вверх» в его прямостоянии, противостоящем «низу» и головокруглительно совпадающем с падением в пустоту³. Однако сам этот глаз дан не иначе как в выворачивании вовне, а не как собирающее в себя и удерживающее в себе «нутро».

Теменной глаз «созерцает» ослепительный солнечный блеск, тогда как пара обычных глаз «отворачивается от него со смешной настойчивостью»⁴. «Дневное» зрение – в плену у всевозможных объектов; вернее сказать, оно «проективно», со-ответствует субъективной (трансцендентальной) конституции и сообразуется с «внешним» (предметным)

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. М. Позднева // Декарт Р. Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000. С. 211.

² См.: Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Пер. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. С. 317–319.

³ Дуализм «цветов» и «корней», скатологически осмысляемый Батаем в статье «Язык цветов» (*Le langage des fleurs*, 1929), является для него частным выражением фундаментального онтологического дуализма «однородного» и «инородного». См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 117–121.

⁴ Досье теменного глаза (Там же. С. 69).

миром, который, «как общее развитие того, что существует, должен в действительности казаться необходимым или вероятным»¹.

Как пишет Батай во «Внутреннем опыте», «точка обращает дух оком. Стало быть, у опыта зрительный остов...»². Соразмерность «взгляда» и «вида», «опыта» и «структуры познавательных способностей» являет собой парадигмальную характеристику всевозможных трансценденталистских концепций. «Теменной глаз», орган кромешного зрения, распахнутый прямо на «ночь» во всей её ослепительности, скользкий к её невозможному пустотному «центру» в нашем всегдашнем убегании от «центра», – эта «вздорная», «мифическая» способность означает у Батая разрыв соразмерности, соотнесённости плана «трансцендентального» с «наличным бытием», с «однородной» областью «знаемого» и предполагает своеобразную «редукцию редукции» (не «редукцию к смыслу», а «редукцию смысла», ««эпохе» эпохи смысла», по выражению Жака Деррида³). Дени Олье говорит о «теменном глазе» как о признаке «*homo insapiens*»: «это орган незнания, он обрекает науку краху. Если наука осмысляла человека, то теменной глаз его обесмысливает»⁴.

Однако даже само зрение как всегда-уже-захваченность «миром» в силу этой своей неизбежной пассивности подрывает «проективность» трансцендентальной конституции. Глядя на «то, что есть»⁵, зрение оказывается лицом к тому, вида чего оно не выносит, – лицом к лицу перед неизбежностью «чуда» или же «монстра». Перед бесформенным, на которое взгляд не накладывает своей формы, перед тьмой, на которую он не набрасывает своего света. Во всяком случае «тёмное» и «бесформенное» способно заявить о себе как о чём-то автономном по отношению к «субъекту», как о чём-то «предельно ином».

¹ Батай Ж. Жертвоприношения / Пер. В.Е. Лапицкого // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С.103.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 231.

³ Derrida J. *L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 393–394; см. также: Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // *Танатография Эроса*. СПб., 1994. С. 159.

⁴ Цит. по: Фокин С.Л. *Философ-вне-себя*. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 34.

⁵ «Но в конце концов: я никогда не забуду насилия и чуда, что сливаются с желанием открыть глаза, посмотреть прямо в лицо всему, что случается, всему, что есть» (Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. *Ненависть к поэзии*. М., 1999. С. 415; см. также: Bataille G. *Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973. P. 14).

Зрение влекомо к этому пределу. Непрозрачность влечения, в котором «субъект» прямо соотносится с тем, что «есть», даёт возможность подо-зреть о некоем конвульсивном (если не «травматическом») предварении трансцендентальной конституции и соответствующей ей предметности (пусть даже речь идёт об интенциональном конституировании последней). Общая мера соразмерности «взгляда» и «вида», стало быть, задаётся некоторым метафизическим «предрешением», сказывающимся в вытеснении *иностранного* (т.е. того, что «общей меры» не имеет¹) – искупительном «отпущении» – «вынесении за скобки» какой-нибудь «вещи-в-себе». *Редукция – это всегда злоупотребление.* «Предмет» «устанавливается» как несостоявшееся видение, как всегда-уже-отвращённый, отброшенный «вне сцены» («непристойный», *obscène*). Полагание «объекта» само уже предваряется «аффективным» шоком, ошеломляющим отвращением.

Поэтому человек, как заявляет Батай, – «это не созерцание»². К тому же, очевидным образом, сам «субъект» бес-формен, без-виден для самого себя. Так, во «Внутреннем опыте» имеется образ «я» как «невозможного паука», «которого никак не раздавить и который даже и не прячется в сетях своей паутины. Забившись в угол, паук, хочет он того или нет, воплощает ставший бытием ужас – будучи воплощением ночи, он сияет словно солнце...»³

В одном из своих поздних текстов «Эротизм как оплот морали», характеризуя *облик человека в общих чертах*, Батай пишет: «Есть в нас что-то сокровенно мутное. Черты, сполна отражающие человека, не отличаются ясностью. У человека, если он достоин имени человека, всегда какой-то тяжёлый взгляд – он смотрит куда-то *вдаль* и в то же время как-то *исподтишка*. Прямо смотрит тот, кто не видит дальше собственного носа»⁴. Так и «субъект», будучи истоком производства очевидностей, сам же и опровергает их. *Исподтишка* выражается его собственное «влечение к недостаточности», в котором он сам тём-

¹ См.: Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 82–85.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 74.

³ Там же. С. 239.

⁴ Батай Ж. Эротизм как оплот морали / Пер. С.Л. Фокина // Фокин С.Л. Философия-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 300.

мен для самого себя, и которое, возможно, совпадает с его пассивностью как «под-лежащего» (т.е. с самим «статусом субъекта»).

Теменной глаз как предел «эстезиса» указывает на выход за границы обуславливающей опыт оптики, так что мы могли бы говорить в его отношении о некоем «сверх-зрении» или, вернее, «подозрении». Шишковидный глаз ничего, собственно, и не различает, хотя, возможно, «фундирует» различие чувств. Вопреки своей топографической расположенности он открыт не иначе как в каком-то безосновном порыве, возрастании, вытарачивании (которое и есть ослепление). Исступлённое зрение обращено на себя в своём исключительном выступлении вовне. Достижение крайности опыта описывается Батаем как взгляд в «выпученные и вездесущие глаза» невозможного¹. Динамизм кромешного зрения (взгляд которого и является «лучом мрака») отвечает своему катастрофическому «объекту» (так что можно было бы сказать, что теменной *глаз осызает время*). Таким образом, «несоразмерность» опыта сменяет собой «соответствие», которое «снимается» в экстатической открытости взгляда. У Батая встречается образ разбитого зеркала, которое только и может отразить мир, безумный «без всякого умысла»²: «Ты сможешь стать зеркалом раздирающей тебя реальности лишь при том условии, что *разобьёшься сам...*»³

Бесформенность объекта, его беспорядочность (которая, на взгляд Батая, является «источной» также для эротического возбуждения) «символизирует» собой рефлексивность взгляда, обращённого на собственное «влечение к недостаточности» – и, наоборот, рефлексивность «символизирует» собой бесформенность. Теменной глаз выражает собой безобразный, безвидный «синтез» (поскольку «синтез» безвиден *как таковой*), осуществляя «комбинацию» сексуальности и умозрения. Помимо всего прочего, это означает, что всякая спекуляция неизбежно скатологична. В одном из набросков к книге о теменном глазе Батай прямо сопоставляет то и другое (скатологию и спекуляцию), даже ссылаясь на

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 67. В финальной сцене романа «История глаза» (1928) также встречается образ «эректильных глаз» (см.: Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 168; см. также: Батай Ж. История глаза / Пер. И. Карабутенко // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 87).

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 285.

³ Цит. по: Зенкин С.Н. Жорж Батай // Французская литература 1945–1990. М., 1995. С. 802.

авторитет некой научной традиции: «Неподвижное разглядывание солнца считалось симптомом неизлечимого помешательства, и врачи-психиатры считали равным ему симптомом только поедание своих экскрементов»¹.

Если, опять же, прибегнуть к сексуальным фигурам, то «крошечное зрение» как вытаращивание – это уже знакомая нам смесь ослепительной эрекции и анального мрака: «Теменной глаз отвечает, вероятно, анальной (то есть ночной) концепции солнца...»². Тем самым мы получаем пародийный образ «вершины»: это дно, анус, развернувшийся в голове («теменной глаз» и «солнечный анус» взаимобратимы). Мы опять-таки сталкиваемся здесь с предваряющим мысль смехом: речь идёт о видении, «опережающем» свою трансцендентальную абсорбцию, – о своего рода «парафеноменологическом» взгляде, «пара-априори» (как «пародией» – *para-ode*).

Ключевым для первого романа Батая «История глаза» (*Histoire de l'œil*, 1928) также является образ глаза вне тела, вырванного из глазницы, становящегося к тому же предметом эротических игр героев. Ролан Барт называет этот текст «поэмой», организованной соотношением двух метафорических цепей – «глаза» и «истечения»³. Мишель Фуко усматривает в этом глазе-вне-тела фигуру, эмблематическую для опыта трансгрессии вообще⁴.

Глаз-объект, равно как и взгляд, прикованный к его шаровидному телу, облегающий его словно пустота, являются как бы метафорами самой «объективности», овнешнённого видения (или, наоборот,

¹ Цит. по: *Зенкин С.Н.* Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 30.

² И ещё: «Я воображал у себя глаз на макушке, словно отвратительный извергающийся вулкан, именно с тем же сомнительным комизмом, который связывается с задницей и её экскрементами» («Досье теменного глаза», цит. по: *Зенкин С.Н.* Конструирование пустоты: миф об Ацефале // *Предельный Батай*. СПб., 2006. С. 130). С.Л. Фокин также отмечает одно любопытное совпадение: известные анатомы XVIII в. Гаспар и Т. Бартолен объявили шишковидную железу, это «сокровенное нутро» «кучей мозговых экскрементов», на что могли иметь веские основания, поскольку с возрастом количество нервных клеток шишковидной железы «уменьшается, увеличивается масса соединительной ткани, и в виде желтковых зёрнышек обильно откладываются соли извести – так называемый мозговой песок, *acerculus cerebri*)» (см.: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 64).

³ См.: *Barthes R.* La métaphore de l'œil // *Critique*. 1963. № 195–196. P. 770–777. См. рус. перевод: *Барт Р.* Метафора глаза / Пер. С.Л. Фокина // *Танатография Эроса*. СПб., 1994. С. 91–100.

⁴ *Фуко М.* О трансгрессии // *Танатография Эроса*. СПб., 1994. С. 125–129.

рот, буквализациями «объективности» как метафоры – с такой «буквальной метафоричностью» или «метафорической буквальностью» мы уже сталкивались, когда рассматривали батаевскую трактовку сору'и). Об «Истории глаза» также можно было бы сказать, как сам Батай говорил о «Мадам Эдварде», что этот рассказ в определённом смысле вовлекает в свою игру «самого Бога»¹. В «Истории глаза» о подобной игре свидетельствует уже сам незаметный сдвиг фокализации повествования: хотя последнее и ведётся от первого лица, тем не менее постоянно соскальзывает на представление как бы извне, когда герой повествует о тех вещах, которых он видеть не мог. Этот эффект объективного, нейтрального рассмотрения подкрепляется также временными сбивками в повествовании (к примеру, частыми забегами вперёд). Так что возникает впечатление какого-то бесконечно униженного божественного присутствия: «всевидящее око» оказывается открытым на нечто невообразимо омерзительное. Бог, вырванный из глазницы, не может сомкнуть глаз: он прикован взглядом к гиперреальному бдению. Так внеположное зрелище разврата «метафорически» соотносится с «кристальной чистотой» бытия – с его «нейтральностью», инвестированной «духом», но вместе с тем стирающий с себя следы всяческих инвестиций – «суверенно», – опять же, за вычетом всяких антропоморфических привязок этого эпитета. Так что «чистота» оказывается образом столь же безвидным, сколь и скверна разлагающейся жизни, и «нейтральность» являет собой метафору чистейшей внеположности.

4. Сакральная социология и общая экономия

Одно из ключевых выражений «иногое», «гетерогенное» для Батая, – это «сакральное» (*le sacré*). Саму «гетерологию» Батай иногда называл «агиологией» (от греческого ἅγιος – «священный»).

Протестантский теолог Рудольф Отто в своей книге «Священное» (1917)² определяет «священное» как «*das ganz Andere*» – «абсолютно иное», по собственному признанию, заимствуя этот термин из

¹ Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 17; Батай Ж. Divinus Deus // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 417.

² Otto R. Das Heilige / Фр. пер.: Otto R. Le Sacré / Trad. de A. Jundt. Paris: Payot, 1929.

«Упанишад»¹. Эмиль Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни»² также определяет «сакральное» через «гетерогенность»: «Разделённость мира на две части, одна из которых включает в себя всё, что священо, а другая – всё, что профанно: вот отличительная черта религиозного мышления. Но раз чисто иерархическое разделение одновременно слишком общий и слишком неточный критерий, нам ничего более не остаётся, как определить священное как их гетерогенность»³.

В заметке к статье «Примитивное искусство» (Документы. 1930. № 3) Батай, отталкиваясь от понятия Рудольфа Отто, использует применительно к «священному» термин «*altération*»: «Слово *altération* имеет двойной смысл, поскольку выражает частичное разложение, аналогичное разложению трупов, и в то же время переход в полностью гетерогенное состояние, соответствующее тому, что протестантский профессор Отто называет «совершенно иным», т.е. священным, воплощающимся, например, в привидениях»⁴.

Altération в современном французском – это «изменение, ухудшение, повреждение, порча, искажение, фальсификация, подделка». Это слово также является однокоренным с *altérité* – «различие, отличие, несхожесть, иное». Несмотря на сравнительную редкость употребления термина *altération* у Батая, на наш взгляд, он оказывается определяющим для его «гетерологии» в целом, обозначая собой как бы возможность (невозможную, разумеется) «перехода» от «тождественного» к «иному», становления «абсолютно иным», или даже такого «производства» «абсолютно иного», в котором различие с собой (имманентное) «погружается» в абсолютность самого различия, достигая «трансцендентного» различия с абсолютно другим. Впрочем, в рамках самой же «альтерации» это достижение «иногое» всегда оказывается под вопросом. Ведь «альтерация» предстаёт прежде всего как негативное движение, осуществляемое «тождественным» по отношению к самому себе – однако «ввиду» «абсолютно иного», которое остаётся таковым, т.е. совершенно недостижимым.

¹ «Das ganz Andere», кстати говоря, является также одним из рабочих терминов гегелевской диалектики.

² Первое издание: *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. Paris: F. Alcan, 1912. 647 p.

³ Цит. по: *Пазу К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 136–137.

⁴ Там же. С. 136.

Как своего рода симуляция «иного» со стороны «тождественного». Или же как отчаянная попытка принудить «иное» к связи.

Стало быть, с другой стороны, альтерация выражает также и некоторое «уже присутствие» «абсолютно иного», «ввиду» которого «тождественное» и деформируется. Однако это «уже присутствие» заявляет о себе преимущественно негативным образом, апофатически – как «отсутствие». Это «отсутствие» «иного», в свою очередь, смыкается с другим «имманентным» аспектом «альтерации» – с «сопротивлением» «иному», с критическим движением «оспаривания» трансцендентного (как «абсолютно иного», составляющего некоторое «априори» по отношению к «тождественному»).

Альтерация задаёт, таким образом, некую промежуточную область, в которой располагается искажённое и деформированное «тождественное», которое уже перестаёт быть собой, не становясь между тем «иным». Область «фикции» или «подделки». Область «образа». Это поле магических соответствий, в котором деформация «тождественного» становится адекватией «иному», так что «тождественное» себя искажает, лишь подражая «иному», и «неподобное» становится совершенным «подобием», – отсутствию того, чему оно призвано быть подобным. В этом пространстве как бы обретает новую жизнь негативная теология (в частности, новым смыслом наполняются слова Николая Кузанского о том, что *inattigibile inattigibilitate attingitur* – «непостижимое постижимо посредством непостижения»¹) – вернее, это пространство *альтерации* традиционного апофатизма, в котором обретаются – скажем загодя – «атеология» Батай и её «авангардный миф», повествующий об отсутствии мифов. Двусмысленное движение «альтерации» остаётся ключом также и к «экономической» идее «непродуктивного потребления».

Для представителей французской социологической школы, в отличие от того же Рудольфа Отто, «сакральное» никоим образом не отсылает к какой-либо трансцендентной «субстанции», а является таким значением, которое может быть закреплено за чем угодно в процессе «сакрализации», по сути дела, это значение произвольно устанавливается самим сообществом. Как писал Эмиль Дюркгейм,

¹ См., например, разнообразные вариации этой формулы в: Николай Кузанский. Об учёном незнании / Пер. В.В. Библихина // Николай Кузанский. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 52, 54, 55, 66, 95, 184.

«сакральный характер, которым облакается та или иная вещь, не заложен во внутренних её свойствах, он налагается на неё»¹. Близкий к Батаю Роже Кайуа (его соратник по «Коллежу социологии») был вполне солидарен с позицией Дюркгейма, противопоставляя её «интроспективному» и «психологическому» подходу Отто² (анализировавшего не столько социологический феномен сакрального, сколько «чувство сакрального»). В своём уже успевшем стать классическим труде «Человек и сакральное» (1939) Кайуа характеризует «сакральность» следующим образом: она «принадлежит как стабильное либо преходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням Пасхи и Рождества и т.д.). Всё что угодно может стать её носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж. Также всё что угодно может и лишиться её. Этим качеством вещи не обладают сами по себе – их наделяет им некая мистическая благодать»³.

Между тем, несмотря на такое «структурно-социологическое» понимание сакрального как функционального значения, Кайуа признаёт, что прежде всего сакрализуется всё исключительное и чрезвычайное, всё то, что тем или иным образом выступает за пределы «профанного», обыденного существования. Уже в рамках исследований французской социологической школы одной из базовых черт «сакрального» оказывается его амбивалентность, дуализм «святости» и «скверны»⁴. Само латинское слово *sacer* двусмысленно: оно означает и «посвящённый богам, священный, святой», и «обречённый подземным богам; преданный проклятию, проклятый; гнусный, скверный». Греческое ἅγιος («святой, священный»), хотя и в меньшей степени, сохраняет ту же двусмысленность, о чём также пишет Кайуа⁵. Сакрализуется всё то, что табуируется, и наоборот. Но также «сакральным» оказывается и то, что связано с процедурами времен-

¹ Цит. по: *Зенкин С.Н.* Роже Кайуа – сюрреалист в науке // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 18.

² См.: *Кайуа Р.* Человек и сакральное / Пер. С.Н. Зенкина // Кайуа Р. Цит. соч. М., 2003, С. 149.

³ См.: Там же. С. 152.

⁴ См. об этом также: *Батай Ж.* Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 87.

⁵ См.: *Кайуа Р.* Цит. соч. С. 165.

ных отмен табу (об этом же писал и Фрейд, определяя «праздник» как «дозволенный», более того – «обязательный эксцесс»¹).

Батай, при всём том влиянии, которое оказали на него концепции французской социологической школы, не мог остаться в рамках исключительно «структурно-функционального» понимания «сакрального», как, впрочем, и «психологической» его трактовки у Отто. Более того, Батай совсем не имел в виду ограничить себя одним только описательным подходом к «сакральному». Так, полем деятельности «Коллежа социологии», с его точки зрения, должна была стать отнюдь не «социология сакрального», т.е. объективирующее рассмотрение соответствующего рода феноменов, но – «сакральная социология»², имеющая в виду не просто исследование пережитков «сакрального» в современности, но также и возвращение к утраченному «сакральному» основанию социальности, вернее, «производство сакрального» как некий социально-политический праксис (это был активистский проект, в нём не было ничего ностальгического).

Батай придаёт «сакральному» фундаментально-онтологическое измерение. Он осмысляет его в рамках «поэтической онтологии» «инородного», развивающей к тому же радикальную эстетику «омерзительного». Прежде всего, Батай делает акцент на «тёмной», «подземной» стороне «сакрального». На его взгляд, именно эта сторона остаётся прибежищем неискоренимой «инаковости», тогда как «светлая», «надземная» сторона, отделившись от «низа», свою «гетерогенность» утрачивает. Об этом он пишет, в частности, в тексте 1930 г. под названием «Потребительная стоимость Д.А.Ф. де Сада» (*La valeur d'usage de D.A.F. de Sade*): «необходимо учитывать тот факт, что внутри области священного религии осуществляют глубокое расслоение оного, деля его на высший мир (небесный и божественный) и низший (демонический, тленный мир); а такое расслоение мира неизбежно приводит к прогрессирующей гомогенности всей области высшего (лишь область низшего способна оказать этому сопротивление). Бог сразу же и почти полностью теряет Свою земную принадлежность

¹ Фрейд З. Тотем и табу / Пер. М.В. Вульфа // Фрейд З. Тотем и табу. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛГД», 1998. С. 412.

² См.: Амброзино Ж., Батай Ж., Кайуа Р. и др. Декларация о создании Коллежа социологии (1937) // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С. 29.

и отдаёт её разлагающемуся труп, чтобы в последней стадии распада стать простым знаком универсальной гомогенности»¹.

Таким образом, к фундаментальному, коренящемуся в «самих вещах» расслоению мира на регион «сакрального» и регион «профанного» добавляется расслоение внутри самого «сакрального» на «святое» и «скверное». «Абсолютно иное» расслаивается, поскольку оказывается «иным» и по отношению к самому себе. Стоит полагать, что это второе расслоение столь же изначально и столь же двусмысленно, как и первое. Можно отметить, что само движение сакрализации происходит преимущественно в «однородной» среде и по отношению к тому, что уже каким-то образом заявило о себе как «иностранное».

Дюркгейм, для которого «сакральное» не соответствовало какой бы то ни было субстанциальной реальности, тем не менее полагает «сакральное» в качестве основы «социального». Определяя религию как «целостную систему верований и обрядов, относящихся к священным, т.е. отделённым (от обычных), запретным вещам», он утверждает, что именно это отношение объединяет индивидов в «моральную общину»². Ученик Дюркгейма Марсель Мосс в своём «Опыте о даре» (*Essai sur le don*, 1924)³ исследует связь представлений о «сакральном» с конститутивными для порядка «социального» механизмами обмена. Такое сближение «сакрального» и «социального» свидетельствует об «иностранном» характере основания «сообщения» – основания отторгнутого и отторгающего, в постоянном отторжении которого и конституирует себя «социальный порядок».

Для Батая «сакральным» оказывается «ядро» социального пространства, выступающее в качестве универсального посредника человеческих взаимодействий. Взаимовлечение в человеческих сообществах (в отличие от сообществ животных) не является доминирующим фактором: оно всегда опосредовано отношением к этому

¹ Цит. по: *Лазу К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 137.

² *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. Paris, 1912. P. 65.

³ См.: рус. перевод: *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Пер. А.Б. Гофмана // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 83–222.

«ядру»¹, которое само оказывается и влекущим, и бесконечно отвращающим. Так что социальное взаимодействие конституируется не позитивностью влечения, а представляет в своей основе «взаимоотвращение» (*interrepulsion*)² и возникает в признании «человеком того факта, что он преклоняется перед объектом, вызывающим самый сильный ужас в его душе»³: «Социальное ядро действительно табуировано, т.е. неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев, отверженных изгоев. Различные непристойности не представляют собой в сравнении с этой реальностью ничего, кроме силы деградировавшего отвращения: эти непристойности уже не вполне неприкосновенны и не в полной мере чудовищны. Всё наводит на мысль, что люди первых времён были объединены общим ужасом и отвращением, непреодолимым страхом перед тем, что на самом деле было притягательным центром их союза»⁴. Сквозь это brutальное описание бесконечно-омерзительной «основы сообщения» уже проступают неясные черты «онтологической» фигуры «тò ётерон», «бытия как иного», вполне сопоставимого с хайдеггеровским «не-по-себе» или же левиначеским «*il y a*» (о чём, впрочем, речь ещё пойдёт в дальнейшем).

Итак, «сакральное» есть своеобразный круг: отношение сакрализации, относящееся к чему-то как к «сакральному», и, между тем, сакрализующее то, к чему оно относится. Этот «парадокс сакрального» сполна заявляет о себе в жертвоприношении, с 1930-х годов ставшем одной из навязчивых тем размышлений Батая. Этой теме, в частности, посвящена оставшаяся незаконченной и при жизни не публиковавшаяся «Теория религии» (1948)⁵, в которой Батай рассуждает о жертвоприношении как о ключевом антропогенном факторе и основе религиозности.

¹ См.: Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слёзы // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С. 92.

² Которое следует понимать не как отвращение друг к другу, а совместное отвращение к той «основе», которая только и делает совместность возможной. См.: Там же. С. 86.

³ Там же. С. 88.

⁴ Там же. С. 91.

⁵ Имеется перевод на русский: Батай Ж. Теория религии / Пер. Г. Михалковича // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск: Современный литератор, 2000. С. 5–120.

Жертвоприношение (*sacrifice*) – не что иное, как священнодействие (*sacer facere*), «производство священного». Божество – это и адресат «священнодействия», и приносимая нами жертва. Жертвоприношение как безостановочное, необратимое развёртывание некой динамической силы, согласно Батаю, есть движение «чистой траты», выражение избыточности, излишество. При этом оно всегда кощунственно, являя собой как бы пароксизм трансгрессии: «Древность видела в жертвоприношении преступление жреца, который в тревожной тишине присутствующих нёс жертве смерть, – преступление, в котором жрец, со знанием дела, и сам встревоженный, нарушал запрет убийства»¹.

«Единство жизни и смерти», их конечное схождение в «священнодействии» (о чём Батай говорит, в частности, в тексте с красноречивым названием «Радость перед лицом смерти»²) отнюдь не есть какой-либо высший синтез и примирение с целым, не есть торжество какого-либо монистического принципа и пантеистическое слияние (мировоззрение Батая – не «чёрный пантеизм»³). Трансгрессия, запретопреступление и перешагивание предела в жертвоприношении – не трансценденция «куда-то» и «во что-то». Это «трансценденция без трансцендентного», «эксценденция» (как говорил Левинас⁴), «эксцесс» (излюбленное слово самого Батая), исхождение-вон, вовне, причём это «вне» (*dehors*) обозначает здесь лишь принципиально неопределённое направление чистой траты.

Упование на «обновление» через трату, «полезный» характер приписываются жертвоприношению уже *post factum* – дискурсивно, «рассуждающим разумом»⁵. Это «приемлемое» в сакрализации в конечном итоге поглощает всякое представление о «сакральном» как таковом. Однако «сакральное» суть таково «суверенно», безотносительно к сво-

¹ Батай Ж. Запрет и трансгрессия / Пер. Е. Герасимовой [Электронный ресурс]. URL: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm>

² См.: Батай Ж. Радость перед лицом смерти // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С. 481–484.

³ См.: Lindenberg D. Le panthéisme noir // Esprit. 1996. № 326. P. 154–166.

⁴ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 7.

⁵ См.: Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение / Пер. С.Л. Фокина // Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 281–282; см. также: Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск, 2000. С. 54–60.

ей приемлемой сакрализации, – и в этом его настоятельность, пусть даже при этом не предполагается ничего трансцендентного.

Активный «принцип» безостаточного расходования, абсолютной избыточности «бытия», выражением которого является жертвоприношение, по мысли Батая, противостоит принципу энтропии и даже «преодолеывает» последнюю – однако тем самым погребает себя сам. Этот принцип излишества, «чистой траты» ставится Батаем во главу угла его собственной политэкономической теории, которую он называет «общей экономией» (*l'économie générale*). Идеи этой «экономии траты» изложены им в книге «Проклятая доля» (*La part maudite*, 1949), хотя само понятие траты оказывается в поле его внимания ещё в начале 1930-х годов¹. Батай пытается показать, что экономия, ограниченная принципом накопления, есть лишь частный случай «экономии общей», которая «делает очевидным в первую очередь то, что случаются злоупотребления энергией, которые по определению не могут быть использованы во благо» («Метод медитации»²).

Эстетико-онтологическая дистинкция «однородного» и «иностранного», таким образом, подкрепляется различием политэкономического характера между, соответственно, «производством»³ и тем, что Батай называет «непродуктивным потреблением»⁴. «Однородное» как «отложенное бытие» опосредствуется негативностью как удержанием бытия, тогда как «иностранное» – это чрезмерная, безудержная негативность или же негативность «как таковая» (ведь помыслить её в рамках «однородной реальности» – т.е., собственно, помыслить её – это уже апория, неразрешимость). Поэтому, кстати говоря, для батаевской политэкономии и оказывается неслучайной отсылка к методам «негативной теологии» (в авторских примечаниях к «Проклятой доле»⁵).

¹ В статье «Понятие траты» (*La notion de dépense*, 1933). См. рус. перевод: Батай Ж. Понятие траты / Пер. П. Хицкого // Батай Ж. Проклятая доля. М., 2003. С. 183–205.

² Цит. по: Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 162. См. также: *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 396–397.

³ См.: Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 80.

⁴ Там же. С. 85.

⁵ Ср.: «Автор этой книги по экономике ставит себя (в силу некоторых положений данного произведения) в один ряд с мистиками всех времён (тем не менее он довольно далёк от presupпозиций различных мистических учений, которым он противопоставляет лишь яс-

«Однородное» (образцовыми выражениями которого служат «буржуазность» и «наука») в каком-то смысле вне бытия, хотя именно «иностранное» (включающее в себя «сакральное») растрчивает бытие, жертвует, злоупотребляет бытием, скорее уступает своё бытие, чем «однородное», хотя тем самым и достигает высшей «бытийной» интенсивности.

Жертвоприношение, самоутрата, становится для Батая как бы «парадигмой» социальности. «Внутреннее согласие жизни с её жестоким разрушением» отмечает некое «выскальзывание за пределы самого себя»: «Тот, кто смотрит на смерть и радуется, уже не является индивидом, тело которого должно согнуть. Вступив в игру со смертью, он уже вышел за пределы самого себя вовнутрь славного сообщества, смеющегося над убожеством себе подобных...»¹ «Сообщение» оказывается дионисическим «растерзанием», между тем оно парадоксалистски соположено уединению и потере. Напротив того, «субъективность» есть некое подобие экономического резерва, гарантирующего «откладывание существования на потом» во временном удержании, – то, что по существу характеризует «однородный» мир «проекта». «Субъект», таким образом, оказывается аналогом «капитала».

Эта проблематика «сообщения» как ускользания за пределы субъективного пространства, а также религиозно-этические аспекты опыта приближения к «иному» (о которых так или иначе пока ещё преимущественно в «объективистском» ключе высказывалась «сакральная социология») в 1940-е годы получают развитие у Батая в так называемой «атеологии», о которой, главным образом, и пойдёт речь в следующей главе.

ность самосознания)» (цит. по: *Синер Б.* Ницше Жоржа Батая // *Предельный Батай.* СПб., 2006. С. 242; см. также: *Батай Ж.* Проклятая доля. М., 2003. С. 182 (прим. 21).

¹ *Батай Ж.* Радость перед лицом смерти // *Коллеж социологии 1937–1939.* СПб., 2004. С. 483.

Глава II

«МЁРТВЫЙ БОГ»: РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКАЯ ФИГУРА «ИНОГО»

1. Атеология и внутренний опыт

В 1943 г., во время войны и оккупации, Батай публикует свою первую большую работу философского характера – эссе «Внутренний опыт» (*L'Expérience intérieure*), в котором излагает основы некоей «новой мистической теологии» (или же «атеологии»), исходным пунктом которой является смерть или же отсутствие Бога. Вскоре за этой книгой последуют также «Виновный» (*Le Coupable*, 1944) и «О Ницше: воля к удаче» (*Sur Nietzsche: volonté de chance*, 1945), которые вместе с рядом других более мелких сочинений («Метод медитации» (*Méthode de méditation*, 1947), «Аллилуйя» (*L'Alleluiah*, 1947)¹ и др.) составят впоследствии «Сумму атеологии» (*La Somme athéologique*, 1954 и 1961).

Религиозный философ Габриель Марсель, по поводу последовательно проводимой во «Внутреннем опыте» позиции «отказа от спасения» заявляет: «Сомневаюсь, что когда-либо ещё заходили так далеко в утверждении радикального нигилизма»². Жан-Поль Сартр в «Новом мистике», достаточно резком критическом отзыве на эту работу Батая, охарактеризовал её как «эссе-мучение»³. Книгу действительно отличает граничащий с эксгибиционизмом исповедальный характер, но также и весьма причудливый стиль, в котором «общие места» и трюизмы (вообще характерные для моралистических сочинений) переплетаются с весьма прихотливыми и вычурными рассуждениями, порой привязывающими мысль к некоему «невысказанному» *hic et nunc* (как то бывает в дневниках или же поэтических текстах). Структура «Внутреннего опыта» намеренно (или даже последовательно) бессвязна: книга включает в себя, в том числе, пре-

¹ См.: рус. перевод: Батай Ж. Аллилуйя. Катехизис Диануса / Пер. М.К. Рыклина // Комментарии. 1997. № 12. С. 171–186.

² Марсель Г. Против спасения / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 48.

³ См.: Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 13.

образованные дневниковые записи (раздел под названием «Казнь»), подчас довольно пространные цитаты из других авторов (прежде всего, из Ницше и Бланшо), наконец, тексты самого Батая, написанные в более раннее время (большинство – около 1936 г.), перемежаемые обильными автокомментариями; есть также тексты, которые не вошли во «Внутренний опыт», но тем не менее в каких-то отношениях являлись «ключами» к нему (как было с порнографическим «романом» «Мадам Эдварда», на что указывает сам Батай¹). Также, по признанию Батая, лишь две части этого сочинения «написаны по необходимости» – «Казнь» (ч. II) и небольшой стихотворный раздел «Manibus date lilia plenis» (ч. V, заключительная), остальное же создано в силу «похвальной заботы сложить книгу»². В итоге едва ли не основным средством выражения «внутреннего опыта» в тексте оказывается отражённый уже в самом строении книги и характерный также и для литературных произведений Батая языковой «сдвиг», или же «разрыв».

На время написания заметок к «Внутреннему опыту» и «Винновому» приходится также и знакомство Батая с Морисом Бланшо (1940). Эта встреча во многом сыграла решающую роль в их творческих судьбах. Батай отводит Бланшо во «Внутреннем опыте» исключительное место, неоднократно ссылаясь на найденный им принцип «искупающего себя авторитета»³, а также приводя довольно объёмные выдержки из его романа «Тёмный Фома»⁴.

«Внутренний» или же «атеологический» опыт изначально мыслился Батаем как предполагающий некоторое «сообщество» (ибо «никто... не может дойти до края бытия в одиночку»⁵). С «атеологией», в частности, связан также и очередной «социальный» проект Батая – «Сократический коллеж» (1942)⁶, впрочем, по большей части так и оставшийся неосуществлённым. Так или иначе, в 1940-е годы Батай видел в «атеологии» едва ли не мистико-литературное движение, к которому, помимо него самого и Бланшо, также примыкал экстравагантный юре, писатель и пере-

¹ См.: Гальцова Е.Д. Комментарии // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 605.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 10.

³ Там же. С. 24–25, 104–105.

⁴ Там же. С. 189–190.

⁵ Там же. С. 84.

⁶ См. об этом: Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 158.

водчик Пьер Клоссовски¹ (с которым Батай дружил ещё с середины 1930-х годов). С «атеологией» связан также и ряд публичных выступлений Батая, среди которых, пожалуй, наибольшей известностью пользуется так называемый «Диспут о грехе» (1944)².

Итак, что же такое «атеология»? Она не есть попросту отрицание теологии, не есть отрицание догматов христианства или какой бы то ни было ещё формы монотеизма или религиозной метафизики. «Атеология» имеет мало общего также и с догматическим «атеизмом», с рационалистической или антропологической критикой религии, со всевозможными *фанатическими* аберрациями этой критики.

То, вокруг чего совершается движение «атеологии», и то, что вместе с тем есть пространство этого движения, – это не присутствие Бога и не божественное откровение, в том числе и не то предельно косвенное «давание о себе знать» сокрытого Бога, что составляло содержание теологии негативной. То, на что направляется «атеологическое» движение, не есть познание божественной «сущности». Это событие, которое вслед за Ницше можно назвать «смертью Бога».

Само по себе событие упразднения «сакрального» носит «сакральный» характер и должно, по мысли Батая, постигаться на той *высоте*, что традиционно задавалась самим «сакральным», т.е. должно быть осмыслено «религиозно» или даже «мистически». Вместе с тем данное событие уже не поддаётся осмыслению изнутри тех религиозных или мистических традиций, которые оно отменяет. «Атеология», таким образом, есть «теология смерти Бога», исследование божественного «трупа», или даже «теология богоубийства» – некая *новая* теология, теологический «авангард».

С другой стороны, «мистический» опыт, не имеющий более «предмета» (Бога или какой-либо иной формы «абсолюта»), Батай называет также «внутренним»³. Этот «внутренний опыт», как отме-

¹ См. о нём: *Латицкий В.* Многоликий мономан // Клоссовски П. Бафомет. СПб.: Академический проект, 2002. С. 257–303.

² См. об этом подробнее: *Сишер Б.* Ницше Жоржа Батая // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 239–245.

³ «Под *внутренним опытом* я понимаю то, что обыкновенно называют *мистическим опытом*: состояния экстаза, восхищения, по меньшей мере, мысленного волнения. Но мне грезится не столько *исповедальный* опыт, которого вынуждены были придерживаться до сих пор, сколько опыт голый, свободный от всяких привязанностей, от намёка на какое бы то ни было исповедание. Вот почему я не люблю слово *мистический*» (*Батай Ж.* Внут-

чают интерпретаторы Батая, на деле оказывается «внешним» раг excellence – «экстазом» как исхождением-вовне, ставящим под вопрос пределы и границы «самотождественного». «Внутренний опыт» оказывается пространством приближения к «абсолютно иному», которое мыслится как «смерть», «сообщение» или же имеет черты некоей «фундаментально-онтологической» «фигуры отсутствия».

Стало быть, «предмет» опыта этой «новой теологии» есть некая «остаточная пустота» на месте умершего Бога, «вакансия Бога» (по выражению Пьера Клоссовски). Фигура Бога, являвшая собой также и выражение метафизического принципа «единоначалия», служила гарантом единства и целостности мира и самотождественности «я». А потому опыт «атеологии» – это также и опыт отсутствия мира, и «вакансия Бога» предполагает также и «вакансию я»¹. «Атеологический» опыт «апокалиптичен», имея в виду такой «объект», в котором, по словам Батая, «я то и дело теряется, который я называю «неизвестностью» и который ничем, что могло бы быть изложено в рассуждении, не отличается от ничто»².

Беспредметный «предмет» «атеологии», безобъектный «объект» тех «экстазов», описание которых мы встречаем на страницах «Внутреннего опыта», оказывается, таким образом, близок не только «пох mystica» негативной теологии, но также и:

1) «бытию» (*das Sein*), не-предметной фигуре фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера (ведь «бытие» не есть сущее – стало быть, строго говоря, оно вообще не есть). На эту близость, в частности, указывает Пьер Клоссовски в статье «Симулякры Жоржа Батая»³. Говоря о «бытийном различии» Хайдеггера, он делает акцент на неизбежном ускользании «бытия». Однако, на взгляд Клоссовски, Батай, в отличие от Хайдеггера, озабочен не столько *пониманием* ускользающего «бытия», сколько самим опытом осуществления этого ускользания, которое имеет для него позитивное значение и реализуется посредством ряда «суверенных операций»;

ренный опыт. СПб., 1997. С. 17). Ср. также: «Продвижение сознания имело побочным эффектом уменьшение доли возможного до пределов области, которая показалась сознанию посторонней, – области внутреннего опыта» (Там же. С. 26).

¹ См.: Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 81.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 234.

³ См.: Клоссовски П. Цит. соч. С. 84–86.

2) «безличному наличию» (*il y a*) Эмманюэля Левинаса, опытом «обнаружения» которого также оказывается тотальная «апокалиптическая» редукция: когда всё исчезает, остаётся само это «всё исчезло», сам факт всеобщего уничтожения. Этот нередуцируемый «онтологический факт» имеет принципиальное значение для философии Левинаса и ещё в середине 30-х годов становится одной из главных тем его размышлений;

3) «нейтральному» (*le neutre*) Мориса Бланшо, которое, как «возвращающееся отсутствие» и «другая ночь», оказывается пространством умирания, «сущностного одиночества», но также и опыта письма.

Впрочем, подробнее эти «онтологические» параллели ещё будут проанализированы в дальнейшем; сейчас же, в общих чертах обрисовав поприще «новой мистической теологии», а также указав на то, что это поприще открывается в пространство «фундаментальной онтологии» и её возможной критики, обратимся к вопросу о «предыстории» «атеологии» Батая, и шире – к вопросу об *историчности* её опыта.

2. Предтечи и аналоги атеологии

«Атеология», конечно же, имеет биографическую подоплёку: известно, что в юности Батай пережил ревностное увлечение католичеством, которое не прошло для него бесследно, однако уже в 1920-е годы сменилось резким неприятием христианства (вдобавок к «антиидеализму»). Между тем Батая, несмотря на его «воинствующий антиклерикализм», сложно назвать атеистом в «позитивном» значении этого слова – скорее, он «мистический атеист». «Смерть Бога» для него, говоря по-гегелевски, – не просто ничто, но ничто чего-то, некоторый «результат». «Смерть Бога», им принимаемая и утверждаемая, является для него едва ли не событием некоей *истории* – впрочем, событие это носит предельный «эсхатологический» характер, оно отмечает собой тот рубеж, на котором история заканчивается, а историческое действие становится невозможным, открывая пространство бесцельного существования «пережитков»¹.

¹ Отметим, что подобным же образом – как историческое событие, выводящее из истории, несколько позже начнёт истолковываться событие холокоста (Шоа), в том числе у Бланшо (см., например: *Blanchot M. L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980. P. 80).

Как пишет Сартр в «Новом мистике», «Батай, бывший набожный христианин, сохранил из христианства глубинный смысл историчности»¹: Бог был с нами, но теперь он почил, и некоторые места из «Внутреннего опыта» напоминают поминки по дорогому усопшему. Однако Батаем в его стремлении «пережить смерть Бога» движет отнюдь не ностальгия по утраченной вере (как, в общем, был склонен полагать Сартр) – своего рода недостаток решимости перед существованием в абсурдном и самодовлеющем мире, лишённом божественного оправдания. Популярная атеистическая (в том числе экзистенциально-философская) критика, равно как и апология религии, вообще склонна преувеличивать роль чисто психологических факторов (слабость, отчаяние) в религиозном обращении; при этом потребность в религии истолковывается как экономическая (как потребность в спасении, сверхкомпенсации и т.д.). Всё это относится Батаем к «вульгарной набожности» (для которой «сам Бог – существо «домашнее»»²) и составляет черты его критического образа христианства³. Традиционная религиозность вызывала у него резкое отторжение. Традиционная религия мертва – она умерла вместе со своим Богом.

Впрочем, как поправляется Сартр, «смерть Бога» «не следует понимать... так, что он не существует, даже так, что он больше не существует»⁴. «Атеология» всё-таки не выводится напрямую ни из биографии, ни из констелляции историко-культурных обстоятельств. Возможно, потому, что «смерть Бога» есть нечто незавершённое, и «атеология» – это *будущее*.

Итак, есть что-то в «смерти Бога», что, с одной стороны, смущает Батая, а с другой – питает его смех: это та лёгкость, с которой эта «смерть» «совершается», та несущественность, что позволяет говорить о ней как об «уже свершившемся факте», или же как об «общем месте» современной западной культуры. Эта лёгкость, возможно, свидетельствует об ирреальности этой «смерти»: так, как если бы она была лишь очередной игрой самого Бога, его новым способом

¹ Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография Эроса. СПб., 1994. С.18.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 214.

³ Ср. также: «Название экономики спасения даётся тем религиозным системам, которые предлагают человеку заработать возможность вечного блаженства» (Батай Ж. Жертвоприношение // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С. 479).

⁴ Сартр Ж.-П. Цит. соч. С. 20.

укрыться и сохранить себя. Если же эта «смерть» остаётся неосуществлённой, если в лице Бога мы имеем дело лишь с мнимым покойником, то вместе с этим «недобытым абсолютом» сохраняется и традиционная метафизическая структура господства, порядок «однородного», лишь прикрывающийся видимостью своего отсутствия.

Более того, этот сохраняющийся порядок, который оказался несколько не поколеблен провозглашённой «смертью Бога», вместе с упразднением поддерживающего его «лица» оборачивается тиранией факта, онтологическим террором имперсональных структур. В этом безличном поле онтологического насилия и растворён современный «Бог». Это его «скрытое вездеприсутствие» оказывается формой его сохраняющего упразднения, *Aufhebung*. А потому опыт смерти Бога – не только романтическая борьба с ветряными мельницами, но попытка трансценденции онтологического насилия; попытка отрицать то, что лишает возможности отрицать, и, соответственно, ставит под вопрос само движение *мысли*.

Батай стремится вернуть это кажущееся столь ирреальным и несущественным событие «смерти Бога» к его действительности (его событийности), *испытать эту смерть как опыт*. Ведь «смерть Бога» означает не просто крушение кумиров, она не просто предполагает «смерть Человека» во всемирной перспективе «конца истории», но оказывается сородственной экзистенциальному опыту смерти. С другой стороны, само экзистенциальное событие смерти имплицитно некую неопределённую перспективу «божественного»: как писал Батай в «Жертвоприношениях», «Моё я-которое-умирает нуждается в обольстительности, мощи, *суверенности*: нужно быть богом, чтобы умереть»¹. Так что «атеология» Батая оказывается также способом приближения к абсолютной инаковости смерти, испытания её невозможного опыта, или же, говоря словами Бланшо, некоторой формой «борьбы за право на смерть», стремления «сделать смерть возможной».

Рассмотрим, однако, насколько всё-таки *исторично* само пребывающее в фокусе «атеологического» внимания событие «смерти Бога». Касательно него вполне можно утверждать, что оно есть наихарактернейшее для «современности» (или для того, что вообще может быть так названо). «Смерть Бога», говоря словами Мишеля Фуко,

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 135.

«образует отныне постоянное пространство нашего опыта»¹. Именно это событие и размыкает пространство «современности» как таковой, гнездится в самой сердцевине этого пространства, и, между тем, является его постоянно ускользающим горизонтом.

«Современность» – это настоящее, расставшееся с «вечностью», отсрочка полноты божественного присутствия, в той или иной степени небытие Бога, эпоха его сокрытия. Впрочем, не такова ли любая историческая эпоха? Между тем, в «современности» происходит нечто сверх традиционной метафизической игры в прятки под именем «непотаянность» (*ἀλήθεια*): Бог не просто продолжает скрываться – он становится *несущественным*.

Разумеется, эта атеологическая метаморфоза «современности» связана с обмирщением, с крушением традиционных авторитетов и ценностей и ростом критического сознания. А, по словам Батая, это сознание «не может не волновать тех, для кого край возможного представляет собой высший интерес» («Набросок введения...»²). С негативным движением критики нельзя не считаться, но императивность этого признания основывается отнюдь не на объективном характере самой критики, или же, от противного, на невозможности представить «доказательства» бытия Бога – сам негативный жест критического «оспаривания» имеет также и «религиозный» смысл. Иными словами, пространство «современности» образовано движением критики, для которой *важна* несущественность Бога, пустота на месте священного, для которой *потребен* мёртвый Бог – причём как в метафизическом, так и в собственно религиозном его аспектах.

Конечно, это событие «смерти Бога» как «начало современности» достаточно сложно исторически локализовать – сказать, когда же именно «умер» Бог. Возможно, эта «смерть» искони сопутствует человечеству, возможно, впрочем, и то, что это исконное сопутствование стало очевидным только недавно. Ницше, провозгласивший в «Весёлой науке»: «*Мы его убили – вы и я!*»³, как кажется, нашёл тем самым лишь броское афористическое выражение для того, что «уже свершилось».

¹ Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 115.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 26.

³ Ницше Ф. Весёлая наука / Пер. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 592 [фр. 125, «Безумный человек»].

Возможно, «истоки» этого «события современности» тянутся к христианству, каждое мгновение распинающему на кресте своего Бога, и далее – к языческим культам умирающих-воскресающих богов, или же к ещё более архаичным представлениям о «сакральном» в его амбивалентности – к «мана», к хтоническим мифам. В самом деле, если мы примем во внимание не только «культурно-исторический», но также и собственно «метафизический» аспект «смерти Бога», то у события этого, безусловно, глубочайшие корни, уходящие ещё в доисторию.

Мы уже отмечали, какую большую роль играла для Батай этнография, и прежде всего та проблематика «сакрального», что разрабатывалась в рамках французской социологической школы. Идея двойственности «сакрального» была ключевой для его «низкого материализма» и «гетерологии», она же сказалась и на его «атеологическом» предприятии. Батай довольно часто обращается к опыту «архаических» культур, находя в нём подтверждение собственных концепций. Так, один из древнейших в Европе наскальных рисунков в случайно открытом во время Второй мировой войны гроте в Ласко стал поводом для его рассуждений об исконной трансгрессивности эротизма и его связи с «сакральным» опытом смерти¹.

Эмманюэль Левинас также обращается к архаике – преимущественно для иллюстрации разнообразных эффектов «фундаментально-онтологического» опыта «наличия» (*il y a*), прежде всего того «ужаса бытия», который был, по мнению ряда исследователей, доминирующей эмоцией в «доисторических» культурах. «Закон партиципации», сформулированный Леви-Брюлем как отличительная черта «первобытного мышления»², также, на взгляд Левинаса, являет собой прекрасное выражение опыта «существования без существующего». С другой стороны, «фундаментально-онтологические» наваждения современности (прежде всего стоящие для него в одном ряду философия Хайдеггера и фашизм) рассматриваются им как симптомы регрессии к стихии мифа.

¹ Об этом он пишет в книге «Доисторическая живопись: Ласко, или Рождение искусства» (*La Peinture préhistorique: Lascaux ou la naissance de l'art*, 1955), а также в «Слезях Эроса» (*Les larmes d'Éros*, 1961; см. также фрагменты в рус. переводе: Батай Ж. Из «Слез Эроса» / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 270–308, в особенности С. 278–280).

² См.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 56–86.

Примечательно при этом, что Левинас характеризует мифическую архаику, время сакральной «сопричастности» как время *отсутствия* Бога, невозможности личного Бога: «Безличность священного в первобытных религиях, являющаяся для Дюркгейма «пока ещё» безличным Богом, из которого однажды появится Бог развитых религий, напротив, описывает мир, где ничто не готовит появление Бога. Понятие безличного наличия скорее возвращает нас к отсутствию Бога, отсутствию любого сущего, а не ведёт к Богу. Первобытные люди полностью пребывают до Откровения, до света»¹.

Монотеизм, по его мнению, не выводим напрямую, эволюционно из доисторической логики «сакрального», но сопряжён с тем «прорывом трансценденции», который и учреждает историю. Говоря по поводу этнологии Леви-Стросса с её игнорированием принципиального различия между архаическими и теистическими культурами, он называет «Печальные тропики» (1955)² «самой атеистической книгой наших дней... абсолютно дезориентированной и дезориентирующей»³.

Между тем само историческое появление Бога так или иначе изначально сопрягалось с его отсутствием: Бог – это Бог *незримый*. Эта его «метафизичность» обретает образцовое и завершённое выражение в негативной теологии, с которой в ряде существенных своих моментов соприкасается и религиозная философия Левинаса, и «атеология» Батай.

Батай признаёт, что, делая незнание «принципом» внутреннего опыта, он «с большой строгостью следовал методу, доведённому до совершенства христианами (избрав этот путь, они заходили по нему настолько далеко, насколько позволяла им догма)»⁴. Он охотно

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 36–37.

² См. рус. перевод: *Леви-Стросс К. Печальные тропики* / Пер. Г.А. Матвеевой. М.: Мысль, 1984. 220 с.

³ *Левинас Э. Трудная свобода* / Пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 494. Батай, напротив, с восторгом отзывается о «Печальных тропиках», говоря, в частности, о том, что здесь «под вопрос – самым фундаментальным образом – ставится... духовная жизнь» (*Батай Ж. Человеческая книга, великая книга* / Пер. С.Л. Фокина // Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 291).

⁴ *Батай Ж. Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 18. Ср. также: «...по словам Иоанна Креста, мы должны подражать крушению Бога (Христа), Его агонии, Его «незнанию» в миг «*lamta sabachtani*»; христианство, ежели испить его чашу до дна, ведёт к отсутствию спасения, к отчаянию Бога» (Там же. С. 94).

пользуется традиционными апофатическими формулировками, ссылаясь на Мейстера Экхарта, говорившего о божественном «ничто», или же на Сан-Хуана де ла Круса, говорившего о Боге, «не имеющем формы и модуса»¹; в разных местах он обращается к опытам виднейших мистиков Средневековья – Терезы Авильской, Екатерины Сиенской, Анджелы да Фолиньо и т.д.; во «Внутреннем опыте» цитирует «О божественных именах» Дионисия Ареопагита: «...богovidные умы – по прекращении всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом – воспевают это самым подходящим образом путём отрицания всего сущего...»²

Не является ли в таком случае сама «новизна» «атеологического поворота», приписывание его «современности» – анахронизмом, застывшим извивом метафизического бегства, представления актуальности как неизбытно распадающейся и не удерживающейся в себе самой (как своего рода «бегство Единого от Единого»³)? С другой стороны, наше утверждение об изначальной сопряжённости Бога с «отсутствием» обретает свою прозрачность именно с точки зрения «современности» и её опыта, который во многих отношениях – в том числе и в «критической» своей части – был предуготовлен как раз таки отрицательным богословием. Тем не менее существует и ряд принципиальных отличий между «атеологией» и «теологией негативной», о которых, впрочем, речь ещё впереди.

Вполне возможно, пожалуй, проследить траекторию «атеологических метаморфоз» западной мысли, можно даже выявить целую традицию, восходящую ещё к досократикам, – может оказаться и так, что в основных чертах и моментах своего движения она будет совпадать с традицией западной мысли вообще. Вместе с тем можно утверждать, что «атеология» становится собственно «атеологичной», и, минуя формы традиционного апофатизма, «современной» только к концу XVIII в., в эпоху Просвещения, отмеченную событиями революционного Трора. Ключевой «атеологической» фигурой этой эпохи оказывается, конечно, де Сад с его «патетическим» или «инте-

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 19.

² Там же.

³ «Бегство единого – к Единому» (Плотин, Епн. VI 9, 11, 50, цит. по: Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 110).

гральным» атеизмом (по выражению Клоссовски)¹. По словам Фуко, «язык сексуальности, которым Сад, едва произнеся его первые слова, пронзил всё наше культурное пространство, став сразу его сувереном, вздёрнул нас на высоту той ночи, где отсутствует Бог и где все наши жесты направляются на это отсутствие»².

Нечто весьма близкое той «смерти Бога», о которой говорил Ницше, встречается уже у Жан-Поля Рихтера³, а также у Фридриха Гёльдерлина, речь о котором ещё пойдёт в дальнейшем. Говоря о других более поздних «предтечах» «атеологии» Батая, помимо совершенно необходимого упоминания имени Ницше с его «антихристианством», следует также назвать Лотреамона, чьи «Песни Мальдорора» являют собой уже пародийный пароксизм романтического богоборчества, а также Франца Кафку, чьё творчество вообще оказывается в атеологическом отношении «образцовым»⁴. Среди философов следует назвать имена Г.В.Ф. Гегеля, Сёрена Кьеркегора, Льва Шестова, Мартина Хайдеггера, а также Зигмунда Фрейда с его каннибальской теорией происхождения религии⁵.

Непосредственными предшественниками и ближайшими историческими аналогами «атеологии» в литературе оказываются сюр-

¹ См.: Рыклин М.К. Комментарии // Маркиз де Сад и XX век. М.: РИК «Культура», 1992. С. 237–240. Батай и Бланшо также постоянно обращаются к мысли де Сада. См.: Blanchot M. Lautréamont et Sade. Paris: Éditions de Minuit, 1949. 269 p.; *Idem*. Sade et Restif de la Bretonne. Bruxelles: Éditions Complexe; [Paris]: [diff. PUF], 1986. 156 p.; а также русские переводы: Бланио М. Сад / Пер. В. Лапицкого // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 46–88; Батай Ж. Сад и обычный человек / Пер. Г. Генниса // Там же. С. 89–116; Он же. Суверенный человек Сада / Пер. Г. Генниса // Там же. С. 117–132; Он же. Сад / Пер. Н.В. Бунтман // Батай Ж. Литература и Зло. М., 1994. С. 74–91.

² Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 114.

³ В одной из глав его романа «Зибенкэз» (*Blumen-Frucht- und Dornenstücke, oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armen-Advocaten Siebenkäs*, 1796–1797) – «Речь мёртвого Христа с вершины мироздания о том, что Бога нет». Поэтический перифраз фрагмента этой главы («Бог умер! Вись пуста... Рыдайте, дети! Вы осиротели») служит эпиграфом к известному стихотворению Жерара де Нерваля «Христос на Масличной горе» (см.: Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 63–65 / Пер. А. Гелескула).

⁴ И Лотреамон, и Кафка – герои критических штудий Батая и Бланшо. См.: Батай Ж. Литература и Зло. М., 1994. С. 104–118; Бланио М. Лотреамон, или Чайание головы / Пер. А. Гараджи // Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. М.: Ad Marginem, 1998. С. 443–462; Blanchot M. De Kafka à Kafka. Paris: Gallimard, 1981. 248 p. (рус. перевод: Бланио М. От Кафки к Кафке / Пер. и послесл. Д. Кротовой. М.: Логос, 1998. 240 с.).

⁵ См.: Фрейд З. Тотем и табу. М., 1998. С. 16–183, в особенности С. 162–168 [Инфантильное возвращение тотема].

реалисты – Андре Бретон с его заявленным «воинствующим антиклерикализмом», но прежде всего, подобно самому Батаю, такие «маргиналы от сюрреализма», как Антонен Арто, а также участники группы «Большая игра» (*Grand Jeu*) – Роже Жильбер-Леконт и Рене Домаль с их мистической зачарованностью опытом смерти. «Атеологию» Батая можно было бы назвать «сюррелигией» – по аналогии с сюрреализмом, и исходя из буквального значения приставки *sur-* («сверх-»)¹, тем более, что сам Батай даёт для этого повод: уже после войны, когда происходит его странноватое и уже «несвоевременное» сближение с Бретоном, он выступает с лекцией «Сюрреалистическая религия» (1948)².

«Атеология» обнаруживает сущностную близость также и с хронологически более поздним творчеством Сэмюэля Беккета, применительно к текстам которого Батай, в частности, говорит об «аморфной фигуре отсутствия»: «Здесь перед нами – определённо сущность бытия (но само по себе это выражение, «сущность бытия», не может определить *вещи*), настолько, что нам нет необходимости сомневаться: *этому* мы не можем дать названия, оно невятно, неизбежно и неуловимо, это просто-напросто *молчание*³. То, что мы в силу беспомощности называем «*бродяга*» или «*несчастный*» и что в действительности *безымянно* (но тогда мы оказываемся затянуты в силки другого слова, *безымянный*), так же немо, как смерть» («Молчание Моллоя», 1951⁴).

«Атеология» оказывается критически связанной также с атеистическим «гуманизмом», с той «гуманизацией ничто» (по выражению Венсана Декомба⁵), которая имела место в неогегельянстве Александра Кожева и экзистенциализме Жан-Поля Сартра.

¹ Как мы уже отмечали, вокруг значения этой приставки и разворачивалась полемика Батая с Бретоном в начале 1930-х годов.

² См.: Гальцова Е. Д. Хронологический очерк жизни и творчества Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 565.

³ Ср.: «...в самой основе – лишь одно глубокое молчание» (Экхарт М. О вечном рождении // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М.В. Сабашниковой. СПб.: Азбука, 2000. С. 29).

⁴ Цит. по: Коренева М.М. Сэмюэль Беккет // Французская литература 1945–1990. М., 1995. С. 559. См. также рус. перевод этого романа: Беккет С. Моллой / Пер. В. Молот // Беккет С. Моллой. Мэлон умирает. СПб.: Амфора, 2000. С. 5–212.

⁵ Декомб В. Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории развития французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 15.

Для Кожева «сущность» человека есть негативность, человеческое действие есть прежде всего отрицание наличной данности, опосредствование через «ничто», – если не произведение из «ничто». Таким образом, сам человек – ««ничто», которое «ничтожит» в бытии благодаря бытию, которое оно отрицает»¹, или же «смерть, живущая человеческой жизнью»². «Смерть Бога», по Кожеву, является выводом из гегелевской системы абсолютного знания, причём смерть эта разыгрывается как «снятие», или же как экспроприация божественной сущности «меонтологическим гуманизмом», который отныне являет собой своеобразный теологический перевёртыш: «всё, что говорит христианская теология, является абсолютно истинным при условии, что оно применяется не к трансцендентному воображаемому Богу, но к реальному человеку, живущему в мире»³.

В статье «Экзистенциализм – это гуманизм» Сартр заявляет: «Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то всё дозволено». Это – исходный пункт экзистенциализма»⁴. Для Сартра «гуманизм» также предстаёт как обращение традиционной – картезианской – теологии: «Должны будут пройти два века кризиса – кризис Веры, кризис Науки, – чтобы человек вернул себе созидательную свободу, которой Декарт наделил Бога, и чтобы была поставлена под сомнение истина, являющаяся сущностной основой гуманизма: человек есть существо, появление которого заставляет существовать мир» («Картезианская свобода»⁵).

Однако если *идеология* «атеистического экзистенциализма» и «атеология» соотносятся преимущественно критически, то гораздо больше переключек (вплоть до текстовых) с мыслью Батая можно усмотреть в сартровском онтологическом *opus magnum* «Бытие и ничто» (писавшемся с «Внутренним опытом» одновременно). Для Сартра «смерть Бога» здесь есть фундаментально-онтологический факт, означающий невозможность «синтеза» бытия, расколотого на

¹ Декомб В. Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории развития французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 39.

² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. А.Г. Погоняйло // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 684.

³ Декомб В. Цит. соч. С. 33.

⁴ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. А.А. Санина // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 327.

⁵ Декомб В. Цит. соч. С. 34.

«в-себе» и «для-себя»; их тотальность, по его выражению, есть понятие «обезглавленное», Ълов «находится в постоянном распаде» и может представляться только как «дезинтегрирующая целостность»¹. В конце книги Сартр заключает: «Всё происходит, как если бы мир, человек и человек-в-мире начинали только реализовывать отсутствующего Бога»².

В известной мере параллелью «атеологии» оказывается и то, что Макс Шелер называет «постуляторным атеизмом свободы и ответственности»³ (атеистами такого рода являются Дитрих Генрих Керлер и Николай Гартман). Как может утверждать постуляторный атеизм, Бог не то чтобы не существует – Бог *не должен* существовать. С другой стороны, у «атеологии» имеется достаточно точек пересечения и с новой христианской теологией, прежде всего – протестантской, во многом восходящей к Кьеркегору (от «теологии смерти Бога» до так называемой «постмодернистской теологии»). В ряде своих моментов весьма близкой к «атеологии» оказывается и религиозная философия Левинаса (впрочем, об этой близости речь ещё пойдёт впереди).

Однако в намеченном историческом контексте образов и идей «атеология» занимает совершенно особое место, исключительность которого далеко не сводится к одной только переходности от религиозного к без-религиозному существованию. Пожалуй, никто ни до, ни после Батая и близкого к нему Клоссовски, а также отчасти Бланшо, не выразил с такой настоятельностью и так рельефно ту «сущностную двусмысленность» (имеющую также «онтологические», «эстетические», «моральные» и т.д. проекции), что вытекает напрямую из «смерти Бога». Никому, пожалуй, не удавалось сохранять это своеобразное динамическое равновесие между мистицизмом и атеизмом: только «атеологическая» мысль балансирует на грани того и другого, в то же время не допуская редукции ни к тому, ни к другому, равно как и к какой-либо из пограничных форм метафизического

¹ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. В.И. Колляко. М.: Республика, 2000. С. 622. О религиозной «акефалии» у Батая мы ещё поговорим в дальнейшем.

² Там же.

³ См.: Шелер М. Человек и история / Пер. А.Н. Малинкина // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 93–96.

или философского дискурса (таких, как традиционный апофатизм, гегельянская негативная диалектика или же хайдеггеровская фундаментальная онтология).

3. «Поворот-отвращение»: революционно-катастрофическая структура временного свершения

Теперь, обрисовав исторический контекст «атеологии», вернёмся к вопросу об *историчности* того события, на которое она направлена. «Смерть Бога» имплицитно некую парадоксальную «историческую реальность», служащую фоном для мысли Батая и Бланшо, основные черты которой мы и попробуем сейчас обозначить, по ходу дела обратившись к опыту Гёльдерлина в его истолковании у Бланшо, а также коснувшись вопроса о специфической темпоральности «внутреннего опыта» – на «микроонтологическом» уровне.

Итак, в качестве «начала» современности, или же в качестве того, что образует её «историческую реальность», само событие «смерти Бога» выпадает из «современности», равно как и из её совокупной «исторической реальности». Оно делает «современность» действительной, но само, в этом отношении, вряд ли когда-либо было таковым, «реальным». Оно подобно тому «абсолютному прошлому», которое, согласно Левинасу, никогда не было настоящим¹. Событие «гибели Бога» необратимо смещается в тот самый миг, когда разверзает область того, что отныне вообще может быть названо «настоящим». «До» этого события настоящего «не было».

Событие «смерти Бога» – как бы образцовое начало. Оно представляет собой некоторое «априори» современного опыта вообще. Но в этом «априори» нет и тени прочности, нет того, что «было от века». «Априори смерти» не принадлежит к плану налично сущих идеальных условий, пребывающих как бы вне события. Оно само событийно – оно есть то, что стало (или даже становится) быть. Оно есть онтологическое событие, «сбывание бытия». Оно связано не с постоянством вечности, а с катастрофическим временем, с «началом конца».

Действительно, событие «смерти Бога», размыкая собой современность, совпадает также с событием «конца истории». Как катаст-

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 318.

рофа, это событие есть то в истории, что выводит нас за рамки исторического, или, с другой стороны, оно есть подлинно историческое событие как сбывание истории – стало быть, её завершение и схождение на нет. В связи с этим само выражение «историческая реальность современности» приобретает двусмысленное звучание, ведь современность как раз таки и есть то, что обрывается в ирреальность, современность – то, что после «конца истории», она «постисторична». С другой стороны, именно в «современности», начало которой положено «смертью Бога», эта «смерть» становится событийной и историчной.

Время этого события – в каком-то смысле «священное» время. Вернее, то, что отныне собой представляет «священное» время, – это время события «смерти Бога». Мы уже отмечали выше, что «современность» в каком-то смысле *нуждается* в мёртвом Боге, подобно тому, как мир традиции испытывал потребность в живом и непосредственном присутствии Бога. В «современности» событие «смерти Бога» – как «сакральное» – есть то, что необходимо поддерживать. И наоборот, поддержание этого события есть свершение «современности». Убивать Бога – это и означает быть «актуальным».

Бланшо в своём эссе «Путь Гёльдерлина» («Пространство литературы», Приложение IV)¹ даёт весьма интересный комментарий к тому, что Гёльдерлин называл *die vaterllaendische Umkehr*, «поворотом к дому» («решительным поворотом», но также и «последним пределом страдания»). Эпоха живого присутствия богов (античность), согласно Гёльдерлину, сменяется современной эпохой богооставленности, и самое сложное в эту эпоху – возвратиться к себе, к собственным конечным возможностям – к тому духу «ясности» и «меры», что искони присущ человеку Запада, но между тем наименее ему знаком, поскольку западный человек предпочитает ему мистическую экзальтацию, присущую скорее грекам.

Это возвращение к себе не есть просто обретение твёрдой почвы, этот «поворот к дому» не есть просто отвращение от «неба» и утверждение плоского секулярного существования. Это выдержанная до конца богооставленность, которая в то же время на свой лад повторяет то движение, что совершается «самими богами», отворачи-

¹ Бланшо М. Путь Гёльдерлина / Пер. Б.В. Дубина // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 274–282.

вающимися от человека. Как пишет Гёльдерлин, «чтобы в ходе мира не было перерывов и память о Небожителях не утратилась, Бог и человек вступают во взаимоотношения под видом измены, в которой забвение всего, поскольку измена – лучшее из возможного»¹, поскольку нужно «хранить Бога в чистоте отличия»². Бланшо, толкуя выраженную в этих фразах Гёльдерлина парадоксальную настоятельность, заключает: «Сегодня поэту уже не нужно стоять между богами и людьми как посреднику, он должен стоять перед двойной изменой, удерживаться в месте двойного поворота – богов и людей, их двойного и обоюдного порыва разойтись, открывающего зияние, пустоту, которая отныне и будет основополагающим отношением между мирами... поскольку пустое и чистое место, разграничивающее две сферы, и есть сакральное, глубина разрыва – вот что такое теперь сакральное»³. Тот, кто выдерживает этот поворот, несёт на себе бремя «двойной измены» и становится отдалённым как от Небожителей, так и от людей.

Между тем свершение «поворота» оказывается возможным лишь для человека: «Не всё им подвластно, // Небожителям. Смертные ближе // К бездне. И потому ими // Свершается поворот» (один из самых поздних фрагментов «Мнемозины»⁴). Однако же «бездна» – это само бесформенное «сакральное», «бессловесный и вечно живой дух дикости, дух царства мёртвых»⁵, куда зовёт за собой мёртвый Христос, «последний из богов». Поддерживать чистоту сакрального различия, нести на себе груз двойной измены – это разом и отвечать зову бесформенной ночи божественного, и сопротивляться этому зову, возможности непосредственного контакта с его разрушительной стихией, стирающей порядок и расстояние. Отсутствие богов, как отмечает Бланшо, «не чисто отрицательное отношение»⁶. Но тем оно и ужасно: «гармоничную благосклонность божественных форм, какими их представляли греки, богов света, богов изначального простодушия оно замещает постоянно рвущейся, постоянно усколь-

¹ Бланшо М. Путь Гёльдерлина // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 277.

² Там же. С. 278.

³ Там же. С. 279.

⁴ Бланшо М. Цит. соч. С. 281. В переводе С.С. Аверинцева: «...Ибо не всё // Небесные могут. До бездны дойти // Должно смертным. Потому и вспять оно обратилось, Эхо, // С ними...» (Гёльдерлин Ф. Сочинения. М.: Художественная литература, 1969. С. 181).

⁵ Бланшо М. Цит. соч. С. 280.

⁶ Там же.

зающей от нас связью с тем, что выше богов, – с самим сакральным или его превращённой сущностью»¹. «Поворот» оказывается также и кризисом, критическим испытанием (и различием) «света» – того, что заповедано ушедшими богами.

«Божественное», «дух царства мёртвых» становится как бы самим «духом времени» (*Der Zeitgeist* – название одного из предсмертных стихотворений Гёльдерлина²), а поэт, поддерживая пустое святое место разрыва в его чистоте – как «межвременье», – становится тем, «в ком поистине поворачивается время, в ком время опять возвращается к себе, и от кого в это же время, поворачиваясь к себе, постоянно отворачивается Бог»³.

Гёльдерлиновское «свершение времени» как «обоюдный порыв богов и людей разойтись» заставляет вспомнить излюбленное гегелевское словечко *Verkehrung* – превращение, оборачивание, переворачивание, извращение – но также и «претворение в действительность». Кроме того, травматический «поворот (*Umkehr*) к дому» оказывается вполне соотносимым с самим движением «опыта духа» как «снятия», *Aufhebung*, отголоски чего слышны в предисловии к гегелевской «Феноменологии»: «Око духа силой вынуждено было направляться на земное и задерживаться на нём; и потребовалось много времени, чтобы ту ясность, которой обладало только сверхземное, внести в туманность и хаотичность, в коих заключался смысл по-стороннего, и придать интерес и значение тому вниманию к действительности как таковой, которая была названа *опытом*»⁴ (Гегель говорит здесь об историческом становлении «разума» (*Vernunft*), для которого как раз и характерен «общий интерес к миру»⁵ и – в движении *Aufhebung* – постижение того, что он и есть «вся реальность»⁶). Гегелевская «Феноменология», стало быть, описывает историческое свершение «поворота»: пространство атеологического превращения и есть сам опыт сознания. К сказанному можно добавить, что «сакральный» характер *различия* у Гёльдерлина, равно как

¹ Бланшо М. Путь Гёльдерлина // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 280.

² См.: Гёльдерлин Ф. Дух времени / Пер. В. Шора // Гёльдерлин Ф. Сочинения. М.: Художественная литература, 1969. С. 102.

³ Бланшо М. Цит. соч. С. 280.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 5.

⁵ Там же. С. 130.

⁶ Там же. С. 125.

и его слова об отошедших от мира богах – всё это впоследствии найдёт отклик также и в хайдеггеровской философии, в частности в его учении об «эпохах» бытия¹.

Итак, атеологическое от-вращение у Гёльдерлина есть не просто аффективное отшатывание от «божественного», но и выдерживание его хаоса, производство «свершения времени» и, в качестве такового, обретает некую странную *этическую* настоятельность. Разрыв с богами («обоюдный порыв разойтись») – не просто видимость измены, служащая лучшей сохранности тайны, не просто затемнение сокровенного света. Сам этот разрыв обладает императивным характером, «затемнение», забвение имеет собственное значение помимо значения того, что оно скрывает, – тем более, что сокрытию здесь подвергается «ничто» – этому «затемнению» не на что отбрасывать тень. Но при этом забвение остаётся тем, что оно есть – тенью. Так что его парадоксальная этическая настоятельность погружается в бесформенное беспокойство безосновной «тревоги».

Таким образом, «поворот» принадлежит истории, более того – в нём вершит себя и впервые себя обретает само историческое, так что «до» свершения поворота – в мифическую эпоху «божественного присутствия» и «субстанциальной жизни», во времена «непосредственного» – истории не было. Но поворот, открывая историю, вместе с тем представляет собой и последнее событие её. История на нём «сворачивается», и само по себе это «сворачивание» оказывается *ирреальным*. Такова «структура» исторического свершения, которое на «микроонтологическом» уровне оказывается аналогичным времени умирания.

В тексте 1933 г., опубликованном в 1936 г. как «Жертвоприношения»² (а впоследствии с незначительными сокращениями и под изменённым названием («В некотором смысле смерть – самозванка») включённом во «Внутренний опыт»³), Батай проводит обратную аналогию – между временностью «я-которое-умирает» – темпо-

¹ См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. В.В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 396. Что касается диалога хайдеггеровского мышления с поэтическим творчеством Гёльдерлина, см.: *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / Пер. Г.Б. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003. 320 с.

² См. перевод В.Е. Лапицкого: *Батай Ж.* Жертвоприношения // *Locus solus: Антология литературного авангарда XX века.* СПб., 2000. С. 101–110.

³ См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 130–141.

ральностью «бытия без отсрочки» – и «катастрофой» или же «революцией».

Само время здесь объявляется «объектом экстаза» я-которое-умирает, что содержит в себе отсылку к словарю хайдеггеровской философии, однако сходство с Хайдеггером здесь достаточно поверхностно; хотя «экстаз» в общем и понимается Батаем как «темпорализующее движение», происходит это движение совершенно иначе, чем у Хайдеггера. Время, «объект», «который требуется любви, неспособной высвободиться иначе, кроме как вне себя, чтобы испустить вопль растерзанного существования», – это катастрофа (не Бог и не ничто, уточняет Батай), и в этом полагании «объекта как *катастрофы* мысль переживает уничтожение, которое конституирует её как головокружительное и бесконечное падение; тем самым катастрофа для неё не только объект – сама её структура уже является *катастрофой*; она сама по себе – всасывание в ничто, поддерживающее её и в то же время ускользающее... Зеркало, внезапно перерезающее в грохоте сталкивающихся поездов глотку, является выражением этого императивного появления, безусловно-беспощадного – и в то же время уже уничтоженного»¹.

«Природа» времени оказывается всецело подобной «экстатической природе» я-которое-умирает: и та и другая суть чистые изменения, имеющие место «в плане некоего иллюзорного существования»². Эта иллюзорность разочаровывает «жадный и упрямый вопрос «что существует?»», ведь утверждение существования времени «менее придаёт времени невнятный атрибут существования, нежели временную природу существованию; иными словами, оно лишает понятие существования его расплывчатого и неограниченного содержания – и в то же время бесконечно лишает его вообще любого содержания... Существование времени не требует даже объективного положения времени как такового: это существование, введённое в экстаз, означает лишь бегство и крушение всякого объекта, который рассудок пытается дать себе сразу и как ценность, и как фиксированный объект»³.

¹ Батай Ж. Жертвоприношения // Locus solus: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 107.

² Там же. С. 108.

³ Там же. С. 109.

Экстатическое утверждение катастрофы, разыгрывающееся в плане «безусловно-повелительного существования», являет собой «разочарование» чуть ли не в левинасовском смысле (как *dés-intér-esse-ment*) – перевод в ирреальность, «трансгрессию» онтологического вопроса: «Утверждать иллюзорное существование *я* и времени (каковое есть не только структура моего *я*, но и объект его эротического экстаза) означает, стало быть, не то, что иллюзия должна подчиняться суждению о вещах, наделённых глубинным существованием, а что глубинное существование должно отбрасываться на иллюзию, которая его в себе заключает»¹. Время линейное, «виртуально обратимое», содержащееся и «практически аннулированное... во всяком постоянстве формы и в каждой последовательности, которую можно принять в качестве постоянства», оказывается в таком смысле лишь «частным случаем» времени «катастрофического».

Батай прибегает к кровавадной, ритуалистски-торжественной иконографии, живописуя образ этого временного *экссесса* как «атеологической революции»: «*Катастрофа* – прожитое время – экстатически должна представляться не в облике старика, а в образе скелета, вооружённого косою, – ледяного, сияющего скелета, к зубам которого прильнули губы отрубленной головы. В качестве скелета оно есть завершённое разрушение, но разрушение вооружённое, возвышающееся до безусловной чистоты». Последняя «противостоит Богу, скелет которого скрывается под золочёной драпировкой, под тиарой и под маской: божественные маска и пленительность выражают приложение некоторой безусловной формы, выдающей себя за провидение, к отправлению политического подавления... Восстание – искажённое от любовного экстаза лицо – срывает с Бога его наивную маску, и тем самым в шуме времени рушится подавление. Катастрофа – это то, чем воспламеняется ночной горизонт, то, для чего вошло в транс растерзанное существование, – она есть Революция; она – освобожденное от всех цепей время и чистое изменение; она – скелет, вышедший, как из кокона, из трупa и садистски живущий ирреальным существованием смерти»².

Стоит отметить, что сходная революционно-катастрофическая структура временного свершения включается в те кругообразные

¹ Батай Ж. Жертвоприношения // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 110.

² Там же. С. 108.

фигуры, с помощью которых Бланшо описывает опыт письма, литературной коммуникации и умирания. Примечательно также и то, что Левинас в «От существовании к существующему» приписывает аналогичную темпоральную структуру дискретному событию мгновения – как некоторому «разрыву в бытии», тотчас, однако, затягивающемуся¹, так что неотвратимостью в этом событии наделяется не столько смерть, сколько факт связи с существованием (*il y a*), в своей ирреальности, впрочем, родственном тому «крушению всего», о котором повествует Батай.

4. Ацефал и трагическая концепция суверенности

Возвращаясь к вопросу о «предыстории» атеологии, необходимо упомянуть также и о том, что ещё во второй половине 1930-х годов Батай пытался создать нечто вроде религии, основным «догматическим положением» которой являлась бы «смерть Бога», сконструировать некий «новый миф» на обломках традиционных мифологий, который был призван противостоять, с одной стороны, светской буржуазной культуре и обществу «индивидов», а с другой стороны, набирающему силу фашистскому мифу. Этот «новый миф» должен был стать утверждением «гетерогенности» в противовес традиционному – но также и современному фашистскому – принципу «гомогенного» порядка. Он также должен был поставить под вопрос границы индивидуальности (замкнутость её «дурного одиночества»), привилегированное положение изолированного субъекта, экономический порядок и т.д.

Батай через создание этой «атеистической религии» пытался обрести некую новую форму общности, выйти к некоему предельному и источному уровню «сообщения». Суть этой искомой новой общности понималась им тогда как «сопричастность сакральному»² (в то время как индексом самого «сакрального» служила опять-таки «со-

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 16–20.

² Ср.: «Сакральное – тот бесконечно редкий миг, когда «извечная часть», которую несёт в себе всякое существо, вступает в жизнь, захватывается всеобщим движением, вовлекается в него, реализуется» (Лаура. Сакральное / Пер. О. Волчек // Батай Ж. Пенью К. (Лаура). Сакральное. М.: Митин журнал; Тверь: Kolonna Publications, 2004. С. 92).

причастность»). Между тем «сакральное» заявляло о себе как о сущностно отсутствующем, так что «сопричастность» отнюдь не превращалась в «коллективный гипостазис» в подчинении некоему единому началу, но выражала лишь сообщение на пределе – там, где оно, становясь «невозможным», обреталось «на высоте смерти»¹.

Выражением этого «нового мифа» был, в первую очередь, Ацефал – своеобразная гетерологическая «икона», фигура эмблематическая для «атеологии» в целом, созданная Батаем совместно с художником Андре Массоном в 1936 г. в Испании². С этой фигурой связан, пожалуй, самый экстравагантный социально-политический проект Батая: учреждение тайного общества «Ацефал», группирующегося вокруг идеи человеческого жертвоприношения³. Параллельно с существованием этого сообщества (с 1936 по 1939 г.) издавался также одноименный журнал, в котором, помимо Батая, печатались также Клоссовски, Кайуа, Жюль Монро, Жан Валь и др.⁴

Ацефал – это не новый Бог, идущий на смену умершему, и не возвращение старого (какого-нибудь хтонического титана, прежде упрятого в Тартаре «инородного»), это вообще не Бог. В тексте 1936 г. «Священный заговор» Батай даёт Ацефалу следующую характеристику: «По ту сторону моего «я» я сталкиваюсь с существом, которое вызывает у меня смех, ибо оно без головы; которое переполняет меня тоской, ибо соткано оно из невинности и преступления: в его левой руке кинжал, а в правой – языки пламени, похожие на Сердце Господне. Это не человек. И не бог. Это не моё я, но это больше, чем я: в чреве его лабиринт, в котором теряется сам Ацефал, в котором я теряюсь вместе с ним и в котором себя обретаю, оказавшись им, то есть чудовищем»⁵. Не человек, не бог, но «монстр». Фигура некоего скользкого равновесия между человеческим и нечеловеческим, выражение самой человечности как схождения человека на нет, мифологически буквализирующаяся как «чудовище».

¹ Цит. по: *Бланио М.* Неписуемое сообщество. М., 1998. С. 20.

² О создании и возможных интерпретациях этого образа см. подробнее: *Зенкин С.Н.* Конструирование пустоты: миф об Ацефале // *Предельный Батай.* СПб., 2006. С. 118–131.

³ О деятельности и участниках этого общества см.: *Waldberg P.* Acéphalogramme // *Magazine littéraire.* 1995. № 331 (avril). P. 151–159; *Сюпуа М.* Жорж Батай, или Работа смерти // *Иностранная литература.* 2000. №4. С. 164–177.

⁴ См.: *Jouet J.* Acéphale, revue // *Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle.* Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000. P. 12–13.

⁵ Цит. по: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 199.

Прообразом этого «счастливого монстра», кстати говоря, послужила гностическая гемма с изображением безголового божества, найденная Батаем среди петроглифов Кабинета медалей Национальной библиотеки Парижа¹. В статье «Низкий материализм и гнозис», опубликованной в 1930 г. в «Документах», Батай упоминает об этом безымянном безглавом боге, над которым «две звериных головы» и который может, по-видимому, «отождествляться с египетским богом Бэсом»². Вместе с тем Ацефал также явственно отсылает к Дионису (и первым делом – к Дионису Ницше). Как писал Андре Массон, комментируя изображение «чудовища», это сердце «владыки нашего Диониса» в его протянутой руке. Мифическая фигура Ацефала означает также «низкую материю», животное начало в человеке. Сам Ацефал оказывается «жертвенным животным» (в ассоциативном ряду образов литографий Массона он также связывается с Минотавром³). Он будто бы сам себя калечит, он вынул у себя сердце из груди. Это пылающее сердце (по форме сравниваемое Массоном с тестикулами)⁴ он держит в своей протянутой руке взамен отсечённой головы. Ацефал хтоничен: «Ацефал – это земля»⁵, он олицетворяет клокочущее под её поверхностью пламя. На некоторых литографиях Массона Ацефал изображается рядом с вулканом, а на одном из его неопубликованных рисунков Ацефал имеет черты дерева, его корни уходят под почву⁶.

Хтонический Ацефал оказывается также «реинкарнацией» Язувия из «Солнечного ануса», причём в этом раннем тексте Батая также присутствует мотив революционного обезглавливания: «Те, в ком сосредоточивается сила извержения, по необходимости находятся снизу... Коммунистические трудящиеся кажутся буржуазии столь же уродливыми и столь же грязными, как и заросшие срамные или же низменные части тела: рано или поздно отсюда проистечёт шо-

¹ См.: *Зейфрид Т.* Смрадные радости марксизма: заметки о Платонове и Батае // Новое литературное обозрение. 1998. № 4. С. 54.

² Цит. по: *Зенкин С.Н.* Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 120.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 120.

⁵ Цит. по: *Пази К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 144.

⁶ См.: *Зенкин С.Н.* Цит. соч. С. 129.

кирующее извержение, в ходе которого благородные и беспольные головы буржуазии будут отрублены»¹.

Находка Массона – череп на срамном месте Ацефала – этот своего рода «минорный» (или же «пародийный») модус усечённой головы (что в силу его расположения наводит на мысль о кастрации), знаменует собой «нераздельность и неслиянность» эротизма и смерти. Этот череп также можно сопоставить с черепом Адама, изображаемым под распятием: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15,22). Само имя места свершения казни – Голгофа – означает «Череп»² («лобное место» в синодальном переводе: Мк. 15,22; Мф. 27,33; Ио. 19,17). Распятие Бога, таким образом, происходит на могиле Человека (Адама). Христос воскресает, «смертью смерть поправ» – отрицает отрицание «сверху», тогда как Ацефал отрицает его «снизу», или даже «изнутри» – в силу избыточности самого отрицания. Интересно также отметить, что само христианское распятие изначально было «акефалическим», Т-образным, и переход тау-креста в крест с четырьмя окончаниями, параллельный историческому становлению институтов церкви, предстаёт в связи с этим как гармонизация, «одомашнивание» «символа веры».

Фигура Ацефала с его лабиринтообразным чревом является выражением также и своеобразного «мистического брака» с «пустотой», или же собственной «наготой»³, которая есть не что иное, как «проницаемость», «разверстость» существа (кстати, вполне соотносимая с христианской и вообще апофатической «страдательностью») – и в этом смысле «бес-телесность». В романе «Мадам Эдварда» содержится образ «безголовых и бестелесных» ангелов, состоящих «целиком из скольжения крыл»⁴. В «Невозможном» Батай говорит о бесформенной «наготе» как об «интимности сущего», «со-

¹ *Bataï J.* Солнечный анус // *Locus solus: Антология литературного авангарда XX века.* СПб., 2000. С. 100.

² Канонические евангелия / Пер. В.Н. Кузнецовой. М.: Наука, 1993. С. 113, 190, 328.

³ Ср. также с фразой из «Жертвоприношений»: человек «вступает в битву уже не с равным по силе противником, но с самим ничто... Но пустота, им атакованная, есть не что иное, как нагота, с которой он обручён – БУДУЧИ ЧУДОВИЩЕМ – с лёгкой душой взяв на себя этот грех» (*Bataï J.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 174).

⁴ *Bataille G.* Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 33; *Bataï J.* Divinus Deus // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 422.

кровенной сути вещей»¹, которая есть смерть: «Нагота – не что иное как смерть, и в самых нежных поцелуях есть крысиный привкус»². И здесь же Батай говорит об *ирреальности* наготы: «Та самая часть девки – от коленей до пояса – резкий ответ на ожидания: словно неуловимый пробег крысы. Нас зачаровывает то, от чего мутится в голове: пресность, складки, нечистоты, в сущности, так же иллюзорны, как пустота оврага, куда мы вот-вот упадем»³. Не-действительность наготы, разом и полагающей границу тела, и ставящую эту границу под вопрос, оказывается сродни не-действительности смерти. В этом отношении примечательна также имевшая место в послевоенной французской критике интерпретация «внутреннего опыта» Батая как опыта телесности, в связи с чем, например, исследующая подобный опыт книга Бернара Ноэля «Фрагменты тела» (1958) рассматривалась как поэтическое «переложение» философского эссе Батая⁴ (кстати говоря, характеристика тела как «афалического и акефалического» в «Корпусе» Жана-Люка Нанси также оказывается позднейшей репликой в сторону Батая⁵).

Итак, акефалический «новый миф» противопоставляет «безголовую» гетерогенность гомогенному «единоначалию»: «Принцип головы сам по себе есть сведение к единому, сведение мира к Богу... Голова, осознанная власть или Бог, представляет собой власть рабских функций, она выдаёт себя и воспринимает себя как собственную цель, а значит, она должна вызывать самое сильное отвращение»⁶.

Фигура Бога есть выражение принципа единства и гомогенности (отчасти, по крайней мере), а потому *должно* отказаться от Бога постольку, поскольку он воплощает в себе этот принцип. Поэтому «гетерология», и в том числе *этическая* направленность к «иному» оказывается также и «атеологией». Таково метафизико-политическое

¹ Батай Ж. Невозможное / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 252.

² Там же. С. 268.

³ Там же. С. 241.

⁴ См.: Тимашова О.В. Бернар Ноэль // Французская литература 1945–1990. М.: Наследие, 1995. С. 758.

⁵ См.: Нанси Ж.-Л. Corpus / Пер. Е. Петровской и Е. Гальцовой. М.: Ad Marginem, 1999. С. 35–36.

⁶ Цит. по: Сюриа М. Жорж Батай, или Работа смерти // Иностранная литература. 2000. №4. С. 169–170.

значение мифической фигуры Ацефала. Батай противопоставляет власти – ан-архическую «дионисическую» суверенность (*souveraineté*¹), «одноголовым» сообществам – «двухголовые» или, даже лучше, «безголовые», «акефалические». Идейной основой этой критики власти для Батая выступает своеобразное перекрёстное прочтение Гегеля² и Ницше³.

Акефалический миф, с одной стороны, выступает словно бы воплощением ницшевского завета: «...мы должны... раскромсать Универсум»⁴. Примечательно то, что Батай считал себя не то чтобы преемником или продолжателем Ницше, но как бы его вторым воплощением, доходя чуть ли не до отождествления с ним: «Я один веду себя так, будто я не толкователь Ницше, но он сам» («Суверенность»⁵), сохраняя, впрочем, по отношению к нему и критическую дистанцию. Кстати говоря, зачастую историко-философскую заслугу Батая видят именно в том, что он вернул имя Ницше в горизонт послевоенной французской мысли, тем самым проложив дорогу для знаменитого «поколения мая 68-го» – Фуко, Делёза, Деррида и проч.⁶

Как пишет Батай во «Введении во внутренний опыт», «враждебность к идее проекта занимает в этой книге центральное место»⁷. Причём «идея проекта» (откладыванию «здесь-и-сейчас-бытия» на потом, служащему краеугольным камнем «гомогенного» порядка)

¹ Термин, являющийся французским переводом гегелевского *Herrschaft*, который у Батая, однако, никоим образом не означает «господства».

² О прочтении Гегеля Батаем см.: *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 369–407; *Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса*. СПб., 1994. С. 133–173.

³ Об отношении Батая к Ницше см. подробнее: *Синер Б. Ницше Батай // Предельный Батай*. СПб., 2006. С. 235–251.

⁴ «Воля к власти», цит. по: *Бланишо М. Ницше и фрагментарное письмо / Пер. В.Е. Лапидского // Новое литературное обозрение*. 2003. № 3 (61). С. 13. Ср.: «Важно, как мне сдаётся, расстаться раз навсегда с понятиями «всё», «единство», «сила», «безусловное»; иначе мы неизбежно должны видеть в них высшую субстанцию и называть «Богом». Необходимо раздробить всеобщность; отучиться от преклонения перед всеобщностью; то, что мы отдавали незнакомому и целому, сохранить для ближайшего, нашего» (*Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей*. М.: REFL-book, 1994. С. 140 [фр. 331]).

⁵ Цит. по: *Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай*. СПб., 2002. С. 214.

⁶ См.: *Sichère B. Cinquante ans de philosophie française. 1, Les années cinquante*. Paris: Ministère des affaires étrangères. Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1996. P. 81.

⁷ *Батай Ж. Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 21.

противопоставляется не «негативный настрой (болезненная вялость), но дух решимости»¹, однако этот же дух оказывается субверсивным по отношению к «воле к власти» как «ценностному удержанию бытия» и связывается с парадоксальной, «дионисической» «волей потерять себя», т.е. «никоим образом не спастись»². Впрочем, мы имеем здесь дело скорее с двусмысленностью в философствовании самого же Ницше, в текстах которого, по замечанию Бланшо, любому утверждению можно подыскать противоположное ему³, у которого, стало быть, «воля к власти» в «дионисийстве» опровергает самое себя, в то же время достигая своего пароксизма.

Не зря штатный идеолог национал-социализма А. Розенберг, выводя Ницше чуть ли не пророком «Тысячелетнего рейха», вместе с тем объявлял Диониса «богом смерти», «декадентским» и «романтическим» наваждением, в своём «Мифе XX века» указывая на «неарийское» происхождение хтонических культов⁴. В этом отношении показательна крайне «несвоевременная» антифашистская апология Ницше, развёрнутая Батаем ещё в конце 30-х годов (в частности, Ницше был целиком посвящён второй номер журнала «Ацефал»). Фашисты, как полагал Батай, не вправе присваивать эту мысль: «Фашизм и ницшеанство исключают друг друга, более того, они абсолютно исключают друг друга, если каждое явление рассматривать в его целостности: в первом случае выковываются цепи и жизнь застывает в бесконечном рабстве, во втором – поднимается не просто ветер свободы, но настоящий шквал; в первом случае очарование человеческой культуры сломлено во имя грубой силы; во втором – сила и жестокость трагически склоняются перед чарами культуры»⁵.

«Дионисийство», являющее собой как бы высшую точку накала «воли к власти» и вместе с тем её уничтожение, дополняется Батаем критическим прочтением гегелевской диалектики Господина и

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 22.

² Там же. С. 52.

³ См.: Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3 (61). С. 14.

⁴ Ср.: «Как нечто чуждое в расовом и духовном плане – может даже и первобытное – входит всё вакхическое в греческую жизнь...» (Розенберг А. Миф XX века / Пер. С.Н. Лобанова. Таллин: Shildex, 1998. С. 36).

⁵ «Пропозиции», цит. по: Сюриа М. Жорж Батай, или Работа смерти // Иностранная литература. 2000. №4. С. 168.

Раба из «Феноменологии духа»¹. По мнению Батая, ясность этой диалектики «просто разительна (это решающий момент в истории самосознания, и – в той мере, в какой мы должны различать всё то, что нас затрагивает, – никто ничего не узнает о себе, если не схватит прежде этого движения, которое определяет и ограничивает череду возможностей человека)»². Для Александра Кожева, чья «антропологическая» интерпретация гегелевской «Феноменологии» оказала на Батая сильнейшее влияние³, эта диалектика свободного и зависимого самосознания была также решающим моментом философии Гегеля в целом⁴.

Описываемая Гегелем встреча двух самосознаний представляет собой смертельный поединок в борьбе за признание. Из двух самосознаний именно тот в итоге становится Господином, кто выдерживает до конца смертельный риск, ставя на кон свою жизнь и тем самым давая понять другому, что не привязан более к наличному бытию. Раб же не выдерживает смертельный риск до конца, он стремится сберечь свою жизнь, быть охраняемым и подчиняется Господину, оставляющему его в живых. Господин, таким образом, становится собой только через «неполноценное» признание со стороны не себе подобного, но рабского самосознания, поэтому его исторический путь и оказывается тупиковым.

Напротив, Раб имеет перед собой свободное самосознание в лице Господина, более того, он выживает, переживая страх перед «абсолютным господином» – смертью, а такой страх, по Гегелю, есть «начало мудрости»⁵. За Рабом – будущее, поскольку он стремится «присвоить» свободу Господина, во всемирно-исторической перспективе

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 101–105.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 204, сноска.

³ Батай посещает семинар Кожева по гегелевской религиозной философии с 1934 по 1939 г. Среди других слушателей Кожева – Кайуа, Клоссовски, Раймон Кено, Жак Лакан, Раймон Арон, Морис Мерло-Понти, Эрик Вейль, а также, возможно, Андре Бретон. См.: Декомб В. Тождественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 16.

⁴ Анализ диалектики господства и рабства открывает собой «Введение в чтение Гегеля», собрание лекций Кожева, изданное в 1947 г. Раймоном Кено. См. русские переводы: Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Сост. и публ. Р. Кено; пер. А.Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2003. 792 с. (см. в особенности С. 9–38); Он же. Введение в чтение Гегеля / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. 1995. №13. С. 59–77; Он же. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 105.

добываясь признания. Он также «присваивает» и негативность смерти – в труде, обрабатывая вещь, «снимая» инаковость «наличного» природного сущего, рабское самосознание становится вообще (как и смерть) опосредствующим. Более того, в труде оно опосредствует само себя, обслуживая желание Господина и откладывая удовлетворение собственного желания: «Труд... есть заторможенное вожделение, задержанное исчезновение, другими словами, он образует»¹. В итоге рабское самосознание становится «истиной» господского, и только через его «опосредствование» – в труде и исторической борьбе – рождается сознание «истинно независимое», т.е., в конечном счёте – религия, искусство и философия. Однако даже обретая независимость, рабское самосознание входит в себя как сознание вытесненное, «оттеснённое обратно»², сохраняя на себе «след» своего рабского происхождения (как полагает Жак Деррида в посвящённой Батаю статье «Невоздержанное гегельянство»)³.

Впрочем, если вернуться к исходной встрече двух самосознаний, то можно отметить, что Господину, разумеется, необходимо сохранить свою жизнь, пусть даже и делая её ставкой в смертельной игре, – ради наслаждения тем, что он выигрывает. И Господин сохраняет себе жизнь, прибегая к уловке. «Здесь-то и раздаётся смех Батайя», как отмечает Деррида⁴. Эту уловку Гегель называет «негацией сознания», «которое снимает так, что сохраняет и удерживает снятое и тем самым переживает его снимаемость»⁵, – такое движение он и обозначает двусмысленным словом *Aufhebung*. Гегель противопоставляет эту «хитрую» негацию смерти как негации «естественной» – негации «без самостоятельности», негации, «которая, следовательно, остаётся без требуемого значения признавания»⁶ – т.е. просто-напросто смертью, совершенно растратной. Само господство возникает, стало быть, как приостановленная, придержанная, отложенная смерть⁷.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 105.

² Там же. С. 104.

³ Derrida J. L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 374–375; Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 140–141.

⁴ Ibid. P. 376; Там же. С. 141.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. С. 102.

⁶ Там же.

⁷ Жан Бодрийяр, который в «Символическом обмене и смерти» также анализирует гегелевскую диалектику господско-рабских отношений, объявляет источником власти

Батай, глядя на эту комедию закабаляющего себя господства (в которой самосознание (вдруг) обнаруживает, что «жизнь» для него столь же «существенна», как и оно само), пытается, так сказать, отстоять невозможную «суверенность», которая оказывается для него прежде всего суверенностью смерти. Он пишет об этой трагической суверенности «я-которое-умирает» в «Жертвоприношениях»: «В том факте, что жизнь и смерть с полнотой страсти обречены на упадок пустоты, уже не проступают отношения подчинения раба хозяину, а, словно любовники, в конвульсивных движениях конца смешиваются и спутываются жизнь и пустота»¹.

Это суверенность «искупленная» (по выражению Мориса Бланшо, ставшему ключевым для «Внутреннего опыта»²), она также отсылает к батаевскому пониманию «сакрального» характера архаической власти, ключевым для которого оказывалось жертвоприношение или даже «самоубийство» властителя.

В этом отношении показателен также привлекавший Батая образ «лесного царя» – Диануса, именем которого он даже подписывает некоторые свои тексты (как гласит одна дневниковая запись, «Дианус – это я»³). С описания странного обычая, связанного с «лесным царём» (*Rex Nemorensis*), царём, не имеющим ни единого подданного, – начинает свою «Золотую ветвь» Джеймс Джозеф Фрезер⁴. Согласно преданию, Дианус – жрец Немийской, или Лесной Дианы, возможно, некогда совершавший человеческие жертвоприношения. Впоследствии это отразилось на самом статусе «лесного царя» – им мог стать и беглый раб, и преступник, сорвав «золотую ветвь» с дерева, охраняемого прежним «жрецом-убийцей» (дерево ассоциировалось с самой Дианой, «супру-

приостановку в процессе социального обмена, возникающую в силу одностороннего необратимого «дарения»: Господин «одаривает» Раба жизнью, делая его тем самым способным на ответный дар. См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 102–109.

¹ *Батай Ж.* Жертвоприношения // *Locus solus: Антология литературного авангарда XX века.* СПб., 2000. С. 106.

² См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 190–191. Мишель Сюрна, впрочем, находит предвосхищение формулировки об «искупающем себя авторитете» в тексте самого же Батая «Безумие Ницше» (1939). См.: *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник // *Логос.* 2000. № 4 (25). С. 156, прим. 40.

³ Цит. по: *Гальцова Е.Д.* Комментарии // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М.: Ладомир, 1999. С. 591.

⁴ См.: *Фрезер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980. С. 9–18.

гом» которой, тем самым, был смертный Царь Леса). Так что «претендент на место жреца мог добиться его только одним способом – убив своего предшественника, и удерживал он эту должность до тех пор, пока его не убивал более сильный и ловкий конкурент»¹. Таким образом, Дианус – это неизбежная жертва. Само имя Дианус (Dianus) имеет некоторое созвучие с Дионисом (Dionysos).

Однако «суверенность» осмысливается Батаем не только в контексте архаических сакральных практик, но прежде всего применительно к ситуации современности как «конца истории», о котором говорил ещё Гегель². Кожев полагал, что касательно того, что история завершена, Гегель в общем и целом был прав, его ошибка состояла лишь в историческом просчёте на полторы сотни лет. Для Кожева «конец истории» знаменует собой не абсолютная империя Наполеона, как полагал Гегель, а установление однородного государства в сталинском СССР (впрочем, после войны ещё более знаменательной фигурой в этом отношении стал для него, как он выражался, «американский образ жизни»³). «Конец истории», по Кожеву, означает прежде всего удовлетворение антропогенного желания – уничтожение инаковости как всеобщее взаимопризнание. «Конец истории» совпадает, таким образом, с «концом человека». Батай пытается подорвать неизбежность этой тотальности конца (и вместе с тем «реального» замыкания гегелевской системы) – через концепцию «безработной негативности»⁴, не состоящей более на услужении истории и связанному с ней «проекту», а также через «смех над смертью» («абсолютным господином», по Гегелю) – размыкание всякой целостности, которое Батай вместе с тем пытается представить и как «неизбежность развития» последней. Суверенность, стало быть, есть по существу негативность, однако негативность, «не находящая применения» (*sans emploi*). Эта «праздная» негативность оказывается также сущностной чертой опыта искусства, о чём Батай пишет, к примеру, в «Литературе и зле».

¹ Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 9.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 432–434.

³ См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 540, сноска.

⁴ См.: Батай Ж. Письмо к X, руководителю семинара по Гегелю / Пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 312–315. Суть этой концепции в том, что негативность не исчезает с концом «исторического делания», становясь «негативностью без применения».

5. Аморфная религиозность как пространство коммуникации

Итак, Богу как фантому главы Батай противопоставляет в некотором смысле самое «божественность», которой отвечает лишь некая беспредметная и аморфная «религиозность» («...я могу быть религиозным, только если я воздержусь от определения, в чём и каким образом я религиозен»¹). И эта по большей части апофатическая «божественность» или «религиозность» безраздельно вовлекает «голову» (единое начало) в собственную бесформенность.

В одном из «рассказов» об экстазе во «Внутреннем опыте» встречается акефалический образ пылающего дерева – пламя вымещает «голову», выбрасывается из «корней» и пляшет где-то над ними: «Верхняя часть тела – выше солнечного сплетения, исчезла или, по крайней мере, не могла порождать каких-то отчётливых ощущений. Лишь ноги, на которых я стоял, привязывали к полу то, чем я стал, сохраняя в то же время связь с тем, чем был прежде: всё остальное было во мне каким-то пламенеющим ключом, било через край, отрываясь даже от дававшего ему жизнь содрогания. Это пламя, которое плясало, отчаянно играло (ведь и жизнь состоит из тьмы ничтожных мелочей и тьмы безумного смеха), вырывалось «вне меня». И как в пляске всё смешивается, не осталось во мне ничего, что не сгорело бы в пламени. Меня бросало в самый его очаг – от меня не осталось ничего, кроме очага. И этот очаг бил вне меня пламенеющим ключом» («Экстаз (возобновление и окончание рассказа)»)².

Что касается самого различия между «Богом» и «божественным», то здесь, опять-таки, можно провести целый ряд аналогий со многими мистическими традициями Запада. Тут можно вспомнить и о гностическом различии между трансцендентным акосмическим «Божеством» и «Демииургом» – творцом и управителем мира, а также о мистической дистинкции Экхарта между сущим личным «Богом» и безличным «ничтожным» «Божеством»³. Однако образы мистиче-

¹ Цит. по: *Сюрпа М.* Жорж Батай, или Работа смерти // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 177.

² *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 239.

³ Ср.: «Внемлите, прошу вас, ради вечной правды и моей души. Я хочу сказать никогда доселе не сказанное. Бог и Божество не схожи, как небо и земля» (*Экхарт М.* Об исхождении духа и возвращении его // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 45).

ских традиций – при всей их имперсональности и апофатичности – всё-таки были выражением некоей божественной фигуры, способной заявить о себе в откровении, пусть даже парадоксальном, батаевская же «безбожная религиозность» движется в поле забвения и смерти, такого отсутствия всех богов, которое никоим образом не являло бы собой их закамуфлированное присутствие.

Тем не менее атеология разворачивается в пространстве «следа» отошедшего Бога. Собственно, «божественность» и есть этот почти что левинасовский «след», по которому уже нельзя установить, был ли «действительно» (в каком бы то ни было отношении) тот, кто этот «след» оставил. Батаевская «религия, обращающаяся против Бога», стирает этот «след», но он сам и есть собственное стирание – сама нестираемость.

Примечательно то, что Эмманюэль Левинас, отнюдь не бывший атеистом, напротив того, опиравшийся на религиозно-этическую традицию иудаизма, в своей религиозной философии, в противоположность Батаю, стремился как раз дистанцироваться от опыта «мистического слияния», в котором «Тождественное» растворяется в «Ином». Безличное и аморфное «сакральное», «божественное без Бога» – то, что составляет преимущественный интерес Батая – для Левинаса есть содержание «онтологического» опыта, выражение внеэтической анонимности существования. Непосредственный контакт со стихией «божественного» для него (так же, кстати, как и для Гёльдерлина) – гибельное искушение, которому нужно сопротивляться, с запрета на который, по сути, и берёт своё начало *этика*. Об этом же для Левинаса свидетельствует и завет «любить Тору больше, чем Бога»¹.

Левинас утверждает предельно косвенные отношения с Богом, в связи с чем, со своей стороны, его теология также оказывается предельно «а-теологичной». В «Тотальности и бесконечном» он прямо называет *атеизмом* одну из основных структур бытия-в-мире или существования «Тождественного» (экзистенции или *я*)². «Ате-

¹ См.: Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 448.

² «Под атеизмом мы понимаем... позицию, предшествующую как отрицанию, так и утверждению божественного, разрыв причастности, вследствие которого «я» полагает себя в качестве самотождественного, в качестве «я» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 94).

изм» как выражение отделённости «Тождественного» от «бытия», его самостояние и независимость от стихии «сакрального» является, согласно Левинасу, необходимым условием этики – опыта такого отношения к «абсолютно Другому», в котором сохраняется инаковость «Иного» и вместе с тем самостоятельность «Тождественного». Собственно, в условиях «атеизма» «божественное» и не может проявить себя иначе, как либо в виде аморфной онтологической стихии, подобно «ночи бытия», представляющей собой непосредственную угрозу отделённости сущего, либо в качестве «личного Бога» – однако предельно апофатически. Апофатизм принимает у Левинаса не столько форму отрицания, сколько форму крайней косвенности: Бога не отыщешь ни «под каждым камнем», ни в глубинах «я», ни даже в «самом бытии»; если он каким-то образом и даёт о себе знать, то только в Другом, в «ближнем», в *лице* которого, однако, он отнюдь не присутствует «субстанциально», но лишь в качестве собственного «следа». Бог – это «оность» (*illéité*), к которой отсылает сама инаковость «Другого» и на которую вместе с тем опирается моральное отношение справедливости¹. «Атеизм», отсутствие Бога как пребывание в его «следе», стало быть, открывает собой пространство «сообщения», которое Левинас и называет «религией»².

И ещё одна параллель, которую можно провести с Батаем, – Левинас также критикует «экономический» образ Бога в традиционной религиозности³, хотя, с другой стороны, экономика в порядке отношения к Другому имеет для него позитивный смысл: «другой – всегда нищий; нищета определяет его в качестве другого, и отношение с другим всегда будет отношением давания и дарения, а не приближением к нему «с пустыми руками». Духовная жизнь по своей сути есть жизнь нравственная, а её преимущественное место – экономика»⁴. Область «чистой траты» для Левинаса, в отличие от Батая, от-

¹ «Бог в его наивысшем и наисовершеннейшем присутствии предстаёт в виде справедливости, возданной им людям... Выражение «невидимый Бог» означает не только то, что Бог невообразим: оно означает также, что Бог познаётся в справедливости. Этика – это духовное видение» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 110).

² «Мы предлагаем называть религией связь, которая устанавливается между Самоотдественным и Другим, не образуя при этом тотальности» (Там же. С. 79).

³ См., например: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 57.

⁴ Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 373.

нюдь не противостоит миру труда и практической пользы: суверенной тратой в его трактовке оказывается этика, «литургическое» отношение к «Другому»¹, время которого разрывает ту самую «проективность» истории и собственного существования, против которой в своей «гетерологии» как раз и восстаёт Батай. С другой стороны, и для Батая, как отмечает Дени Олье, трата оказывается скорее «предметом веры»², «гиперморальным» императивом.

«Внутренний опыт» как «пылкая и тоскливая постановка под вопрос (на испытание) всего, что известно человеку о деле бытия»³, эта гиперкритическая «негативность без применения» и равнозначное ей событие «смерти Бога», казалось бы, искореняют себя из онто-теологического субстрата, так что «а-теология», собственно, не есть теология никоим образом. Или же *не должна* быть таковой, равно как и «смерть Бога» никоим образом *не должна* служить метафорой его «сокровенности» (или «непотоптаемости»). Однако стирая след отошедшего Бога, «атеология» сохраняет известную двусмысленность, ведь она «паразитирует» на теологической (и прежде всего – апофатической) традиции, питаясь её несущественностью. Так что вопрос о том, насколько всё же *теологична* «атеология», остаётся открытым. Трудно сказать, насколько фантазматичен тот «Бог», в котором атеологическая трансгрессия испытывает своего рода «потребность» как в той «границе», которую она опровергает, тем самым «воскрешая» и заставляя существовать в самом этом опровержении.

«Атеология», которая «никоим образом не должна» являть собой теологию, не есть, как мы уже отмечали, отрицание теологии (как атеизм), однако она есть «иное» теологии, её «воображаемая» сторона, что, кстати, позволяет ей быть в каком-то отношении более атеистичной, чем сколь бы то ни было радикальная форма атеизма. Более атеистичной – и более рискованной, поскольку она рискует «самим Богом» (или же «делом бытия» и т.п.), тогда как атеизм, этот, по вы-

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 312–313.

² По его словам, теория траты Батая «будет скорее теорией потребности траты, чем самой траты, она отвечает потребности верить, что есть что-то вроде абсолютной траты, что есть различие между истреблением блага и потреблением его, что есть утраченное время и трясины; непроектируемые траты, то, к чему уже не вернуться, ошибки, которые уже не заглаживать, отбросы, которые никак не пустить в оборот» (Олье Д. Кровавые воскресенья // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 182).

³ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 18.

ражению Пьера Клоссовски, «перевернутый с ног на голову монотеизм»¹, твёрдо держащийся мира возможностей и негативной свободы, как бы уже заранее обезопасил себя².

В первой части «Внутреннего опыта» – разделе, озаглавленном как «Критика догматического рабства (и мистицизма)», Батай пишет: «...если край возможного достигнут, то собственно философия полностью поглощается этим движением... и, растворяясь в этой новой манере мыслить, оказывается не чем иным, как наследницей достославной мистической теологии, но это искалеченная теология (вместо Бога у неё культя), и задача её – всё свести на нет»³.

Сам Батай видит различие между традиционным апофатизмом и «атеологией» в первую очередь в «отсутствии догматических предпосылок»: «мне грезится не столько исповедальный опыт, которого вынуждены были придерживаться до сих пор, сколько опыт голый, свободный от всяких привязанностей, от намёка на какое бы то ни было исповедание»⁴. И ещё: «Опыт ничего не открывает, не может основать верования, не может исходить из него»⁵.

«Знаемое», т.е. «догматические предпосылки» задают опыту «неподобающие пределы»⁶, тогда как его принцип и его беспредельная стихия достаточно абстрактным образом означиваются Батаем как «не-знание». Он часто высказывается против того, чтобы то «неизвестное», что «открывается» в апофатическом опыте, в конечном счёте полагать в качестве Бога как первопричины и завершения всего. Идею «совершенства» он полагает «рабской»: «неизвестное» противится «совершенству», Бог в качестве полноты совершенства – это «экономический» Бог, он «порабощает себя задачей моего порабощения»⁷.

Апофатическое богопознание, до конца не свободное от экономической фигуры «совершенства и полноты», Батай считает «лишь

¹ См.: Рыклин М.К. Комментарии // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 237.

² Хайдеггер аналогичным образом высказывается о картезианском *cogito* как об отказе от сущностного риска (см.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Пер. В.В. Библина // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 342–343). Подобные же обвинения со стороны Батая идут уже в адрес Гегеля (см., например, «маленькую комическую сводку»: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 86).

³ Батай Ж. Цит. соч. С. 27.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же. С. 18.

⁶ Там же. С. 17.

⁷ Там же. С. 19.

остановкой в том движении, что влечёт к более тёмному восприятию *неизвестного*: того присутствия, которое ничем не отличается от отсутствия»¹. Батай призывает к радикальному «очищению» и разрыву апофатического опыта, к чему-то вроде «негативного негативной теологии», ведь именно доля «незнаемого» придаёт мистике огромный авторитет, между тем это «незнаемое» в конце концов начинает требовать «безраздельного господства»².

Это требование свидетельствует о том, что «внутренний опыт» – не только критика, не только доведённое до предела просвещенческое (и вообще философское) отрицание традиций и предрассудков, но также и то, что лишает критику всякого основания. Здесь, что немаловажно, «догматической предпосылкой» объявляется не только фигура Бога, но вообще *знаемое*.

В качестве предпосылки оно, конечно же, необходимо – как тот «предел возможного», который надлежит отринуть. Однако «отсутствие догмы», обретающееся на этом пределе, или же «смерть Бога», уже не есть простое производное критического отрицания, но в каком-то смысле его «исток» или, во всяком случае, приближение к этому «истоку».

Это приближение – само движение «опыта» – напрямую связано с батаевской версией «метафизического вопроса», «который выводит на сцену человеческое, божественное существование... заводя в самую отдалённую даль безвозвратной темноты: почему надо, чтобы было *то, что я знаю?*»³ В отличие от лейбницевского вопроса («почему есть сущее, а не наоборот, ничто?»⁴) и от его хайдеггеровского истолкования⁵, здесь сопоставлены не «сущее» и «ничто» (или, по Хайдеггеру, «бытие»), но всё то, что известно человеку о сущем и о его бытии, с одной стороны, и с другой – «ночь незнания». Как и у Хайдеггера, этот вопрос «обнажает» существование до некоего «человека вообще» (но речь равным образом идёт и о Боге), однако этот вопрос уже не является исключительно онтологическим, он не ориентируется на *понимание*, указывая на предел всякой возможной онтологии и становясь её «трансгрессией».

¹ Батай Ж. Цит. соч. СПб., 1997. С. 20.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 203.

⁴ Лейбниц Г.-В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / Пер. Н.А. Иванцова // Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 408.

⁵ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. В.В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.

Батай утверждает «эсхатичный» (по выражению Деррида¹) характер этого вопрошания-оспаривания: оно имеет место «лишь после всех мыслимых и немыслимых, ошибочных и безошибочных ответов на все последовательные вопросы, сформулированные рассудком»², т.е. в исчерпании метафизики, в выговоренности её (и не только её) языка, при «конце истории». Причём этот «эсхатический» вопрос ставится независимо к «действительному» культурно-экономическому движению накопления, исчерпывающему ресурсы «возможного» – безотносительно к самим этим «ресурсам». Это вопрошание достижимо и из симуляции вершины («Если я «сыграю» абсолютное знание, вот уже я сам себе Бог, по необходимости...»³) – если не пред-полагает последнюю, если не обращает в симуляцию всякое достижение вершины, затрагивая «дело бытия» – заручаясь невозможной дистанцией по отношению к «тотальности», к «совокупному существованию», примеряющему на себя образ «горы», которое, однако, как ни крути, «лабиринтообразно», которое невозможно представить как целое, которое неизбежно расходится со своим собственным представлением.

Это вопрошание не менее драматично, чем хайдеггеровский «онтологический ужас»: в нём «кроется – поначалу даже не проглядывающая – необозримый разрыв, столь глубокий, что отвечает ему единственно безмолвие экстаза»⁴. И, как гласят другие формулы из «Внутреннего опыта»: «НЕЗНАНИЕ ОБНАЖАЕТ... = НЕЗНАНИЕ СООБЩАЕТ ЭКСТАЗ»⁵, а также: «...я отдаю себя незнанию, это сообщение...»⁶. «Сообщение» для этого вопроса выступает, если угодно, «превозможением» (*dépassement*, как истолковывает Батай гегелевское *Aufhebung*) «понимания». Это парадоксальное «сообщение» (как «разрыв», «невозможное» и т.д.), собственно, и есть то, что делает атеологию Батая «религиозной» (согласно одной из версий этимологии латинского слова *religio*, оно происходит от *religa-*

¹ *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 12; *Деррида Ж. Сила и значение* / Пер. С.Л. Фокина // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 10.

² *Батай Ж. Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 203.

³ Там же. С. 202.

⁴ Там же. С. 203.

⁵ Там же. С. 103.

⁶ Там же. С. 102.

re – «связывать, соединять»¹). «Сообщение» есть то, что «остаётся» от религии или замещает её собой в эпоху «смерти Бога».

Для самого этого «сообщения», как и для «атеологии», оказывается конститутивным отсутствие, так что для его выражения Батай прибегает преимущественно к отрицательным образам, говоря о «сообщении» при смерти, в смерти «другого»; называя отказ от сообщения его «жестокой» и «подлинной» формой (таков, по его словам, «случай» Артюра Рембо²). Пространство «сообщения» – это «...«пустыня»... где ...бушуют сатурналии одиночек!.. бытие там – то ли точка, то ли волна, тем не менее единственная точка, единственная волна: ничто не отличает там одиночку от «другого», но всё дело в том, что другого там нет» («Фортуна»³). «Сообщение», согласно ещё одной батаевской формулировке, «выбивает стул и из-под объекта, и из-под субъекта»⁴: «...в слиянии не сохраняется ни самость, ни всецелость, это уничтожение всего, что ни есть, кроме последней неизвестности, это бездна, в которой всё и гибнет»⁵.

6. «Методические принципы» внутреннего опыта

Итак, «сообщение» есть то, что разыгрывается на «пределе возможного». Со своей стороны, «сообщение» с «неизвестным» (или «невозможным») само как раз и оказывается тем пределом, к которому должен подводить адогматический «опыт». Теперь остановимся подробнее на способах достижения этого «предела» («методах богубийства»), о которых говорит Батай. «Смерть Бога» осуществляется («производится») в некоторой совокупности движений «экссесса» или «суверенных операций». «Метод медитации», также входящий в «корпус» «Суммы атеологии», очерчивает целую «систему» таких «операций»: опьянение, эротическое слияние, жертвенное слияние, героическое поведение, гнев, абсурдность и т.д.»⁶. К этим аффектив-

¹ Этой версии придерживался Лактанций. См.: *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика: В 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 136.

² См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 99.

³ Там же. С. 243.

⁴ Там же. С. 106.

⁵ Там же. С. 215.

⁶ Цит. по: *Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 142.

но окрашенным движениям можно также добавить, с другой стороны, и опыт письма. Поэтическое восприятие аналогично мистическому: «через него мы можем сделать своим то, что нас превосходит»¹. Однако о связи внутреннего опыта и письма мы поговорим позднее, сейчас отметим лишь то, что, по крайней мере, «поэтическая одержимость» родственна тем драматическим движениям, посредством которых атеологический опыт утверждает себя.

В третьей части «Внутреннего опыта» – «Предтечи казни (или комедия)» – в небольшом предисловии к её первому разделу «Я хочу вознести мою личность на пинакль», композиционно представляющему собой самую середину книги², Батай пишет: «...покажу без всяких околичностей, что внутренний опыт требует, чтобы тот, кто ведёт его, для начала вознёс себя до небес»³. Характеризуя в целом «внутренний опыт» как искание двойственного объекта («священное, экстаз»), Батай подчёркивает, что «вся соль здесь в чувстве невыносимого тщеславия (подобно тому, как соль христианского опыта – в униженности)»⁴.

Испытывать опыт «края бытия» – значит ставить себя на место «Бога» – того, в ком, пожалуй, сосредоточена вся полнота возможного. «Если бы Бог был, не неудача ли не быть им?»⁵, – говорит Батай вслед за Ницше («Если бы Бог существовал, как бы я вынес, что я – не Бог?»). «Бог» оказывается «точкой», центром «произвольной самопроекции я». Об этом, в частности, говорит парадоксальное признание из «Казни»: «Я ничего не могу ни пережить, ни познать, если не представлю себе, что оно было пережито Богом... Никто не дойдёт до края казнения, не погрузившись прежде в тягостное одиночество Бога»⁶.

Это одиночество подобно одиночеству «последнего человека»; и Бланшо советует Батаю вести «внутренний опыт» так, как если бы он и был тем самым «последним»⁷. Испытание «края возможного»

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 21.

² См.: Фокин С.Л. «Внутренний опыт» Жоржа Батая // Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 325–326.

³ Батай Ж. Цит. соч. С. 124.

⁴ Там же. С. 154.

⁵ Там же. С. 327.

⁶ Там же. С. 72.

⁷ Там же. С. 119–120. Фигура «последнего человека» вообще была очень значима для Бланшо. В 1957 г. он публикует рассказ «Последний человек» (*Blanchot M. Le dernier*

(предела «Тожественного») оказывается опытом довольно неожиданной ответственности – или, как говорил Левинас, «обременённости собой»¹ – обременённости «Богом». Но это также и ответственность за «человека», в движении критики и атеизма возвращающего себе все те качества и способности, которыми некогда он сам же и наделил «по образу и подобию своему» фантазматическую фигуру «Божества».

В интервью 1961 г. Батай утверждает о том, что со «смертью Бога» ещё не исчезает само его «место», и продолжает: «Вот об этом пустом месте мне и хотелось говорить» – «*C'est de cette place vide, que j'ai voulu parler*»². На французском эта фраза звучит довольно двусмысленно – её можно перевести и как «С этого пустого места мне и хотелось говорить»³. Подобные двусмысленные конструкции, кстати, нередко встречаются также и в прозе Бланшо (особо часты они в рассказе «Безумие дня»⁴).

Движение «баснословного самопревознесения» во многом повторяет *transcensus* – срединное движение метафизики, вместе с тем пародируя его: «Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста»⁵. «Вознесение на пинакль» будто бы выставляет напоказ, высказывает «в свете непотаённости» *superbia* «духа», открывшуюся в обнажённости «опыта». «Свет непотаённости» здесь – это свет смеха, вскрывающего «великую прозрачность» всех вещей, но также и развенчивающего «видимость света, идущую от болтовни»⁶, так что обнажённость, открытость здесь – это скорее ночь, срывающая маску света (и нагота – это смерть).

homme: récit. Paris: Gallimard, 1957. 159 p., см. рус. перевод: Бланшо М. Последний человек / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 365–441. См. об этом также: Лапицкий В. Последействие? // Бланшо М. Цит. соч. С. 565–567).

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 15.

² Цит. по: Зенкин С.Н. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 34.

³ Таким образом эту фразу истолковывает Мишель Сюриса в своём биографическом исследовании: Surya M. Georges Bataille, la mort à l'œuvre. Paris, 1992. P. 598. Аналогичные двусмысленные обороты есть также в «Аббате Ц.» (см., например: Батай Ж. Аббат Ц. / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 383).

⁴ См.: Лапицкий В. Последействие? // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 556. См. также русский перевод этого рассказа: Бланшо М. Безумие дня / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Цит. соч. С. 119–131.

⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 72.

⁶ Там же. С. 11.

Вот, к примеру, «покаянное» признание из «Виновного» (наряду с «Внутренним опытом» вошедшего в корпус «Суммы атеологии»): «Я сам хотел философии того, чья глава соседствует с небесами, а ноги попирают царство мёртвых...»¹. Таким образом, «опыт» представляет собой помещение в метафизический «центр»: *transcendere* – «прейти», стать «связкой». Но «опыт» же и разрушает «центр», в «опыте» нам открывается «новый» аспект «всё того же» *trans-census'a*, а именно: «раскромсать Универсум», «убить Бога своими руками». Далее мы читаем: «Я достигаю могущества, которым обладало бытие, достигая небытия. Моя смерть и моё я, мы вкрадываемся друг в друга, гонимые ветром, что дует снаружи, где я открываюсь *отсутствию я*»².

Итак, иницирующим моментом атеологии выступает нечто вроде «самообожения» (или даже «обожения» как такового). Между тем, поскольку речь идёт здесь о Боге («образом и подобием» которого является его смерть), это «самообожение» оказывается сопряжённым с неизбывным «как если бы», соотносясь напрямую с другим методом «внутреннего опыта», о котором говорит Батай, – «драматизацией»: «Крайность отсылает к тщеславию, затем тщеславие отсылает к крайности» («Казнь»³).

Батай придаёт «драматизации» исключительную роль: «...состояние экстаза или восхищения достижимо лишь благодаря *драматизации* существования вообще» («Принципы метода и сообщества»⁴). Драматический «разрыв» сообщает нас с «неуловимой запредельностью»⁵. Не умея драматизировать, мы не могли бы ни покидать себя, ни смеяться.

Драматизация присуща всякой религии, её крайнюю степень знаменует собой акт жертвоприношения. Участие в этом священнодействии – конечно же, «комедия», замещение или же симуляция умирания, однако только благодаря ей человек и способен получить «представление» о смерти⁶. «Комедия» становится «предтечей казни».

¹ Цит. по: Фокин С.Л. «Внутренний опыт» Жоржа Батая // Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 328.

² Там же. С. 328.

³ Батай Ж. Цит. соч. С. 88.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Там же. С. 30.

⁶ См.: Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 276–277.

«Долгое время главную роль в этой драме играла вера в Бога...»¹ Собственно, драматический эффект обеспечивается присутствием *авторитета*: «есть в драматизации некий ценностный ключ... мы соприкасаемся с авторитетом, что и учиняет драму... ибо к авторитету следует относиться с полной серьёзностью»².

Однако «присутствие» авторитета нельзя обеспечить методически, – более того, оно не гарантировано и в себе самом, будучи в своём предельном выражении «смертью», «присутствием отсутствия»: «Полагаю, я не могу коснуться крайности иначе, как в повторении, так что никогда я не могу быть уверенным в том, что достиг её, никогда не буду уверен» («Казнь»³).

«Позитивное» значение симуляции состоит в том, что она предстаёт как онтологический «флёр», как избыточность, злоупотребление по отношению к господствующей «частной экономии» – «скупости» («Человек может обрести себя только при том условии, если без усталости будет вырываться из цепких объятий скупости»⁴).

Между тем само «достижение вершины» в свете «атеологии» оказывается не чем иным, как симуляцией, которая заявляет о себе как о бесконечной, субверсивной, «марающей» мощи – «наподобие разжатия пружины, не имеющей ни начала, ни конца»⁵. Более того, акт «баснословного самопревознесения» знаменует собой опрокидывание симулятивности на «обожение как таковое», ввиду чего при симуляции достижения «вершины» обнажается симулятивность последней. «Драматизация» оборачивается безосновной «трансгрессией».

Батай призывает «отбросить внешние средства» (в том числе «Бога»), исходя из «недоверности» и вместе с тем «повелительности» самого *опыта*: «Драматичность не в том, чтобы быть в тех или иных позитивных условиях... Драматичность в том, чтобы попросту быть»⁶. Так что фактически методическим принципом «опыта» становится преодоление метода: «выйти посредством проекта из области проекта»⁷. Между тем атеологическое «оспаривание» обра-

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 29.

² Там же.

³ Там же. С. 85.

⁴ Там же. С. 250.

⁵ Кюссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 88.

⁶ Батай Ж. Цит. соч. С. 32.

⁷ Там же. С. 92.

щается на заведомо отсутствующий авторитет, тем самым (ибо это абсурдно) делая крайне двусмысленным само «отсутствие» и сообщая «авторитет» собственному движению.

Формальный выход из критического «сужения возможного» Батай видит в положении, подсказанном ему Морисом Бланшо: «...принцип внутреннего опыта в том, что он сам себе авторитет (но авторитет этот искупает себя)»¹ («Тогда я понял, что этот ответ способен положить конец всем дебатам религиозного существования, что в деле мысли он равносильен галилеевскому перевороту, что он заменяет собой как церковные традиции, так и философию»²). И, как ещё поясняет эту «искупленность» Батай: «Парадокс в авторитете опыта: будучи основан на постановке под вопрос, внутренний опыт ставит под вопрос сам авторитет; это позитивная постановка под вопрос, поскольку авторитет человека определяется как постановка человека под вопрос»³).

Такое определение принципа опыта ведёт «не к гавани (напротив, в места блуждания, бессмыслия)»⁴: «самопревознесение» совпадает с разложением и падением, с обнаружением, так сказать, сущностной исчерпанности Абсолюта. «Бог» уравнивается с «отбросами», что, в общем-то, оказывается драматическим повторением всё той же «структуры» двойственности «сакрального».

С другой стороны, Батай часто говорит о присущем «самости» «абсурдном желании стать всем» («Самость приговорена к желанию быть другим: всецелостью и необходимостью»⁵) и определяет человека через принцип недостаточности («Человек есть то, чего ему не хватает»⁶). Разверстая бесконечная жадность – именно так можно трактовать «ис-ступленное» существование «самости» в соответствии с «гуманистической сущностью ничто».

«Желание быть всем» толкает к хитроумным уловкам «проекта», «отсроченного бытия». «Истина» этого бытия – в том, что оно «рабское». «Желание быть всем» – это тщание объять распадающееся целокупное, привести его к единоначалию (политиче-

¹ Батай Ж. Цит. соч. СПб., 1997. С. 24.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Там же. С. 162.

⁶ Цит. по: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 154.

ски-архитектурное устремление, для описания работы которого Батай в эссе «Лабиринт, или О композиции человеческого существования» (1936) прибегает к образности телесного, физиологического поглощения), притом что «целокупность», «единое начало» более чем сомнительны и «вершина в известном смысле так и осталась непокорённой»¹. «Достаточность» – это лишь «воображаемое» недостаточности, и образ лабиринта «проекта», представляющего себя в виде «пирамиды», сопоставляется у Батая с образом «руин», перманентной разрушенности.

«Бытие», определяемое как «божественная достаточность», т.е. связанная с этим «проектом» онтология, – «не что иное как отражение во мне болезни бытия»². Или даже ещё резче: «Бытия нигде нет»³. Божественность попадает «в ловушку на самой вершине сложенной из отдельных существований пирамиды» (однако там оно удерживается только силой заблуждения – последнее, таким образом, в известной мере является условием мысли, предполагающей «достаточность») – поскольку «вершина» совпадает с «разорванностью»⁴, а «всеобщность» («убийственная») подразумевает «отказ от жизни»⁵.

«Желание быть всем», хотя без него и невозможна никакая «драматизация», становится во «Внутреннем опыте» тем «человеческим, слишком человеческим», которое должно преодолеть, тем переходом, по которому надо перейти (в соответствии с его «сущностью»), – той парадоксальной линией водораздела, с которой сообразуется почти что апофатическая формула «опыта» как отказа от «желания быть всем» (если не выхода за пределы «всего»): «Вот когда начинается необычайный опыт. Дух вступает в причудливый мир, созданный из тоски и экстаза»⁶. Воля к обладанию и господству, а также неразрывно связанные с ней задержка и консервация существования, рабский «проект» – всё это объявляется Батаем не иначе как «греховным» («даже если речь идет о Боге»⁷) – с точки зрения некоей «гиперморала-

¹ Батай Ж. Цит. соч. С. 163.

² Там же. С. 155.

³ Там же. С. 156.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Там же. С. 166.

⁶ Там же. С. 12.

⁷ Там же. С. 52.

ли» (или же «гипертрофии морали»¹): «Но если дурман рассеивается, раскрывается удушающая пустота. Я хотел быть всем: низвергаясь в эту пустоту, но набираясь мужества, да скажу я себе: «Мне стыдно, что хотел быть всем, ибо теперь я вижу, что это хотение было сном»². Отказ от «желания быть всем» как раз и ведёт к обнажённости «сообщения».

7. Нечистота атеологического апофатизма

В свете этого парадоксального «сообщения», которое и представляет собой «пространство» «внутреннего опыта», а также возвращаясь к сопоставлению с негативной теологией, можно прийти к следующему выводу – само собою напрашивающемуся и между тем никогда не перестающему быть спорным: «атеология» не могла бы быть не-ведением Бога, если бы «сам Бог» не пребывал в этом неведении, равно как она не могла бы и изничтожить след божественного присутствия, если бы «сам Бог» из этого присутствия не вышел. «Атеология» являет собой как бы оборотную сторону ставрогинской формулы «невозможности» веры: «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца...»³

Порою кажется, что различие между «атеологией» и теологией негативной пролегает в области «мнимостей» – в понятиях, раскрытых «по ту сторону их самих»⁴, это – «различие, не поддающееся объяснению»⁵. Сам «Бог» для Батая – не понятие, но «великая мнимость», расположенная на краю языка и на пределе смысла – «мнимостью» же оказывается и его смерть.

Впрочем, уже и сама негативная теология представляет собой бесконечный ресурс двусмысленностей. Так, Лейбницу апофатика представлялась лишь на какой-то незначительный шаг отстоящей от атеизма⁶. В самом деле, негативное «богопознание» в известной ме-

¹ Батай Ж. Цит. соч. С. 254.

² Там же. С. 11–12.

³ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10: Бесы. Л.: Наука, 1974. С. 200.

⁴ Как говорил Батай в «Диспуте о грехе». Цит. по: Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 84.

⁵ См.: Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 86.

⁶ «В текстах этих мистиков встречаются отдельные очень смелые места, полные сложных метафор и склоняющие почти к атеизму...» (цит. по: Деррида Ж. Кроме имени /

ре включает в себя богоборческое движение – и не только в пределах вообще характеризующей это познание иконокластии, срывающей с Бога покровы «образа» – дабы увидеть его «во тьме», в наготе его «сути». В том, что Экхарт называл «гневом души»¹, выражается эта присущая апофатизму и изнутри питающая его чрезмерность: не только отвержение образа и проявления ради скрытой сути, но и, в конечном счёте, отвержение самой этой «сути».

В то же время «сама суть» негативной теологии, её «Божество» – выше всякого отрицания. Благодаря до предела доводимой работе отрицания «сама суть» апофатики, как это ни парадоксально, заявляет о невозможности и несостоятельности негации. Какие бы то ни было отрицания, ограничения и неподобности в конечном итоге абсорбируются бес-предметным «предметом» апофатики, лишь только играя на руку её сокрытому Богу.

Как говорил Мартин Лютер, которого цитирует Шестов, «богохульство... иной раз приятнее звучит в ушах Господа, чем само Аллилуйя, либо какая угодно божественная хвала. И чем страшнее и отвратительнее богохульство – тем приятнее Господу»². Бог, это «неустранимо иное», этот «червь, которого невозможно раздавить», бросает человеку предельный вызов, требуя от него, как любил повторять тот же Шестов, «только невозможного»³. С Богом нельзя бороться методом исключения. Исключение оставляет по себе *след*, и неизбежно имплицитно негативную теологию (по крайней мере, всегда на подхвате нечто похожее на неё), а опрокидывать «Бога» на её почве – всё равно что «его» поддерживать. В то же время, как кажется, эти движения – исступление отрицания и его невозможность – идут рука об руку и лишь только усиливают друг друга: чем апофатичнее «Божество», тем исступленнее «гнев души», и наоборот.

«Атеология», эта «современная форма апофатизма», как и экхартовский «гнев», направляется на «саму суть», на тот предел, на котором вся-

Пер. Н.А. Шматко // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 74).

¹ См.: Экхарт М. О гневе души // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 101–116.

² Комментарий на «Послание к римлянам» ап. Павла, цит. по: Шестов Л. Сочинения. В 2 т. Т. 2: На весах Иова (Странствования по душам). М.: Наука, 1993. С. 292.

³ Там же. С. 35.

кое отрицание обращается в невозможность. В этой потере возможности отрицать и состоит тот сущностный риск, которому она себя подвергает¹.

В каком-то смысле Бог «Суммы атеологии» – это «всё тот же» Бог теологии негативной, негативность которого стала чрезмерной и в силу этого оказалась «без применения» – не обслуживает больше «вершину», не является политической функцией, не отвечает более излишне антропоморфной потребности «стать всем» – потребности в целостности и единстве. Бог «атеологии» – «пережиток» самого себя, пародия традиционного Бога и в то же время его «повторение» (или даже самоповторение), образ, в котором он достигает «сходства с самим собой» (говоря словами Бланшо²), становясь своим собственным отсутствием.

Как раз ввиду этого «сходства» «смерть Бога» есть то, каким образом он сам себя «кажет», то, каким образом он «приходит» к нам в эпоху своего отсутствия. Как говорил ещё Паскаль, которого цитирует Батай во «Внутреннем опыте»³, «Иисус пребудет в агонии до конца времён: в это время не должно спать» («Таинство Иисуса Христа»⁴). Бог, «Divinus Deus» есть отсутствие Бога. Атеологическая фигура отсутствия, «след» или «зияние» на месте Бога становится воплощением апофатического «иного».

Однако «смерть Бога» как его «образ и подобие» оказывается «неподобной» – как и всякий образ, чему нас учит издревле бытующая миметическая доктрина, отрицательным выражением которой, по сути дела, и оказывается апофатическая «иконокластия».

Как кажется, «атеология» разворачивается в пространстве некоей катастрофической *подмены* (Бога – аморфной «божественностью») – подмены, как бы то ни было, гнездящейся в недрах самого «сходства». Возможная теология или иконография подменяется в ней рядом абсурдных, комических или безобразных фигур, которые тем не менее становятся фигурами своеобразного «объективного» или же «чёрного» юмора, опрокинутого в область богословия. Этот «чёрный юмор» напрямую соотносится Батаем с «чрезмерностью» са-

¹ Для Бланшо этот риск «изгнания вне возможного» (или «заблуждения») есть то, что по существу характеризует опыт искусства. См.: *Бланшо М.* Литература и опыт начала / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 240–244.

² См.: *Бланшо М.* Две версии воображаемого // Бланшо М. Цит. соч. С. 262.

³ «Крайность предполагает, что «нельзя спать в этот час» (вплоть до смертного мига)» (*Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 85).

⁴ *Паскаль Б.* Мысли / Пер. Э.Л. Фельдман-Линецкой. СПб.: Азбука, 1999. С. 288. [фр. 736].

мого Бога: «Мы не можем безнаказанно вводить в свой язык слово, превосмогающее все слова, – слово «Бог», как только мы сделаем это, это слово, превосмогши самого себя, головокружительно ломает собственные границы. То, чем оно является, не отступает ни перед чем, оно – везде, где невозможно его достичь; оно – сама ненормальность»¹, как пишет Батай в предисловии к «Мадам Эдварде»².

Эта чрезмерность «не может не существовать», что равнозначно тому, что её существование «невозможно» (чем не новый поворот онтологического доказательства бытия Бога – онтологическое доказательство его «не-бытия»?). Более того, как пишет Батай в том же предисловии, само «бытие дано нам в невыносимом превозможении бытия, не менее невыносимом, чем смерть»³, добавляя в примечании, что «это определение бытия и эксцесса не может иметь философского обоснования, в том смысле, что эксцесс превосходит основание: эксцесс – это именно то, посредством чего бытие бытует прежде всего, вне всяких границ»⁴. Это «определение» оказывается вполне созвучным тому «метафизическому вопросу», что погружается в саму бездну «незнания».

Повествуя о «бесконечной ненависти», которую Бог должен был бы испытывать к самому себе, о безумии Бога и т.д., «новая мистическая теология» позволяет Богу забыть самого себя (представляет собой за-бытие Бога как выражение его чрезмерности). Некоторым образом сам «чрезмерный Бог» желает своего небытия: «Мы ищем присутствия в себе Бога, но едва Бог в нас оживает, как сразу же требует собственной смерти; мы постигаем Бога лишь тогда, когда его убиваем» («Лабиринт...»⁵), или же, с другой стороны, «сам Бог» пребывает в почти что кьеркегорианском «отчаянии» как невозможности умереть⁶.

¹ *Bataï J. Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 417; *Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973. P. 17.

² Об этой же чрезмерности говорит и само название «романного» цикла, в который позже Батай включит также и «Мадам Эдварду» – «Divinus Deus», «Божественный Бог».

³ *Bataï J. Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 417; *Ibid*. P. 16.

⁴ Там же, сноска; *Ibid*. P. 21.

⁵ *Bataï J. Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 167.

⁶ См.: *Кьеркегор С. Болезнь к смерти* / Пер. С.А. Исаева // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 258–259.

Апофатизм аморфной «безбожной религиозности» парадоксальным образом отнюдь не является *чистым* (наподобие апофатизма негативной теологии, рядом строгих отрицательных определений подчёркивающей абсолютную трансцендентность «Божества»). Чрезмерность атеологического апофатизма погружает его в область эстетического. Тьма отсутствия всех богов оказывается населённой остаточными «образами».

Одним из ключевых выражений атеологической «иконографии» становится образ «индивидуированной», подвижной и нечистой пустоты, бесконечной и в то же время конкретной: «...то, что зовётся ничто, – всё ещё труп; то, что зовётся блеском, – кровь, которая течёт и сворачивается. И так же, как непристойная, высвобожденная природа их органов связывает самым страстным образом обнимающихся любовников, так и предстоящий ужас трупа и настоящий ужас крови куда негласнее связывают я, которое умирает, с бесконечной пустотой, и сама эта бесконечная пустота проецируется как труп и кровь» («Жертвоприношения»¹). Ужас и омерзительное, трупное, непристойное контаминируются с чистой и нейтральностью пустоты, более того, оказываются как бы «непосредственными знаками» невозможного «опустошения», о чём Батай также говорит в тексте под названием «Аллилуйя»:

«Пустота транса ещё не является настоящей пустотой: она – вещь, символ ничто, которое есть непристойность (отбросы). Отбросы представляют собой пустоту, от них тошнит. Пустота заявляет о себе в ужасе, который притягательность не может преодолеть.

Истина как основа отчаяния, связанного с оргией, – это гнусная сторона (той же оргии), от которой тянет рвать.

Образ смерти, каковым являются отбросы, ставит человека перед пустотой, которая вызывает тошноту; отбросы оставляют вокруг себя пустоту. Я избегаю пустоты с энергией отчаяния, но не только моя энергия, мой страх, моя дрожь избегают её.

Ничто, которого не существует, неотделимо от знака...

Без этого, не существуя, оно не могло бы привлечь нас (к себе)»².

Соответственно, и Бог как «ничто» обретает в атеологии какую-то новую парадоксальную жизненность, нагружаясь в то же время

¹ Батай Ж. Жертвоприношения // Locus solus: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 106.

² Батай Ж. Аллилуйя. Катехизис Диануса // Комментарии. 1997. № 12. С. 177.

скатологическими чертами. Бог как «иное» становится «непотребным», «отбросами», он «внезапно наполняется «мерзостным величием»¹. Более того, его «омерзительность» становится его «божественностью» (эти предикаты интенсивно взаимообмениваются): «Бог – ничто, если он не есть превозможение Бога во всех направлениях – в сторону вульгарного бытия, в сторону ужаса и скверны; наконец, в сторону ничто...»² Бог у Батая словно бы открыто присваивает себе все те характеристики, в силу которых он вызывал столь резкое аффективное, рационально не объяснимое отторжение со стороны разного рода вольнодумцев (причём это отторжение далеко не чуждо и самому Батаю³). Как говорил Бретон (и под этой фразой, пожалуй, вполне мог подписаться Батай), «всё самое неустойчивое, двусмысленное, бесстыдное, грязное и смехотворное выражается для меня одним словом «Бог»... Бог, которого невозможно описать, является свиньёй»⁴.

«Бог – это отпадение моего я от Бога. Бог настолько мёртв, что только удар топора может дать знать о его смерти»⁵, пишет Батай в «Винновном», в пространстве некоей непомерной метафоры-метонимии сочетая «стерильность» божественной пустоты с этим резким тупым ударом⁶. Отсутствие Бога отсылает также к трагической жестокости мига «*l'amma sabachtani*», богооставленности: «О, Бог-Отец, Ты, который как-то в ночь отчаяния распял Своего Сына, который в эту ночь, когда кровь текла, как на бойне, когда агония стала невозможной – когда невозможно было не закричать, – стал Невозможным в Тебе Самом, и про-

¹ Батай Ж. Невозможное // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 302.

² Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 417; Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 17.

³ См., например, «Историю глаза», развязка которой – жестокая расправа над священником – происходит в испанской церкви – той, в которой, согласно преданию, находится могила Дон Жуана (Батай Ж. История глаза // Батай Ж. Цит. соч. С. 80–87; Bataille G. Op. cit. P. 152–168).

⁴ Комментарий к «Сюрреализму и живописи», цит. по: Гальцова Е.Д. Комментарии // Батай Ж. Цит. соч. С. 610.

⁵ Цит. по: Фокин С. Л. «Внутренний опыт» Жоржа Батая // Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 327.

⁶ Ср. с одним из афоризмов Кафки, в котором также звучит тема «декапитации»: «Вера – как топор гильотины, так же тяжела, так же легка» (Кафка Ф. Афоризмы / Пер. С. Апта // Кафка Ф. Сочинения: В 3 т. Т. 3. Москва: Художественная литература; Харьков: Фолио, 1994. С. 16 [аф. 87]).

чувствовал невозможность до самого конца, до самого ужаса, Ты, Бог безнадёжности, дай мне это сердце, Своё сердце, которое изменяет Тебе, превосходит и не терпит более того, что Ты есть!» («Казнь»¹).

Всё то, что есть в Боге «традиционного» (атрибутика «вершины бытия»: всеблагодать, всеведение, всемогущество), делает его для Батая комичным. Фигура Бога-Отца, Бога, вбирающего в себя принцип власти, словно бы растворяется в своей заведомой несущественности (подобно *Nobodaddy*, «Не породившему сына отцу» – персонажу Уильяма Блейка²). Такой Бог – досадная пошлость, незначительное ничтожество (смех предваряет его), поскольку политическая власть (антропоморфная проекция власти космической, и наоборот) – это уже упадок власти как самовластности, господство как неизбывная симуляция господства. Бог как властный принцип словно бы в самом себе уже «снят» критической работой: он никогда не составляет предел оспаривания. Между тем история этого оспаривания оказывается параллельной истории морального разложения «самого Бога», истории скандальных «неподобных сказываний» о нём, ересей и апокрифов, венцом которой и предстаёт атеология.

«Злой Бог», или «демиург», «верховный архонт», «Космократ» гностиков, часто отождествлявшийся с «невежественным, капризным и кровожадным» Яхве Ветхого Завета (как Иалдабаоф), служил лишь условным моральным противовесом антикосмической свободе пневматика, а в иных ответвлениях гностицизма (к примеру, у каинитов и карпокрatian³), возможно, являл собой «выражение» этой самой свободы. Довольно-таки гротескные образы Бога встречаются также в средневековой европейской мистической поэзии (например,

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 71–72.

² См.: Блейк У. Избранные стихи. М.: Прогресс, 1982: *To Nobodaddy* (с. 228, «Отцу, не породившему сына» в пер. В.Л. Топорова, с. 229; «Ничьему папе» в пер. В.А. Потоповой, с. 530); «*Let the Brothels of Paris be opened...*» («Then old Nobodaddy aloft // Farted & belch'd & cough'd», с. 254, «Двери настезь, парижские бордели!» в пер. В.Л. Топорова, с. 255); *When Klopstock England defied...* (с. 264, «Клопшток Англию хулил как хотел...» в пер. В.Л. Топорова, с. 265). Последнее сатирическое стихотворение цитируется Батаем во «Внутреннем опыте» в качестве эпиграфа к «Предтечам казни...»: Батай Ж. Цит. соч. С. 123.

³ См.: Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2002. С. 262–269.

у Яна Рёйсбрука¹) – как кажется, лишь шаг отделяет их от «иммортального» Бога у Кьеркегора и Шестова.

Либертен «патетического атеиста» де Сада демонстрирует своим жертвам то, каков был бы Бог в действии, если бы он существовал. Один из садовских героев, Сен-Фон из «Новой Жюстины», полагает, что Бог «очень мстителен, очень жесток, очень зол, очень несправедлив, совершенный варвар»², и, в воображаемой им комической сценке Страшного Суда вкладывает в уста этого помыкающего праведниками божества следующее рассуждение: «Когда вы увидели, что на земле всё порочно и преступно, почему забрели вы на стезю добродетели? Разве не должны были постоянные несчастья, которыми я усеял вселенную, убедить вас, что мне нравится лишь непорядок и что нужно было меня раздражать, чтобы мне понравиться? Не представлял ли я вам каждый день примера разрушения – почему же не разрушали вы? Безмозглый! Почему ты не делал как я!»³ и т.п. Впрочем, как отмечает Бланшо, «концепция инфернального Бога» у де Сада является лишь промежуточной фазой некоего «диалектического процесса» разворачивания «безмерной грёзы отрицания»⁴: «В Бога воплотилась человеческая ненависть. И теперь ненависть Бога освобождает от Бога саму ненависть»⁵. Примечательно, что Клоссовски первоначально видел в жестокой и кровожадной карикатуре Бога у де Сада проявление некоей парадоксальной «негативной теологии»⁶, впрочем, впоследствии отказавшись от такого взгляда в пользу концепции «интегрального атеизма»⁷.

У Лотреамона в «Песнях Мальдорора» также встречается отвратительный образ слабоумного Бога – пожирателя трупов⁸. Кстати говоря, во «Внутреннем опыте» у Батая есть парафраз «Отче наш» по образцу тех «перестановок», коим подвергаются сентенции здра-

¹ Рёйсбрук *Удивительный*. Одевание духовного брака / Пер. М. Сизова. Томск: Водолей, 1996. 159 с.

² Цит. по: Бланшо М. Сад // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 74.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 70.

⁵ Там же. С. 75.

⁶ В тексте «Под маской атеизма». См.: Рыклин М.К. Комментарии // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 243.

⁷ Там же. С. 236–238.

⁸ *Лотреамон*. Песни Мальдорора / Пер. Н. Малевич // Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. М., 1998. С. 145 [Песнь II, строфа 8].

вого смысла и моралистические максимы в «Стихотворениях» Изидора Дюкасса¹:

«Я вообразил себе такой диалог, нечто вроде *затянувшейся истории*.

Сплю. Бог, безмолвствуя, обращается ко мне вкрадчивым любовным шепотом:

Отче мой, ты, здесь на земле, зло, что в тебе, несёт мне избавление. Я есмь искушение, коего ты – падение. Хули же меня, как я хую тех, кто меня любит. Не поскупись для меня хлебом горечи. Ни на небесах, ни на земле – нигде нет места воле моей. Бессилие связывает меня. В имени моём нет никакого вкуса.

Потрясённый, я отвечаю, колеблясь:

Да будет так»².

В «Аббате Ц.» (*L'Abbé C.*, 1950) у Батая встречается также образ Бога-предателя:

«Религия... обвиняла людей в том, что они предали Бога, и тем самым ясно показала самую суть нашего существования:

– *Это Бог предаёт нас!*

– И тем ожесточённое предаёт, чем больше мы возносим к нему наши молитвы! И тем большего обожествления требует предательство»³.

Атеология делает Бога «началом» безначального и безусловного, «бескорыстного» зла, тогда как «зло из корысти – добро для злодея» («Малыш»⁴). Бог, таким образом, это безусловный моральный противовес, замещающий собой настоятельность категорического императива: «Хуже всего – Бог»⁵; «Ад – это лишь слабое представление о Боге, которое невольно даёт нам он сам»⁶. Бог как начало непомерного (в том числе для него самого) без-виден, без-мыслен, бес-смыслен (в том числе и в отношении себя самого).

Ещё один момент в смерти Бога, который её также драматизирует, касается уже другого аспекта двусмысленности самой фигу-

¹ См. рус. перевод: *Дюкасс И.* Стихотворения / Пер. М. Головановской // Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. М., 1998. С. 323–370.

² *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 243–244.

³ *Батай Ж.* Аббат Ц. // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 397.

⁴ Цит. по: *Зенкин С.Н.* Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Цит. соч. С. 35.

⁵ *Батай Ж.* Невозможное // Батай Ж. Цит. соч. С. 237.

⁶ *Батай Ж.* *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 418; *Bataille G.* *Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil.* Paris, 1973. P. 19.

ры Бога. Умирает не только, говоря словами Паскаля и Шестова, «Бог философов», но и «Бог Авраама, Исаака, Иакова»¹ – «живой» Бог религиозного поклонения, личный, «человечный» Бог. Иначе эту двусмысленность можно выразить так: Бог являет собой не только воплощение фигуры целостности и единства, он – не только вершина и основание «однородного» порядка господства, порядка фатального непризнания «иноного», но он также и само «кинородное», само «радикально иное» (так сказать, «образцовый Другой», «исток» всего другого и «сходство» с кем бы то ни было другим; ведь «Другой», по словам Левинаса, «походит на Бога»², он «ближе к Богу, чем я»³). Опыт смерти Бога – это также и опыт отсутствия «иноного».

В атеологии Бог не то чтобы «мешает» «распоясавшемуся субъекту». Как писал Клоссовски в «Симулякрах Жоржа Батая», «единственно ваканция «я», ответственная вакансии Бога, будет суверенным моментом»⁴. «Смерть Бога» является как бы тем полем, на котором разыгрывается трагическое «сообщение». Бог – это и тот предел, который необходимо устранить, чтобы «сообщение» стало возможным, и та жертва, которая поднимает «сообщение» на трагическую высоту.

Бог живой (т.е. Бог-который-умирает) и составляет предел атеологического «оспаривания». Бог, с которым можно общаться, «заряженная любовью тень божественной личности», «одновременно и богочеловек, и тухлятина». Бог есть любовь. Экстаз раскрывается как не-любовь, как брешь сообщения («...главное: никаких объектов. Экстаз не есть любовь, поскольку любовь подразумевает обладание, для коего необходим объект, который обладает обладающим им субъектом»⁵).

«Смерть Бога» осмысливается дионисически, как «жертвоприношение, в котором в жертву приносится всё»⁶ – в том числе

¹ См.: Паскаль Б. Мысли. СПб., 1999. С. 246 [фр. 602].

² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 275.

³ Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 299.

⁴ Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 89.

⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 116.

⁶ Там же. СПб., 1997. С. 243, 284–285. Батай также приводит слова Ницше о «парадоксальной мистерии последней жестокости»: «пожертвовать Богом за Ничто...» (Там же. С. 245; см. также: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 283 [фр. 55]).

и тот, кто его совершает. Вот ещё пример из «Жертвоприношений», обрисовывающий эту атеологическую избыточность: «Христианская медитация перед крестом уже не отбрасывалась как бы из простой враждебности, а принималась с враждебностью полной, требующей сойтись с крестом в рукопашной. И тем самым она должна и может переживаться в качестве смерти я, не как уважительное поклонение, но с жадностью садистского экстаза, с порывом слепого безумия, которое только и получает доступ к страсти чистого императива»¹.

Для этого трагического «сообщения» как опыта радикально «иноного», стало быть, оказывается в известном отношении конститутивным отсутствие этого «иноного», «смерть Другого». Ведь «иное» вообще – это смерть, и «Другой» – это тот, кто умирает. Само «сообщение» оказывается божественным вымещением самого Бога, с которым таким образом оно нас и сообщает. То, что Бог умирает, как раз и делает его «иным». «Атеология» как «теология богоубийства» оказывается «производством» божественной инаковости. Смерть водружает Бога на недостижимую высоту и вместе с тем делает его ближе – возможно, даже в том смысле, в котором слово *prochain*, «ближний» употребляет Левинас². В самом деле, не оказывается ли становление Бога «ближним» у Левинаса подобным той подмене, что происходит в батаевской «Мадам Эдварде»?

8. «Женское» как географическая стихия. «Смерть Бога» и опыт современного искусства

«Мадам Эдварда» (1941), по признанию самого Батая, являет собой «непристойный» ключ к «Казни»³, и он не включает её во «Внутренний опыт» лишь из соображений благоприличия. В 1952 г. этот эротический текст, вышедший при жизни Батая

¹ Батай Ж. Жертвоприношения // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 107.

² См. блестящую интерпретацию того, что касается «некрофилии» Батая у Дени Олье: Олье Д. Розовое и чёрное (могила Батая) / Пер. К.В. Преображенской // *Предельный Батай*. СПб., 2006. С. 150–181.

³ Цит. по: Гальцова Е.Д. Комментарии // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 605.

под псевдонимом Пьер Анжелик, снабжается предисловием, подписанным самим Батаем, где он заявляет о том, что «этот рассказ включает в игру самого Бога, во всей полноте его атрибутов; но вместе с тем этот Бог оказывается публичной девкой, во всём похожей на других»¹. Здесь, таким образом, совершается безумнейшая из «подмен»: вместо Бога – женщина (однако же это «вместо Бога» означает также и «как Бог»).

В этом же предисловии Батай утверждает: «...то, чего не смог высказать мистицизм (ибо, высказывая это, он погибает), под силу высказать эротизму»² (в книге 1944 г. «О Ницше» он писал о том, что «между эротизмом и мистикой нет барьеров»³). Сближение мистицизма и эротизма открывает пространство того святотатства, которое одно только и связывает нас с умершим Богом (того запрето-преступления, которое одно только и позволяет сполна ощутить запрет). С другой стороны, разрушительный и трансгрессивный эротизм и есть один из опытов осуществления «смерти Бога», его движение соскальзывает «за», «по ту сторону» Бога как полноты возможного. Как пишет Фуко в «Предисловии к трансгрессии», сексуальность «даёт волю безобъектной профанации» или же трансгрессии, которая «в пространстве, заданном нашей культурой нашим жестам и нашему языку... указывает не только на единственный путь обретения святого в его непосредственном содержании, но и путь его воссоздания в пустой его форме, в блистающем этой пустотой отсутствии»⁴.

Вместе с тем одним из локусов сближения эротизма и мистики оказывается у Батая *желание*, в чём, кстати говоря, он оказывается вполне «традиционным». Между тем «желание» понимается им прежде всего как избыточность, безмерность. Такая трактовка – весьма близкая «метафизике желания» Левинаса – кардинально отлична от расхожего понимания желания как потребности – недостатка, который подлежит восполнению. Однако критической точкой отталкивания для Батая, в отличие от Левинаса, оказывается не «по-

¹ Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 417; Bataille G. *Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973. P. 17.

² Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 417; Bataille G. *Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973.

³ Цит. по: Сийер Б. Ницше Жоржа Батая // *Пределный Батай*. СПб., 2006. С. 239.

⁴ Фуко М. О трансгрессии // *Танатография Эроса*. СПб., 1994. С. 114.

требность» в её истолковании Платоном, но гегелевское «желание», *Begierde* как проявление негативности «духа» (кстати говоря, в платоновском «Пире» Эрос как потребность, происходящую в силу нехватки, можно противопоставить Эросу как избыточности – стремлению «родить и произвести на свет в прекрасном»¹, ведь «ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой... какого-то блага»²).

Александр Кожев, толкуя «Феноменологию духа» Гегеля, называет «желание» (*Begierde*) фундаментальным антропогенным фактором³. Желание вообще указывает на недостаток, нехватку, будучи парадоксальным «присутствием отсутствия». Как таковое оно свойственно и животным, однако только человеческое (собственно «антропогенное») желание раскрепощает присущую ему мощь негативности, будучи желанием, направленным не на удовлетворение естественной, животной потребности, но на желание другого. Это желание другого желания у Кожева хотя и продолжает оставаться по сути потребностью (в «признании»), тем не менее уже не соотносится с наличным бытием, вступая на путь той «косвенности», которая открыто будет провозглашаться Левинасом как определяющая черта отношения к Другому.

Батаевское раскрепощение негативности желания приводит к тому, что желание как безмерность вообще перестаёт быть *диалектичным* – оно не соотносится больше как негативность с каким бы то ни было удовлетворением или же с какой бы то ни было достаточностью.

В своей трактовке желания Батай критически отталкивается также и от парадоксальной «гомеостатической» концепции наслаждения Фрейда, развитой им в работе 1920 г. «По ту сторону принципа удовольствия». Здесь Фрейд выдвигает идею происхождения жизни как возбуждения изначально гомеостатического состояния материи (идея явно мифологическая (в чём признается

¹ Платон. Пир / Пер. С.К. Апта // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 117 [206 е].

² Там же. С. 116 [205 е].

³ См. также: Декомб В. Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории развития французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 31.

и сам Фрейд: «спекуляция, иногда далеко заходящая...»¹), поскольку в конечном итоге «возбуждение» оказывается лишённым собственного принципа²). В связи с этим влечение определяется Фрейдом как «наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния, которое под влиянием внешних препятствий живое существо принуждено было оставить, в некотором роде органическая эластичность или, если угодно, выражение косности в человеческой жизни»³. В «желании», таким образом, даёт о себе знать всеобщее стремление «живущего к возвращению в состояние покоя неорганической материи»⁴. Так что «все органические влечения консервативны, приобретены исторически и направлены к регрессу»⁵. «Целью всякой жизни является смерть»⁶, и принцип удовольствия парадоксальным образом увязывается с «космическим» принципом энтропии: «Удовольствие определённым образом связано с уменьшением, понижением или полным уничтожением существующего количества возбуждения... в психическом аппарате»⁷.

Для Батая также важна сущностная, интимная связь желания и смерти (в том числе сексуальности и смерти, о чём он говорит, в частности, в «Проклятой доле»⁸). Желание и желаемое принципиально несоизмеримы, желание всегда пребывает в «неведении» насчёт того, что оно желает⁹. Однако смерть мыслится Батаем не как конечное равновесие и удовлетворённость (в отличие от Фрейда, как, впрочем, и от Гегеля), но, опять-таки, как роскошество, избыточность, несоразмерность – чистая трата, которая не

¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Пер. Я. Когана. М.: Прогресс, 1992. С. 216.

² Там же. С. 223.

³ Там же. С. 229.

⁴ Там же. С. 254.

⁵ Там же. С. 230.

⁶ Там же. С. 231.

⁷ Цит. по: Браун Н.О. Дионис в 1990 году / Пер. Н. Кигаи // Иностранная литература. 1995. № 1. С. 233.

⁸ См.: Батай Ж. Проклятая доля. М., 2003. С. 29–31.

⁹ Ср.: «Желание не может знать заранее, что его предметом является его собственное отрицание. Тяжело выносить мрак, в который погружаются не только опустошённые фигуры желания, но и любой предмет познания. В этом мраке уничтожены все ценности» (Батай Ж. Воля к невозможному; цит. по: Гальцова Е.Д. Комментарии // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 598).

может быть до конца интегрирована в экономический порядок эквивалентности.

Батай, по сути, делает своей отправной точкой ту бесосновность (отсутствие принципа) возбуждения, о которой говорит Фрейд, вместе с тем переворачивая его «гомеостатическую» концепцию. Желание не поглощается удовлетворением, последнее предстаёт лишь как «момент» аритмической пульсации первого: нет такой «вещи», как довольство¹. Тем самым Батай доводит негативизм традиционной концепции желания как потребности до пароксизма.

Экзистенциально-психологической «проекцией» безмерности желания или желающей безмерности служит характерная для прозы и «исповедальной» эссеистики Батая эмоция (или же «настроение») – *«angoisse»* («тоска», «тревога», «беспокойство», «томление», «ужас», «страх», буквально – «стеснение»), соотносимая с хайдеггеровским *Angst* и часто с первых же строк задающая атмосферу многих его текстов («Мадам Эдварда»: «Тревога моя наконец взяла над мною власть – абсолютную и суверенную... Там, на улице, на углу, тревога – тревога грязная и пьянящая – расчленила меня на части»²). Французское *«angoisse»* происходит от латинского *«angustia»* – буквально «узкое место»³. *«Angoisse»* у Батая, таким образом, это удушье безмерностью. Смертельное удушье сопровождается «разливом жизни». Тоска и экстаз выражаются в одних и тех же апофатических терминах.

Вместе с тем выражением этой безмерности желания-тоски оказывается у Батая фигура «женского», которое есть как бы сама двусмысленность, уклончивость, неустранимая инаковость, сущностная недостаточность, беспокойство, тревога.

«Мужское» удушается этой «тоской», едва ли не сводясь у Батая к «комплексу кастрации», о чём он сам вполне эксплицитно заявляет в самых разных своих текстах. В отрывке из так называемого «Досье теменного глаза» Батай сопрягает этот комплекс с образом «солнца-бойни»: «Судя по всему, в развитии любого комплекса кастрации можно было бы определить некую солнеч-

¹ Браун Н.О. Дионис в 1990 году // Иностранная литература. 1995. № 1. С. 233.

² Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 420–421; Bataille G. *Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973. P. 29–31. См. также: Зенкин С.Н. Блудополночная проза Жоржа Батая // Батай Ж. Цит. соч. С. 16.

³ См.: Гальцова Е. Д. Комментарии // Батай Ж. Цит. соч. С. 591.

ную точку, некое световое, почти слепящее потрясение, которому нет никакого выхода, кроме крови отрезанной плоти и выворачивающего наизнанку смятения в тот миг, когда вся кровь отхлынет от лица... Ибо ребёнок, который в своём страхе быть кастрированным, чего только не делает, чтобы приблизить кровавую развязку, совсем не обнаруживает отсутствия мужественности»¹. «Мужское» разрешается в «женском», подобно тому, как в «ночи незнания» разрешается «внутренний опыт». Однако это «разрешение» отнюдь не есть «крастворение» или «слияние».

Так, явно «фемининная» тревога «мужественности» (своего рода «проводник», ведущий к «завершающему прыжку») обесконечивается или даже становится обоюдоостро-бесконечной: «...в глубине мужского сердца скрыто столько беспокойства, что ни Бог, ни женщина не властны принести ему умиротворение»².

Со своей стороны «женское» очевидным образом отвечает «бесконечности» (а «бесконечное» – то, в чём выражается «комплекс кастрации», и то, что в нем выражается, тем самым сводя его на нет). «Беспокойство-женское», выражающее эту «бесконечность», не ведёт к успокоению («совершенству»), «сущностная недостаточность» «женского» – по ту сторону восполнения. «Женское» никуда не ведёт, но уводит на «край возможного». «Женское» – это само «блуждание». «Обручение со своей наготой»³, о котором повествуют «Жертвоприношения», оказывается самоутратой в этом блуждании-зablуждении.

Главный герой «Аббата Ц.», развратный кюре, именующий себя «Испражнин», с каким-то внутренним содроганием отождествляет себя с «блудницей» Эпониной⁴. Он приближается к Богу и Эпонине посредством предательства (сдав её и своего брата гестаповцам). Метафора «блуждания» как «становления-женским» работает также и в следующем известном признании Батая: «Я мыслю так же, как девка задирает юбку. В самых крайних пределах своего движения мысль суть бесстыдство, непристойность» (Метод медитации, 1947)⁵.

¹ Цит. по: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 73.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 229.

³ Там же. С. 174.

⁴ См.: Батай Ж. Аббат Ц. // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 396. Раздел имеет подзаголовок «Мистический опыт Испражнина».

⁵ Цит. по: Гальцова Е.Д. Хронологический очерк жизни и творчества Жоржа Батая // Батай Ж. Цит. соч. С. 564.

«Женское» как «инородное» сближается с той «низшей материей», о которой Батай говорил в «Низком материализме и гнозисе», которая являет собой «деятельное начало, обладающее собственным внеположным автономным существованием, как мрак и зло»¹. «Женское» в целом сопоставимо с традиционным концептом «энергии» как в самом себе неподобный и никогда себе не соответствующий образ «превозможения»: интериоризация и *вместе с тем* экстериоризация, самоуглубление и *вместе с тем* выворачивание наизнанку (в этом смысле «внутренний опыт» = «кромешный опыт»), и это «*вместе с тем*» отнюдь не растворяется в диалектическом оборачивании. Об этом же говорит наваждение многих батаевских текстов – зрелище берящей себя раны: чем сильнее она раздирается, углубляется, тем полнее открывает себя пустоте неба, «являясь» ей и тем самым выпуская её в себя.

С «низкой материей» «женское» сближается также в силу своей *бесформенности*, которую довольно часто подчёркивают описания женского тела в прозе Батая, например: «её тело было похоже на обрубки червя, извивающегося в бесконечных и инертных судорогах» («Святая»²), сравнение с «раненой осой» в «Юлии»³, а также знаменитая визионерская сцена из «Мадам Эдварды»: «Так «потроха» Эдварды глядели на меня – розовые и волосатые, переполненные жизнью, как омерзительный спрут...»⁴

Эта бесформенность, выражающая безмерность пустого желания, становится непристойной, взывает к смерти, к «ножу мясника»⁵. Таким же вызовом оказывается и женский смех (например, смех Эпонины в «Аббате Ц.»⁶) – он возвещает об отсутствии Бога, он «атеологичен» – без всякого умысла⁷. Вместе с тем то «сакральное», что свершается в «Мадам Эдварде», как пишет Батай, пребывает как

¹ Цит. по: *Зейфрид Т.* Смердные радости марксизма: заметки о Платонове и Батае // Мовт литературное обозрение. 1998. № 4. С. 50–52.

² *Батай Ж.* *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 542.

³ *Батай Ж.* Юлия / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. Цит. соч. С. 222.

⁴ *Батай Ж.* *Divinus Deus* // Батай Ж. Цит. соч. С. 422; *Bataille G.* *Madame Edwarda*. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 34.

⁵ *Батай Ж.* *Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 423; *Bataille G.* *Madame Edwarda*. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 35.

⁶ *Батай Ж.* Аббат Ц. // Батай Ж. Цит. соч. С. 329–330.

⁷ Ср. также с вполне гетерологическим анализом женского-смеха у Нанси: *Нанси Ж.-Л.* Смех, присутствие / Пер. А. Скидана // Комментарии. № 11. 1997 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.commentmag.ru/archive/11/14.htm>

бы «по ту сторону всякого смеха»¹ – и прежде всего того скабрёзного смеха, что являет собой защитную реакцию на провокацию со стороны «кинородного»².

«Женское» в своей аморфности отвечает тем метаморфозам оптики, о которых мы говорили выше в связи с фантазматической фигурой «теменного глаза». «Женское» – это *ослепительная* бесформенность – то, что даёт на себя глядеть, оставаясь «безвидным», в колеблющемся, мерцающем модусе присутствия на краю «явленности» – как сам «взгляд другого». Бланшо, говоря в «Непризнаваемом сообществе» о в общем-то *типическом* женском образе из «Болезни смерти» Маргерит Дюрас, называет «женское» «пределом созерцания», θεός³, прибегая к столь частым в его текстах фразам о «присутствии отсутствия». Подобное же говорит и Батай об «Олимпии» Мане: «...в вызывающей точности она – ничто; её нагота (по правде говоря, совпадающая с наготой её тела) есть тишина – источаемая ею, вроде тишины тонущего корабля, на котором никого нет, пустого корабля: она – это «священный ужас» её присутствия – того присутствия, простота которого является простотой отсутствия»⁴.

«Женское» для Батая принадлежит к «проклятой доле»: оно выступает объектом жертвенного расходования, «непродуктивного потребления» и тем самым «сакрализуется». Расход без всякого выхода и смысла и есть «суверенность». В конце концов «женское» оказывается стихией тео-графии, гетерологического представления Бога. Сценической площадкой этого представления у Батая становится прежде всего прозаический цикл с характерным названием «Divinus Deus», «Божественный Бог» (в который, помимо «Мадам Эдварды», входят также «Моя мать», «Шарлотта

¹ Батай Ж. Divinus Deus // Батай Ж. Цит. соч. С. 425; Bataille G. Op. cit. P. 42.

² Там же. С. 414–415; Ibid. P. 11–13.

³ «...женщины как таковой не существует; не по случайной прихоти писательницы её героиня мало-помалу осознаёт своё тело как мифическую истину; это тело – дар свыше, вот она сама и дарит его, хотя этот её дар не в силах принять никто, кроме, может быть, читателя... Читатель сознаёт, что при всей её зримости он так никогда её и не увидит (в этом смысле она – некая анти-Беатриче, Беатриче-призрак, призрак, являющийся каждому в разных обликах – от физического, ослепляющего подобно молнии, до абсолютно нематериального, неотличимого от Абсолюта: это Бог, *theos*, теория, последнее из того, что доступно взгляду)» (Бланшо М. Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 72–73).

⁴ Цит. по: Фокин С.Л. Летопись одного умирания: веки творческой судьбы Жоржа Батай // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 343.

д'Энжервиль» и «Святая»¹ – череда образов «блудниц», возвещающих об отсутствии Бога.

«Теофания» уравнивается Батаем с разрывом-надломом (*déchi-rure*), необратимой бесформенностью «раны»: «В любой осязаемой реальности, у любого живого существа необходимо найти, где совершилась жертва, где осталась рана. До каждого существа можно дотронуться только там, где оно поддастся и уступит. У женщины это – под платьем; у Бога – на глотке жертвенного животного»² («женское» как осуществленность насилия и тем самым осуществленность «сообщения»).

Для Левинаса «женское» также есть прямое и, пожалуй, даже преимущественное выражение «иноного». Об этом он пишет прежде всего во «Времени и ином» (1947)³. В своём позднем интервью «Философия, справедливость и любовь» (1983) он также признаёт, что «женское», несмотря на те значительные метаморфозы, что с конца 1940-х годов претерпела его мысль, до сих пор сохраняет для него значение одного из преимущественных выражений «инаковости»⁴.

Однако Левинас трактует «женское», как кажется, с другой стороны его двусмысленности, как бы дополняя в этом отношении Батая – говоря, к примеру, о «целомудрии» как о самом способе явления «женского» (причём касательно даже самых вульгарных проявлений последнего). «Женское» уклоняется от «света», и в силу этой уклончивости Левинас также называет его «тайной» – тайной, которой, впрочем, нечего скрывать⁵.

Вместе с тем стихия «женского», тяготеющая к тому, что находится уже «за пределами лица»⁶, у Левинаса уравнивается

¹ См. рус. перевод: *Батай Ж. Divinus Deus* / Пер. Е.Д. Гальцовой // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 411–544.

² Цит. по: *Браун Н.О.* Дионис в 1990 году // Иностранная литература. 1995. № 1. С. 238.

³ *Левинас Э.* Время и Другой / Пер. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 93. См. также: *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 249–256.

⁴ См.: *Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом* / Пер. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 362–363.

⁵ См.: *Левинас Э.* Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 94–96.

⁶ «Женственное – это лицо, устремлённое за пределы лица» (*Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 253).

«эпифанией» самого «лица» (примечательно, что многие женские персонажи Бланшо порой подчёркнуто безличны). «Женское», будучи для Левинаса образцом «иноного», не составляет противоположности мужского, инаковость «женского» недиалектична¹. Таков и «Бог» Батай – он отнюдь не исчерпывается отрицанием, он неперево­дим на язык негативности, и в этом – его неустранимость, «следо­вость», которая превозрастает чистый апофатизм.

Батай также весьма критичен по отношению к диалектике и диалектической абсорбции «иноного», о чём он говорит, к примеру, в «Жертвоприношениях»: «Прежде всего отвергается как сознательно принятое решение избежать разрушительного воздействия всякой проблемы попытка диалектического построения противоречивых ответов»². Об этой же «недиалектичности» «внутреннего опыта» как опыта «иноного» Морис Бланшо говорит в «Опыте-пределе» (*L'expérience limite*, 1962), тексте, написанном на смерть Батай: «Опыт-предел предоставляет мысли новое начало. Ибо то, что он даёт ей, оказывается наисущественнейшим даром, подлинным роскошеством утверждения, того утверждения, что впервые не будет уже продуктом диалектической мысли (результатом двойного отрицания) и таким образом оторвётся от всех ходов, оппозиций и переворотов диалектического разума, который, завершив себя до начала такого утверждения, не может отвести ему роли в границах своего царствования. Но как обвести такое событие? Внутренний опыт утверждает, он есть чистое утверждение, он только и делает, что утверждает. Он даже не утверждает себя, ибо тогда внутренний опыт подчинился бы самому себе: он утверждает утверждение... Это самое решительное Да. Это присутствие, в котором ничего не присутствует. В этом утверждении, освободившемся от всех отрицаний (следовательно, от всех смыслов), отодвинувшем, отстранившем мир ценностей, который следует не утверждать, а нести, выносить – есть то, что держится выше и вне бытия, то, что не относится больше ни к онтологии, ни к диалектике, то, в чём человек видит статус новой суверенности: суверенности безбытийственного бытия в бесконечном становлении той смерти, которую *невозможно* умереть. Опыт-предел, стало быть, есть опыт сам по себе: мысль, которая мыслит

¹ Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. Цит. соч. С. 93.

² Батай Ж. *Жертвоприношения* // *Locus solus*: Антология литературного авангарда XX века. СПб., 2000. С. 109.

то, что не даётся мысли! Мысль мыслит больше, чем может осмыслить, – в утверждении, которое утверждает больше того, что может утвердиться! Это больше есть опыт, утверждающий лишь избытком утверждения, утверждающий так, что ничего не утверждается, в конечном счёте, ничего не утверждающий. Это утверждение, в котором всё уклоняется и которое само уклоняется, уклоняется от единства. Это всё, что можно сказать о нём: оно не может свести к единству и не поддается никакому единству. Вот почему представляется, что оно разыгрывается со стороны множественности и благодаря тому, что Жорж Батай называет «удачей»: как если бы, чтобы разыграть эту партию, следовало не только попробовать вверить мысль случаю (что уже является редким даром), но самому ввериться единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается *выбросить кости* в игре, мысля единственно утверждающим образом на уровне чистого утверждения: утверждения внутреннего опыта¹.

Мысль, мыслящая больше, чем может помыслить, – такова формула из описания «эксцесса» в предисловии к «Мадам Эдварде»², но такая же формула встречается и у Левинаса в «Тотальности и бесконечном»³, где она служит выражением отношения к «иному» как «бесконечному», или опыта этики, конститутивного для самой субъективности субъекта.

¹ Бланио М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 74–75. Мысли Бланио вторит Мишель Фуко в тексте 1963 г. под названием «Préface à la transgression» – «Предисловие к трансгрессии» (служащем, в действительности, предисловием к вышедшему *post mortem* сборнику текстов Батая), связывая движение «внутреннего опыта» с возможностью «непозитивного утверждения»: «...трансгрессия относится к пределу не как чёрное к белому, не как запрещённое к разрешённому, внешнее к внутреннему, исключённое к хранимому пространству обитания. Скорее, она связана с ним своего рода штопорным отношением, которое не может быть исчерпано простым взламыванием. Это словно зарница в ночи: она из глубины времён придаёт чёрное и плотное бытие тому, что отрицает, воспаляет его изнутри, а из глубины переполняет, но эта же зарница обязана ночи своей живой яркостью, своей потрясающей и растравленной своеобычностью, она теряется в том пространстве, которое обозначает своей суверенностью, и смолкает, наконец, дав имя темноте... Нет ничего негативного в трансгрессии... Может быть, это лишь утверждение разделения чувств, линии раздела. Но тогда следовало бы облегчить это слово, убрав из него всё то, что может напоминать о жесте разрыва, или установлении разлученности, или мере несоответствия, но оставив то, что может обозначить бытие различия» (Фуко М. О трансгрессии // Там же. С. 118–119).

² См.: Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 16–17; Батай Ж. Divinus Deus // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 416.

³ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 87.

Бланшо завершает свой «Опыт-предел» сближением неутверждающего утверждения и «слова», или же «письма». Письмо также недиалектично, и оно позволяет испытать то, что невозможно пережить от первого лица – оно родственно невозможному опыту смерти. Бланшо признаёт, что Батай, возможно, не согласился бы с ним. Действительно, у Батая это «предпочтение письма» перед другими формами опыта «выхода из себя» выражено не столь явно. Между тем самый большой раздел «Внутреннего опыта» посвящён именно опыту литературному – Марселю Прусту¹. В «Аббате Ц.» Батай пишет о трансгрессивности письма, высказывая мысли, вполне созвучные тому, что говорит Бланшо в «Опыте-пределе», равно как и во многих других своих критических текстах: «Единственное средство искупить грех письма – уничтожить написанное. Но сделать это может только автор; хотя разрушение оставляет нетронутым самое главное, я могу так плотно связать отрицание с утверждением, что перо моё будет стирать по мере продвижения вперёд... Я полагаю, в этом и заключается тайна литературы, и книга может быть прекрасна, только если её искусно украшает безразличие руин»².

Известно, как высоко ценил Бланшо прозу Батая, и, прежде всего, «Мадам Эдварду» – «творение, стоящее совершенно особняком». По его признанию, прочтя эту книгу, он мог считать свою «жизнь прожитой, как сам Батай, наверное, мог почитать её прожитой, эту книгу написав»³.

Люсетт Финас в одной из первых монографий о Батае, «La Scue»⁴, посвящённой целиком этому рассказу, восстанавливает целый ворох значений и аллюзий, которые могут быть связаны с образом Эдварды: Эдварда-Кибела, Эдварда-Христос (проводя при этом параллели с «Откровениями» Анджелы да Фолиньо). Между тем «Мадам Эдварда» остаётся словно бы «по ту сторону» интерпретации. Слова Батая из предисловия, равно как и жесты самой Эдварды (которая говорит: «Я – Бог», при этом показывая на свои половые органы⁵), отнюдь не следует понимать как выражение «женского»

¹ Отступление «О поэзии и Марселе Прусте», см.: *Батай Ж. Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 250–282.

² *Батай Ж. Аббат Ц.* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 388.

³ Цит. по: *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник // *Логос*. 2000. № 4. С. 153.

⁴ *Finas L.* La Scue: une lecture de Bataille, «Madame Edwarda». Paris: Gallimard, 1972. 478 p.

⁵ *Bataille G.* Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 34; *Батай Ж.* Divinus Deus // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 422.

аспекта Бога или прочитывать в ключе какой-нибудь оккультной эротики¹, – всё это, возможно, вообще не принадлежит порядку суждений, которые следует *понимать*. Контуры потенциального понимания или интерпретации остаются здесь, по выражению Жака Деррида, «едва только намеченными»², здесь в действии оказывается та самая «непродуманность» мысли, о которой как об отличительной характеристике литературы говорит Бланшо³. Возможное понимание оказывается приостановленным, задержанным, по отношению к нему совершается своего рода «эпохе» (««эпохе» эпохи смысла», по выражению того же Деррида⁴).

«Атеология» в целом, хотя и представляет собой такую «приостановку» теологии (в том числе негативной), в силу своей открытости эстетическому может быть охарактеризована также как «тео-графия». Атеологическая «божественность» больше не соотнобразуется с «логосом» как «принципом головы», но между тем оказывается напрямую связанной с «вопросом письма». Сама «атеология» оказывается некоторым «рассказом» о Боге (или же о его смерти) – «рассказом», пожалуй, в том смысле, который вкладывает в это слово Бланшо, – повествованием о том единственном событии, которому ещё только надлежит свершиться, местом свершения которого и оказывается сам же «рассказ», всегда уже из этого события исходящий и к нему возвращающийся: «Рассказ есть движение к точке не только неизвестной, неведомой, чужой, но и такой, что она, кажется, не имеет до и вне этого движения ни малейшей реальности, и при этом столь властной, что только из неё одной и извлекает рассказ свою прелесть, так что даже начаться он может не ранее чем её достиг; однако только рассказ и его непредвиденное движение и предоставляют пространство, где точка эта становится реальной, могущественной, притягательной»⁵. Итак, некоторый «рассказ» или же «история», и в этом и состоит возможная *историчность* «атеологии», в этом же и её парадоксальная настоятельность: «Опыт – это именно настоятельность, это не что иное, как настоятельность, и потому опыт не может быть завершён, поскольку ни одно воспомина-

¹ Ср. с неприязненным отношением Батая к тантризму во «Внутреннем опыте» (*Батая Ж.* Цит. соч. С. 41–44).

² *Derrida J.* L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 163–165.

³ См.: *Лапицкий В.* Послесловие? // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 538.

⁴ *Derrida J.* Op. cit. P. 393–394.

⁵ *Бланшо М.* Пение Сирен / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Последний человек. СПб.: Азбука – Терра, 1997. С. 11.

ние не может уверить нас в том, что опыт имел место, поскольку опыт превосходит всякую память и одно лишь забвение соизмеримо с ним, то необъятное забвение, которое несёт в себе слово»¹.

Сама мифическая «современность», как она нам за-дана, есть свершение этой атеологической настоятельности. «Современная» форма священного – это профанация, святотатство, «современный» опыт божественного – это его критическое испытание смертью, стирание его неизгладимости, которая обретается в том самом движении, которое сводит её на нет. В движении «транссессии» мы приближаемся к истокам «смерти Бога», святотатство – опыт этой смерти, но нами движет не ностальгия, а воля к невозможному, желание дойти до края. Мы должны ещё осуществить эту смерть – но мы не руководствуемся в этом каким-либо «проектом», мы «ускользаем».

Святотатство связано с тривиализацией, это нарушение запрета о буквальном прочтении священных писаний, окружённых слоями иносказательных толкований и словно бы заявляющих: невозможно читать так, как написано.

Атеологическое движение представляет собой такую буквализацию: закрыть глаза на Бога, поскольку это – незримый Бог. Это профанация, это отвращение без всякого тайного желания или мистической надежды увидеть Бога во тьме, тем не менее именно в этом чисто негативном движении, в котором уже ничего не утверждается, «обретается» Бог, и это его существование *postmortem* как неустрашимый остаток или же «след» означает и предел экспансии его присутствия до тех областей, что наиболее для него нехарактерны, и необратимое схождение его присутствия на нет. «Сам Бог» влечёт к ничтожеству и несущественности, в которых изничтожается.

«Атеология» в этом постулировании несущественности Бога оказывается религиозным аналогом метаморфоз современного искусства с его тягой к «ничтожности», к растворению в «трансэстетике» банальности (словами Бодрийяра²), с его перманентным стремлением к переступанию границы между «искусством» и «неискусством». Бог – это *ready-made*, это «Фонтан» Дюшана, сушилка для бутылок, «*La merda d'artista*» и т.д. Атеология, со своей стороны, переступает границы между «верой» и «безверием» (как «ни то, ни

¹ Бланио М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 76–77.

² См.: Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Сулова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 165–166; Он же. Прозрачность зла. М., 2000. С. 23–31.

другое)), или, по крайней мере, между «святостью» и «скверной», делая саму эту трансгрессию общим местом «сакрального» (подобно тому, как стирание границ между «художественным» и «нехудожественным» само по себе становится в современном искусстве художественным актом).

Итак, общее место атеологии и художественного авангарда – это трансгрессия, двусмысленность, негативность, обращающаяся «неутверждающим утверждением». Бланшо в «Пространстве литературы» набрасывает следующую траекторию исторического пути искусства: изначально оно изображало богов, затем, в их отсутствие, – человека, берущего на себя бремя негативной свободы¹. И уже тогда Гегель заявляет о том, что искусство умирает². Однако искусство именно в ту эпоху, когда оно, как кажется, становится уже излишним, движется к изображению собственной сущности, к собственному «истoku», тому «внешнему» («внешним сумеркам»), что расположены вне возможного. Пространство этого «истока» – двойное отсутствие богов (когда их уже и ещё нет), забвение забытого – атеологическое пространство³.

9. Смех как тривиализация бытийного различия

Мы завершим наш анализ «атеологии» как опыта приближения к «иноному» рассмотрением ещё одного важного в её контексте движения – смеха, оказывающегося определяющим также и для гетерологии Батая в целом. Мысль Батая – мораль, задающая такие предп

¹ «Похоже, что во времени осуществляется нечто вроде «диалектики» произведения и преобразования смысла искусства, и это движение не соответствует никаким конкретным историческим эпохам, но всё же связано с различными историческими формами. Придерживаясь довольно грубой схемы, скажем, что эта диалектика ведёт произведение от поставленного вертикально камня, от ритмического победного крика, через которые заявляет себя и утверждается божество, к статуе, наделяющей богов формой, а затем и к изображению человека, пока, наконец, не приблизится к изображению самого себя» (Бланшо М. Черты произведения искусства / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 235).

² «...Искусство со стороны его высших возможностей остаётся для нас чем-то отошедшим в прошлое» (Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 1 / Пер. Б.Г. Столпнера. М.: Искусство, 1968. С. 17).

³ См.: Бланшо М. Опыт начала / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 250–251.

сания, которым следовать невозможно (как «мораль греха»), но эта парадоксальная «гипермораль» оказывается также и «метафизикой», своеобразной «онтологией», толкующей «бытие» как бытующий вне всяких пределов эксцесс, – и эта, по выражению Бернара Сишера, «онтоатеология»¹, в свою очередь, смешивает карты, утверждая, что между эротизмом и мистикой нет границ. И, как кажется, в самом центре хаотического движения этой мысли, в самой сердцевине этой парадоксальной *этики*, как средство всеобщего смешения и всеобщей связи пребывает *смех*, одна из «сущностных форм» опыта абсолютно «иноного».

Во «Внутреннем опыте» Батай пишет о смехе, о развернувшейся в нём «божественной» перспективе всеобщего смешения как о своего рода откровении, постигшем его ещё в самом начале его творческого предприятия. Он вспоминает о том, как в 1920 г., готовясь к встрече с Бергсоном, прочитал его брошюру «Смех» (1900)², которая, впрочем, не произвела на него впечатления. Однако сама «загадка» смеха отныне стала для него чем-то вроде «путеводной нити»³.

Для уяснения этой «загадки», этого вопроса о «смысле смеха» необычайно важным представляется само настойчивое соотнесение Батаем *смеха* и *мысли*. Как он писал в черновом наброске, датированном приблизительно 1958 г., «...в смехе я узрел основу основ. Я не воображал себе, что *смех* освобождает меня от необходимости *мыслить*, мне думалось, что *смех*, в некоторых отношениях предвещающий мою мысль, занесёт меня дальше, чем мысль. Мне казалось, что смех и мысль дополняют друг друга. Мысль без смеха казалась мне искалеченной, смех без мысли – ничтожным: чистым пустяком... С той поры в моём сознании смех, никак не ограничиваясь жалким комизмом... сравнялся в плане опыта с Богом...»⁴ И ещё один примечательный вопрос встречается на страницах «Внутреннего опыта», в тексте, озаглавленном «Я хочу вознести свою личность на пинакль»: «А если всякая мысль смешна, если это смешно – думать...»⁵

Итак, что может следовать из этих фраз, «смысл смеха» не раскрывается мыслью, но смех – это некоторое «иное» мысли и смысла,

¹ Сишер Б. Ницше Жоржа Батая // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 247.

² См. рус. перевод: Бергсон А. Смех / Пер. И. Гольденберга. М.: Искусство, 1992. 127 с.

³ См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 124–125.

⁴ Цит. по: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 14.

⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 128.

без которого, однако, мысль и смысл – ничто. Но смех не только дополняет мысль, он также её обесмысливает, он выводит её по ту сторону её самой. В этом, возможно, и состоит тот «смысл», что сохраняется в смехе – смысл выхода за смысл.

Смех как «иное» мысли, будучи едва ли не предваряющим условием самого мышления, являет собой такой «эпифеномен», который вместе с тем оказывается «прафеноменальным». Смех есть форма эксцесса, исхождения из себя, бытующего «до» самости. Между тем только эксцесс делает «рассуждение» завершённым.

Во «Внутреннем опыте» Батай говорит об анализе смеха, открывающем «поле совпадений данных *неукооснительного и всеобщего* эмоционального познания и данных дискурсивного разума»¹. Смех, стало быть, осуществляет «синтез». Подобное «синтетическое» понимание смеха встречалось ещё у романтиков – такова, к примеру, ирония Фридриха Шлегеля как остроумие «синтезирующего гения»², которая вместе с тем являя бесконечное превосходство духа над всяким конечным его выражением, «содержит и пробуждает чувство неразрешимого противоречия»³. Среди «синтетических» аналогов батаевского смеха следует упомянуть и «юмор» (*Witz*) Жан-Поля Рихтера как способность к производству самых странных, непредставимых сопряжений, приближающуюся к самому «онтологическому» механизму сочетания всего со всем⁴. Но, в отличие от романтиков, смех у Батая всё более уходит по ту сторону синтезирующего понимания (имеющего в виду некую фигуру целого) и становится всё менее антропоморфным, вовлекая в себя «нечеловеческое» – животное, божественное, аморфно-онтологическое, конвульсивную пустоту. В этом отношении ближайшим историческим аналогом батаевского смеха оказывается, пожалуй, тот «чёрный юмор», о котором говорили сюрреалисты⁵.

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 13.

² См.: Шлегель Ф. Фрагменты / Пер. Ю.Н. Попова // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983. С. 301 [фр. 220].

³ Шлегель Ф. Критические фрагменты / Пер. Ю.Н. Попова // Шлегель Ф. Цит. соч. С. 287 [фр. 108].

⁴ См.: Жан Поль. Приготовительная школа эстетики / Пер. А.В. Михайлова. М.: Искусство, 1981. 448 с.

⁵ См.: Бретон А. Антология чёрного юмора / Пер. С. Дубина. М.: Carte Blanche, 1999. 544 с.; Шеньев-Жандрон Ж. Сюрреализм / Пер. С. Дубина. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 158–166.

У Батая сама онтологическая «связка» в её буквальном истолковании становится как бы «в самом бытии» гнездящейся пародией. Здесь опять-таки перед нами восстаёт призрак воскрешённого платонизма – смех, по сути дела, оказывается механизмом «причастности», смех – в недрах самого принципа подобия и соответствия (в том числе идеи и вещи), смех (пародия) есть эффект мимесиса, разбедаяющий его изнутри, будучи как бы несоответствием самого соответствия, оборотной стороной тех гегелевских «мнимых» различий, которых на деле нет. Отсюда «убожество» и «ущербность» подобия, становящаяся тем не менее его «позитивной» характеристикой, отсюда можно предположить, что «корень» или же «предмет» смеха – само «ничто».

Смех оказывается одного порядка не только с опытом «божественного», но и с онтологическим ужасом. Смех можно обозначить как опыт ничтожества «ничто», в противовес ужасу как опыту его «ничтожения». В смехе заявляет о себе некоторая буквальность, «простота» (идиотизм), неукоснительная прямота самого лукавства: «ничто» по букве своей оказывается ничтожным. Смех открывает двусмысленность в самом ничто, возвещая о возможном обхождении с ничто как с несущественным, о возможности чисто комического ничто, «пустяка». Для Канта суть эффекта комического состояла в превращении напряжённого ожидания в ничто¹. Не таковое ли превращение, кстати говоря, представляет собой «смерть Бога»?

«Синтез» смеха есть тривиализация различия (в том числе бытийного), смех – это само смешение «бытия» и «сущего». Не столько опыт «растворения» сущего в «пустоте» бытия, сколько такой опыт этой «пустоты», при котором она сама предстаёт как нечто «сущее»². Сама эта тривиализация оказывается онтологическим событием – она «объективна» (как можно было бы сказать вслед за Гегелем и Бретеном³), она представляет собой нечто вроде «конвульсии» или же «короткого

¹ См.: Кант И. Критика способности суждения / Пер. Н.М. Соколова. СПб.: Наука, 1995. С. 260.

² Ср. с фразой из «Жертвоприношений»: «Человек перестаёт быть наподобие зверя игрушкой ничто, само ничто становится для него игрушкой – он низвергается в ничто, освещая его мрак своим смехом, который вырывается у человека, когда тот пьянеет от убивающей его пустоты» (Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 174).

³ См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 2 / Пер. Б.Г. Столпнера. М., 1969. С. 320; Бретон А. Антология чёрного юмора. М., 1999. С. 23–24.

замыкания» (как говорил тот же Бретон¹), самопроизвольного сокращения расстояния между полюсами, разделёнными различием. Образом такого конвульсивного хохота оказывается смеющийся зад проститутки из рассказа «Святая»², или же трупный хохот из стихотворения «Я кидая себя к мертвецам»³. В эссе «Лабиринт...» Батай говорит о смехе как о заразной судороге, удушающей неисчислимо бытие (и как только «этот поток оспаривания захлестнёт вершину, наступает агония Бога в чёрной ночи»⁴).

Смех как конвульсия, сокращение, спазм напрямую соотносится с другим онтологическим аффектом – удушьем «тоски». Смех – *рассекающая плоть улыбка* – есть нарушение целостности тела. Гримаса Мальдорора являет собой буквализацию этого как бы метафорического разрыва телесности: Мальдорор, как известно, не умел смеяться, а потому надрезал себе ножом уголки рта⁵. Это нарушение целостности, происходящее в смехе, во «взрывах хохота» выливается в «акефалическое» разрешение атеологии, метафорически (копulative) соотносясь с ампутацией (которая, кстати, может быть жестом «сакрализующим»), усекновением головы – таким образом, что сама синтетическая фигура «бытия» не может представляться иначе, как «ампутацию» предполагая.

Смех, обнаруживая зияние «пустоты», идёт рука об руку с ужасом и настолько тесно соседствует с ним, что будто бы смотрит его же глазами. О смехе можно говорить постольку, поскольку смешным оказывается предельно ужасное. На это указывает ещё один «вопрос о смехе» из уже цитировавшегося нами текста («Я хочу вознести мою личность на пинакль»): «Что есть *смешное*? Смешное как зло? Как абсолютное зло? Смешное, нечто определяя, отрицает само себя. Смешным является то, чего мне недостаёт сил вынести»⁶.

Смех направляется не только на что-то заведомо ничтожное и несущественное – как, например, у Гоббса, для которого он

¹ См.: Антология французского сюрреализма. 20-е годы. М., 1994. С. 246, 332.

² См.: Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 542.

³ Это стихотворение входит в раздел повести «Невозможное» (1962) под названием «Орестей». См.: Батай Ж. *Невозможное* // Батай Ж. Цит. соч. С. 297–299.

⁴ Батай Ж. *Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 172.

⁵ См.: Лотреамон. *Песни Мальдорора* // Лотреамон. *Песни Мальдорора*. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. М., 1998. С. 86 [Песнь I, строфа 5].

⁶ Батай Ж. *Внутренний опыт*. СПб., 1997. С. 127.

есть прежде всего осмеяние, проявление превосходства¹. Для Батая подобного рода «превосходство» вообще есть только переходный момент «суверенности», движение которой в целом есть умирание, самоутрата. В свою очередь, та «ущербность», на которую указывает смех, уже не имеет «целого», «достаточности» в качестве своего мерила. Это неполнота самой полноты, «чистая» недостаточность, разлом и трещина в «самом бытии». Её открывает тот смех, который Батай в предисловии к «Мадам Эдварде» называет «абсолютным»²: он раздаётся «поверх» той вершины, «имя которой – ночь бытия»³. «Абсолютный смех» превосходит «желание быть всем», несбыточную заботу о полноте и т.п., тем самым «дополняя» движение критики: «не хотеть больше быть всем значит всё поставить под сомнение»⁴.

Смертельная «суть» «абсолютного смеха» резюмируется Батаем в афористической формуле «умереть со смеху, смеяться от смерти» (такovým было предполагаемое название для его «Теории религии»). Более того, «...смерть казалась мне всегда самым смешным в мире... Это не означает, что я её не боялся! Но можно смеяться над тем, что устрашает. Я даже думаю, что смех вообще... есть смех над смертью» (из интервью с Мадлен Шапсаль⁵). Этот смех есть не столько безобразно-позитивное «утверждение жизни даже в смерти», сколько форма самого умирания. И он не есть самоутверждение некоего нарциссического «я»: «абсолютный смех» оборачивается эпидемическим и анонимным «онтологическим хохотом».

Смех в некотором смысле солидарен с Богом (которого нет), угадывая «истину, которую полностью обнажает разорванность вершины» («Лабиринт...»⁶). Смех как невозможное скольжение «по-

¹ «В общем смех представляет собой внезапное чувство собственного превосходства, вытекающего из недостойного поступка других» (*Гоббс Т. Основы философии. Часть вторая. О человеке / Пер. Н.А. Гутермана и Н.А. Фёдорова // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250*). Ср. также: «...когда, вслед за Гоббсом, говорят, что смех унижает человека, тогда опускаются на самое дно вырождения» (*Батай Ж. Цит. соч. С. 88*).

² *Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. Paris, 1973. P. 14; Батай Ж. Divinus Deus // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 415.*

³ *Батай Ж. Письмо к X, руководителю семинара по Гегелю // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С. 60.*

⁴ *Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 11.*

⁵ Цит. по: *Гальцова Е. Д. Комментарии // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 606.*

⁶ *Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 172.*

верх» всякого тождествования раздается как «бесконечная ненависть Бога к самому себе», о которой свидетельствует «новая мистическая теология»: «я мог бы сказать так: эта ненависть есть время, но это наводит на меня скуку. Зачем я буду говорить: время? я чувствую такую ненависть, когда плачу; я ничего не анализирую»¹. Этот смех раздается, когда «сам Бог отчаивается, не может больше знать и убивает» («Казнь»²).

Батай соотносит этот «абсолютный смех» со смехом Ницше, о котором тот говорил как о «человечески-сверхчеловеческом благоволении», которое «довольно часто выглядит *нечеловеческим*». Батай приводит этот пассаж из «Ессе Номо» на первых страницах предисловия к «Внутреннему опыту», т.е. едва ли не в качестве эпиграфа: «Нам преподносится другой идеал, причудливый, соблазнительный, рискованный идеал, к которому мы никого не хотели бы склонить, ибо ни за кем не признаём столь лёгкого *права на него*: идеал духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным... скажем, когда он рядом со всей бывшей на земле серьёзностью, рядом со всякого рода торжественностью в жесте, слове, звучании, взгляде, морали и задаче изображает как бы их наивысшую произвольную пародию – и со всем тем, несмотря на всё то, быть может, только теперь и появляется впервые *великая серьёзность*, впервые ставится вопросительный знак, поворачивается судьба души, сдвигается стрелка, *начинается трагедия...*»³. И следом идёт ещё одна цитата (из заметок 1882–1884 гг.): «Видеть, как гибнут трагические натуры, *и мочь смеяться над этим* – несмотря на то, что испытываешь глубокое понимание, волнение, симпатию, – вот что божественно»⁴.

Батай неоднократно настаивает на том, что тот смех, о котором он говорит, – это *радостный* смех, «пьянящее веселье». Это не вымученная улыбка (хотя этот смех и раскрывает сопряжённость наслаждения и боли), и не просвещённая ирония, не сарказм (это не смех-

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 191.

² Там же. С. 73.

³ Ницше Ф. Ессе Номо / Пер. Ю.М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 746.

⁴ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 10.

превосходство, но суверенный смех). Это «счастливая вина». Счастье, как утверждает Батай в предисловии к «Мадам Эдварде», «обретается как раз в перспективе смерти»¹. Об этом же говорит и формула из стихотворного сборника «Архангелическое» (*L'archangélique*, 1944): «Мир – это весёлое самоубийство»², и характерное название его текста 1939 г. «Практика радости перед лицом смерти»³. Именно такую радость, такой беззаботный «смех дикаря», такую живую заинтересованность в священнодействии (скажем, в участии в той комедии, которая одна только и может приблизить к нам опыт смерти – несмотря на заключённую в ней уловку⁴) Батай противопоставляет гегелевской серьёзности, «рабской» раздавленности духа в выстаивании перед смертью («Гегель, смерть и жертвоприношение»⁵).

Впрочем, «наивность и непринуждённость» такого смеха в её утверждении Батаем порой вызывают недоумение. Более того, смех как «счастливая вина» для Батая подпитывается изнутри своей двусмысленной связью с моралью (с запретопреступлением и богохульством), подтверждая также и то, что критика не может не быть трансгрессией. Несмотря на противопоставление «внутреннего опыта» в целом христианской «униженности»⁶, для Батая не потеряло значения само «понятие» «греха», равно как и «понятие» Бога. Можно даже сказать, что отсутствие Бога делает грех бесконечным. Сама парадоксальная «мораль греха», о которой говорит Батай, оканчивается моралью смеха. Она выдвигает нелепые предписания, трагивающие пространство сущностного стыда, связанные с «превознесением до небес» (о чём свидетельствует любимый Батаем фрагмент из Блейка, цитируемый им во «Внутреннем опыте»⁷, в ко-

¹ *Bataï J. Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 417; *Bataïlle G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973. P. 18.

² Цит. по: *Стейнмец Ж.-Л.* Батай и культ Митры: к *Истории глаза* / Пер. З.А. Пановой // *Предельный Батай*. СПб., 2006. С. 251.

³ Ср. с одним из заголовков, придуманных Батаем для обозначения опытов «Коллега социологии»: «Смерть смеётся». См.: *Коллеж социологии 1937–1939*. СПб., 2004. С. 475.

⁴ То есть то, что традиционно рассматривается в качестве компенсации, в качестве защитного механизма, позволяющего уйти от прямого опыта трагического (к примеру, обычай разнузданных похоронных обрядов). См.: *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение // Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 276–277.

⁵ Там же. С. 277–281.

⁶ См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 154.

⁷ Там же. С. 123; *Блейк У.* Клопшток Англию хулил как хотел... // Блейк У. Избранные стихи. М., 1982. С. 265.

тором грубоватый, скабресный юмор сочетается с картиной немислимой славы, космического величия). Смех, соотносимый с «грехом», этот «и смех и грех» как форма траты становится неким «этическим требованием», формой «воли к удаче», вместе с тем оставаясь движением «непроизвольным».

Итак, смех для Батая заключает в себе предельно разрушительное притязание: смеяться над тем, что меня превосходит – во всех отношениях. Как трансгрессия смех есть отношение к пределу, в нём коренится сама двусмысленность, которая сказывается не только в уже издревле подмеченной связи смешного и страшного, отвратительного и желанного, но также и в святотатственной, богохульствующей стороне смеха. Это святотатство, сохраняющее «почтение» к тому, что оно низвергает, раскрывает экстатическое существо смеха. Формально, по крайней мере, оно оказывается весьма близким той профанации, о которой Левинас говорил как о существе эротизма: осквернение «раскрывает сокрытое как сокрытое», причём последнее «не теряет при раскрытии своей тайны, сокровище не обнаруживает себя, тьма не рассеивается»¹.

Сам смех двойствен, являя собой одновременность своего «слабого» и «сильного» модусов – как вулканический хохот, себя-разрывание-изнутри и вместе с тем соскальзывание в сторону «невозможного, но неизбежного». Смех как «скольжение» (*glissement*) соотносится с движением «ошеломляющего превозможения» (*dépassement attirant*²), предполагающего отбрасывание-себя-вомерзительное. Превозможение само по себе двусмысленно: как отмечает Батай, невозможно превозмочь, не будучи превозможённым³. Смех соотносит нас с тем невыносимым движением, «в котором мы исчезаем *помимо своей воли*, в то время как следовало бы *любой ценой* избежать этого исчезновения» (предисловие к «Мадам Эдварде»⁴).

Между тем смех в своей двусмысленности являет собой самую возможность мысли: возможность превозмочь, сказать «да», опыт

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 252.

² Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'oeil. P., 1994. P. 16. См. также: Батай Ж. Divinus Deus // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 416.

³ Ibid. P. 23; Там же. С. 417, сноска.

⁴ Там же. С. 416; Ibid. P. 16.

приятия, движение навстречу, открытость, сообщение. Он намечает собой возможность «неутверждающего утверждения» (по выражению Бланшо)¹. Именно в том, что касается этой «утвердительности» смеха, Батай сближает его и негативную теологию, или даже ту глубинную структуру *мысли*, которую можно назвать апофатизмом.

О смехе можно говорить как о «катафатической» стороне атеологии. Смех открывает пространство «неподобного сказывания», область «теографии», осуществляя, в частности, «комбинацию» между мистицизмом и эротизмом. Святотатственный смех, возвещающий отсутствие Бога, как эксцесс, стоит рядом с эротическим исхождением вне себя. Начало «Казни» вскользь обрисовывает эту топику *опыта*: смех, божественное, безумие, чувственность («Я живу чувственным опытом, а не логическими объяснениями. Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной будут смеяться, если я вздумая говорить о нём»)².

В «Аббате Ц.» встречается также интересный пассаж о смехе Бога, в котором выделенные прописными буквами местоимения, обозначающие «Бога» и «Человека», вступают в причудливое смешение: «Ни на мгновение я не могу представить себе человека вне Бога. Ибо если у человека действительно открыты глаза, он видит именно Бога, а вовсе не стол, не окно. Но Бог не оставляет ему ни секунды покоя. У НЕГО нет пределов, и ОН разбивает пределы человека, который ЕГО видит. И нет у НЕГО покоя до тех пор, пока человек не станет на НЕГО похож. Поэтому ОН оскорбляет ЧЕЛОВЕКА и учит ЧЕЛОВЕКА оскорблять ЕГО самого. Поэтому ОН смеётся в ЧЕЛОВЕКЕ разрушительным смехом. И этот смех, который захватывает ЧЕЛОВЕКА, лишает ЕГО всякого понимания; этот смех усиливается, когда с высоты облаков, разгоняемых ветром, ОН понимает, чем я являюсь; этот смех усиливается, если, мучимый на улице нуждой, я вижу СЕБЯ, я вижу небо, опражняемое ветром»³.

Итак, смех есть нечто двойственное: с одной стороны, регрессия, конвульсивное сокращение, сведение «бытия» к «сущему», с другой стороны – трансгрессия самого различения между «онтическим» и «онтологическим», само «оспаривание». Будучи «превозможен-

¹ См.: Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 74.

² Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 67.

³ Батай Ж. Аббат Ц. // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 395.

ным», «превозмочь» – это и означает смеяться. И эта «регрессивная трансгрессия» как нельзя характерна для парадоксального гетерологического «проекта» Батая в целом. Смех как нельзя лучше раскрывает своеобразный критический или адогматический «мистицизм» его мысли, производящий «слияние» «гомогенных» и «гетерогенных» импульсов и вместе с тем ощущающий близость «иноного» лишь в драматическом акте уничтожения.

Другой герой нашего исследования, Эмманюэль Левинас, казалось бы, напротив, стремится избежать всякого мистического смешения «тождественного» и «иноного», стараясь подчеркнуть ту пропасть, что их разделяет, однако лишь затем, чтобы в близости «ближнего» утвердить недиалектичную данность «иноного» и освободить различие от отрицания.

Часть вторая

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: ОТ «БЫТИЯ» К «ИНОМУ»

Говоря о философии Эмманюэля Левинаса (1905–1995), мы прежде всего представляем центрирующую её этическую доминанту – её всецелую обращённость к «Другому», сама фигура которого является собой первое основание всякой возможной морали. Левинас – создатель одной из самых радикальных концепций «сообщения», именно ему во многом обязано современное мышление той остротой и значимостью, которую вообще приобрела «проблема Другого».

Сохраняя «положительный» смысл за словом «метафизика», Левинас обозначает им движение от «бытия» к «иному-чем-бытие». «Метафизика» для него есть, таким образом, не что иное, как «гетерология». Если говорить предельно упрощая, то можно выделить следующие «стадии» или, вернее, координаты траектории гетерологического движения по Левинасу: «бытие», «сущее», «другое сущее». Они суть как бы самостоятельные «регионы» метафизики, однако при этом, конечно, стоит оговориться, что статусом собственно «онтологического региона» обладает из них, пожалуй, только «сущее». Эти узловые точки метафизического движения вместе с тем формируют иерархию этических предпочтений; сама метафизика оказывается этикой – направленностью к «Другому», в рамках которой «бытие», по сути дела являясь абсолютным злом, может получить оправдание разве только что задним числом¹.

Итак, гетерология Левинаса – это гетерология «Другого» (по крайней мере, как она сама о себе заявляет). Между тем до и помимо фигуры «Другого» эта гетерология имеет ещё одно начало, ещё одно «архе». Это образ «безличного наличия», «существования без суще-

¹ «Свет и смысл рождаются только тогда, когда в этой чудовищной нейтральности *il y a* рождается и утверждается существующее. Свет и смысл обретаются на пути, ведущем от существования к существующему и от существующего к Другому...» (Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 575).

ствующего», анонимного «имеется» (*il y a*), т.е., в определённом смысле самого «бытия», являющийся одним из центральных в его ранних произведениях. *Il y a* как самостоятельный термин впервые появляется у Левинаса в тексте 1935 г. *De l'évasion* («О бегстве»)¹ и становится одной из главных тем двух его послевоенных работ – *Le Temps et l'autre* («Время и иное», 1947)² и *De l'existence à l'existant* («От существования к существующему», 1947)³.

Эта «фундаментально-онтологическая» фигура обладает для левинасовской «гетерологии», притязающей на трансценденцию онтологии, пожалуй, не меньшей конститутивной ролью, чем сам «Другой», явленный преимущественно как «лицо». Это мы и намерены продемонстрировать, а также выявить соотношение «онтологического» полюса гетерологии Левинаса («безличного наличия», *il y a*) с её «этическим» полюсом («лицом»).

Кроме того, мы обращаем преимущественное внимание на *il y a*, поскольку именно этот «катастрофический» образ «бытия» прежде всего и сближает Левинаса с Бланшо и Батаем. Ряд параллелей с последним мы уже провели в предыдущей главе, что же касается Бланшо, то его биограф Кристоф Бидан отмечает, что опыт «ночи», «безличного наличия» (*il y a*) становится общей темой Бланшо и Левинаса ещё во время их совместного пребывания в Страсбурге⁴. В рассказе Бланшо 1935 г. «Последнее слово» таковым оказывается безличное и ничего не говорящее *il y a*⁵. В «От существования к существующему» Левинас отмечает, что первый роман Бланшо «Тём-

¹ Первое издание: *Lévinas E. De l'évasion // Recherches Philosophiques*, vol. V. Paris: Vrin, 1935–36. P. 373–392. Впоследствии статья выпущена отдельной книгой с предисловием Жана Роллана: *Lévinas E. De l'évasion*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1982. 123 p.

² Первое издание: *Lévinas E. Le Temps et l'autre // J. Wahl. Le Choix, Le Monde, L'Existence*. Montpellier: éd. Arthaud, 1947. P. 125–196. Позже выпущено отдельной книгой: *Lévinas E. Le Temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983. 91 p. См. рус. перевод А.В. Парибка: *Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 23–103.

³ Первое издание: *Lévinas E. De l'existence à l'existant*. Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947. 175 p. Впоследствии книга неоднократно переиздавалась парижским издвом Vrin. Русский перевод Н.Б. Маньковской см. в: *Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–63.

⁴ *Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос*. 2000. № 4. С. 149, сноска.

⁵ *Бланшо М. Последнее слово / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 42. См. также комментарии переводчика: Лапицкий В.Е. Комментарии // Деррида Ж. Золы угасший прах. СПб.: Machina, 2002. С. 77, сноска.*

ный Фома» (1940) «открывается описанием *il y a...* Здесь замечательно сказано о присутствии отсутствия, ночи, растворении субъекта в ночи, ужасе перед бытием, возвращении бытия в лоно всех негативных движений, реальности ирреального»¹. Целый ряд «фигур» критического и философского письма Бланшо, отсылающий разом и к хайдеггеровскому «бытию», и к «вечному возвращению» Ницше («нейтральное», «вечное вне», «другая ночь», «литературная бесконечность» и т.д.), оказывается также «сущностно» связанным с *il y a* Левинаса. Впрочем, ограничимся пока лишь указанием на эту связь, на которой подробнее остановимся ниже – в третьей части книги, посвящённой Бланшо.

Что касается настоящего раздела, то рассмотрение философии Левинаса будет разворачиваться здесь согласно обозначенной выше траектории её гетерологического движения: «бытие» (*il y a*), «сущее» («ипостась»), «другое сущее» («лицо»).

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 37, сноска.

Глава I

«ИНОЕ-КАК-БЫТИЕ»: БЕЗЛИЧНОЕ НАЛИЧИЕ (*IL Y A*)

1. *Пу а и бытийное различие*

Говоря об *il y a* Левинаса, можно отметить, что «фундаментально-онтологические» фигуры, подобные этому «безличному наличию», – аморфные образы «бытийных стихий» или даже «рассказы о бытии» – вообще характерны для философского и художественного авангарда середины ушедшего века. Они выражали собой по большей части иррациональные и хаотические силы «инового», «*tò êteron*», самовластно вторгающиеся в человеческий опыт и ставящие под вопрос его границы, смысл и законность. Сама история показывала себя как поле разгула этих «до-человеческих» или «сверхчеловеческих» сил. С другой стороны, выраженная в этих образах «ан-эстетическая» идея *абсолютно иного*, а также связанное с ней напрямую отвращение к «человеческому, слишком человеческому», возможно, является одной из определяющих черт авангарда вообще.

Сам параллелизм подобных «бытийных» образов у многих зачастую прямо друг с другом не связанных авторов, приходящийся на то время, которое мы с достаточной степенью условности обозначаем как «середина XX в.», заслуживает, на наш взгляд, особого внимания. В повторяемости таких образов именно в эту условно выделяемую нами «эпоху» можно усматривать своего рода «свершение времени». Примером такого параллелизма могут служить тексты русского философа Леонида Липавского (в особенности «Трактат о воде» и «Исследование ужаса», датируемые началом 1930-х)¹, не соотносящиеся напрямую с магистральным развитием современной европейской философии, однако касательно анализа «онтологических стихий» оказывающиеся поразительно созвучными работам Хайдеггера² и Левинаса.

¹ См.: Липавский Л. Исследование ужаса. М.: Ad Marginem, 2005. С. 5–40.

² Сопоставление Липавского и Хайдеггера см. в: Цивьян Т.В. Леонид Липавский: «Исследование ужаса» (опыт медленного чтения) // Цивьян Т.В. Семиотические путешествия. СПб., 2001. С. 102–118.

Что же касается французской философии, то тон разного рода «онтологическим фигурам» задавало здесь прежде всего, разумеется, бытийное различие Мартина Хайдеггера, в частности, его знаменитая «лекция о ничто» (*Was ist Metaphysik?*, 1929)¹, во многом определившая специфику именно «экзистенциалистского» его прочтения, в своих «меонтологических» и «гуманистических» аспектах сближавшуюся с гегельянством (чему немало способствовал Александр Кожев).

Здесь уместно будет вспомнить также и о сартровской «тошноте», о его описаниях «природы» или же «в-себе-бытия», являющих собой любопытную переключку с левинасовским *il y a*. Сам этот термин – кстати говоря, вне всякой связи с Левинасом – также появляется на страницах сартровского «Бытия и ничто» (1943)². В этом своём *opus magnum* Сартр противопоставляет плотное, непроницаемое, вещное «в-себе-бытие» (*en-soi*) предельно «разреженному» и «ничтожному» «для-себя-бытию» (*pour-soi*). «В-себе» характеризуется им как «густота», «принадлежность себе без малейшего зазора», «имманентность, которая не может осуществляться, утверждение, которое не может утверждаться, действительность, которая не может действовать, потому что вконец заросла жиром»³. *En-soi* «непрозрачно для самого себя как раз потому, что оно наполнено собой... У в-себе нет сокровенного: оно *сплошное*... Несотворённое, бессмысленное, никак не связанное с иным бытием, бытие-в-себе излишне на веки вечные»⁴. Надо отметить, что ещё до введения различия между «для-себя» и «в-себе» Сартр говорит о последнем как о бытии как таковом, как о «самотождествующем наличии».

«Бытие-в-мире», для Сартра располагающееся где-то между «в себе» и «для-себя», между «плотным» и «разреженным» – как «вязкое», «слизь», «слякоть» (*visqueux*; описание феномена этой субстанции – пожалуй, один из наиболее замечательных пассажей всей

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.

² Параллельно чему можно отметить, что «тошнота» (*la nausée*), являющаяся как бы «фирменным знаком» сартровского экзистенциализма, в качестве экзистенциального феномена была впервые рассмотрена Левинасом также в его работе 1935 г. *De l'évasion*, в которой он говорил о ней, в частности, как об «опыте чистого бытия» (см.: Ямольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. СПб., 2006. С. 9).

³ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 38.

⁴ Там же. С. 38–39.

книги¹, и не только в отношении чёрного юмора) – ни в чём не умаляет непроницаемости «в-себе», будучи скорее упадком «для-себя» и его негативной свободы. Податливое «липкое» «компрометирует» того, кто его касается, это что-то наподобие скверны: «Идеальное бытие, которое я отвергаю всеми силами и которое неотступно преследует меня в моём бытии в качестве ценности, т.е. идеальное бытие, где не основанное В-себе имеет первенство над Для-себя, мы будем называть *Антиценностью*»².

Между тем подобные «контрантропоморфные» образы «бытия» вырастают на основе исходного «травматического» опыта *чистого иного*. О «гетерологиях» Батая и Бланшо в самых общих чертах можно сказать, что они погружаются в *стихию* этого опыта, стремясь поддерживать его в чистоте его апористической разорванности и коренным образом перетолковать, растождествляя его с «бытием» традиционных онтологий. «Гетерология» Левинаса стремится этот опыт «отставить», противопоставляя онтологии «метафизику» (или «этику») и тем самым как бы *различая в самом ином* (т.е., собственно, противопоставляя «тò ἑτερον», в общем виде «иное» – «Другому», *l'autrui*).

Остановимся подробнее на том «рассказе о бытии», что поведал нам Левинас, для чего, впрочем, нам сначала потребуется восстановить ту своеобразную траекторию прочтения хайдеггеровской мысли, с которой этот «рассказ» преимущественно себя и соотносит. Отметим, что Левинас, один из первых исследователей и пропагандистов философии Хайдеггера во Франции³, был во многом близок «экзистенциально-философской» его трактовке. Отметим также и то, что, поначалу горячий поклонник Хайдеггера, уже после 1933 г. (в том числе, если не в первую очередь – в связи с наступлением фашизма) Левинас стремится критически размежеваться с его философией, впредь до конца оставаясь её не-

¹ *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. С. 606–613.

² Там же. С. 612.

³ Ему принадлежит первая франкоязычная публикация о философии Хайдеггера – статья «Мартин Хайдеггер и онтология» (*Lévinas E. Martin Heidegger et l'ontologie // Revue philosophique de la France et de l'étranger*, № 5–6 (mai-juin), 1932. P. 395–431), впоследствии с сокращениями включённая в книгу «Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером» (*Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1949. P. 53–76. См. рус. перевод Н.Б. Маньковской: *Левинас Э.* Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 208–243).

примиримым противником¹. Упрёки в адрес не названного по имени Хайдеггера впервые звучат в его статье 1934 г. «Некоторые размышления о философии гитлеризма»², а эксплицитной эта критика становится уже в его первой самостоятельной философской работе «О бегстве» (1935).

Вряд ли будет преувеличением утверждать, что исходное критическое прочтение Хайдеггера Левинасом разворачивается в пределах некоей онто-грамматической «метафоры». Хайдеггер говорил о непригодности самой грамматики человеческого («естественного») языка (в том числе и языка метафизики) для выражения «бытия», для высказывания о «бытии». В самой философской категории «бытия» ещё у греков совершается его неправомерная субстантивация. «Бытие» становится *именем*, называющим сущее, бытийное различие в самом языке то и дело подвергается забвению. Это сказывается, в частности, в самой трактовке «бытия» как *понятия* – наиболее общего, пустого и бессодержательного, или же в качестве «трансценденталии», самой по себе уже не представляющей какого-либо *рода* сущего, и в силу этого неопределимой.

Хайдеггер в «Бытии и времени» предпринимает попытку реактуализации самого «вопроса о бытии», а также его событийного «переистолкования» и выбирает время, временность в качестве горизонта для этой новой интерпретации. Время при этом также мыслится событийно – т.е. не как пустое время ньютоновского мира, не как «река времени», несущая своим неизбывным течением то, что есть, из небытия в небытие. Времени нет без событий, равно как нет и самого по себе «бытия» – в отрыве от сущего, от того, что есть.

Итак, «бытие» есть *скорее* событие, *акт*. Для его выражения поэтому более пригоден глагол, *verbum*, ρήμα. *Sein* у Хайдеггера – это глагол, вернее, специфическое отглагольное существительное – инфинитив с определённым артиклем *das Sein*³. Таким образом, «бытие» в рамках возможного дискурса о «бытии» будет сохранять, ко-

¹ См. об этом подробнее: Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. СПб., 2006. С. 5–9.

² *Lévinas E. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme // Esprit. 1934. № 26 (novembre). P. 199–208* (впоследствии статья опубликована в виде отдельной книжки: *Lévinas E. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme. Paris: Payot et Rivages, 1997. 109 p.*)

³ Левинас во «Времени и ином» и в «От существования к существующему» переводит хайдеггеровское *das Sein* посредством аналогичного «псевдосуществительного» – неологизма *l'exister*.

нечно же, грамматическую функцию существительного, сама форма которого между тем будет указывать на его исходно «глагольную» стихию – его онтологическую «не-существительность».

Хотя определение «бытия» в качестве «акта» – это, конечно, уже некоторое упрощение. Во всяком случае, такое «определение» требует пояснений. Понимание «бытия» как «акта» восходит ещё к Аристотелю, о «бытии» как чистом акте (*actus purus*), в котором «сущность» (*essentia*) и «существование» (*esse*) совпадают, говорил также Фома Аквинский¹: бытие есть то, что вводит в бытие, бытие допускает быть. К тому же истолкование «бытия» как акта содержит в себе отсылку к *actualitas*, настоящему-присутствию, безраздельно господствовавшему в рамках того понимания «бытия», что определяло характер западной метафизики. *Actus* как действие также может предполагать причину или даже «субъекта» – то сущее, которое это действие производит (Бога как «высшее бытие» и т.п.).

Движение по пути «деструкции» метафизической традиции для Хайдеггера предполагает постановку бытийного вопроса в горизонте такой «событийности», над которой уже не довлеют категории «субъекта» и «настоящего-присутствия». По этому пути идёт и Левинас, и онто-грамматический аспект «бытийного различия», «глагольность» «бытия» сохраняет для него принципиальное значение.

Подготавливая почву для новой постановки бытийного вопроса, Хайдеггер заостряет внимание не столько на экзистенциальных суждениях, сколько на самой связке: «бытие» даёт место быть сущему, но само не есть сущее. Оно само не «есть», поскольку всегда уже «дано» в этом «есть». В этом – трудность вопроса о том, *что есть* «бытие», поскольку «бытие» (по крайней мере, в качестве связки) имплицитно предполагается самим этим вопросом, который, стало быть, уже исходит из некоего «предпонимания бытия» (задачей фундаментальной онтологии и становится прояснение условий этой «усреднённой бытийной понятливости»²). На данную трудность, в частности, обращал внимание

¹ См., например: *Фома Аквинский. О сущем и сущности* / Пер. В. Кураповой // Историко-философский ежегодник '88. М.: Наука, 1988. С. 243–244.

² См.: *Хайдеггер М. Бытие и время* / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 5–6 [§ 2].

ещё Паскаль, слова которого Хайдеггер также приводит в «Бытии и времени»¹.

Дабы избежать повторения связки в самом высказывании о «бытии», Хайдеггер вводит безличный оборот *es gibt* («нир solange Dasein ist, ...«gibt es» Sein»²). Немецкое *es gibt* состоит из неопределённо-личного местоимения *es* и глагола *geben* («давать») в форме третьего лица единственного числа. Этот оборот, обычно опускаемый при переводе на русский или же переводимый как «есть», «имеется», «дано», аналогичен обороту *there is* в английском или *il y a* во французском языках. В «Письме о гуманизме» (1947) Хайдеггер интерпретирует эту единожды промелькнувшую в «Бытии и времени» формулу – *es gibt Sein* (буквально – «есть (или «дано») бытие») уже как «дарование» «бытием» самого себя, как щедрость его самораскрытия³, больше того – как выражение исторической «судьбы бытия»⁴.

Для него существенна также и *безличность* этого оборота. Во «Времени и бытии» (опубл. в 1968 г.) Хайдеггер иронически отмечает, что диапазон понимания безличного простирается от «иррелевантного» до «демонического». На место *es*, рудиментарного субъекта формулы *es gibt Sein*, можно подставить само же *Sein*: таким образом, это *бытие* себя дарует. С одной стороны, оборот *es gibt* указывает на присутствие или же наличие, но, с другой стороны, «бытие» не «есть», – таким образом, в игру вступает некое «присутствие отсутствия», которое и является – при первом приближении – тем, что выражает *безличное*⁵.

В «Письме о гуманизме», адресованном Жану Бофре, Хайдеггер переводит собственную формулу *es gibt Sein* на французский как *il y*

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 4 [§ 1].

² В переводе В.В. Бибихина: «...лишь пока присутствие... *есть*, бытие «имеет место» (Там же. С. 212 [§ 43с]). Эта закавыченная формулировка встречается в хайдеггеровском тексте лишь единожды. Аналогично в «лекции о ничто» вопрос о ничто не ставится как «что есть ничто?», а приобретает более обтекаемый вид «как обстоит дело с ничто?» (см.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 17–18).

³ «Имеет себя», а потому может и дарить себя, само же бытие. Этим «имеет себя» обозначено дающее, хранящее свою истину существо бытия. Само-отдача открытости вместе с самой открытостью – это, собственно, и есть бытие как оно есть» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Цит. соч. С. 204).

⁴ «Это «имеет-ся» существует как судьба бытия» (Там же).

⁵ См.: Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Цит. соч. С. 402.

a l'Être, признавая, однако, что такой перевод «неточен»¹. Действительно, французское *il y a* (состоящее опять-таки из неопределённо-личного местоимения *il*, указательного местоимения *y* – «там», и глагола *avoir* «иметь», в третьем лице единственного числа) ничего не сообщает о «даре».

Этот «неточный перевод» и стал ещё до войны и до хайдеггеровского «Письма...» одной из самых значительных и своеобразных категорий философии Левинаса, служа одновременно выражением его собственного *онтологического* «опыта иного» и своего рода «военной машиной», направленной против хайдеггеровского «бытийного мышления».

Хайдеггер (особенно «поздний») значительно мифологизирует «бытие», зачастую истолковывая его едва ли не в качестве некоей квазирелигиозной инстанции: «бытие», «даруя» себя, «дарует» возможность тех или иных бытийных отношений, в каком-то смысле даже «нуждается» в поддержании этих отношений (двусмысленно-обоюдных или даже обоудно-двусмысленных), «бытие» выступает в качестве «предмета» метафизической «заботы», которая между тем настолько же обеспечивает его открытость, насколько заслоняет его². Тем не менее первичный жест «бытия» истолковывается Хайдеггером скорее именно как дарующая себя открытость, как «истинствование».

Ничего подобного нельзя сказать о том образе «бытия», который рисует Левинас, хотя формально этот образ и выступает как раз переложением хайдеггеровского «ничто». Напротив того, «ничто», эта «оборотная сторона» «бытия», выступает для Левинаса в качестве «критической меры» «бытия» в целом, в качестве основания для избличения онтологии вообще (и в первую очередь – фундаментальной онтологии Хайдеггера). У Левинаса *il y a* отнюдь не обладает преизобильным характером языческого «архе»: оно не даёт-ся, а именно имеет-ся³.

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 204.

² Ср. в том же «Письме о гуманизме», где человек назван «пастухом бытия» (Там же. С. 202): «Бытие становится определяющим событием истории, поскольку оно, Бытие, «имеет-ся» и дарит себя. Но это «имеет-ся» осмысленное как событие означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе» (Там же. С. 204).

³ «Никакой щедрости, присущей немецкому *es gibt* (равнозначно французскому *il y a*), между 1933 и 1945 гг. не намечалось» (Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э.

Во введении к «От существования к существующему»¹ Левинас признаёт необходимость учесть хайдеггеровскую постановку вопроса о бытии и принять во внимание «бытийное различие», вместе с тем заявляя о настоятельности разрыва с «климатом» хайдеггеровской мысли: «Если в начале исследования наши размышления в значительной мере вдохновляются – применительно к понятию онтологии и связи, которую человек поддерживает с бытием, – философией Мартина Хайдеггера, то далее ими руководит глубинная потребность выйти из атмосферы этой философии и убеждение, что выходом не является философия, которую можно было бы назвать предхайдеггеровской»².

Левинас также заостряет внимание на трудности различения «бытия» – в силу его «несуществительности»: «Философское размышление с одинаковой легкостью схватывает и упускает различие между тем, что существует, и самим существованием, между индивидуом, видом, сообществом, Богом – существами, обозначаемыми именами существительными, – и событием или актом их существования. Возникает своего рода головокружение мысли, заглядывающей в пустоту глагола *существовать*, о котором как будто нечего сказать: его можно понять лишь благодаря образованному от него причастию «существующее», через то, что существует. Мысль незаметно соскальзывает с понятия бытия как бытия, того, в силу чего существует существующее, к идее причины существования, «сущего вообще», Бога, чья сущность, заключая в себе, в конечном счёте, лишь существование, тем не менее будет «сущим», а не фактом или действием, чистым событием бытия»³.

Левинас видит исток этой трудности также в обыкновении «помещать мгновение, атом времени, вне любого события»⁴, тогда как именно во мгновении осуществляется акт овладения сущим сво-

Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 575, в автобиографической заметке, озаглавленной как «Подпись»).

¹ Левинас начинает писать черновые наброски к этой книге ещё до войны, однако большая часть составляющих её текстов создаётся им уже в 1940–1945 гг., во время его пребывания в немецком лагере для военнопленных. В предисловии Левинас только лишь сожалеет о том, что был лишён возможности ознакомления с философскими работами, увидевшими свет в этот период (см.: *Левинас Э. От существования к существующему* // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 7).

² Там же. С. 8.

³ Там же. С. 7–8.

⁴ Там же. С. 8.

им «бытием». И Левинас предлагает проанализировать само мгновение, разложить его на составляющие, дабы описать само мгновенное событие сочетания сущего и его «бытия». Анализ отношения сущего к своему существованию, анализ события мгновения, лишённого длительности и перспективы, должен подвести нас к осмыслению события самого «бытия» – события, не только находящегося по сю сторону времени, но также и не обременённого никаким содержанием, – факта «чистого наличия», «существования без существующего».

Также сложность подступа к «бытию» самому по себе напрямую связывается Левинасом с его безличностью¹, которая самым радикальным образом ставит под сомнение возможность *опыта* «бытия» – ведь это такой «опыт», в котором субъект отсутствует, в котором отсутствует само разделение на субъект и объект (в *il y a* «совпадают субъективное существование, из которого исходит экзистенциальная философия, и объективное существование в концепциях прежнего реализма»²).

Хайдеггер, вслед которому, как кажется, движется Левинас, счёл бы абсурдными попытки мыслить и говорить о «бытии» в отрыве от «сущего»³ (что признаёт и сам Левинас⁴), хотя бы потому, что то или иное мышление и истолкование «бытия» уже есть бытийное отношение, в котором «сущее» уже обладает своим «бытием» и разорвать которое в некотором смысле невозможно. Более того, попытка мыслить «бытие» «само по себе» скорее привела бы к гипостазированию последнего и к очередному забвению «бытийного различия».

Тем не менее для Левинаса указанием на возможность такого разрыва, т.е. «бытия самого по себе», служит хайдеггеровское понятие *Geworfenheit* – «оставленность» или «заброшенность» (переводимое на французский как *déréliction*), т.е. именно заброшенность в

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.: СПб., 2000. С. 8.

² Там же. С. 10.

³ Что сказывается в самой предпринятой в «Бытии и времени» разработке вопроса о «бытии» исходя из анализа формальной структуры вопроса: «Поскольку спрошенное составляет бытие, а бытие означает бытие сущего, *опрашиваемым* бытийного вопроса оказывается само сущее» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 4 [§ 2]).

⁴ См.: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 31.

существование, вверженность в «бытие» (не в мир, не в целокупное сущее), которое тем самым как бы «предшествует» сущему, составляет некое онтологическое «всегда уже» или априори. «Заброшенность» также указывает на конечность как на невозможность *овладеть* своим существованием¹.

Хайдеггер, на взгляд Левинаса, также даёт повод утверждать о возможности парадоксальной явленности этого разрыва, этого «бытия самого по себе», когда говорит о «ничто». Ведь именно «бытие» оказывается «ничем из сущего»². Явленность «ничто», данная в фундаментальном настроении ужаса, предполагает известного рода («метафизическую») редукцию, приостанавливающую отношение к «сущему» в целом, и тем самым открывающую возможность тотализации последнего.

Однако эту «метафизическую» редукцию нельзя мыслить в терминах субъективной свободы или даже познания, она не является свободным негирующим жестом или познавательным актом *Dasein* – но она исходит из его «выдвинутости в ничто»³. Настроение ужаса, в котором «приоткрывается» «ничто»⁴, точнее говоря, само «ничтожение» постигает *Dasein* «изнутри» его собственной способности к негации как всегда уже «захваченность» «бытием», как «заложничество» у «бытия».

На этом «оборачивании» «ничто» в «бытие» и делает акцент Левинас, отмечая, что хайдеггеровскому «ничто» присуща своего рода деятельность – оно «ничтожит» (*Nicht nichtet*), оно «порождает» само себя, оно не спокойно⁵.

¹ См.: Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. *Время и Другой*. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 31.

² Отметим, что в работе 1955 г. «К вопросу о бытии» (*Zur Seinsfrage*), включённой в сборник «Путевые знаки» (*Wegmarken*, 1967), Хайдеггер говорит об «этом Ничто, т.е. бытии в аспекте его существа» как о «совершенно Другом всему сущему» (цит. по: Библихин В.В. *Примечания* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 409).

³ См.: Хайдеггер М. *Что такое метафизика?* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 22.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 22. Стоит также отметить, что «ничтожение» как «произведение» «ничто» самим себя одновременно с целокупностью «оседающего» сущего составляет зеркальный «перевёртыш» по отношению к тому «производству Бесконечного», о котором Левинас говорил в «Тотальности и Бесконечном». Ср.: «Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое – в противовес Ничто» (Там же); «...бесконечное выходит за пределы мышления,

И Левинас полагает, что эта игра и взаимосвязь «бытия» и «ничто» у Хайдеггера свидетельствуют о том, что они являют собой лишь фазы некоего «более общего факта существования, вовсе не конституируемого небытием»¹.

2. Опыт *il y a*

Дабы обрисовать образ этого «универсального факта существования», Левинас, однако, прибегает к тотальности отрицания – он также приглашает совершить «мысленный опыт» наподобие вышеозначенной «метафизической редукции»: вообразить (насколько это возможно) полное небытие мира и изведение всех вещей². В этой апокалиптической ситуации, когда мира уже или ещё нет, остаётся тем не менее сам факт нейтрального, иррелевантного «наличия», пустое напряжение онтологического поля, само «имеется», *il y a*.

Этот «конец света», «освобождённый от любых мифологических реминисценций», обнажает ту «первичную связь», что привязывает нас – до и помимо нас – к «бытию», «факт, что мы есть,

которое его мыслит. В этом переливании через край как раз и производится (*se produit*) сама его бесконечность...» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 69); см. так же: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 34.

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 9. Примечательно, что ход мысли Левинаса, восходящей к некоему нейтральному онтологическому пространству, обозначаемому им как «имеет место», *il y a*, здесь – по крайней мере, *формально* – также имеет аналогию с «поздним» Хайдеггером, который в 1955 г. напишет следующее: «...Ничто, которое не есть сущее и которое всё равно *имеет место*, не есть что-то ничтожное. Оно принадлежит к при-сутствию. Бытие и ничто имеют место не рядом друг с другом. Одно заступничает за другое в обоюдном средстве, сущностную полноту которого мы едва ещё осмыслили. Не думаем мы о них и всё то время, пока упускаем спросить: какое *место* подразумевается здесь в «имении места»? Каким именем имеется место? В каком смысле к этому «имеет место бытие и ничто» принадлежит что-то такое, что отдаётся имению места, храня его? Запросто говорим мы: имеет место. Бытие «есть» в такой же малой мере, как ничто. Но *имеют место оба*» («К вопросу о бытии», цит. по: Библихин В.В. Примечания // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 409).

² «Давайте вообразим, что все вещи, существа, личности обратились в ничто» (Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 32). См. также: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 34.

факт безличного наличия»¹. «Связь с миром не является синонимом существования. Последнее предшествует миру», так что «там, где прерывается непрерывная игра наших отношений с миром, находится не смерть либо «чистое Я», как ошибочно думали, но анонимный факт бытия»².

Итак, «отказывающееся от личной формы *il y a* – это «бытие вообще»³. Но это никоим образом не генерализация, не включение в горизонт какого бы то ни было сущего. Это «наличие» – «ничье»⁴, ему «нельзя «придать» сущительное»⁵. «Имеется – безличная форма, как «вечереет» или «жарко»»⁶. Оно «указывает на нечто вроде местоимения третьего лица в безличных глагольных формах; во все не на малоизвестного автора действия, но на характер самого этого действия, в каком-то смысле лишённого автора, анонимного»⁷. (Отметим по ходу, что на это неопределённое местоимение (*il*) как выражение «сущностной безличности» особое внимание обращает также Бланшо⁸).

С этой онтологической анонимностью, с отсутствием «лица», которое могло бы взять ответственность за «бытие»⁹, напрямую связаны нестираемость последнего, невозможность небытия. Несмотря на свой апокалиптизм, *il y a* неуничтожимо, поскольку всегда остаётся глухим и безучастным фоном любого, сколь бы то ни было обширного уничтожения. Отсутствие – каким бы полным оно ни было – обращается неким присутствием в «неотвратимости голого акта существования (*l'exister*)»¹⁰: «Исчезновение всех вещей и исчезновение Я отсылают к тому, что не может исчезнуть, к самому факту бытия, в котором принимают участие поне-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 10.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 34.

⁴ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 33.

⁵ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 35.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 34.

⁸ См., например: Бланшо М. Повествовательный голос (безличный глагол, «оно») / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 159–172.

⁹ См.: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Цит. соч. С. 33.

¹⁰ Левинас Э. Цит. соч. С. 33.

воле, безынициативно, анонимно»¹. «Существование» само по себе нельзя утверждать, поскольку утверждают всегда что-то сущее, но потому же оно и неотступно и не подлежит отрицанию. *И у а* возвращает какую бы то ни было негацию в лоно «бытия», которое тем самым оказывается удушающее плотным, безвыходным, и делает негативность, эту экзистенциально-философскую свободу, несостоятельной. *И у а* как *необходимость* отсылает, в частности, к платоническому образу *меона* или «материи».

Между тем само «небытие», отсутствие всего оказывается некоторым «событием», в нём «что-то происходит, будь то мрак или молчание небытия»². Об этом более чем странном, беспредметном событии можно сказать, что оно «происходит» без времени, до и помимо времени, начинающегося вместе с «настоящим» событием (событием настоящего, в котором осуществляется связь сущего и его существования). Событие «наличия» не имеет начала и конца, оно противоположно этим точкам, отмечающим изменение и устанавливающим границы отдельного сущего. У «бытия» нет истории, нет будущего, нет какого бы то ни было направления во времени, его событие никогда не может совершиться до конца, оно вообще не свершается – с другой стороны, в своей безвременности оно «вечно возобновляется», равно как и «не кончает оканчиваться»³.

Примечателен также следующий момент: Левинас признаёт, что существование без существующего – «всего лишь слово»⁴, но это как раз и служит отправным пунктом для его онто-грамматического анализа: нужно «определить место слова в общем устройстве бытия»⁵. «Бытие» – как бы слово само по себе, голый логос – или, иначе говоря, бытие не «субстантивно», оно чисто «вербально».

Этот «глагол бытия» имеет место как будто бы в пространстве той фальшивой этимологии, что сближает *ῥῆμα*, «речь» и «течение», *ῥεῖμα*, отсылая также к гераклитовскому, а вернее, кратиловскому «потоку»⁶.

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 35.

² Там же. С. 34.

³ См.: Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 138.

⁴ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Цит. соч. С. 31.

⁵ Там же.

⁶ См.: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 34. См. также: Аристотель. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 136–137 [1010а 11–14].

В стихии «присутствия отсутствия», в том «истреблении», что бормочет в глубине самого небытия¹, метафора «логоса бытия» обретает неожиданную буквализацию. Однако «логос бытия» у Левинаса не несёт в себе меры, но напоминает скорее о шекспировском *noise and fury*, об «истории, рассказанной идиотом»². И, подобно «месту» умершего Бога у Батая, пустота «бытия» оказывается у Левинаса *нечистой*: она «звучит», она сходна с безличной нечленораздельной речью: «Ничего не отвечает нам, но это молчание, голос молчания слышим и пугает как «молчание бесконечных пространств», о котором говорил Паскаль»³. (И это как нельзя более «онтологичное» «коловоращение слов» или же «нейтральная речь», как мы увидим впоследствии, имеет принципиальное значение также для Бланшо, для его истолкования опыта литературы).

Опыт «безличного наличия», как отмечает сам Левинас, уже выходит за рамки феноменологии, поскольку в «тотальном уничтожении» оказывается «уничтоженным» и то сущее, которое суть мы сами, проводящие этот опыт. Это опыт, исключающий трансценденцию субъекта, он имеет все черты батаевского «опыта невозможного», того «опыта-предела», который, говоря словами Бланшо, нельзя пережить от первого лица.

«*Il y a* трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нём просто неразличимы. Анонимный поток бытия подхватывает, затопляет любой субъект, человека или вещь. Различение «субъект–объект», посредством которого мы рассматриваем существующее, не является исходной точкой размышления о бытии вообще»⁴. В опыте ночи, для Левинаса напрямую отсылающем к «безличному наличию», «разум не сталкивается с постижимым внешним. Внешнее, если придерживаться этого термина, не коррелятивно внутреннему. Оно больше не дано. Это уже не мир.

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 34.

² См.: Шекспир В. Макбет / Пер. М.Л. Лозинского // Шекспир В. Избранные произведения. М.; Л.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1950. С. 591 [Акт V, сцена 5].

³ Левинас Э. Цит. соч. С. 35.

⁴ Там же. С. 34–35.

То, что называют Я, само затоплено ночью, захвачено, деперсонализовано, задушено ею»¹.

В хайдеггеровском «опыте ничто», также тотально редуцирующем «сущее», *Dasein* сохраняется, более того, обнажается до чистоты своего присутствия² – как в своей основе безличное («не-по-себе»³), как эк-зистирующее. «Выдвинутость в ничто» оказывается бытийной структурой *Dasein*, как раз и определяющей его как эк-зистирующее. Бытие-к-смерти как экзистенциал *Dasein*⁴ оборачивается таким вы-движением в «ничто», так что «опыт ничто» остаётся опытом бытийной возможности в её предельном выражении (как «возможности невозможного»⁵). Работа «ничтожения» происходит в некотором отношении внутри мира, внутри целокупного сущего. Вместе с тем «ничтожение» как бы и формирует целокупность сущего, о-пределяет сущее как сущее (в порядке катастрофического «проседания» сущего⁶, в котором оно «сворачивается» как сущее – а «ничто» «производится» как «сыворотка»). Само «ничто» – не феномен, но «опыт ничто» – это опыт границ и условий самой феноменальности.

Опыт Левинаса, в феноменологическом плане «невозможный», опыт «чистого существования» по ту сторону утверждения и отрицания смыкается также с опытом «воображаемого». Это галлюцинаторный, фантазмагорический опыт, к которому тем не менее приближаются некоторые пограничные экзистенциальные

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 35.

² «...мы сами – вот эти существующие люди – с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко поэтому делается в принципе не «тебе» и не «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, всё ещё тут» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 21).

³ «Расположение... показывает, «как оно» человеку. В «ужасе» ему «жутко»... Жуть тут подразумевает... бытие-не-по-себе... Успокоенно-освоившееся бытие-в-мире есть модус жути присутствия, не наоборот. Не-по-себе экзистенциально-онтологически следует принимать за более исходный феномен» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 188–189 [§ 40]).

⁴ Там же. С. 235–267 [§ 46–53].

⁵ Там же. С. 261 и сл. [§ 53].

⁶ «Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи повёртываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насадет на нас при ужасе, подавляет нас» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Цит. соч. С. 21).

состояния, такие как опыт «ночи», бессонница и ужас. Их феноменологическая дескрипция – пусть и не в строгой форме – оказывается уже вполне возможной, и их истолкование Левинасом мы сейчас и рассмотрим.

Итак, ночь: «Если бы термин «опыт» не был неприменим к ситуации, абсолютно исключаящей свет, можно было бы сказать, что ночь – это и есть опыт *il y a*... Когда формы вещей растворяются в ночи, мрак ночи, не являющийся ни объектом, ни качеством объекта, охватывает, подобно присутствию»¹. Темнота оказывается «содержанием» ночного пространства, которое тем самым уже не пусто, но заполнено – «небытием всего». *Эпитет* «чистоты» словно бы уже неприложим к самому по себе «бытию»: «В ночи, к которой мы прикованы, мы ни с чем не имеем дела. Но это ничто – не чистое небытие. Больше нет *того* или *этого*; нет «чего-то». Но это универсальное отсутствие является, в свою очередь, присутствием, совершенно неизбежным присутствием». Причём «это не диалектическая пара отсутствию; мы схватываем его не в мысли. Оно непосредственно здесь». Это трансцендирующее *опыт* «имеется» парадоксальным образом «феноменально»; можно было бы сказать, оно и есть сама «непосредственность».

Весьма специфична пространственность «ночи». Вряд ли можно говорить о её континуальности. С другой стороны, пространство ночного мрака и не прерывисто. Его точки «не соотносятся друг с другом, как в освещённом пространстве; нет перспективы, они не размещены. Это кишение точек».

Само «устройство» стихии «ночи», в которой отсутствуют перспектива и направление, не является нейтральным, но сущностно сопряжено с тревогой: «неуверенность связана не с вещами дневного мира, скрытыми ночью; она сопряжена именно с тем фактом, что ничего не приближается, ничего не приходит, ничего не угрожает: это молчание, покой, небытие ощущений представляют собой абсолютно неопределённую глухую угрозу. Её острота связана с неуверенностью. Нет определённого бытия, всё взаимозаменяемо. В этой двусмысленности вырисовывается угроза простого присутствия *il y a*. Перед лицом этого тёмного нашествия невозможно уйти в себя,

¹ Здесь и далее: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 35.

замкнуться в своей скорлупе. Находишься на виду. Всё разверсто на нас. Вместо того чтобы служить нам доступом к бытию, ночное пространство выдаёт нас бытию».

И у а, по отношению к которому мы столь бдительны ввиду исчезновения мира¹, заявляет о себе также во время бессонницы (а это уже не «воображаемое переживание»², как отмечает Левинас).

Бессонница оказывается неким анонимным бдением (*vigilance*), «бдением без цели», когда нельзя уйти от «навязавшейся неусыпности», невозможно на чём бы то ни было сосредоточиться, предметы теряют свои очертания, зато проступает их «отсутствие», самовластно заявляет о себе «тьма». Так что, в некотором смысле, бодрствует «сама ночь».

Бдение бессонницы – это состояние безвременья, в котором ничто не свершается и не начинается: «настоящее склеилось с прошлым и целиком, ничего не изменяя, ему наследует. Длится одно и то же настоящее – или одно и то же прошлое»³. Эту специфическую «темпоральность» отсутствия событий, отсутствия сущего – т.е. отсутствия субъекта, – это «без себя» в ключе некоего «объективного юмора» вполне можно назвать «вечностью», тогда как вечный субъект как разрыв непрерывности «имеется», как исхождение из себя есть, на взгляд Левинаса, противоречие в терминах.

Конечно, «бдение» наличия само по себе, именно в качестве *бдения* – в каком-то весьма специфическом смысле есть «сознание», однако сознание пустое, беспредметное, равно как и бессубъектное – сознание, таким образом, тождественное «бытию», вернее, тотально в «бытие» вовлечённое (так сказать, гиперреальное, лишённое негативности сознание).

Между тем Левинас однозначно противопоставляет сознание бессубъектному бдению. Сознание есть определяющая черта монады, того, что позже Левинас назовёт «ипостасью» или «тождественным». Сознание присуще только абсолютно отдельному существу. С другой стороны, только такая монада, субъект есть «сущее» в соб-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 10.

² Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 33.

³ Там же.

ственном смысле этого слова – монадической (нетранзитивной, безынтенциональной) оказывается сама его связь с «бытием».

Во «Времени и ином» и в «От существования к существующему» Левинас называет сущее, «существующее» *l'existant*, противопоставляя его *l'exister*, «существованию». В начале «Времени и иного» Левинас указывает на то, что это перевод хайдеггеровских *Sein* и *Seiendes*, «бытия» и «сущего», выбранный им «из соображений благозвучия» и особого экзистенциалистского смысла не имеющий¹. Между тем Деррида отмечает, что в *l'existant* Левинаса слышится прежде всего *Existenz*; тем самым «существующим» по умолчанию оказывается только человек, человеческий субъект². Впрочем, феноменологический смысл такого отождествления «сущего» и «субъекта» таков, что мир и вещи, сущие в нём, коррелятивны «ипостаси» субъекта, в сознании устраняющего их инаковость. С другой стороны, это отождествление, точнее, сведение в некий общий «регион», как раз и позволяет Левинасу поставить «иное» «по ту сторону бытия и сущих», по ту сторону непереходного отношения к собственному «бытию», задающего пространство «дурного одиночества».

Само сознание, онтологический центр «тождественного», по контрасту с «бессонницей» парадоксалистски определяется Левинасом как способность забыться сном – уйти от «наличия» – как «относительное небытие». Стало быть, бессознательное уже не представляет собой противоположности сознания, но является его имманентной «сущностной» структурой: «Сознание причастно к бдению, это так; но отличительная черта его – непременная способность зайти, скрыться – и уснуть... Быть сознанием означает вырваться из *il y a*, так как существование сознания порождает субъективность, является субъектом существования – то есть, в определённой мере,³ властителем бытия, уже будучи именем в анонимности ночи».

¹ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 30.

² См.: *Derrida J. Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // Derrida J. L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 133; Деррида Ж. Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 113.*

³ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 36.

«Прикосновением» *il y a* оказывается также и ужас, который, как полагает Левинас, в своей основе есть не страх перед небытием (концом), а страх бесконечного и безвыходного существования. Небытие, конец по отношению к этому ужасу представляет собой надежду. В предисловии к «От существования к существующему» Левинас задаётся вопросом: «Не является ли страх бытия – ужас бытия – столь же изначальным, как и страх смерти?»¹ ...Страх быть – столь же изначальным, как боязнь за бытие?»². И он оказывается даже «ещё более изначальным», «так как второе может осознаться посредством первого... Именно потому, что мы полностью во власти *il y a*, мы не можем с лёгкостью относиться к ничто и к смерти и дрожим перед ними. Страх небытия соизмерим лишь с нашей вовлечённостью в бытие. Существование трагично само по себе, а не из-за своей конечности. Смерть – не разрешение трагизма»³.

Левинас противопоставляет этот «ужас бытия» хайдеггеровскому *Angst* как «испытываемому ничто»: «Чистое небытие хайдеггеровского страха не составляет *il y a*. Ужас бытия, противопоставленный страху небытия; страх быть, а вовсе не страх перед бытием; быть во власти, быть отданным чему-то, не являющемуся «чем-то»»⁴.

В рамках такого противопоставления этот «хайдеггеровский» (а также экзистенциально-философский и гегельянский) «ужас-свобода» предстаёт как нечто едва ли не «идеалистическое» по сравнению с исконным и архаическим «страхом бытия»: «Тогда как страх у Хайдеггера, осуществляющий «бытие к смерти», некоторым образом схвачен и понят, ужас «безысходной» ночи «без ответа» – это беспощадное существование»⁵.

Ужас «наличия» столь безвыходен, поскольку в нём уже нет и быть не может опоры на *негативное* – на собственную отдельность, на субъекта: «Ужас в какой-то степени является движением, освобождающим сознание от самой его «субъективности»»⁶, выво-

¹ Ср.: «Если под смертью подразумевать ничто, то не есть ли тревога, напротив, факт невозможности умереть?» (Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. *Время и Другой*. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 35).

² Левинас Э. *От существования к существующему* // Левинас Э. *Цит. соч.* С. 8–9.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 38.

⁵ Левинас Э. *От существования к существующему* // Левинас Э. *Избранное*. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 38.

⁶ Там же. С. 36.

рачивающим эту субъективность «наизнанку»¹. Ни в хайдеггеровском *Angst*, ни тем более в сартровской «тошноте», на взгляд Левинаса, отнюдь не происходит утрата той самой «позиции по отношению к собственному существованию», которая и характеризует субъективность субъекта.

Потерю этой позиции, разрушение монадичности сущего и становление существования «переходным» для Левинаса выражает скорее понятие «сопричастности» (*participation*), предложенное Леви-Брюлем как фундаментальная характеристика «первобытного мышления»². Это хтоническое и бесформенное смешение всего со всем, оборотничество и тотальная текучесть субстанций: «В мистическом сопричастии, в корне отличающемся от платоновской причастности к роду, идентичность терминов утрачивается. Они лишаются своей субстантивности. Участие одного термина в другом заключается не в общем атрибуте; термин *является другим*. *Частное* существование каждого термина, подчинённое бытующему субъекту, утрачивает свой частный характер, вновь становится неразличимым фоном; существование одного затопляет другого, тем самым переставая быть существованием одного»³. (Кстати говоря, по Липавскому, в основе ужаса также лежит «архаический» страх перед анонимной стихийной жизнью, в которой всякое отдельное существование ставится под вопрос – «тропическое чувство»⁴).

Примечательно то, что первобытный человек (в том числе и согласно Леви-Брюлю) едва ли не безразличен к самому факту смерти, но зато боится умерших. Это страх перед призраком, свидетельствующий о том, что смерть отнюдь не полагает предел для возвращающегося существования. Этот страх не есть опасение возможной мести со стороны «покойного», это страх перед самим возвращением, означающим равно как невозможность смерти, так и несостоятельность убийства (ведь «убить, так же как и умереть, значит искать выход из бытия, идти туда, где действуют свобода и отрица-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 37.

² См.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 56–86.

³ Левинас Э. Цит. соч. С. 36–37.

⁴ См.: Липавский Л. Исследование ужаса. М., 2005. С. 6, 20–23.

ние»¹). Ужас отмечает собой близость к тому рубежу, на котором «возможность» заканчивается, и какое бы то ни было действие тонет в пустоте. Между тем и само преступление, сам порок «несут на себе отметину сверхъестественной реальности», и «злоумышленники тревожат, как привидения»².

Однако «ужас не связан с опасностью»³, он «не открывает нам угрозы смерти или хотя бы боли»⁴. Та сущностная угроза, о которой возвещает ужас, – это участие в «*il y a*, таящемся в глубине каждого отрицания... невозможность смерти, универсальность существования вплоть до его уничтожения»⁵. «Ужас приводит в исполнение приговор к вечной реальности, «безвыходности» существования»⁶.

Итак, *il y a* – это «бытие без ничто, без какой бы то ни было лазейки»⁷, так что и «самоубийство – эта последняя возможность овладеть бытием – не может осуществиться»⁸. Именно «возможность смерти», некое «право на смерть» было бы властью, способной придать жизни смысл. Суверенное право уйти, отстраниться от «бытия». Между тем абсолютно густое и лишённое всякого зазора *il y a*, которое в той же мере есть мир, в какой и мы сами, и вместе с тем – «ни то, ни другое» – означает принципиальную невозможность собой («бытием») овладеть. Поэтому «ипостась» конечна. Не потому, что смертна, а потому, что не может умереть (потому, что соотносится со смертью как с «абсолютно иным»).

Это мысль, общая для Левинаса и Бланшо. У Бланшо «борьба за право на смерть» есть, таким образом, «борьба с бытием». Бланшо называет Хайдеггера, наряду с Гегелем и Ницше, одним из тех значительных современных мыслителей, задачей мысли кото-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.: СПб., 2000. С. 37.

² Там же.

³ Там же. Так же, кстати говоря, дело обстоит и у Хайдеггера, различающего «сущностный страх» как «открытость бытия» и заслоняющую эту открытость «боязнь», относящуюся всегда к «чему-то».

⁴ Там же. С. 38.

⁵ Там же. С. 37.

⁶ Там же. С. 38.

⁷ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 29.

⁸ Там же.

рых было «сделать смерть возможной»¹. «Борьба за право на смерть является ведущей чертой хайдеггеровской философии и в её прочтении Левинасом: «Главной идеей хайдеггеровской интерпретации человеческого существования представляется концепция существования как экстаза, возможного лишь как экстаз, *устремлённый к концу*; следовательно, трагизм существования заключён в его конечности и том небытии, в которое погружается человек в ходе существования»². Такому экзистенциально-философскому трагизму Левинас и противопоставляет «гипер-трагическое» (или же чёрно-юмористическую «изнанку» трагического) – опыт вечно возвращающегося *il y a*.

Утверждение радикальной инаковости смерти также сближает Левинаса с Батаем, для которого смерть оказывается прямым выражением «невозможного». Именно парадоксальное «присутствие» смерти является для него характерной чертой «иностранного» (в том числе «божественного» и «животного»), о чём он пишет, в частности, в приводимом во «Внутреннем опыте» тексте 1933 г., опубликованном в 1936 г. как «Жертвоприношения»: «В известном смысле смерть неизбежна, но в смысле более глубоком – недоступна. Животное знать ничего не знает о смерти, хотя смерть отбрасывает человека к животному. Человек идеальный, воплощение разума, остаётся чуждым смерти: её природе при-суца животность бога, грязная (зловонная) и священная»³.

Впрочем, к вопросу об инаковости смерти мы ещё обратимся в последней части нашего исследования, посвящённой Бланшо, а пока что вернёмся к самой ситуации «онтологического эстетиза» у Левинаса как «метафизического вопрошания».

3. Метафизический вопрос по Левинасу

Опыт «наличия» у Левинаса, как и всякий «онтологический эстетизис», сам по себе оказывается формой или выражением «метафизического вопроса», специфику которого, равно как и его этические импликация, мы сейчас и рассмотрим, предварительно соотнеся его с «вопрошанием» Хайдеггера.

¹ Бланшо М. Смерть как возможность / Пер. С.Н. Зенкина // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 93.

² Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 8.

³ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 135.

Для Хайдеггера «вопрос о бытии» отнюдь не является всего лишь одним из теоретических вопросов, этот вопрос – «основное событие присутствия»¹, им определяется само онтологическое «устройство» *Dasein* – такого сущего, для которого «в его бытии речь идёт о самом этом бытии»². Бытийный вопрос затрагивает экзистенцию в её корне, так что она сама оказывается также поставленной под вопрос. Однако для Хайдеггера этот вопрос так или иначе остаётся *пониманием*, «истолкованием» бытия.

Левинас притязает на трансценденцию этого онтологического «понимания», предполагающего некий бытийный «свет», «прозрачность» «бытия», пусть и сокрытого в своей «непотаённости», а также безраздельное пребывание в этой «прозрачности». Для Левинаса «онтологический вопрос», поставленный Хайдеггером, уже в самом порядке «бытийного различия» расходится с вопросом о «смысле бытия». Для Левинаса этот вопрос – не понимание, он есть *удивление* перед тем, что понятно, перед самим фактом существования (его понятностью, его странностью, странностью его понятности): «Соприкосновение со светом, миг, когда мы открываем глаза, озарение, заключающееся в простом ощущении, представляются вне связи, не являются ответами на вопросы. Свет озаряет и понимается естественно, являясь самым актом понимания. Но внутри этой естественной корреляции между нами и миром путём своего рода раздвоения возникает вопрос: удивление перед этим озарением. Удивление, которое Платон считает началом философии, это изумление чем-то естественным и понятным. Сама понятность света удивительна: свет и тьма сдвоены. Удивление возникает не в связи с каким-либо порядком, более естественным, чем природный, но исключительно в связи с понятным как таковым. Можно сказать, что его странность заключена в нём самом: в факте наличия существования»³.

Удивление сквозит и в лейбницеvском «метафизическом вопросе»: почему есть сущее, а не наоборот, ничто?⁴ Однако для Левинаса

¹ См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 331–333.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 12 [§ 4].

³ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 11.

⁴ «Нам следует подняться на высоту *метафизики*, пользуясь *великим принципом*, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: *ничего не делается без достаточного основания*... Раз такое допущение сделано, то первый вопрос, который

удивление не есть любопытство, стремление познаться, но шок, аналогичный тому, что мы испытываем, встречая какое-нибудь уродство, оцепенение перед «омерзительным». Удивление, отмечающее событие онтологического вопроса, свидетельствует о *расслоении* «естественной» корреляции между нами и миром, т.е., для Левинаса – также и трансцендентальной ноэма-ноэтической корреляции, что уже выводит «онтологическое вопрошание» за рамки феноменологического опыта, как он понимался Гуссерлем. Однако, с другой стороны, это «расслоение» обнаруживает «сущностную» близость «онтологического вопроса» к «эстезису», эстетическому опыту, в котором, согласно Левинасу, естественная корреляция света также деформируется посредством «образа»¹. «Вопрос о бытии» – это онтологическое «остранение». Кроме того, событие «встречи с бытием», которое невозможно пережить от первого лица, которое никогда не происходит «сейчас», имеет черты некоего «незапамятного прошлого» – «прошлого, никогда не бывшего настоящим», что также сближает его с событием «рассказа» (в трактовке Бланшо), во время которого нас и переводит онтологическое вопрошание.

В том, что касается «вопроса о бытии», Левинас оказывается также достаточно близок Батаю с его «драматической» интуицией существования, с его ощущением онтологического «шока», «ослепленности светом». Как пишет Батай в предисловии к «Мадам Эдварде», «...я никогда не забуду насилия и чуда, что сливаются с желанием открыть глаза, посмотреть прямо в лицо всему, *что случается*, всему, *что есть* [*ce qui arrive, ce qui est*]»². Во «Внутреннем опыте» Батай также приводит следующий отрывок из эссе «Дружба» (вошедшего в книгу «Виновный»), характеризуя его как описание экстаза перед «точкой» (которая должна быть отринута в экстазе перед

мы имеем право сделать, будет следующий: *почему существует нечто, а не ничто*, ведь ничто более просто и более легко, чем нечто?» (Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 408).

¹ См.: Левинас Э. Цит. соч. С. 31.

² Батай Ж. *Divinus Deus* // Батай Ж. Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 415; см. также: Bataille G. *Madame Edwards. Le Mort. Histoire de l'œil*. Paris, 1973. P. 14. О «насилии» и «чуде», связанными с *опытом*, пишет и Левинас: «То, что в действительности внезапно проявляет себя как сущностное насилие, так это избыточность бытия по отношению к мышлению, которое претендует на то, чтобы включить в себя бытие, – это чудо идеи бесконечного» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 71).

«пустотой»): «Я был вынужден отложить перо. По обыкновению сел перед открытым окном: но не успев сесть, почувствовал, что меня захватывает какое-то экстатическое движение. Меня уже не глодали, как накануне, сомнения в том, что подобное сияние было не менее желанным, чем эротическое сладострастие. Я ничего не видел: *этого*, как ни старайся, не увидишь, не ощутишь и не постигнешь. *Это* гложет и гнетёт невозможностью умереть. Ежели тоска окутывает в моих мыслях всё, что я любил, то связанные с моей любовью мимолётные реальности следовало бы представить чем-то вроде облаков, за которыми скрывается *то, что есть*. Нет ничего обманчивее образов восхищения. *То, что есть*, мерится мерилом ужаса, ужас и толкает *то, что есть*, к обнаружению. Без этого страшного толчка ничего бы не было»¹. Эти строки – как и многие другие места из «атеологических» книг Батая – оказываются необычайно созвучными дескрипциям *il y a* у Левинаса: «то, что есть» (как «что-то, не являющееся «чем-то»»²) заявляет о себе в *ужасе* и отзывается *невозможностью умереть*, однако у Батая, грезлившего трансформацией «отчаяния» в «радость»³, в отличие от Левинаса, этот «онтологический эстезис» сопровождается «восхищением и любовью».

Батая с Левинасом роднит также глубоко онтологичное понимание *зла*, отказ истолковывать зло в качестве недостатка или нехватки. В «От существования к существующему» Левинас противопоставляет такое понимание зла господствующей в традиционной западной метафизике, равно как и в онтологии Хайдеггера «отрицательной» («частно-экономической») его трактовке: «Диалектика бытия и ничто остаётся доминирующей в хайдеггеровской онтологии, где зло всегда является недостатком, то есть ущербностью, нехваткой бытия, или ничто... Мы попытаемся подвергнуть сомнению идею, что зло есть недостаток. Не обременено ли бытие другими пороками, кроме своей ограниченности и ничто? Не таится ли в самой его позитивности некое изначальное зло?»⁴.

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 228.

² См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 38.

³ См.: Батай Ж. Влечение и отвращение 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слёзы // Коллеж социологии 1937–1939. СПб., 2004. С. 97.

⁴ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 8.

Однако общее для Батая и Левинаса «онтологическое», «неотрицательное» понимание зла также делает очевидным и различие их позиций: если для Батая зло есть излишество, эксцесс, то для Левинаса оно – душная сама себя полнота. Это расхождение приобретает черты своеобразного «конфликта императивов»: «гиперморали зла» у Батая, утверждающей экстатическую открытость, неубегание от «бытия», и «литургической» морали Левинаса, апеллирующей к разумности и снисходительной к бегству и сохранению ввиду абсолютности «онтологического насилия».

Итак, для Левинаса бытийный вопрос не ищет ответ, не предполагает исследовательского разыскания, но в самом себе обнаруживает разрыв с «пониманием», с учреждаемым в понимании «соответствием» между нами и миром, разрыв с тем светом, который оказывается слепым, – разрыв не ради другого света. Это сам «опыт бытия с его странностью», претерпевание, принятие на себя «бытия»: «Вот почему на бытийный вопрос: *что такое бытие?* никогда не было ответа. Бытие безответно. Совершенно невозможно представить себе, в каком направлении следовало бы искать этот ответ. Сам вопрос – это проявление связи с бытием»¹. «Невменяемость» «бытия» лишает онтологическое вопрошание перспективы, если оно исчерпывает себя одним только поиском истины: «Бытие глубоко чуждо, оно нас ушибает. Мы терпим его объятия, удушающие, подобно ночи, но оно не отвечает»². Между тем эта безвыходность, входящая в само устройство связи сущего и существования, открывает другую – *этическую* – перспективу бытийного вопрошания: «Если философия является вопросом о бытии, она тем самым берёт на себя бремя бытия. И если она больше, чем этот вопрос, значит, она позволяет себе превзойти вопрос, но не ответить на него. Больше вопроса о бытии может быть не истина, а благо»³.

Итак, «бытийный вопрос» у Левинаса – это недоумение встречи с абсолютным злом, это возражение обречённого. Это безнадежный способ держать дистанцию, порвать с порядком сущностного насилия, в котором мы уже не спрашиваем о смысле страдания, но оказываемся на место того, кто это насилие претерпева-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 11.

² Там же.

³ Там же.

ет, и вместе с тем – способ «взять на себя» бытие, способ ответить «за» безответное. Такова *этическая* сторона «опыта бытия» и «бытийного вопрошания».

«Бытие» подлежит моральному осуждению – Левинас прямо называет его «злом» (*«l'être est le mal»*): «Представление о неотвратимом и безысходном бытии полагает присущую бытию абсурдность. Не потому бытие зло, что конечно, а потому, что безгранично»¹. Осуждение «бытия», пожалуй, такой же исток этики Левинаса, как и встреча с «Другим». Самый акт бытийного различения есть распознавание безусловного зла, обретение точки отторжения. Этике необходима бытийная «критика».

Левинас открыто провозглашает *приоритет* «сущего» над «бытием» – об этом говорит уже само название его книги – «От существования к существующему». Это не онтологический, но *моральный* приоритет. Между «бытием» и «сущим» имеет место некая война. Однако у этой «войны» есть, по сути, только одна сторона – «сущее», и «сущее» проигрывает. «Бытие» же есть сама война («тотальность», поздний аналог «фигуры бытия» в «Тотальности и Бесконечном», имеет лицо войны²). И, можно сказать, «бытие» есть война, *поскольку* оно безучастно. С «бытием» никогда ничего не будет, от «бытия» не убудет, к «бытию» не прибавится, в этом – *тоталитаризм* «бытия».

Моральное осуждение «бытия» предполагает радикальную трансценденцию *блага*, которое – «по ту сторону бытия». В «От существования к существующему» Левинас пользуется выражением «экс-ценденция», подчёркивающим именно разрыв с «бытием», с онтологией: «Платоновская формула, ставящая Благо вне бытия, – самое общее и пустое указание из тех, которые здесь принимаются во внимание. Она означает, что сама направленность существующего к Благу является не трансценденцией, благодаря которой существующее восходит к высшему существованию, а исходом из бытия и описывающих его категорий, – экс-ценденцией»³. Однако Левинас, ссылаясь на платоновское «ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας», вместе с тем факти-

¹ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 29.

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 67.

³ Левинас Э. Цит. соч. С. 7.

чески инвертирует платонизм, для которого «зло» обладало лишь несобственным существованием.

Метафизика как этика не должна исчерпываться одним только «отношением к бытию» (определяющим для «фундаментальной онтологии» Хайдеггера) – не должна замыкаться на этом отношении, которое, упраздняя дистанцию, в конечном счёте упраздняет и саму возможность какого бы то ни было отношения. Напротив того, возможность сказать «нет», поддержать расстояние этика черпает от «внебытийности» «иного»: моральное осуждение «бытия» предполагает встречу с абсолютно другим, и само совершается уже исходя из этой встречи. Эта «возможность», таким образом, не входит в основоустройство «субъекта» или же «присутствия» как «тождественного». Эта отнюдь не наличная, *невозможная* возможность исходит от «самого иного», и субъект как таковой определяется именно этой трансценденцией к «иному», «экс-ценденцией».

Между тем «бытие», будучи во всех отношениях *жалким*, обладает также и магическими чарами. Оно завораживает. Онтологическое насилие («сопричастность») задаёт безвыходное пространство этой завороченности и зачарованности. От ужаса «бытия» цепенеют, «бытию» общается некая странная мифическая притягательность, заключающая в себе опасность «подмены»: «иное как бытие» (τὸ ἕτερον) «подменяет» собой «иное-чем-бытие», *другое сущее*, «Другого», нейтрализуя его «инаковость». В «бытии» укоренена возможность утраты «иного», растворения его в категориях «тождественного» – возможность «тотальности». Этой угрозе, этим «чарам» и призвана противостоять этика, будучи сопротивлением «бытию» и тем структурам, над которыми оно довлеет («истории», «связному дискурсу», «порядку объективности», «эгоизму тождественного» и т.д.). Причём именно этике, а не каким бы то ни было формам онтологического нигилизма на попрание противостояния «бытию» принадлежит самое веское и решительное «нет». Вместе с тем этика этим «нет» отнюдь не определяется, отнюдь не исчерпывается одной только «негативностью».

Это происходит также ещё и потому, что «сопротивление» здесь есть не просто отрицание, но утверждение «инаковости», нередуцируемого различия. Этика исходит скорее из несостоятельности отрицания и негативности как таковой (в ином отношении будучи, конечно же, «гипер-негативностью»). «Бытие» гасит любое отрицание, и этика в известном смысле начинает с «отчаяния», с утверждения

невозможности говорить с «бытием» на каком бы то ни было (общем) языке. Сопроотивление «бытию» подобно борьбе с трупом – оно столь же несостоятельно и абсурдно. «Бытию» можно только претерпевать. Без всякой возможности его «пере-жить» – без всякой возможности умереть.

В «бытии», таким образом, прорисовываются *мера и граница*, «предел» морали, притязающей на без-бытийную трансценденцию (или же на осуждение того, что принципиально не подлежит осуждению, – ведь победителей, как известно, не судят). Поэтому этика, с другой стороны, становится *апологией* «тождественного» – любого расстояния, любой позиции, которую «сущее» может занять по отношению к «бытию», – мира, времени, наслаждения, негативности и т.д. (в «Тотальности и Бесконечном» этика описывается как апология «тождественного» перед лицом так называемого «исторического суда», более того – как возможность осудить саму историю¹).

Этика, таким образом, распознаёт зло в той почве, на которой сама же произрастает, и без которой её существование просто немыслимо: «...экс-ценденция и Счастье обязательно укоренены в бытии, вот почему быть – лучше, чем не быть»². Возможность «сущего», возможность отношения к другому «сущему», так сказать, лишь заимствует своё бытие у «бытия»³. В этом – трагизм и «высшая несостоятельность» этики, в своей ответственности вынужденной поддерживать те бытийные структуры, которые она же «искореняет».

Так, Левинас пытается критически дистанцироваться от хайдеггеровской *мифологии* «бытия», однако в противовес онтологическому мифотворчеству Хайдеггера создаёт нечто вроде «негативной онтологической мифологии». Он словно бы игнорирует то, что в «просвете бытия» «злое» проступает также и вместе с «целительным»⁴. Вернее, не проводит принципиального различия между тем и другим. Для него «бытие» мифично и миф онтологичен, однако его бытийная мифология носит отрицательный характер это – мифо-

¹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 89, 239–245.

² Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 7.

³ У Сартра «ничто» как субъективность и свобода также обладает только «заимствованным» существованием. См.: Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 54.

⁴ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 217.

творчество ввиду того, чтобы дезавуировать сам «миф» как «бытие», ввиду этического отказа от «бытия». Это *новая, критическая* мифология. В этом отношении негативная мифология «бытия» Левинаса опять-таки оказывается аналогична атеологическому мифу Батая.

В контексте проводимого нами сопоставления примечательно также и то, что Левинас в своём стремлении дезавуировать бытийный миф часто опирается на опыт современного искусства, прежде всего на формы авангардного «реализма» (сюрреализм, натурализм), в которых деформация «объекта» оказывается адекватацией опыта онтологической стихии. Так, говоря об опыте «ночи», темнота которой возвращает вещи «к просачивающемуся из них неопределённому, анонимному бытию»¹, а также о «ночи среди бела дня», когда «освещённые объекты могут показаться нам как бы погружёнными в сумерки», Левинас проводит аналогию с «фантастической», «галлюцинаторной» реальностью «таких поэтов, как Рембо». И это больше, чем аналогия: искусство помещает вещи как бы «вне мира», тем самым раскрепощая их скрытое «существование», или же их «материальность». Подобная же игра деформации-адекватации имеет место и при «гиперреалистическом» изображении: «Недооценённое искусство некоторых писателей-реалистов и натуралистов, несмотря на их символ веры и предисловия, производит тот же эффект: существа и вещи, жутко настоящие из-за своей плотности, веса, размеров, тонут в своей «материальности». Некоторые пассажи Гюисманса, Золя, спокойный улыбчивый ужас ряда новелл Мопассана не только предлагают, как порой считают, «верное» или преувеличенное описание действительности, но и проникают – по ту сторону раскрываемой светом формы – в далёкую от соответствия философскому материализму авторов материальность, составляющую тёмную основу существования»².

Критическая мифология «бытия» демонстрирует и его безысходную безграничность, и тем самым уже «ограниченность», полагая возможность его «морального» преодоления. «Бытие» словно бы локализуется Левинасом в ряде пограничных экзистенциальных опытов, оно «регионализируется» им, однако уже не феноменологически. Анонимное и аморфное «наличие» есть «реги-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 36.

² Левинас Э. Цит. соч. С. 36.

он», только в переносном смысле. Этому «региону» не соответствует никакое сущее.

Однако в связи с этим можно подвергнуть сомнению постулируемую Левинасом *универсальность* факта *il y a*: в самом деле, «наличие» отнюдь не оказывается безотносительным к *интенсивности* существования, но, подобно хайдеггеровскому «ничто», проявляет себя «ничтожаще», сущностная скудость и всеобщее истребление оказываются неотъемлемым «почерком» его полагания. Здесь опять-таки можно усмотреть аналогию и с платонической «материей», которая оказывается одновременно неотвратимостью и «лишённостью» (στέρησις)¹. Если же вспомнить Батая, то для него сущностная «порочность» бытия «искупает себя» как раз таки в интенсивности экзистенциальной «самоутраты».

Принципиальное отличие хайдеггеровского «бытия» от *il y a*, как мы уже отмечали, состоит в заявленной Хайдеггером *противо-мысленности* какого бы то ни было рассмотрения «бытия» самого по себе. Левинас же настойчиво предлагает проделать обратное: «бытие» оказывается тем, что есть «за вычетом» сущего. Можно, конечно, задаться вопросом, а *всё* ли сущее при этом «вычитается»? И если да, то *всё* ли в целом или же как-то иначе? Что задаёт границу «сущего вообще»? И насколько при этом «вычитается» сам вычитающий?

Жак Деррида, защищая «бытие» Хайдеггера от порою достаточно резких критических выпадов со стороны Левинаса, приравнивает *il y a* к совокупности неопределённого сущего². По его мнению, Левинас пытается заместить «бытие» некоей «фигурой отсутствия», которая парадоксальным образом *есть* – и не столько даже вопреки, сколько *благодаря* своему отсутствию, в качестве некоего неустранимого *осадка* бытия. Между тем само «место бытия», на котором Левинас с осторожностью сохра-

¹ См.: Плотин. О материи (II 4) / Пер. А.Ф. Лосева // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя; М.: Г.-Л.К. Ю.А. Шичалина, 1995. С. 369 [II 4, 13].

² «Столь часто обвиняемая Левинасом нейтральность может быть лишь чертой неопределённого сущего, анонимной онтической власти, концептуальной общности или принципа. Бытие же не есть принцип, не есть связанное с принципом сущее, некая *архия*, которая позволяет Левинасу протащить под именем бытия лицо некоего безликого тирана» (Деррида Ж. *Насилие и метафизика* (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 172; см. также: *Derrida J. Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* // *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 200).

нённого различия размещает своё «наличие», само это место, та «бытийственность бытия» («смысл бытия», делающий возможным вообще самую осмысленность), о которой спрашивал Хайдеггер, – остаётся. Левинас в этом отношении оказывается как будто бы безучастным к самому бытийному вопросу, пытаюсь развенчать «идол» бытия посредством главным образом некоего «онтического» хода, замещая бытийное различие неким «различием видов сущего».

Впрочем, с этим мнением Деррида можно согласиться лишь отчасти, ведь Левинас, как бы то ни было, исходит из «бытийного различия», хотя существенным образом и сдвигает акцент в сторону конституирующей это различие *грамматики*. Кроме того, в «От существования к существующему», предвидя возражения насчёт подмены «бытия» неким «сущим» Левинас различает *il y a* с «вычеркнутым бытием» Бергсона¹ – также неустрашимым *остатком* тотального отрицания – поскольку тот отсылает к некоему бесформенному сущему. Он подчёркивает, что в том, что касается «наличия», «речь идёт не о «чём-то», что остаётся, но о самой атмосфере присутствия, которая, конечно, может впоследствии предстать как содержание, но изначально является безличным, не существительным событием ночи и *il y a*»². Также «наличие», как указывает Левинас, следует отличать и от неопределённого фона восприятия, на котором как бы проступают вещи, поскольку и этот неопределённый фон уже есть нечто, уже подпадает под категорию существительного – «здесь уже появляется зачаточная личность, свойственная всему существующему»³.

Впрочем, *il y a* Левинаса всё-таки сохраняет некоторую «гибридность» как «что-то, не являющееся «чем-то»». *Il y a*, подобно «теографии» Батая, – это катафатика, «образ» апофатического «бытия», гениальная, злая *пародия* на хайдеггеровское *das Sein*. Это деформация «бытия», становящаяся его адекватацией. Кстати, в своих «рассказах о бытии» Левинас, как и Батай, не скупится на своеобразный

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 38. См. также: Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. В. Флеровой. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-ц, 2004. С. 264–286.

² Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 39.

³ Там же. С. 33.

чёрный юмор, говоря, к примеру, о некоторой «деятельности» «ничто», о свойственном ему специфическом «усилии» – как бы том «стиле», в котором «работает» ничто, «тужится» и «проистекает»¹. Однако оно не производит ничего, кроме «самого себя», оно совершенно инертно и не склонно к рождению. И вот ещё «катафатические» примеры, которые, в общем, можно только множить, однако которые и задают *характерность* «онтологического эстетизма» Левинаса: «Бытие остаётся подобием поля брани, никому не принадлежащей тяжёлой атмосферы»², это «место, где всё потонуло в сумраке, ...полнота пустоты, шёпот тишины»³, и т.д.

Вместе с тем надо отметить, что для Левинаса всё-таки остаётся насущной сама заново открытая хайдеггеровской философией проблематика *радикального различия*, однако он кардинально её смещает: «бытие», с его точки зрения, не способно быть носителем такого различия, и он перепоручает это дело «Другому». Хотя, как мы показали, «онтологический» опыт и является одной из исходных точек философии Левинаса, однако он призывает этот опыт «превзойти» или же «оставить». В этом – «неслыханная дерзость» его *этики*.

Что же касается дальнейшей судьбы *il y a*, то уже начиная с 1950-х годов оно мало-помалу «вытесняется» Левинасом на периферию собственной философии, подпитывая в основном инвективы в адрес «фундаментальной онтологии» и «философии нейтрального», а также включаясь в фигуру «тотальности». Между тем ещё в конце 1960-х Левинас возвращается к *il y a*, говоря о прозе Бланшо.

В «Тотальности и Бесконечном» *il y a* отведена уже скорее эпизодическая роль. Здесь Левинас исходит скорее из принципиальной *множественности* «бытия», исключая возможность его тотального представления (ещё в довоенном тексте «О бегстве» Левинас покушается на принцип единства «бытия», заявляя о своём намерении «порвать с Парменидом» – это намерение озвучивается им также и во «Времени и ином»⁴). Как бы то ни было, в 1960-е годы он уже не стремится к «регионализации» самого «бытия». «Бесконечное», лицо «Другого» с не меньшим правом выступают здесь вы-

¹ Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 138.

² Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 35.

³ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 32.

⁴ Там же. С. 26.

ражениями «бытия», чем «тотальность» или же «наличие»¹. Вернее, за множественностью этих категорий уже не стоит какой-либо *общей* онтологической фигуры, и скользь бросаемые Левинасом фразы насчёт «бытийности» «иного» не составляют какой-либо *онтологии*. «Регионализируется» и принципиально ограничивается здесь именно возможность синоптического взгляда и единого дискурса – возможность «тотальности». В большей мере, чем о самом *il y a*, здесь говорится о его разного рода субститутах и аналогах в мире – в частности, о «стихии»², а также об укоренённых в «бытии» безлично-нейтральных структурах («материи»³, «связном дискурсе»⁴ и т.п.).

Однако *il y a*, на наш взгляд, подвергается Левинасом «забвению» или же «умолчанию» не только в силу исчерпанности этой темы, которая, в общем и целом, уже была им очерчена в работах 1930–40-х годов. Но это происходит также и ввиду того, что некоторые «черты» *il y a* усваиваются «лицом», «эпифанией» Другого. О соотношении этой конститутивной для метафизики Левинаса пары – «безличного наличия» и «лица» – мы ещё будем говорить в дальнейшем. Однако предварительно нам нужно остановиться на промежуточной и вместе с тем центральной области этой метафизики – на «Тожественном», или «ипостаси».

¹ «Бытие сущего – это Логос, который не является ничьим словом... Бытие осуществляет себя в отношении между людьми... Бытие – это экстериторность...» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 280).

² Там же. С. 150–151, 158–160.

³ Там же. С. 173–174.

⁴ Там же. С. 105–106.

Глава II

«ТОЖДЕСТВЕННОЕ»: ИПОСТАСЬ

Между безличным «бытием» и «иным-чем-бытие» происходит событие экзистенции, «собственного существования», которое как раз и задаёт собой для Левинаса метафизический регион «сущего» в собственном смысле. «Сущее» (*l'existant*) возникает в анонимном поле «бытия» (*l'exister*). Ничто в самом «бытии» не располагает к возникновению сущего, «бытие» не является его «источком», не «порождает» его – «бытие» по отношению к нему сущностно безразлично. Тем не менее вот это происходит – на фоне «бытия» вырисовывается некое «сущее».

Событие возникновения «сущего» не имеет какой-либо причины, его невозможно объяснить (ведь «в метафизике нет физики», как заявляет по этому поводу Левинас¹), оно лишено начала в «бытии», поскольку само по себе есть начало, как бы «первое» явление начала в самой безначальной и непрерывной длительности *l'exister*. Начало (равно как и различие) возникает в «бытии» вместе с сущим. Сущее само по себе и есть событие собственного начинания.

Левинас даёт этому событию имя «ипостаси» (*l'hypostase*), т.е. буквально «гипостазирования», уподобляя его появлению «существительного» («чего-то») в чисто «глагольном» пространстве «бытия». Стоит отметить, что для Левинаса – при определяющем характере «событийности» в трактовке «сущего» – оказываются важны как раз его «субстанциальные» черты. Ипостась – это «субъект», «Тождественное» (*le Même*), трансцендентальным коррелятом которого выступает «мир».

Событие «ипостаси» происходит во *мгновении*, которое, таким образом, оказывается «поляризацией» *бытия вообще*². Левинас от-

¹ Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. *Время и Другой*. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 37.

² Левинас Э. *От существования к существующему* // Левинас Э. *Избранное*. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 8.

мечает исключительный характер темпоральности «мгновения», его несводимость к длительности¹. Напротив того, бытующее в западной философии представление о времени – от греков до Хайдеггера – исходит как раз из его понимания как длительности, при этом само мгновение оказывается исчезающим, преходящим моментом последней. Именно таким предстаёт мгновение в феноменологии сознания времени у Гуссерля: связанным с прошедшим и будущим посредством ретенций и протенций, вплетённым в ткань внутренней жизни сознания. Примером, с которым работает Гуссерль, является звучание тона в мелодии². Для Левинаса мгновение, напротив, выпадает из длительности, с ним связан её разрыв, он уподобляет его фальшивой ноте³. «Неустанно возобновляющееся завоевание бытия словно происходит в картезианские времена с дискретными мгновениями, каждое из которых приходит из небытия»⁴, как говорит Левинас. Такое «изолированное» рассмотрение мгновения и позволяет, собственно, производить его анализ: «Мгновение не монолитно, оно сочленено. Именно сочленённостью оно и отличается от вечного, которое просто и отчуждено от события»⁵. Постулирование «прерывного» характера мгновения также даёт Левинасу возможность утверждать трансцендентность отличных от настоящего временных измерений (прежде всего абсолютную инаковость будущего)⁶.

Содержанием мгновения, бытующего вне всякой временной связи, оказывается сама «связь» сущего (*l'existant*) и его существования (*l'exister*). Сущее во мгновении самим фактом своего появления уже «овладевает» своим «бытием», берёт его на себя, принимает его. Отныне «бытие» есть бытие какого-то сущего, отныне возможно говорить о «собственном» бытии, и, по-хайдеггеровски, о *Jameinigkeit* бытия вообще (о том, что бытие «всегда моё»). Сущее властвует над «бытием», аналогично тому, как «субъект», «подлежащее» «доминирует» над «сказуемым», «предикатом». Вместе с сущим возникают власть и свобода.

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 45–48.

² Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 13–14 и сл.

³ См.: Левинас Э. Цит. соч. С. 18.

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Там же. С. 8.

⁶ Там же. С. 44.

Конечно, такое «распоряжение» своим существованием ещё далеко не есть «опредмечивание» беспредметного, несуществительного «бытия». Это пока ещё само минимальное различие между *l'exister* и *l'existant*, основоустройство «бытийных возможностей» сущего, которое Левинас выделяет при анализе самого факта того, что оно – есть.

Этот минимум «бытийного» различия имеет первостепенную экзистенциальную важность: «ипостась» возникает, *различая себя* с «бытием». Об истинности этого «дуализма» сущего и его «бытия» свидетельствуют такие «моменты человеческого существования», в которых «соединение существования с существующим предстаёт как расслоение»¹. Причём такое расслоение происходит до всякого опредмечивания, что демонстрируется Левинасом в «От существовании к существующему» на примерах феноменов усталости и лени².

Примечательно то, что для Левинаса сохраняет своё значение сама категория «субъекта», хотя, казалось бы, экзистенциальная аналитика Хайдеггера, служащая для него критическим ориентиром, уже недвусмысленно заявила о схождении этой категории с философской сцены. Между тем фундаментальным уровнем конституции субъективности для «раннего» Левинаса оказывается не отношение к порядку объектов, не представление, а та «позиция», которую субъект занимает по отношению к собственному существованию.

В работах 1940-х годов Левинас связывает возможность этой субъективной «позиции» с *относительным* небытием, вписывая в саму структуру бытия-в-мире (или жизни сознания) способность «выйти из мира», отступить от того, что есть («смыться изнутри»³) – более того, забывшись сном, «ускользнуть» от безличного бдения «самого бытия». Эта возможность отступления или же отсрочки является своеобразным переворачиванием хайдеггеровской «выдвинутости в ничто», имеющей своей моралью, напротив, тотальное участие в «бытии», отбрасывание к фактичности собственного существования.

Прямую противоположность позиции Левинаса в этом отношении составляет, как кажется, и Батай, ведущий резкую критику «проекта» –

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 11.

² Там же. С. 12–20.

³ По выражению Ж. Ромена. Там же. С. 41.

этой «парадоксальной» манеры быть во времени – откладывать существование на потом, «не умирать, но быть мёртвым»¹. Батай заявляет, о том, что «внутренний опыт» – как «бытие без отсрочки»² – противоположен «проекту» («...природа опыта такова, что он не может существовать как проект, разве что насмешки ради») ³. Однако действие и рассуждающая мысль находятся в полной зависимости от «проекта», в основе которого – не что иное, как субъективная «позиция», *cogito*: «я есмь бытие, наделённое властью *приостанавливать* в себе само бытие»⁴. При этом о картезианстве (в частности, по поводу декартовского девиза *Larvatus prodeo*, «продвигаюсь под маской»⁵), Батай отзывается как о «самом изощрённом варианте бегства»⁶.

Таким образом, если для Левинаса существенное (хотя, впрочем, и ограниченное) значение имеет возможность уйти от непосредственной ввязанности в «бытие», овладение собственным существованием, «позиция», дистанция и отсрочка, то Батай призывает к разрушению субъектной позиции с точки зрения «гиперморали» («Принцип внутреннего опыта: выйти посредством проекта из области проекта»⁷). Если для Левинаса разрыв с «бытием» через обретение субъектной «позиции» – необходимое, хотя и не достаточное условие возможности этики, то для Батая именно «бытийное» отношение (как отношение к «краю возможного») выступает как *этическое*. Впрочем, эта противоположность взглядов лишь подчёркивает то расхождение, что имеет место в их трактовках «бытия-как-иноного»: Левинас акцентирует позитивность довлеющего «наличия», Батай – абсолютность негативности, не-целостность «бытия» как себя раздирающего разрыва.

Утверждение «относительного небытия» в существовании «ипостаси», с другой стороны, сближает Левинаса с французским экзистенциализмом и неогегельянством, в частности, с Сартром – подобно ему самому, «неверным учеником» Хайдеггера, также расходящимся с Батаем на почве отношения к *cogito*.

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 91.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ См.: Декарт Р. Небольшие сочинения 1619–1621 гг. Частные мысли / Пер. Я.А. Ляткера // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 573.

⁶ Батай Ж. Цит. соч. С. 91.

⁷ Там же. С. 92.

В «Бытии и ничто» Сартр прямо отождествляет для-себя-бытие (*pour-soi*), являющееся бытием сознания (экзистенциалистской модификацией *cogito*) с «ничто»: «Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным ничто»¹, и таким бытием является человек². «Что можно сказать кроме того, что сознание является платоновским Другим [т.е. материей как ничто]?.. другой или относительное небытие может иметь... существование только в качестве сознания. Быть другим, чем бытие, значит быть сознанием себя (о себе) в единстве темпорализующих экстазов»³. Для-себя характеризуется им также как «не субстанциальное абсолютное»: «Его реальность чисто *вопрошающая*... [оно] всегда находится в неопределённости, поскольку его бытие есть постоянная отсрочка»⁴.

«Ничто» и «бытие» соотносятся таким образом, что «...ничто преследует бытие. Это означает, что бытие совсем не нуждается в ничто, чтобы понять себя... наоборот, ничто, *которого нет*, может иметь только заимствованное существование: именно из бытия берёт оно свое бытие... Нет небытия иначе, как на поверхности бытия»⁵. Ничто, описываемое как «обложившее бытие со всех сторон и одновременно изгоняемое из бытия», «носит бытие в своей сердцевине»⁶. И ещё: «Ничто не может себя ничтожить иначе как на фоне бытия. Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь»⁷.

Сартр противопоставляет это предельно «разреженное» «для-себя» «густоте» и «весомости» бытия-в-себе (*en-soi*). Различие между ними формулируется им следующим образом: бытие-в-себе «есть то, чем оно является», тогда как бытие-для-себя «имеет в бытии то, чем оно является», т.е. ...есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является»⁸.

Однако для Левинаса «позиция» по отношению к собственному существованию реализуется ещё до представления, на уровне самого экзистирования, а не в «неантизирующей» активности самого созна-

¹ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 60.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 618.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 54.

⁶ Там же. С. 55–56.

⁷ Там же. С. 59.

⁸ Там же. С. 617.

ния, как у Сартра. Субъективная «позиция» у Левинаса – это именно станс, «приостановка». Субъективность поэтому сущностно связана с «местом». Событием её осуществления оказывается тело¹. Именно таким образом Левинас возвращает субъекту «субстанциальность». «Ипостась», «тождественное» прочно располагается в мире, реализуя свою отделимость в «эгоизме наслаждения»².

Левинас, в противовес Хайдеггеру, вновь говорит о мире как «данности»³. Для него исходный слой внутримирового сущего – не «подручное», но «пища»⁴. Первичное значение вещи состоит в том, что она является источником наслаждения, «провиантом». Отсюда и тот новый смысл, который приобретает в «бытии-в-мире» абстрактная интенциональность, становясь «намерением». Намерение «искренне», поскольку имеет свой «предел» в том, на что оно направляется. «Пища» – не что-то, служащее для чего-то (как подручное, инструмент), она обладает собственной ценностью. «Есть для того, чтобы жить» – такое возможно лишь в крайних условиях борьбы за выживание⁵.

Другой важнейшей структурой бытия-в-мире для Левинаса оказывается «свет», «*lumen naturale*». «Свет» есть имя специфической деятельности сознания, высвечивающей данность мира и внутримирового сущего – «производящей» эту данность, причём таким образом, что всё попадающее в сферу его охвата оказывается словно бы исходящим из него⁶. «Свет» есть само определяющее для «мировости» мира соответствие намерения и данности, т.е., по сути дела, трансцендентальная корреляция. «Свет» есть свобода – он образует само расстояние, в нём и его посредством устанавливается «отделение» ипостаси, но он есть также и условие «естественного солипсизма» сознания⁷.

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 42–44.

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 140–142.

³ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 22.

⁴ «...прежде, чем стать системой орудий, мир является совокупностью пищи» (Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1999. С. 56).

⁵ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 24–26.

⁶ Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. Цит. соч. С. 58.

⁷ Левинас Э. Цит. соч. С. 59.

Этот феноменальный «свет» есть безраздельный захват и присвоение, он не встречает на своём пути ни одного настоящего препятствия, обладая как бы врождённым иммунитетом к какой бы то ни было «реальной» трансценденции, разграничивая и распределяя сущее, размещая его в (как бы то ни было) единой и связанной перспективе опытной данности, наделяя его «формой» – той внешней, «видимой» поверхностью, которая и обуславливает его принципиальную доступность¹.

С точки зрения «света» образцовой данностью выступает *вещь* – сущее, по определению Левинаса, «утратившее своё бытие»². Вещь повернута к нам некоей (всегда внешней) стороной (даже когда мы делим её на части), представляющей её целиком в наше распоряжение (учитывая сопротивление, вес, материальность и т.п.). «Вещь» в своём явлении даётся вместе с открытым горизонтом её предметного конституирования, – горизонтом, тем не менее уже размеченным, уже включённым в совокупность отсылок «мировости», т.е. уже представляет собой нечто «произошедшее» из единого источника «света», нечто «представленное» (ещё до рефлексивного представления), и эта включённость в систему предметных смыслов по сути дела сводит на нет её собственное стихийное существование.

Итак, бытие «субъекта», «Тождественного», о чём как раз и свидетельствуют такие «экзистенциалы», как питание, наслаждение и свет, есть (само)отождествление, имеющее, впрочем, своей обратной стороной поглощение, устранение «инаковости». Однако сам этот способ быть по сути своей предполагает возвратное движение в лоно «наличия».

Так что, возвращаясь к самому событию ипостаси, можно отметить следующее: если станс «субъективности», её небытие как свобода осуществляется ещё на уровне связи сущего и его существования, то здесь же эта свобода обретает и свой предел. Левинас отмечает, что слово «связь» не совсем подходит применительно к отношению сущего и существования: «оно предполагает понятия, то есть существительные. Оно предполагает как их согласованность, так и независимость. Связь с бытием напоминает всё это весьма отда-

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 27–28.

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 173.

лённо. Это связь по аналогии»¹. «Связь» в переносном смысле. «Тот, кто есть или что есть, не коммуницирует со своим существованием в силу решения, принятого до начала драмы, до поднятия занавеса. Он именно берёт на себя существование, уже существую. И ведь действительно, событие рождения, событие, предшествующее участию в существовании и несходное с ним, происходит как факт существования, вне всякой мысли, каких бы то ни было чувств, любой деятельности, направленной на вещи и людей, определяющих жизненное поведение»².

Появление сущего – это разрыв в «бытии». «Ипостась», сам факт существования «чего-то», словно бы разрывает нить бесконечно длящегося «наличия». Но этот разрыв (начало) не является полным (окончательным), и, возникая, тотчас же затягивается, влетаясь в полотно онтологической ткани, ведь само «наличие» вечно возвращается, потопляя в себе всякое отрицание. «Ипостась» в своей ввязанности в «бытие» ещё как бы не обладает ресурсами, достаточными для индивидуации: «наличие» угрожает обратить работу самоотжествления в фикцию.

Овладевая своим «бытием», принимая его на себя или тщетно пытаюсь порвать с ним, субъект так или иначе впадает в бесконечную зависимость от *il y a*. Именно такое «бессрочное» заключение в «бытии», а отнюдь не возможность смерти для Левинаса является выражением *Endlichkeit*, «конечности» сущего (или, скорее даже, его «окончателности»³). «Тожественное» является словно бы «предопределённым» в своём существовании тем, что – «имеется». Оно никоим образом не может освободить себя от самой своей связи с «бытием». В работе самоотождествления (которая есть не что иное, как бытийное отношение, – принятие на себя своего существования) сущее оказывается обременённым неким возвратным движением к «самому себе», в чём, собственно, для Левинаса и сказывается подспудное и неумолчное влияние *il y a*⁴. Тожествование субъекта как возвращение к себе есть тем самым от-вращение от *il y a*, которое, таким образом, столь же задаёт принцип идентичности, сколь и

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 10.

² Там же.

³ Там же. С. 53.

⁴ Там же. С. 52.

расстраивает его, непрестанно «покушаясь» на него подобно сартровскому «бытию-в-себе».

Всё своё нося с собой, *omnia sui secum portant*, «сущее» «увязает» в себе и, будучи «загромождённым» самим собой¹, погрязает в дурном одиночестве «непереходности» собственного существования², которое тем самым обнаруживает скорее противоположное качество: движение экзистенции, «которое могло бы быть прямым и ясным, изгибается и застревает в себе самом, выявляя в глаголе *быть* черты переходного глагола: не существуешь, но *самосуществуешь* (*on n'est pas, on s'est*)»³. Эту оборотную сторону свободы и власти в «От существования к существующему» Левинас называет «ответственностью». Здесь он опять-таки близок к Сартру.

Преодоление замкнутости такого «монадического» существования является одним из ведущих мотивов «Времени и иного». При этом Левинас с ходу, ещё во вводных замечаниях к тексту отмечает те пути, на которых такое преодоление заказано: «дурное одиночество» не разрешается ни в сознании (в котором «объект, хотите ли вы того или нет, усваивается субъектом, а двойственность пропадает»⁴), ни в экстазе (в котором, наоборот, субъект усваивается объектом). Итак, для Левинаса важно и разомкнуть «дурное одиночество», и сохранить «иное», но этого невозможно достичь в рамках какого бы то ни было субъект-объектного отношения. Между тем необходимо оставить в сохранности и саму монаду, дабы сохранить множественность и избежать редукции к какому-либо монистическому принципу.

Однако прежде чем «преодолевать» одиночество, Левинас в рамках своей метафизики доводит его до предела. Такое возведение в крайнюю степень по ходу дела оказывается также и выявлением границ, «сущностной исчерпанности» этого одиночества, тождественного самой *экзистенции*.

Итак, преимущественным проявлением субъективности и утверждением её свободы оказывается бесконечная работа самоотождест-

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Цит. соч. С. 15; *Он же*. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 44.

² См.: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Цит. соч. С. 27–28.

³ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 15.

⁴ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Цит. соч. С. 25.

вления или внутреннего различия, которая и составляет суть негации, неантизации, трансцендирования и т.п. Сама возможность сказать «я» приходит из «бесконечного самоотречения» (по выражению Кьеркегора)¹. Согласно известной формуле Гуссерля, субъект есть «трансценденция в имманентном»², и происходящее из него, равно как и производящее его самого различие, есть трансцендирование, могущее иметь место и в отсутствие чего-либо «трансцендентного» как самостоятельно существующего (в том числе и в отсутствие «Другого»).

«Не-я», «иное» в рамках работы негирующей самоидентификации обладает лишь условным существованием, бытием, так сказать, с бесчисленным множеством оговорок. Оно необходимо в качестве «момента», посредующего звена, или же «пищи». Подобное включение «не-я» в связь различения себя – включение, притязающее на исходность, но, по правде, никогда не оказывающееся способным отследить собственный исток в порядке всегда уже наличного возвращения к себе (бесконечной рефлексии) – тем не менее всегда уже оказывается отрицанием и «ущемлением» «не-я». В своей, казалось бы, неизбывной связи с «иным» «тождественное» уже ограждено от какого бы то ни было контакта, прикосновения к, так сказать, «реальному» трансцендентному. Об этом для Левинаса свидетельствует, по выражению Деррида, онтологическое «насилие света»³, сама структура нозматико-нозтической корреляции. Внутримировое сущее не представляет собой чего-то решительно «иного» по отношению к «ипостаси», «иным» оказывается только «бытие», да и то лишь в «несобственном смысле», «по аналогии», ведь оно не есть нечто «положительно присутствующее», однако же оно есть «бытие» этого-вот «сущего».

Поэтому можно сказать, что «небытие» или «отсутствие» «не-я» конститутивно для связи различения «тождественного». Эта связь – тождествование – как будто бы никогда не ограничивается только самой собой, а, описывая круг возвращения к себе, проходит также и

¹ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. С.А. Исаева // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 37 и сл.

² См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 127 (§ 57).

³ См.: Derrida J. Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas // Derrida J. L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 125; Деррида Ж. Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 106.

через «ничто», через отсутствие «иного». Тожествование как возвращение к себе исходит из разделения на «я» и «не-я», как бы вновь учреждая его, приходя с победным известием об убийстве того, кто, впрочем, и так уже мёртв. Такое «повторное убийство» так или иначе характерно для работы негации (и в том числе для самоотречения), на пределе своём оказывающейся иллюзорной – уничтожением ничто, отрицанием отрицания. Работа негации бесконечна. Различение себя невозможно довести до конца, равно как и невозможно оставить («трансцендировать трансцендирование») – в этом и состоит «конечность» субъекта, вне которой он немислим. Это – ад тождественного, бесконечность окончательности (Экхарт говорил, что в аду сгорает «ничто»¹). «Тожественное» в этом отношении оказывается «заложником» исключённого и «ущемлённого» «иного». Судьба «тождественного» – безуспешный бой с мертвецом, единоличное владычествование над «пустотой».

Впрочем, Левинас, казалось бы, окончательно замыкая «ипостась» в «непереходности» её «тождественности», тем самым заодно утверждает и трансцендентность «иного». И здесь он опять-таки противопоставляет себя традиции, равно как и продолжающей её современности, в том числе экзистенциальной философии, для которых субъект или же экзистенция в себе самих заключали известную долю инаковости.

Итак, согласно этой отвергаемой Левинасом традиции, «тождественное» в своём «истоке» оказывается «иным». Из этого, как кажется, исходит Гегель, для которого «негативность» есть собственная стихия «духа», об этом свидетельствует гуссерлевская «трансценденция в имманентном» или хайдеггеровская «выдвинутость в ничто», об этом заявляет Сартр, называя сознание «платоновским Другим». Об «инаковости тождественного» говорит опыт встречи с «самим собой» как с «другим», который Бланшо называет «сущностным одиночеством», в ситуации которого уже невозможно сказать *я*², но «говорит другой». Казалось бы, об этой сущностной инаковости «тождественного» свидетельствует

¹ Экхарт М. О сокровеннейшей глубине // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 40.

² См.: Бланшо М. Сущностное одиночество / Пер. Ст. Офертаса // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 17–20.

и опыт «ночи бытия» у Левинаса, которой ведь он приписывает некое «бодрствование».

Примечательно и то, что на «инаковость» субъекта указывает уже сама генеалогия этого термина. Лишь только в Новое время «субъект» становится человеком, «субъект» определяется через спонтанность, и в таком качестве не может быть ничем иным, как сознанием. Изначально же латинское «sub-jectum» представляло собой кальку с греческого «ὀλοκεῖμενον» и имело буквальное значение «подлежащего» (о метаморфозах этой категории в истории западной метафизики пишет Гадамер¹). То есть первично «субъект» определялся через пассивность. «Субъектом» в таком смысле оказывалась платоновская «материя», μή ὄν («то, чего нет»), τὸ ἕτερον («иное»)² – то, что как раз таки оказывало «сопротивление» спонтанной активности творящей идеи как «подлинно сущего» (причём это было сопротивлением не силы, но «отсутствия»).

Это своё первоначальное значение слово «субъект» отчасти до сих пор сохраняет в европейских языках, в том числе в юридическом лексиконе. «Субъект» – «подчинённое», «подверженное» и т.п. Также и грамматический субъект (и производное от него «сюжет») – это то, о чём речь. В таком значении «субъектом» является скорее «Другой», ведь именно «лицо» оказывается «подлежащим» насилия. Жертва первичным образом трансцендентна, и присвоение её точки зрения вряд ли представляется возможным. В то же время возможная моральная ответственность и заключается в том, чтобы принять эту точку зрения, встать на сторону жертвы, между тем отказываясь от присвоения её позиции.

Сообразуясь с вышеозначенной традицией, можно утверждать, что внутреннее различие «тождественного» всегда рефлексивно направлено на собственный «исток», вернее, пребывает по отношению к нему в некотором притяжении-отталкивании, всегда на каком-то расстоянии, всегда анахронично. Этот единичный множественный «исток» есть «иное», остающееся «иным» и по отношению

¹ См.: Гадамер Г.Г. История понятий как философия / Пер. В.В. Библихина // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 35–36.

² «Материя... подобающим образом может быть определена как только другое, или, пожалуй, как вообще иное [у Плотина – ἄλλα во множественном числе], чтобы, через употребление единственного числа, не вносить определённости, но чтобы показать отсутствие определения...» (Плотин. О материи (II 4) // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.; М., 1995. С. 369–370 [II 4, 13]).

к самому себе, невысказанное в качестве равного себе понятия. В нём, пожалуй, самым невероятным образом смешиваются различные перспективы, «интериорное» и «экстериорное» – сочетаются в «нераздельности и неслиянности», так что невозможно ни различить, ни отождествить их. Это не поддающееся выявлению обнаружению «иное» своей аморфностью напоминает *il y a*, но равным образом это «иное» оказывается в известном смысле и «субъектным» – как бы самой не подлежащей объективации субъективностью. В недрах любой из этих перспектив коренится другая.

Итак, «экстериорное» иное и «интериорное» («субъект») оказываются в ситуации некоего негативного или неопределённого тождества (в мистической ночи, в которой, по выражению Гегеля, «все кошки серы»¹). И то и другое есть, скажем, не-А, но это, конечно же, оставляет открытым вопрос об их собственном соотношении. В самом деле, можно ли говорить в таком случае об их единстве – можно ли утверждать, что $B = C$ на том только основании, что и то и другое негативно определяются как не-А?

Невозможность объективации, редукции, какого бы то ни было выявляющего обнаружения – казалось бы, есть сама формула субъективности, *sub-jectum* как под-лежащего, более того – основа его привилегированного положения в бытии; между тем эта дефиниция «тождественного» смыкает его (по крайней мере, негативным образом) с «иным» и поднимает беспокойный вопрос об абсолютном множестве (множественности абсолютов). Во всяком случае традиционная система метафизических привилегий имеет слабину в самой своей основе. Стоит полагать, что одно «иное» и другое «иное» («интериорное» и «экстериорное») здесь всё же не просто «эквивокация», однако различие между тем и другим как будто бы стирается самим своим начертанием.

Вышеописанный «исток» (и преимущественно в форме «субъекта») – это беспочвенная почва, химерическая «задняя мысль» метафизики, второе и последнее, становящееся изначальным, исключённое из пространства возможного, и само задающее (тем самым) это пространство. Этот «субъект» – «*μάρτυρος*» метафизики, недостойный упоминания в каком бы то ни было «мартирологе» и даже в рамках самой метафизики, которая «мартирологией» отнюдь не

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 8.

является. От этой «задней мысли» не так-то легко отделаться, и никто другой не сбросит с «я» её бремени (ведь это мысль о «моей» смерти). Вместе с тем эта мысль коренится в любом «онтологическом» представлении «иноного» или же «бесконечного» (и даже «сущности» и «субстанции»).

Однако Левинас не придаёт этой «задней мысли», этой «инаковости» субъекта решающего значения. Во многом это объясняется тем, что «Тождественное» и «Иное» для него перестают быть диалектически взаимосвязанными терминами, становясь «именами», называющими специфические метафизические «регионы». Таким образом, не останавливаясь на «инаковости» субъекта Левинасу позволяет та перспектива, в которую он помещает свой анализ «Тождественного», располагая его как бы «между» «бытием» и «иным, чем бытие» – безличным *il y a* и лицом «Другого». Это *этическая* (или религиозная) перспектива «исхода из бытия», отделения от существования, или, в весьма специфическом смысле, индивидуации – обретения лица. Для Левинаса «тождественность» сущего и есть его конечность. Можно было бы сказать, окончательность, исчерпанность, изначальная старость как неспособность к радикальному обновлению. Левинас настроен скептически по отношению к экзистенциально-философской тематике бунта, абсолютной свободы субъекта, к «кьеркегорианству»: «Это не я не подчиняюсь системе, как полагал Кьеркегор, а Другой»¹. (Впрочем, даже в пространстве некоей «метафизики Другого» такое положение далеко не бесспорно. Для Бланшо, например, «окончателность» сущего прежде всего также означает невозможность смерти, однако для него невозможность не исключает «борьбы за невозможное». Так же и для Батая).

«Субъект» существует только в первом лице, однако это для Левинаса равнозначно утверждению его безличности. Его инаковость по отношению к себе, его различие с самим собой, разделение на «я» и «меня» конститутивно для его существования, однако это различие никогда не является полным. Сама онтологическая возможность сказать «я» оказывается недостаточной или избыточной для того, чтобы так сказать. «Субъект» есть безвидное, его удел, как говорит Леви-

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 79.

нас, есть бесменное обладание кольцом Гигеса, делающим «меня» незримым¹. Субъект как единичный множественный «исток» сбрасывает с себя формы своего проявления – он глубинно бесформен, он не имеет лица. Лицо сбросить с себя нельзя. Бесконечной мерой «конечности» лицо уличает. Таким образом, «я» изначально не имеет лица, лицо изначально – лицо «Другого».

Также и хайдеггеровское *Dasein*, это безличное бытие, которое между тем «всегда моё», не есть личность в силу экстатического способа своего экзистирования, т.е. в силу конститутивного для этой манеры существовать «отношения к бытию», к «возможности невозможного», на пределе своём, в наиболее «собственном» своём принятии тотально мобилизующей присутствие – во внятии «логосу бытия», по-гераклитовски оспаривающему «частный рассудок». Согласно Левинасу, «бытие» исключает возможность такого «героического» отношения, равно как и вразумительного отношения вообще: «бытие» невменяемо, вопрос о его «смысле» бессмыслен, отдельное сущее выступает лишь субъектом (подчинённым) онтологического насилия, сдерживаемого только собственной скудостью «бытия». «Ипостась» Левинаса, характер которой во многом продиктован критическим прочтением хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, не имеет лица в силу солипсической замкнутости в порядке света, сознания, мира или же тотальности, всегда знаменующей возвращение субъекта, за стёршимися чертами которого проглядывает *il y a*, идиотизм «бытия». Само бытийное отношение – даже в форме разрыва с «бытием» – делает «ипостась» безликой.

Между тем в качестве конечного «тождественное» противостоит (и определяется как таковое по отношению к) «позитивному бесконечному», которое у Левинаса подчёркнуто «персонифицировано» – оно «явлено» (со множеством принципиальных оговорок) в «Другом» (*Autrui*).

Негативность субъекта, его относительное «небытие» не обладает той полнотой различия, что даётся вместе с «положительным бесконечным», даётся «Другим». Ипостась представляет собой как бы первую, неудачную или ущербную трансценденцию. В различении

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 96, 185.

с собой всегда есть доля фиктивности. Только явление «Другого» в лице открывает возможность исхода и довершает индивидуацию «сущего», которая тем самым становится событием этики – ответственностью за «Другого» и вовлекается в нескончаемость того, что Левинас называет «литургией»¹. Лицо указывает на «окончателность» ипостаси и между тем дарует надежду на искупление. Лицо, будучи, так сказать, объективной трансценденцией, разрывает «бытие» как однородность, вводя в него измерение выси и «научения» – лицо радикальным образом «дополняет» тот первый разрыв в «бытии», который производится гипостазированием отдельного сущего.

С другой стороны, фундирующее вышеуказанную перспективу «индивидуации» метафизическое (или этическое) отношение таково, что трансценденция «иною» как будто бы предполагает гипостазис, отделение «тождественного», что как раз таки и хранит «иное» в его апофатической чистоте, в его «инаковости», вопреки чему, тем не менее, и совершается невозможный опыт встречи. Благо, собственно говоря, и оказывается этой трансценденцией «как таковой», располагаясь «по ту сторону сущего и его бытия», однако само «наличие», равно как и ипостась, оказывается «необходимым» условием безусловной трансценденции «иною». Впрочем, о такой «необходимости» в рамках отношения к «иному» можно говорить лишь в порядке некоего «как если бы».

Таким образом, мы видим, что оценка Левинасом субъективности оказывается всё же далеко не столь однозначной. Загромождённое собой тождественное есть, так сказать, лишь негативный образ субъективности – «онтологический». Уже в «Тотальности и Бесконечном» Левинас противопоставит ему «метафизический» образ субъекта, замкнутости в дурном одиночестве – эсхатологическую перспективу.

Для «положительного» образа субъекта конститутивна метафизика «желания»². «Желание» направлено «по ту сторону бытия», метафизическое желание принципиально несбыточно. Оно также и избыточно, поскольку не порождено нехваткой. Так понимаемая способность «желания» оказывается способностью «вместить беско-

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 313.

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 73–75.

нечное», мыслить больше, чем можно помыслить¹. Такое трансцендирование становится для Левинаса определяющей характеристикой субъективности, однако, строго говоря, оно уже не есть какая-то внутренняя способность или «бытийная возможность» субъекта. Иначе трансцендирование имеет место только во встрече с трансцендентным, благодаря трансцендентному. Желание вызывается не имманентной потребностью, а самим предметом. Желание – «эрозия абсолютного в бытии в силу присутствия Желаемого»², – и этим оно коренным образом отличается от потребности: «оно рождается от своего «объекта», оно – откровение, в то время как потребность – это пустота Души, исходящая от субъекта»³.

Метафизика желания, стало быть, задним числом оказывается конститутивной и для «негативного», «критического» образа субъекта в его «окончателности». Ведь желание превосходит субъект. Желание прозревает нищету самого изобилия и оказывается существенно связанным со стыдом, который и есть не что иное, как «желание другого»⁴. Именно бесконечность желаемого и образует то пространство стыда, в котором и складывается субъект, в котором он держит ответ, будучи «виновным до всякой вины»⁵.

Итак, Левинас развязывает руки субъекту по отношению к налично данному существу, по отношению к «вещам» – здесь «Тождественное» не встречает сколь бы то ни было существенного сопротивления. С другой стороны, Левинас постоянно подчёркивает ограниченность субъекта по отношению к самому себе, его принципиальную неспособность стать «иным» по отношению к себе, неустраимую зыбкость всякой позиции по отношению к собственному существованию. Область работы самоотожествления (внутреннего различения), несмотря на бесконечность своего движения, оказывается парадоксально ограниченной. Движение самополагания-самоотрицания, субъективное движение *par excellence* есть бесконечность конечности, так сказать, «локальная» бесконечность. Вместе с тем логос этой конечности,

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 87.

² Там же. С. 98.

³ Там же. С. 97.

⁴ «Другой с самого начала не является *фактом, препятствием*. Он не угрожает моей жизни. Он есть тот, кого я, испытывая чувство стыда, желаю» (Там же. С. 114).

⁵ Левинас Э. Гуманизм другого человека / Пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Грудная свобода. М., 2004. С. 651.

мера её ограниченности глубока и неизмерима: даже упираясь в самого себя, «субъект» всё ещё пребывает внутри бесконечной дистанции различия, у него всё ещё есть свобода.

Так что, быть может, и это онтологическое ограничение спонтанности «Тождественного» оказывается в конечном итоге несущественным. Тем не менее остаётся этическое ограничение. У бесконечной свободы «субъекта» нечистая совесть. Её ограничивает «Другой». Возможно, он также говорит на языке онтологии. Но сила этого ограничения, суть виновности свободы, и то превращение, что постигает её бесконечность, делая её «локальной», не сводимы к «бытию».

Так что: 1) всякое «онтическое» ограничение свободы несущественно; 2) но свобода ограничена «онтологически», между тем это ограничение ничего не решает, поскольку входит в само устройство свободы; 3) решительным образом ставит свободу под вопрос только этика, хотя такая постановка под вопрос и не укоренена в «бытии».

Однако само усилие трансцендирования, самопреодоления, самоотречения (входящее, стало быть, в «игру» различия с собой) традиционно есть также и то, что конституирует этос. «Бесконечное самоотречение» (*uendelige Resignation*), как полагал Кьеркегор, есть стихия этического, причём стихия эта настолько всеобъемлюща, что мы ничего не можем принять или допустить и даже попросту понять, не совершая бесконечного движения отречения¹: этика есть, таким образом, «истина» нашей конечности, и этическим измеряется «собственно человеческое» – негативность, человек как отрицание собственной сущности («Человек бесконечно превосходит человека», как говорил Паскаль²).

Таким образом, работа внутреннего различия традиционно понимается как уже этическое движение. Свобода и необходимость сочетаются в этом движении в рамках выживания и борьбы за «право на смерть». Сама «ответственность» коренится в этом экзистенциальном движении, в отношении к собственному существованию, на что в «От существования к существующему» указывал и сам Левинас. Ответственность у Хайдеггера напрямую связана с заботой, «заступающей решимостью»³. Ответственность – во взятии на себя,

¹ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 37–49.

² См.: Паскаль Б. Мысли. СПб., 1999. С. 155 [фр. 438].

³ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 296–310 [§§ 60–62].

в принятии того, что неизбежно и вместе с тем – беспочвенно, бесосновательно. В решимости сказать «да» собственному в несовпадении с собой. Это этика честности и свободы, странная, парадоксальная «этика фактичности», которая для Батая оборачивается истощением возможного и движением к крайнему пределу.

Для атмосферы ранней левинасовской философии, напротив, вообще характерна *усталость* от этой этики вы-живания. Для Левинаса этика, истощающаяся собственными категориями «тождественного», оказывается «незрелой». «Дурную бесконечность» внутреннего различия, на его взгляд, как кажется, можно только оставить, за-быть в движении (к «благу») по ту сторону «бытия», которое, коренясь в «бытии», одно только его и оправдывает.

Встреча с «Другим» совершается до и помимо, анахронично по отношению к работе внутреннего различия. По отношению к «Другому» субъективность оказывается «безработной» («свободной»). «Другой» в некотором смысле – вне усилия (в том числе «усилия» конституирования), вне досягаемости. Он может способствовать усилию трансценденции субъекта или мешать, между тем в самой своей «друговости» он абсолютно от этого «экзистенциального усилия» отрешён. По отношению к возможному усилию он оказывается «всегда уже» в наготе своего *лица* («Другой» – это, так сказать, апостериорное априори). «Другой» в своей «абсолютной слабости» (какое бы то ни было качество или определённость в своей абсолютности есть качество или определённость «Другого», и оно становится абсолютным именно в его «абсолютной абсолютности») выводит из действия саму силу. Встреча с «Другим» обескураживает, ошеломляет, отношение к «Другому» не имеет веса, этическая задача приводит в тупик отсутствием подступа, точки упора (к счастью, она вряд ли когда-то бывает чистой и поэтому может осуществляться в экономике).

Отношение к «Другому» в его наготе лишь только дополнительно к этике вы-живания (и самоотказа). В таком случае это отношение сверх-этично или же вне-этично, но это, на взгляд Левинаса, и есть этика. Однако при этом «основанием» этики становится своего рода «эстетическое» ошеломление, *шок* от встречи с «Другим».

Эта встреча, в некотором смысле, оказывается бесконечно разрушительной. Она пошатывает раз и навсегда, необратимо, «райскую» корреляцию мира и ипостаси, идиллическую структуру эгои-

стического наслаждения и «свободы», демонстрируя её нищету и ничтожество¹. Отныне возможным оказывается только избегание встречи, увиливание от крайностей её опыта. «Свобода» становится только неопределённой отсрочкой, сопряжённой с «нечистой совестью». Она оказывается свободой цинической – но без чистоты и «непорочности»², о которых впредь (равно как и «всегда уже») можно только грезить. Вспоминаются слова Батая об очевидце смерти другого, который «может существовать впредь только *вне себя*»³. Тем более – «смерть другого» всегда оказывается вписанной в его ошеломительное самовластное появление⁴: лик «Другого» – это «присутствие, которое во всякий момент есть отступление в пустоту смерти – с риском невозвращения»⁵.

Этическое трансцендирование «трансцендирует трансценденцию», оно совершается помимо силы – никакое «я» не может доставить ему такую без-винность и лёгкость, ведь это ускользающее движение за-бытия совершает «Другой». Однако с точки зрения этики нравственного сопротивления и самоотречения это – соблазн, как бы исток соблазна в самой его многообещающей неопределённости. Вернее, ничего даже не обещающей – поскольку заведомо известно, что никакого блага (ничего «подлинного») самому «субъекту этического движения» это скольжение доставить не может. Ведь это ускользающее скольжение – во времени «Другого», которое в опыте тождественного выжигает лишь «ад безвременья». Как кажется, оно достижимо лишь посредством бесконечного самоотречения – однако даже бесконечное самоотречение его не достигает.

¹ Моральное сознание, как пишет Левинас, есть «обнаружение того факта, что существует сопротивление моим притязаниям, которое не ведёт к поражению, как это было бы, если бы я столкнулся с превосходящей меня силой, но ставит под вопрос наивно полагаемое право моих притязаний, мою блистательную спонтанность живого существа» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 115).

² См.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 33 [фр. 1].

³ Цит. по: Бланио М. Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 17.

⁴ Отношение к Лицу – это отношение к тому, кто «одинок, подвластен крайнему одиночеству, называемому смертью; стало быть, за Лицом Другого всегда стоит смерть Другого...» (Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 357).

⁵ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 595.

Впрочем, уже в работах 1960-х годов Левинас старается уравнивать это отчаяние «перед лицом Другого», говоря, например, об абсолютной незаместимости «Тождественного» в его ответственности за «Другого», о его «прайзназначальной затронутости» «Другим» (как о своего рода «винительном падеже», предшествующем имени-ительному¹) и т.д., тем самым возвращаясь – но уже на других основаниях – к той сущностной «инаковости» субъекта, которую прежде он полемически отвергал².

«Социальность», на взгляд Левинаса, отнюдь не является дериватом онтологии, в её основе – «метафизическое» отношение к «Другому» в его вне-бытийной «странности», отношение, не сводимое к «со-бытию» (хайдеггеровскому *Mitsein* или *Miteinandersein*)³, равно как и к каким-либо традиционным формам «общности» – отношение «лицом-к-лицу». Между тем фигура «Другого» во всей его избыточной «дополнительности» имеет и свои «экзистенциальные» аргументы: встреча с «Другим» оказывается таким же «предельным» опытом, что и «ночь бытия». Границами «тождественного» выступают также будущее и смерть, опять, в свою очередь, говорящие в пользу «Другого» как носителя «абсолютного различия».

Будущее – за «Другим», будущее – это «время Другого». «Другой» «всегда грядёт», но его пришествие лишено неизбежности и вообще «онтологической укоренённости». Это «мессианско-эсхатическое» событие «выводит из истории», это искупление как конец в пределах той «окончателности» («конечности»), в рамках которой говорить о каком бы то ни было конце невозможно. «Ипостась» своим разрывом полагает начало, между тем только «Другому» может принадлежать самое веское и решительное «нет».

Смерть, как и будущее, абсолютно трансцендентна – она не есть «возможность невозможного», основание всех прочих бытийных возможностей экзистенции, но, напротив, как переиначивает Левинас эту хайдеггеровскую формулировку, являет собой «невозможность воз-

¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 651.

² Ср.: «...нужен некто, не поглощённый бытием, на свой страх и риск отвечающий загадке и постигающий намёк; только субъективность, единственная, тайная – та, которую предвидел Кьеркегор» (Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 330).

³ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 117–125 [§ 26].

можно»: «В приближении смерти важно то, что с некоторых пор мы больше не можем мочь; именно здесь субъект утрачивает своё субъективное властвование... Смерть – это невозможность того, чтобы у меня был проект. Приближение смерти означает, что мы вступили в отношения с тем, что есть нечто совершенно другое; нечто, несущее в себе свойство быть другим и притом не временно, так что мы могли бы вобрать его в себя в пользовании, – нет, такое нечто, само существование которого заключается в том, чтобы быть другим. Моё одиночество не подтверждается, но разбивается смертью»¹.

Казалось бы, в своём агонизирующем экзистировании и в своей ответственности за «возможное» «я» абсолютно незаместимо: никто другой не может умереть «моей» смертью. Между тем может ли «я» умереть? Ведь «я» привязано к себе до конца, и в пределах «тождественного» эпикуровский наркотик остаётся в силе². В этом смысле «я» не умирает – поскольку не переживает опыта смерти. А потому смерть есть «дар»³, и «даровать себе смерть» (фр. *se donner la mort* – также «покончить самоубийством») невозможно.

Поэтому абсолютно «отрешённый» «Другой» оказывается всецело подобным смерти, недостижимой посредством какой бы то ни было негации. Так что, по мысли Бланшо, умирает всегда другой, никогда я⁴, смерть – его достояние, его «метафизическая привилегия».

Между тем чего, возможно, не признаёт сам Левинас, уже само одиночество полагает собой подобный «предел» тождественного, свидетельствуя в пользу «иного». Никто не бывает так одинок, как «Другой». Когда я один, я ещё слышу себя, иначе говоря (и напротив того), в «сущностном одиночестве» уже невозможно «сказать я» (Бланшо⁵).

Итак, будущее и смерть (но также, возможно, и «сущностное одиночество») входят в состав парадоксальной «основы социальности» наряду с самим «явлением Другого», которое Левинас ставит во главу угла своей этики и о котором далее как раз и пойдёт речь.

¹ Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 74–75.

² Там же. С. 71–72. См. также: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 402–403 [Эпикур, письмо к Менекею].

³ См.: Derrida J. Donner la mort. Paris: Galilée, 1999. 208 p.

⁴ См.: Бланшо М. Опыт начала // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 245–246.

⁵ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 18–20.

Глава III

«ИНОЕ-ЧЕМ-БЫТИЕ»: ЛИЦО

Как мы увидели, один из «первичных» образов «иноного» для Левинаса – это «бытие», *il y a*. В экзистенции, в достойных театра абсурда «взаимоотношениях» «наличия» и «ипостаси» в основном и сосредоточена для «раннего» (до 1940-х годов включительно) Левинаса вся проблематика соотношения «тождественного» и «иноного».

Между тем уже в 1940-е годы появляется другой – «провиденциальный» – образ «иноного»: собственно «Другой», *l'autrui*. Весь пафос философии «зрелого» Левинаса, можно сказать, состоит в переносе центра тяжести соотношения «тождественного» и «иноного» в область отношения к «Другому», в попытке утверждения этого соотношения как *этического по преимуществу*, и, обратно тому, в стремлении всё больше и больше отграничить одно «иное» от другого, *l'autrui* от *il y a*.

Левинас, чьё творчество вообще примечательно изрядным количеством прививок «иностранного» к дискурсу метафизики, вводит в философский оборот, наряду с категорией «следа», пожалуй, не менее экзотическую (в рамках западной философской традиции) категорию «лица» (*visage*), причём «категория» эта в пространстве его метафизики играет исключительную роль.

Лицо фактически выступает синонимом «Другого». Лицо – это сам способ бытия «Другого», сама его инаковость и радикальная «внешность» (экстериорность). Более того, лицо являет собой чуть ли не единственный водораздел между «безличным наличием» (измерением «бытия», сугубо онтологическим планом) и «бесконечностью» (измерением блага, планом этики или метафизики). «Иное-чем-бытие», или же «бесконечность», открывает себя в лице. В лице живёт и поддерживается коренное метафизическое различие (хайдеггерово различие «бытия» и «сущего», «временящееся» в экзистенции *Dasein*, у Левинаса опирается на «другое сущее»).

Впрочем, «лицо» (*visage*) становится категорией метафизики Левинаса далеко не сразу. Как уже отмечалось выше, «герои» его «ранних» работ – это по преимуществу *il y a*, «существование без существующего», а также «сущее», «ипостась». О лице говорится на страницах «От существования к существующему» скорее как о причастном миру как видимости и порядку форм, в связи с поверхностью и «лицевостью» вещей¹. Вполне «пристойное» лицо здесь пока ещё вполне коррелятивно «тождественному», его «гетерологические» черты пока ещё не выявлены.

Тем не менее в «От существования к существующему» содержится указание и на некоторый специфический способ явленности «Другого», на выражение его принципиальной инаковости, но это выражение – ещё не лицо. Это – нагота, и именно опыт наготы представляет собой «опыт радикальной инаковости»². Подобно «скандалу», нагота разрушает форму, пристойное обличье мира, и уходит от «света». Явление наготы знаменует собой отсутствие общности, нейтрального среднего термина, иначе говоря, непосредственность. Непосредственность наготы как раз и делает её уклоняющейся от феноменальной данности.

«Лицо» как одна из основных категорий метафизики Левинаса в полной мере заявляет о себе уже на страницах «Тотальности и Бесконечного», где также даётся подробное описание его сущностных черт. Здесь само лицо уже противостоит форме, «лицевости» и поверхности как конститутивным характеристикам порядка «тождественного», отсылая к «экстериорности» абсолютно «иноного» – лицо само и есть эта экстериорность. Лицо, также уклоняясь от света и разрушая форму, трансцендируя феноменальную данность, приобретает здесь многие черты «наготы». Более того, нагота лица оказывается первичной, с ней соотносится эротическая нагота, «плодовитость», то, о чём в «Тотальности и Бесконечном» Левинас говорит как о находящемся «за пределами лица»³. Лицо – своеобразное «свидетельствование другого о самом себе», его, так сказать, абсолютная подпись, что несколько позже найдёт свое выражение также и в категории «следа». Итак, «нагота», «лицо» и «след» – рядополо-

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 23.

² Там же.

³ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 246–266.

женные категории. Вместе с тем «лицо», согласно Левинасу, является в этом ряду центральным.

Экзотичность лица в рамках западной философской традиции обусловлена тем, что традиция эта, на взгляд Левинаса, будучи преимущественно онтологической и тяготея к «тотальности» представления, проявляя себя как метафизика трансцендентального субъекта, как феноменология и т.д., резюмируется в некоей фигуре «нейтрального». Субъект, идея, сознание, структура не обладают лицом. Западная философия – философия «оптическая», философия вида и видимости, – «лицевости», но не лица. Левинас противопоставляет ей некую сверж-оптику – «по ту сторону» света – оптику этики, или метафизики.

Между тем категория «лица» явственным образом отсылает к иудейской религиозно-этической традиции (Божественный Лик Писания, безвидное, невыразимое Лицо Господне, предстояние перед этим Лицом как «страх божий» и т.д.). И подобно тому, как Хайдеггер обращается к наследию «досократиков» – в *противовес* Хайдеггеру Левинас обращается к этой традиции как к «истоку» своей метафизики.

Будучи свидетельством «Другого» о собственной «друговости», лицо выражает «скандал в бытии», оказываясь категорией не менее «скандальной», чем, скажем, «реальное». Только касательно лица можно говорить о подлинной инаковости, о радикальном различии («бытие», это в корне различное, как полагал Хайдеггер, с точки зрения Левинаса не даёт различию места). Только инаковость лица учреждает дистанцию свободы от отношения, в противовес липнущему существу и его безвыходному «бытию». В «Другом» нет необходимости, дремлющей во всякой «онтологической» фигуре. Откровение «Другого» не сводимо к языку онтологии – его отличает и различает лицо.

Итак, *лицо различает, лицо есть различие* и т.п. Оно столь же конкретно, как экзистенциалы Хайдеггера, но с той только разницей, что причастно уже не сфере жизни *тождественного*, временные экстазы которого осуществляют онтологический дифферанс¹, – оно не эгологично, не экзистенциально, но *сплошь инородно* и принад-

¹ См.: Черняков А.Г. Онтологическая дифференция и темпоральность // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 151.

лежит целиком «времени другого». Но оно нас касается – пожалуй, не менее прямо, чем ужас «бытия», за которым следует заведомо неадекватная реакция – «тотальная мобилизация» экзистенции в силу безысходности факта, *потому что уже ничего другого не остаётся*. Ужас, как это ни странно, оказывается при этом как бы пароксизмом заботы о собственном существовании, но «забота о другом» – это ещё более абсурдно. И ситуация встречи с *абсолютно другим* обескураживает экзистенцию в ещё большей степени, чем вынужденный энтузиазм «стояния в просвете бытия». Лицо и связанное с ним замешательство открывают измерение *этического*, и это новое пространство как раз и оказывается тем веским «дополнением», которое делает Левинас к хайдеггеровому различению («олицетворению») «бытия». Бытийное различие оборачивается для него этической задачей трансценденции «бытия», находящей своё бесконечное осуществление в отношении к лицу.

Между тем «объективный» и даже «чувственный» характер лица позволяет спросить о том способе, каким оно нас касается, – о способе этого явления «иноного», о том, как кажет себя само различие, т.е. о его «эстетическом статусе» (памятуя о буквальном значении слова «эстезис»), или же о его «феноменологии». С другой стороны, указание на «способ бытия» в самом метафизическом «определении» лица (лицо как «способ бытия другого»), пусть даже негативным образом и со множеством оговорок, будет отсылать к *онтологии*. При этом, как мы уже имели возможность видеть, «эстетическое» вообще у Левинаса сущностным образом *онтологично*, связано с метафизическим «регионом» «бытия».

Стоит также отметить, что «лицо», эта неотъемлемая черта «иноного-чем-бытие», принципиально неадекватно порядку субъективности. Что как раз таки и делает «Другого» – *другим*: «Другой» – никогда я. Между тем эта несоизмеримость и неравновесие между «мной» и «Другим» позволяет сделать – со всей строгостью – достаточно резкий вывод: «Другой» отнюдь не является субъектом. Более того, социальность в корне своём – как отношение к «Другому» – не есть *интерсубъективное* отношение (если таковое вообще возможно).

С другой стороны, эти крайние выводы прямо следуют из собственного западной метафизической традиции «нелицеприятия» (философия = онтология = феноменология = эгология = дискурс то-

ждественного или нейтрального, как резюмирует Левинас¹). «Начиная с истоков, философия охвачена ужасом, непреодолимой аллергией к Другому, остающемуся Другим»². Однако для Левинаса подобные резкие суждения, свидетельствующие в конечном итоге об *отсутствии* «Другого», отнюдь не повод к отрицанию социальности, но только лишь *via negativa* для её прямого сближения с метафизикой, ставящей «настоящее-присутствие» под вопрос. Так что это отрицание субъективности «Другого», разумеется, не является до конца «догматическим»: в нём слишком много от простого «воздержания от суждения», однако к нему также подталкивает и сам способ «данности» «Другого» именно в качестве «Другого», или лица.

Конечно же, вполне возможно говорить о субъективности «Другого» в порядке общности или аналогии, однако тем самым нейтрализуя его как «Другого». Но – и в этом узловая точка философии Левинаса – есть принципиальное различие между субъектом, говорящим от первого лица («мною самим»), и, казалось бы, «тем же самым» субъектом *извне*, причём различие это абсолютно нередуцируемо, что выбрасывает нас «по ту сторону» возможности аналогии и каких бы то ни было генерализаций по поводу «вне» и «внутри», экстериорного и интериорного, «нас самих» и «Другого». И левинасовский «дискурс бесконечного» (или «желания», или «Другого») стремится избежать такой тотализации, обобщения в терминах тождественного или представления. Что, кстати говоря, парадоксальным образом подтверждает его верность феноменологической традиции, самому духу феноменологического обращения к данности «беспредпосылочного» опыта. Ведь «тождественное» не конституирует «иное», но до и помимо любого возможного аналогизирующего переноса «Другой» являет себя в лице καθ' αὐτό, «сам по себе», т.е. именно в качестве «Другого».

С этого различия, или же явления лица, и начинается метафизика, она же этика или попросту *опыт*³. Теперь, обозначив то исклю-

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 292–297.

² Там же. С. 310.

³ Ср.: «...если опыт означает связь с абсолютно иным – то есть с тем, что постоянно выходит за пределы мышления, – то связь с бесконечным есть преимущественно опыт» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 70); «Дискурс... есть опыт чего-то абсолютно иного, чистое «познание» или «чистый» опыт, повергающий в изумление» (Там же. С. 106); «Лик – это чистый опыт, опыт без концепта» (Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 302).

чительное место, которое занимает лицо в системе координат метафизики Левинаса, настало время разобраться подробнее с его чертами («эстетикой»).

1. Черты лица

«Лицо» (*visage*) имеет метафизический статус, «предельный» характер, между тем, это не до конца понятие или категория. Прежде всего, это *просто* лицо, и в этой своей «простоте» оно ускользает от превращения в понятие ещё и потому, что претендует на то, чтобы быть предваряющим условием возможности всякого смысла и всякой общности. Появление лица Левинас, пользуясь словом из области религиозной (христианской) терминологии, называет «эпифанией», т.е. священным, едва ли не божественным явлением, откровением¹.

Лицо есть сам способ бытия «Другого», сам присущий ему способ являться, его явление-другим, производящее саму его «инаковость», и вместе с тем – его явление как *αὐτό*, явление «самого себя». Ведь его самость есть его инаковость, его «сокровенная сущность» есть его «внешнее проявление», навеки для него упущенное, «Другой» «в себе» есть эта вывороченность-наизнанку, «нагота».

Лицо есть отличие как «самость», «субстанциальное» различие. Причём эта «самость», как мы уже отмечали, не может быть «всё той же» субъективностью «тождественного», поскольку отношение к «иному» выводит «по ту сторону» ипостаси как возвращения к себе. Она есть нечто внешнее «субъективности» «Другого», несмотря даже на то, что презентует его как *αὐτό*. Однако является ли эта «самость» иной, чем «субъективность» «в себе», в событии собственного существования, абсолютным образом, или же только по отношению к «тождественному»? В последнем случае мы перевели бы «самость» «Другого» на язык «тождественного», напротив того, явление как *αὐτό* предполагает полнейшую автономию по отношению к «тождественному», стало быть, «самость» свободна от этого отношения, нерелятивизируема, абсолютна².

¹ Н.С. Вдовина переводит *l'épiphanie du visage* как «богоявление лица».

² Стоит отметить, что неудовлетворительность традиционного философского лексикона и связанные с ним апории в 1970-е годы привели Левинаса к отказу рассматривать «Другого» в

Эта «самость» – выдача себя как дарование, дар великий, поскольку превосходит возможности субъектного конституирования. Здесь, говоря словами Бланшо, дарует себя «ничто»¹. Явленная «самость» «Другого» избыточна по отношению к тому, что он сам может замкнуть в круг своей тождественности. Это нагота, непреднамеренная выдача, уличение, причём это уличение свершается безотносительно к тому, как сам «Другой» пытается себя представить, какой вид он себе придаёт. Однако и не мы сами его уличаем, но это происходит «само собой». Это вверяется нам – безоговорочно, вызывая к нашей бесконечной ответственности. Так что основа этики и вообще социальности – это дарующая себя чрезмерность.

Лицо в принципе не есть нечто отличное от «Другого», лицо не есть вещь, принадлежащая «Другому», лицо не есть даже «атрибут» «Другого» как «субстанции», лицо не есть его собственность (но, опять же, «исток» собственного, и в силу этого – уже подрыв всякой окончательной адекватности, гениальности и проч., – одна только притяжательность в качестве «инаковости», а на пределе её уже нет «собственности» – чистая трата).

Открытость «Другого» в лице – это «предел», автономный к онтологическому, «лицо» сохраняет принципиальное своеобразие по отношению к фигурам «бытия», непереводаемо на язык общности и сопричастности. Открытость лица (т.е. измерение возможной правды) не обладает полнотой настоящего-присутствия и как бы выключается из обычного порядка явлений, несмотря на то, что, будучи «явлением *каθ' αὐτό*» – тем, что «кажет себя само», лицо оказывается как бы «образцовым» феноменом (согласно хайдеггеровскому определению²).

Хотя «эпифания» лица и происходит в мире, лицо не сводимо к объекту, к «видимому», к «внешней стороне», «лицевости» и пластической форме. Лицо не есть вещь среди вещей, тогда как вещь адекватна «миру» как порядку представления, вещь дана в «свете», вещь облечена в «форму».

Лицо, способ явления «Другого» – это трансцендирование «света» и данности. Лицо разбивает «паралич формы», оно сущностно

качестве «другого сущего». В другом его основном философском труде – «Иное-чем-быть, или По ту сторону сути» проблематику *каθ' αὐτό* сменяет «следовость» лица.

¹ См.: Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 25.

² См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 28–31 [§ 7А].

бес-форменно, его инаковость производится до и помимо интенции «света»¹. «Другой» предстаёт перед нами в своём нагом «существовании», без покрова и оправдания, как некое блуждание без горизонта, вне перспективы предметного схватывания. То, что «Другой» не является субъектом, – лишь только обратная сторона принципиальной невозможности его конечной объективации. (Аналогическое суждение о субъективности «Другого» объективирует его; в этом отношении его субъективность надлежит отрицать, или, по крайней мере, воздерживаться от аналогических суждений – чтобы сохранить его нередуцируемую инаковость, которая в ином отношении и есть не что иное, как его субъективность. В этом запрете аналогии – один из апоретических моментов метафизики «иноного»).

Лицо превосходит порядок феноменальности именно благодаря «καθ' αὐτό» своего явления. «Абсолютный опыт – это не обнаружение, а откровение», как говорит Левинас в «Тотальности и Бесконечном»². Данность лица непреднамеренна, оно всегда остаётся «за» интенцией, его отражают только разбитые зеркала. «Καθ' αὐτό» выражает себя – вне зависимости от нашей позиции по отношению к нему³.

Таким образом, эпифания лица есть как бы первичное выражение: «проявление лица – это уже речь»⁴. Именно «речью» «Другой» поддерживает и «производит» абсолютность своего явления (что можно было бы сопоставить с формулой Бланшо из «Бесконечной беседы»: «тот, кто говорит, – это всегда другой»⁵).

Само лицо, однако, не есть попросту знак, отсылающий к «Другому». Тем не менее лицо есть как бы исток языка, лицо впервые только и открывает пространство значимости: можно даже сказать, лицо есть нечто априорно, безусловно, внеконтекстно значимое, лицо есть *index sui*, «знак самого себя»; и эпифания «Другого» тревожит и ошеломляет как раз этой своей «внемировой», «абстрактной» значимостью.

«Значение» лица – не из разряда тех смыслов, что прорисовываются на фоне общего существования (между тем только лицо радикальным образом выступает из этого фона), его «значение» авто-

¹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 88, 110; *Он же*. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 315.

² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 100.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Бланшо М. Деревянный мост (повторение, безличность) / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 188.

номно по отношению к каким бы то ни было горизонтам и декорациям «бытия». Лицо «ото всего отдельно», его «смысл» не конституируется исчерпывающим образом в жизни воспринимающего его сознания и сущностно независим от «интерпретации» – отнюдь не мы сами определяем его в его «друговости». Этот «смысл» в известном смысле «неинтенционален».

Он являет собой как бы «внешний» исток разумности, и Левинас утверждает его в противовес всякому философскому имманентизму, «философии сознания» и т.п. Вместе с тем утверждение экстериторности оказывается не просто антитезисом трансцендентализма (как философии «имманентного»), а «включает» в себя последний в рамках описания региона «тождественного» (подобным же образом регионализируется и «включается» сюда имперсональная онтология).

Поэтому мышление как *разумное* мышление является *по своему существу* мышлением «бесконечного», мышлением «иноного» – мышлением того, что «больше, чем можно помыслить». И это «непомерное» мышление оказывается кардинальным образом связанным с «этикой» и «желанием». Сама «субъективность» в конечном итоге определяется через мышление бесконечного и ответственность за «Другого».

Лицо есть то, посредством чего к нам обращается «Другой». Но лицо отнюдь не есть опосредствование, явление лица отнюдь не есть среда сообщения субъектов. Лицо есть сам способ обращённости или даже сама обращённость («друговость») «Другого». Это обращение в корне своём прямо, и лицо в основе своего явления исключает околичности. Однако это исключение, происходящее «в основе» явления или же «эпифании» лица, кстати говоря, как раз и делает околичности возможными. Ложь и сокрытие, лицемерие и т.п. возможны только на основе наготы и несокрытости лица¹. Так же и появление маски, окостенение пластической формы лица возможно лишь на основе его уже совершённого «откровения».

Эпифания лица фундирует феномен «правды», равно как и феномен «наготы». Нагота, её непристойный характер возможны только ввиду изначальной явленности лица². Само лицо сущностно связано со стыдом – оно «постыдно», оно выражает «желание». Непо-

¹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 206.

² Там же. С. 253–255.

средственность лица – это уже избыточность, или недостаточность, это «сверх меры». У «киного» вообще нет «меры», и его без-мерность или же непомерность есть одна из немногочисленных *положительных* его характеристик.

Непосредственность (нагота) «Другого», словно бы исключаящая его из мира, также исключает возможность обратиться к «Другому» на «ты» (за это «панибратство» с другим Левинас критикует Бубера¹, подчёркивая качественное неравенство между «мною» и «Другим», проистекающее из самого радикального различия как способа бытия «Другого» и исключающего всякую взаимообратимость).

Если рассматривать лицо с точки зрения грамматических категорий (как Левинас поступает с «наличием» и «ипостасью»), то оно, пожалуй, будет третьим лицом. Его непосредственность обращается «оностью» (*illéité*)², как бы самой косвенностью, местоименностью в предельной прямоте – словно бы эпифания лица была пришествием «имярека» как такового.

«Третье лицо» «Другого» не есть, между тем, третье лицо описания, объективирующего рассмотрения, анонимного протоколирования, хотя, с другой стороны, лицо фундирует и такие языковые возможности, будучи, по Левинасу, истоком самого языка. Вместе с тем вполне возможно провести параллель между «оностью» Левинаса и третьим лицом *рассказа* – тем безлично-нейтральным (!) *Он (il)*, о котором говорит Бланшо³.

«Онось» оказывается как бы вопросительным местоимением («кто»), однако уже не в модусе интеррогативности, но уже ничего

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 102–103. Подробнее о расхождении между Левинасом и Бубером см. также: *Lévinas E. À propos de Buber: quelques notes* // Lévinas E. Hors sujet. Paris: Librairie générale française, 1997. P. 57–65.

² *Illéité* – неологизм Левинаса, образованный от латинского указательного местоимения *ille* – «тот»; здесь также содержится отсылка к латинскому наречию места *illic* – «там» (однокоренному с *ille*), поэтому *illéité* – это указание на «того», «тамошнего», который далеко за пределами всякого «здесь», в силу чего *illéité* выступает у Левинаса, прежде всего, как псевдоним или же местоимение Бога. В этом отношении *illéité* напоминает интерпретацию тетраграмматона у Мартина Бубера и Франца Розенцвейга как *Er ist da*, «Он там» (фр. *Il est là*). Между тем во французском *illéité* первым делом явственно слышится *il* – французское личное местоимение «он» или же неопределённо-личное «оно», широко использующееся в разных безличных конструкциях, в том числе – в уже знакомом нам *il y a*.

³ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 17–20.

не выспрашивая – в модусе «неутверждающего утверждения» (Блانشо¹). В силу его «контрфеноменальности» лицу будто бы недостаёт полноты и веса изъясительного наклонения, между тем его, по выражению Левинаса, «абстрактность» не даёт утвердиться и вопросу; тем не менее лицо оказывается *императивным*: оно есть вызов, в нём есть нечто «вызывающее». Итак, лицо «Другого» есть третье лицо, непосредственно обращённое, сущее в обращённости, сущее как обращённость – своей инаковостью. Это выражается также и в его амбивалентности: лицо «Другого» – это лицо «ближнего», и вместе с тем – «чужака», «изгоя».

«Оность» выказывает себя также и в «следовости», «незапамятности» лица. «След» (*trace*), ещё один способ «самопроявления» «абсолютно иного», согласно Левинасу, есть то, что лежит в основе знаковости вообще². «След» есть «явленное отсутствие», его отсылка остаётся пустой, по следу мы не отыщем того, кто его оставил, ведь он оставлен тем, чьё прошлое никогда не было настоящим. Сущностной характеристикой оставляющего след и оказывается «оность». «Оность» (*illéité*) и есть «самость» (*ipséité*) «Другого», сам способ его бытия – как «Другого».

Левинас называет лицо «следом самого себя»³. Открываемая лицом «нагота», казалось бы, напротив, есть «присутствие вживе», сама прямота – однако это «изобилие бытия» остаётся по ту сторону света и обрывается в ирреальное. А потому и само лицо всегда «недопроявлено», в самой своей наготе «сокрыто», «обсценно». Стало быть, «косвенность» следа оказывается вписанной в саму «прямоту» эпифании лица. «Другой» – это по преимуществу отсылка к *другому*, к несамотождественной «самости» («оности»), как бы самодовлеющая неполнота. Ни след, ни нагота отнюдь не означают какой-либо *ностальгии* по утраченному «бытию».

Прямота и недвусмысленность в лице не есть прямота и «искренность» намерения – движения «ипостаси», характеризующего отношение к миру как «данности». В своей наготе лицо не выражает намерения, вообще не выражает ничего, кроме своей инаковости,

¹ См.: *Блانشо М.* Опыт-предел // *Танатография Эроса*. СПб., 1994. С. 74.

² См.: *Левинас Э.* Ракурсы // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 319.

³ *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 595.

кроме различия, становящегося единственным позитивным содержанием его «первичного выражения». Также и поэтому способ явления лица – сама прямота – есть уклонение, сама косвенность.

И «нагота», и «следовость» делают лицо «возвышенным»: лицу, в некотором смысле, нельзя взглянуть «прямо в лицо». Существует какая-то невероятная геометрия пространства *tête-à-tête*, в которой параллельные линии невозможны. Нагота отступает от света, непосредственное избегает объективации: именно поэтому лицо невозможно «уличить» или же «вывести на чистую воду». Но у лица нет и тайн, нет глубины сокрытого – именно потому, что наготе здесь нечего скрывать, кроме «отсутствия», именно потому, что «тайна» или «сокрытие» есть сам способ явления лица.

«Оность» и «следовость» для Левинаса отмечают собой «божественность» лица. «Другой», по выражению Левинаса, «ближе к Богу, чем я»¹. Со своей стороны Бог есть в некотором роде «образцовый Другой» («самый другой», образ и подобие самого себя, по образцу и подобию коего существует любой другой). «Оность» оказывается чертой «Того», кто «всего превыше», открываясь в перспективу его неопределённого и возвышенного отсутствия.

«Следовость» лица, как это ни парадоксально звучит в контексте фундаментальной левинасовской оппозиции «лицо» – «наличие», есть как бы «безличное» или же «нейтральное» в самом лице. Здесь стоит, конечно, оговориться, что само понятие «нейтральности» (оказывающееся одним из центральных в строе мысли Бланшо) используется Левинасом преимущественно в негативном ключе, как обозначение некоего «среднего термина», вклинивающегося в отношение «лицом-к-лицу» как отношение к «абсолютно иному», и тем самым как бы подменяя собой «иное»². Тем не менее нам представляется очевидным, что избавленное от *полемических* коннотаций «нейтральное» оказывается вполне приложимым к *лицу*, черты которого, как можно было уже убедиться из вышеизложенного, описы-

¹ Цит. по: Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 57.

² Примечательно, что Левинас полагает, что в этой критике «нейтрального» Бланшо оказывается с ним заодно: «...мы считаем, что порвали с философией Нейтрального – с хайдеггеровским бытием сущего, выявлению безличностно-нейтрального характера которого весьма способствовал своими критическими сочинениями Бланшо...» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 280).

ваются Лейнасом преимущественно апофатически. В таком случае «следовость» лица делает его предельно двусмысленным.

То, что запечатляется «следом», – «первичное выражение» лица, этот «исток языка» как логос бесформенности и несоизмеримости также будет двойственным, амбивалентным. Логос-лицо выражает одновременно бесконечную нищету и бесконечное превосходство¹, т.е. некое неустранимое, абсолютное различие, недостижимое ни для какого становления-другим. Инаковость «Другого» – разом его господство и его изгнанничество.

Между тем лицо вполне позволяет рассматривать себя в качестве вещи. Конечно же, ускользая от нас при этом в качестве лица. Но такая возможность «дурного обращения» опять-таки обусловлена парадоксальным способом его «данности»: явление лица – это выдача. Лицо абсолютно незащитно по отношению к возможному насилию, в том числе к такого рода «онтологическому» насилию, которое представляет собой сама объективация. В каком-то смысле лицо *зывает* к насилию. Лицо есть подстрекательство к убийству, и вместе с тем – абсолютный запрет на убийство, «логос», говорящий: «не убий»², свидетельствующий о предельной невозможности убийства и несостоятельности насилия, которое, тем самым, оказывается «отчаянным». Лицо провоцирует своей «нестираемостью». Неизгладимостью собственной чуждости. Той кривизной, которую нельзя исправить. В этом – абсолютная власть «Другого», власть по ту сторону силы. В этой же нестираемости – «следовость» лица.

Лицо – это чистая провокация, ответом на которую может быть только «говори или убей» (по словам Бланшо³). «Реальность аффективного порядка» – порядка «силы или шока» (так Батай характеризует вообще «инородное»⁴). Коммуникация как ответ на этот абстрактный призыв лица представляет собой возможность избежать насилия. Языковая коммуникация поддерживает бесконечную дистанцию с «Другим», уклоняясь от разрушительности непосредствен-

¹ См. Лейнас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 216, 246.

² Там же. С. 203–204.

³ См.: Смок Э. Беседа / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 162.

⁴ Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 85.

ного контакта: в языке учреждается «отношение, освобождающее от отношения»¹. Вместе с тем коммуникация как ответ на чистую провокацию лица также оказывается заведомо несостоятельной, неадекватной, подобно попытке «повторного убийства». Однако как раз эта роковая неуспешность и позволяет поддерживать и «производить» в общении абсолютное различие лица.

2. Лицо и эстетическая стихия

Итак, категория лица позволяет избежать рассмотрения «Другого» в качестве «личности», аналога всё того же старого доброго психологического или даже трансцендентального субъекта, прорываясь, говоря по-хайдеггеровски, к «более изначальной открытости» «Другого», и в то же время противостоит безличности «со-бытия» (*Mit-sein*) или же какой-либо иной форме онтологической «сопричастности», позволяя Левинасу задним числом удержать от разрушения саму категорию субъекта, более того, даже сохранить «субстанциальность» последнего (в качестве «ипостаси»). Тем не менее эта «более изначальная открытость» «Другого» в лице всё-таки забрасывает нас в такую область, которая, по крайней мере, очень тесно соседствует с «фундаментальной онтологией», а именно – в план «существования без мира».

Лицо как «видимое», как образ, даже как «выражающее» принадлежит по крайней мере в этом отношении области «эстетики». Между тем лицо сопротивляется эстетической категоризации. Более того, как кажется, оно остаётся единственным, что выступает за рамки тотального эстезиса (подобно тому, как тотальности «божественного» противостоит только Бог). Само по себе «эстетическое» (Левинас называет его «экзотикой»²) родственно безличной стихии онтологии, оно уже растает с «видимостью» мира (с системой нозтико-ноэматической корреляции «света» и «вещей»); (эстетический) образ – это «вещь», вырванная из мира, это «существование» вещи (тогда как сама вещь может быть определена как «сущее, ли-

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 280.

² Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 31.

шённое своего существования»¹). В то же время лицо выступает у Левинаса как бы пределом эстетического пространства (в том числе, будучи истоком эстетической значимости, как и значимости вообще или же вообще языка).

Вместе с тем, исходя из вышеозначенных черт лица, намечается его близость двум эстетическим категориям, которые также, по видимости, обозначают собой предел эстетического, а именно категориям возвышенного и бесформенного.

Для Канта в основании эстетического чувства возвышенного лежит сугубо интериорный конфликт между «идеей разума» и «способностью воображения». Никакой эмпирический объект, будучи явлением (природы), сам по себе не может быть возвышенным, а может только символизировать определяющую для сугубо внутреннего конфликта несоразмерность. Возвышенной же в строгом смысле слова может быть только «идея»² (в том числе идея «абсолютной целокупности»³ – в левинасовской системе координат «тотальность» или «нейтральное»).

Но «лицо» как раз таки не есть идея, оно и является «лицом», поскольку идею (в качестве «ноэмы») превосходит. Если, согласно сформулированному Ансельмом онтологическому доказательству бытия божьего, Бог есть то, больше чего нельзя себе что-либо представить⁴, то лицо («Другого») вообще представить нельзя (*id quo... cogitari nequit*). С другой стороны, идея «бесконечного», находящая своё выражение в лице, – это идея, несоразмерная самому мышлению. Признавая «Другого», мы «мыслим больше, чем можем помыслить»⁵.

Стало быть, «лицо» как раз и оказывается невозможным «возвышенным объектом опыта» (это, по сути дела, оксюморон – данность по ту сторону данности). Конфликт возвышенного экстериоризируется, возвышенное оказывается синонимом трансценденции. Эпифания лица открывает само измерение выси, безмерного возрастания, вводя вертикальное различие в однородный порядок «бы-

¹ См.: там же. С. 173.

² Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1995. С. 183 [§ 23].

³ Там же. С. 187 [§ 25].

⁴ См.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Пер. И.В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 128 и сл.

⁵ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 87.

тия»¹. Вместе с тем, согласно амбивалентному логосу «абсолютного выражения» лица, его «возвышенность» оказывается также и «жалкой». Явление лица, нарушающее ожидание и ошеломляющее интенцию, оказывается в прямом смысле слова разочаровывающим². «Ближний» – это пародия на «Другого»³.

Что же касается «бесформенного», то можно говорить о двух его разновидностях:

1) О бесформенном по форме (или по сию сторону формы). Таково, скажем, жидкое, подвижное, множественное и т.д. – таково стихийное сущее, сплошная глубина, не имеющая поверхности, и, соответственно, той точки упора, в которой ей можно было бы оказать сопротивление. Так, «стихия» для Левинаса выступает как бы внутримировым аналогом *il y a*, «существования без существующего», предшествующего миру и самому разделению на субъект и объект. Стихия не признаёт устойчивости вещей, или же какого-либо отделённого, «гипостазированного» существования, и именно поэтому способна внушать ужас, именно в этом – её «мифический характер»⁴.

Её «неисчерпаемость», глухая и тёмная глубина представляет собой как бы дурную бесконечность, тогда как бесконечность лица – бесконечность качественно иного, существующая как бесконечная дистанция и разделение; стихия же – сама дистанция, сама среда, самовластно ставящая всякое отдельное сущее под вопрос.

2) Другой вид бесформенного – апофатически-бесформенное, бесформенное в силу отсутствия или трансценденции формы, бесформенное по ту её сторону. Такова прежде всего идея «бесконечности», эстетическим аналогом которой выступает «незримое»⁵. Лицо, своим появлением разбивающее пластическую форму, также приближается к этой апофатической бесформенности. Нельзя сказать, что лицу недостаёт оформленности. Его бесформенность по сути дела означает лишь то, что оно само себя

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 117.

² Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 302.

³ «Постоянная открытость контуров его [лица] форм в выражении заточает открытость в карикатуру; форма взрывается» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 203).

⁴ Там же. С. 158–160.

⁵ Там же. С. 74.

предъявляет – до и помимо той формы, которую налагает на него «тождественное».

Но, равно как и между возвышенной «идеей» и эмпирическим объектом, само обличье которого *располагает* к тому, чтобы возвышенное «символизировать», между двумя этими бесформенностями существует возможность аналогии. Эта аналогия, к примеру, широко использовалась в раннехристианской эстетике «неподобного сказывания», пропитанной идеями мистической теологии¹. Она также имела решающее значение для эстетики Батая. В пользу возможности *эстезиса* такого совпадения в отрицательных терминах говорит, кстати, и утверждение Левинаса насчёт того, что «инаковость» вообще является едва ли не единственной *позитивной* характеристикой «иноного».

Но здесь следует отметить то, что эта аналогия между бесформенностями оказывает сопротивление их конечному различению (т.е., по сути дела, сопротивляется *лицу*). Она содержит в себе возможность тривиализации, которая, казалось бы, сводит на нет различие между бесформенным по ту и по эту сторону формы, даже если на деле приводит лишь к их чудовищной контаминации, которая и есть не что иное, как онтологический факт (факт «бытия»), двусмысленность которого (кстати, аналогичная амбивалентному «лососу» лица) при этом только усугубляется, указывая на бесформенность самой формы как границы между тем, что располагается по ту и другую её стороны.

То, что есть в лице от бездонной стихийной глубины, то, что делает лицо похожим на стихийное, то, что хаотизирует лицо, – это, разумеется, взгляд и речь.

Этика, согласно формуле Левинаса, – это оптика², однако оптика, уже выводящая «по ту сторону» видимости и света. Взгляд «Другого» в самых общих чертах знаменует собой возможность такой «сверх-оптики», в которой «империалистическое» притязание света оказывается принципиально ограниченным, в которой открывается

¹ См.: Бычков В.В. Эстетика поздней античности. II–III века. М.: Наука, 1981. С. 244. Ср. также с приводимыми там же словами Тертуллиана: «Для нас не имеет значения, какова форма, ибо мы почитаем бесформенные изображения (*deforfia simulacra*)» (Там же. С. 171 [Ad nat. 14]).

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 68, 72.

такой взгляд извне на сам свет, который уже не сводится к какой бы то ни было рефлексии.

Вместе с тем лицо, облик, т.е. нечто принадлежащее области видимого, феномен как то, что показывает себя (фр. *visage* («лицо»)) однокоренное с *voir, videre*, «видом», сохраняет свою «зрительную» основу, принадлежность к стихии оптического), проявляет себя неадекватным образом: лицо говорит.

Звук, звучание, трепет тела, вибрация, дрожь – это лёгкое разрушение «самотождественности», образом которой, напротив, является пребывание на месте, занятие места, равного самому телу. Звук является выражением принципиальной неустойчивости конечных субстанций, отсюда «метафизическое» предпочтение слуха зрению (на это предпочтение Левинаса в эссе «Насилие и метафизика» обращает внимание Жак Деррида¹, отмечая, что Гегель также писал о том, что слух – чувство более «духовное»²; подобное же предпочтение имеет место и у Экхарта³). Но в этой же подвижности и неустойчивости звука – момент приближения к аморфности стихийного.

Однако разрушение формы в случае речи отнюдь не исчерпывается одним только фактом синестезии, когда «зримое» проявляет себя как «слышимое», или, по крайней мере, в возможности «быть услышанным». Синестезия как таковая предполагает корреляцию чувств, тогда как речь указывает на несоизмеримость, отсутствие меры в самом явлении лица.

Этому отсутствию меры отвечает только радикальная отделённость «меня» от «Другого», выражением которой для Левинаса является «атеизм», мирское, пространство эгоистического наслаждения, но также и – метафизическое желание – желание «иного» сверх всякой возможной потребности в «ином», желание, не резюмирующееся в заботе и не рождающееся в силу нехватки. Именно

¹ «Мысль есть язык и думается в стихии, аналогичной звуку, а не свету» (цит. по: Деррида Ж. Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 126; см. также: *Derrida J. Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* // *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 147).

² См.: *Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 2* / Пер. Б.С. Чернышева, Ю.Н. Попова. М., 1971. С. 15–16, 278–279.

³ См.: *Экхарт М. О неведении* // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 88.

в речи реализуется отделённость, парадоксальное метафизическое отношение: пребывающий в нём «освобождается от отношения»¹.

Левинас, таким образом, делает *бесформенность* лица истоком языка, значимости и смысла. Но также и – объективности. Если субъект определяется через своё отделение, через свободу и способность к трансцендированию, то лицо – это как бы объективная свобода, объективная трансценденция (причём «трансценденция в имманентном», т.е. в мире – то, что в самом мире выброшено из мира), или даже объективное событие трансцендирования. И бесформенность объективного трансцендирования связана со звучащим словом.

Итак, лицо, исключая возможность аналогии, тем самым оказывается пойманным в аналогическую ловушку. А эта аналогия (вкупе с возможной тривиализацией) как раз и относится к существу эстетизиса, на пределе своём отсылая к *il y a* (т.е. к «онтологии»). Лицо, сопротивляясь тотальности эстетического (в свою очередь, сопротивляющегося лицу), не способно противопоставить этой тотальности какого-либо качественного различия, кроме самой «инаковости», демонстрируя при этом изрядную метафизическую подвижность. Так, оно оказывается живым по отношению к параличу формы, а по отношению к хаотической подвижности бесформенного оно – приостановка, пауза смысла; казалось бы, лицо, таким образом, является «мерой», но мера самой этой меры – непомерность инаковости и т.д. Лицо – подобие – самого себя – неподобного. В этих предельно абстрактных своих чертах «лицо» Левинаса практически *повторяет* (эстетический) «образ» в трактовке Бланшо – без-бытийный и «сущностно» без-личный. И ещё более вопиющей эта аналогия «этического» и «эстетического» (а значит, «онтологического») оказывается в том, что касается «следовости» лица. В завершение настоящей главы мы и проанализируем эту аналогию, что также будет служить переходом к той проблематике «воображаемого», которая оказывается центральной в творчестве Бланшо.

Соотношение «лица» и «образа» («этики» и «эстетики») у Левинаса можно, по-видимому, представить взаимосвязью двух формул: лицо не имеет образа²; образ – это олицетворе-

¹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 99.

² Лик «лишён собственного образа» (Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 315).

ние¹. Первая из формул утверждает абсолютную инаковость, трансцендентность «лица». Вторая формула, напротив, говорит о сущностной неполноценности образа, его зависимости от лица, к безусловности и абстрактности которого он стремится, однако же не достигает, не удерживаясь на высоте её трансцендентности. Образ неизбежно вторичен по отношению к лицу. Он – «вокруг» лица; это – некое «ликование», чаяние лица (как, впрочем, и его от-чаяние).

Искусство, центральным моментом которого оказывается образ, а делом, стало быть, олицетворение, представляет собой тем самым попытку придать лицо тому, что лица не имеет, удержать лицо там, где его нет, – попытку заведомо обречённую. Сущностная безуспешность образа – в притязании на «произведение другого», в уповании «стать другим». Над пониманием художественного творчества вообще издревле довлеет метафора плодovitости и порождения, и эротическое стремление часто кладётся в его основу (вплоть до психоаналитической теории сублимации). В художнике видят, таким образом, этакого (трагически) несостоявшегося Пигмалиона.

Казалось бы, по отношению к «лицу» намечается зависимость «образа», во многом подобная его «онтологической» зависимости от «оригинала» («реального»). Однако «лицо» – это как бы «сверхонтологический» («этический») полюс притяжения, стремление к которому, стало быть, в большей мере будет реализовываться в «коммуникации», т.е. как бы «по ту сторону» произведения, которое, как «олицетворение», служит здесь лишь предлогом или же окольным путём к «лицу». Как говорил Кафка, «иногда мне кажется, что смысл и существование искусства объясняется такими «стратегическими соображениями»: сделать возможной подлинную речь человека к человеку»².

Тем не менее в искусстве имеет место скорее некоторое «шатание» между произведением и коммуникацией (произведение нельзя свести к предлогу – оно сохраняет собственное значение), равно как и между «онтологическим» и «сверхонтологическим» полюсами притяжения.

¹ «...искусство пытается наделить вещи лицом, и в этом заключается одновременно его величие и его обманчивость» (Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 326).

² Бланшо приводит эти слова Кафки из письма М. Броду в эссе «Последнее слово». См.: Бланшо М. От Кафки к Кафке / Пер. Д. Кротовой. М., 1998. С. 201.

Пафос многих новых эстетик состоит в утверждении автономии значения «эстетического», автономии, находящей своё завершение в некоем значении «по ту сторону» значения, ценности и смысла. Это пафос скорее преодоления, чем сохранения, и его, так сказать, пароксизм – в претензии на самопревозможение (такая ауотрансгрессия является для Бланшо определяющей чертой литературы¹), в которой он смыкается с разного рода анестетическими и контрэстетическими движениями. В особенности это касается новейшего искусства, которое часто «прикидывается» метафизикой, религией, исследованием, политикой, товарным производством и т.д., в чём сказывается и растущая экспансия эстетизма, и «утрата» его «субстанциальности» (или же явление её «изначального отсутствия»).

Этика известна своим контрэстетизмом, между тем в этом она часто смыкается с апофатическими формами последнего, в том числе с эстетикой возвышенного. Казалось бы, этика – подходящий союзник в борьбе искусства с самим собой. Вместе с тем эстетизму претит серьёзность и прозаизм «морали», а этика не приемлет негативизма эстетики. С точки зрения этики, отрицатель всего и вся как раз таки сохраняет преимущественный интерес к собственной персоне². Этика останавливается там, где для эстетизма уже нет ничего святого. С другой стороны, негативность по отношению к «эстетическому, слишком эстетическому» как раз и сближает то и другое, причём отнюдь не только отрицательным образом (через причастность к одному и тому же отрицательному определению).

Образ, со своей стороны, всегда оказывает некоторое сопротивление лицу. Тем более, если его зависимость от лица утверждается как конститутивная, такое сопротивление оказывается неизбежным.

Между тем образ не есть отрицание лица, но – пользуясь выражением Бланшо – его «приостановка»³. В известном смысле, такая «приостановка», «задержка» не говорит ни «да», ни «нет», поэтому Бланшо и утверждает «нейтральное» в качестве собственной стихии образа. Никакого реального сопротивления – однако, когда в игру

¹ См.: Бланшо М. Как возможна литература? / Пер. А. Шестакова // Полян Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб.: Наука, 2000. С. 179.

² «...подобно тому, кто охотится за достоинствами, нигилист, при видимой безосновности своего действия, сразу делает себя самоцелью» (Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 312).

³ См.: Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 260.

вступает самодовлеющий образ, лицо, его способность к трансценденции «выражения», его способность, так сказать, «постоять за себя», ««прийти на помощь» собственному слову... стать *присутствующим*»¹ сходит на нет, оказывается «смещена». В силу этого и движение самого искусства обретает двойственность, будучи не только олицетворением, но и сопротивлением лицу.

С другой стороны, безусловная значимость лица заключает в себе «эстетическое», и образ постольку является образом, поскольку соотносится с тем, что образа не имеет – с бесподобным неподобным лицом.

Однако лицо не просто выступает «исток» всякой значимости, ценности (в том числе и «эстетической») и осмысленности (образ не имел бы значения, не отсылай он к лицу, или, по крайней мере, к возможности последнего; и «реальное» не могло бы служить предметом мимесиса, если бы «поверх» него не совершалось явление лица). Обратной стороной этой «детерминации» эстетического «лицом» является то, что сама стихия эстетического, пребывающая как бы «по сю сторону» всякой значимости и смысла, исподтишка крадывается в лицо как в исток своего значения, его разлагая.

Возможность этого разложения отнюдь не исчерпывается тем, что лицо, наподобие любого другого «внутримиро встречаемого» сущего, может стать предметом эстетизиса – ведь это, равно как и объективация лица, по сути дела, не затрагивает его трансценденции. Однако в самой «наготе и абстрактности» (отрешённости) своего явления «лицо» обнаруживает двусмысленную и катастрофическую близость к «образу».

В лице «выражение» и «выражаемое» совпадают. Вернее, более корректным здесь будет говорить о совпадении «выражения» и «выражающего»². Лицо всегда есть «выражение» (более того, лицо – это речь), и лицо – всегда «выражающий», «Другой», неотделимый от явления собственной друговости, которое и есть лицо. «Другой», выражая себя, выражает друговость в лице. Иначе говоря, лицо и есть выражение самого себя.

В образе «изображение» и «изображаемое» совпадают лишь в некоем исключительном случае – когда образ изображает сам себя.

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 103.

² Там же. С. 100.

Взамен того, чтобы что-то собой представлять, он сам предстаёт – как он сам, в своей неполноте и недостаточности, в своей излишности – в своей «нагоде и абстрактности» (пользуясь выражениями Левинаса, таким манером характеризующего «лицо»¹). Этот самодовлеющий образ и составляет точку притяжения искусства в движении олицетворения и сопротивления лицу, это как бы эстетический образ «по преимуществу».

Таким образом, аналогия между лицом и образом находит себе подтверждение также и в их возможной (в случае образа) и необходимой (в случае лица) «чистой выразительности», «аутореферентности», «перформативности» и т.п.

Искусство, эстетизм, как полагает Левинас (и в этом он солидарен с Бланшо), вырывает сущее из мира (из соотнесённости всего со всем, из порядка «тождественного»)². В «образе» сущее предстаёт в своей отдельности, странности, чуждости, экзотичности и безобразии – в своём «бытии».

Тем самым «образ» предъявляет сущее *in persona, само по себе* (вне системы взаимных отсылок или же трансцендентальной корреляции). Предъявление сущего в такой непосредственности в рамках эстетизма достигается именно благодаря тому, что «образ» «вклинивается» между «вещью» и её «восприятием»³. Нарушая интенциональное соответствие, «образ», стало быть, отсекает «сущее» от «мира», от сферы охвата «тождественного». «Καθ' αὐτό» самодовлеющего образа (или, по выражению Бланшо, «вещи, становящейся собственным образом»⁴) точно так же, как и «καθ' αὐτό» лица, зиждется на радикальной и неустрашимой инаковости.

Образ достигает парадоксальной «презентативности» благодаря гипертрофии репрезентации (в нём как бы сама репрезентация себя презентует). Лицо, напротив, именно благодаря непосредственности своего явления достигает гипертрофии косвенности. След и «Другой», так они находят друг друга. Лицо «Другого» – уже след самого себя.

¹ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 315, 317.

² См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Цит. соч. С. 31.

³ Там же.

⁴ См.: Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 259–260.

Так лицо – живое, «непосредственное присутствие» «Другого» – сближается с «образом» – «мёртвым», «трупным» (в его характеристике у Бланшо¹). Лицо разбивает самотождественность проявления, или же формы; образ, замыкаясь в тождество самому себе, тем самым расстраивает коррелятивную, соотносительную структуру тождественного, подтачивает изнутри само тождество, которое оказывается ближайшим образом связанным с разложением и распадом, погружением в бесформенность, предшествующую всякой значимости и определённости.

Лицо также бесформенно, но эта бесформенность применительно к нему является выражением «жизни», динамической трансценденции, тогда как бесформенность образа есть по сути дела редукция, заключение формы в скобки.

Это редукция, пожалуй, противоположная феноменологической: об образе можно сказать, что он «редуцирует» смысл. Лицо, согласно Левинасу, со своей стороны, выступает истоком и пределом «значения», равно как и вообще интеллигибельного. Последнее, таким образом, имеет буквально «внешний» источник – в лице, – и не сводится к полагаемому субъектно. Между тем образ также предполагает то несводимо «внешнее», что уже не является трансцендентально конституированным. Но «внешнее» образа уже не есть смысл.

«Эстезис» как событие, конститутивное для образа, состоит, как полагает Левинас, в переносе «внимания» с репрезентации «вещи» на саму материю ощущения, «эстезис» – это увязание в его стихии².

Смещение «внимания» (в самом общем смысле) с представления предмета на «материю» этого представления (на само ощущение – на ту безличную стихию, на лоне которой только и возникает какое-либо определённое «ощущаемое») – аналогично смещению «внимания» с предложения, репрезентирующего «связный дискурс» (целое), на «фрагмент» во всей его отдельности. В событии такого смещения «часть», «вторичное» (к примеру, «образ») лишается функции репрезентации «целого» и «первичного». «Фрагмент» ста-

¹ Бланшо М. Две версии вообразаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 260–264.

² «Вместо того, чтобы доходить до объекта, интенция теряется в самом ощущении: именно такое блуждание в ощущении, в *aisthēsis*, и производит эстетическое впечатление» (Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 31).

новится презентативным – мы сталкиваемся с его вопиющим собственным существованием, с его глухой и упорной жизнью, подобной звучанию фальшивой ноты. Тем не менее это не полная презентативность. Это именно «становление», в котором «часть» сохраняет собственное «минорное» значение «части» (в отсутствие «целого»). Это отсутствие обнажается как условие бытия «части», которая не может стать «целым» (быть «уничтоженной»). «Образ», «замещающая вещь», от этого сам до конца так и не становится «вещью». «Образ» остаётся «следом».

Опять-таки при этом сохранении собственного значения «фрагмента» в его «становящейся презентативности» мы парадоксальным образом сталкиваемся со «становящейся презентативностью» самого «целого» (с «миром», который и есть «воображаемое», отсутствие «мира»). Это «недо-бытие» как «само бытие». «Часть» в своей функции «части» репрезентирует «целое», отсылая к нему; но в «э-тезисе» именно «репрезентация» оказывается без применения, редуцированной в пользу некоей причудливой «презентации», которую берёт на себя «отсылка» во всей своей абстрактности.

Осмысленное предложение отсылает ко всей совокупности связей осмысленности, пребывая «внутри» неё, «образ» же, будучи «образом самого себя», обретается «вне» связи дискурса, тем самым предъявляя образ самой тотальности дискурса, или языка, также «извне»¹. «Образ» – это сама экстериорность (сущего), это «мир извне» (согласно мысли Бланшо²). Предельно редуцированное, «меньшее, чем ничто»³, презентует «всё», его вязкую *полноту*.

Образ – даже фотографический – неадекватен «вещи», «изображаемому». Дело здесь отнюдь не во вмешательстве «субъективности» художника (или вообще «интерпретатора»). Напротив того, это следствие некоего вторжения стихии «существования». С другой стороны, именно на «субъективности» («ипостаси» как фундирующей «порядок тождественного») и зиждется система возможных

¹ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 26, сноска.

² См.: Бланшо М. Литература и право на смерть / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 26.

³ См.: Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 258.

адекватный (но не в волюнтаристском смысле «распоясавшегося субъекта», конечно же). Стало быть, именно «неадекватность» «образа» предъявляет «вещь саму по себе» (которой «нет») – в том отсутствии мира, где она лишается своей тождественности, своего логоса и смысла. Таким образом, вещь, становясь собой, становясь «вещью-в-себе», перестаёт быть собой. Ибо сущность вещи – в той системе «взаимных отсылок» (Хайдеггер)¹ или же «трансцендентальной корреляции», вне которой её нет. «Вещь» же как «сущее» – лишь некий «остаток» вещи.

Подобно сломанному хайдеггеровскому молотку, вышедшему из строя «подручному» существу, в неадекватности «образа» «вещь» бросается нам в глаза². В сущем «самом по себе» есть нечто (бесконечно) вызывающее. «Само по себе» (*ce qui arrive, ce qui est*), как кажется, «причастно» тому аффективному порядку «инородного», о котором говорил Батай. Между тем это «само по себе» «сопричастно» разложению всякой «самости», и, как кажется, противоположно самопредъявлению «самости» в лице. «Логос» лица здесь оказывается под вопросом.

В καθ' αὐτό сущего, в его, так сказать, *personae*, есть нечто неустранимое – само «устранение всего», разумеется, – само разложение-самости, блуждание, экстериорность, «поток вечного *вне*»³. Всё это – характерные черты «воображаемого», стихии «образа» у Бланшо.

Смещение внимания в «эстезисе», причём такое, что оказывается чреватым расстройством «системы интенциональной корреляции», равнозначно «редукции» мира, тому уничтожению всех вещей, которое оказывается условием опыта самого по себе «бытия», неустранимого «наличия». Мы больше не внимаем миру, он обнажается во всей своей «региональности»: «реальный» мир – разве это мир? Хайдеггер говорил о «проседании целокупного сущего» в опыте «ничто»⁴. С другой стороны, Левинас сближает *il y a* и поэтический «глагол»: «Функция глагола – не называть, но производить язык, то

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 66–88 [§§ 15–18].

² Там же. С. 74–75. [§ 16]. См. также: Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 263.

³ Бланшо М. Кафка и потребность в творчестве // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 121.

⁴ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 21.

есть вносить начатки поэзии, потрясающие «существующих» в их позиции и даже в самой позитивности»¹.

Бланшо называет «зачарованностью» событие внятия «образа»². «Эстезис» как зачарованность – это «незаинтересованное» созерцание, более того, «эстезис» уже не есть наслаждение. Последнее – всегда «эгоистично», всегда – захват, потребление и соотнесённость с собой. Это, согласно Левинасу, первичное и наиболее «естественное» проявление «ипостаси». Между тем в «зачарованности» как раз таки это возвратное движение, эта соотнесённость с собой оказывается смещённой – вместе с соотнесённостью с порядком «смысла», но также и с «другими».

Конституирование «порядка смысла» вообще социально. Условием возможности «смысла», как старается показать Левинас, оказывается «Другой». «Вещь» обладает каким-то смыслом постольку, поскольку может быть отчуждена – передана «Другому», использована «Другим» (например, стать предметом дарения или обмена). Предметность вещи вообще – её соотнесённость с «Другим», её предложенность «Другому» (другим)³. «Вещь» *in persona*, напротив, лишается идентичности, приданной ей «Другим» (социальным порядком). Разумный порядок, учреждаемый «Другим», оказывается здесь смещённым. Но ведь и сам «Другой», и он тоже – родом «извне», из неопределённого блуждания «экстериорности».

«Другой», выражая себя, «оказывает поддержку самому себе»⁴, поддерживает свою идентичность, обращая ко мне лицо – обращая на меня взгляд, обращаясь ко мне со словом. Его явление – уже речь, и она восстанавливает общность, мир, связный дискурс и систему смысла. Однако сама она – родом «с другого берега». В присутствии «Другого» конституируется и моя идентичность – она разом получает завершённость и избавляется от окончательности. И так же – разом – явление «Другого» открывает порядок форм (мир) и разбивает пластичность формы. Это происходит, разумеется, в силу его «живого присутствия», в котором человек никогда не будет «подобен самому

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 51.

² Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 21 и сл.

³ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 108–109, 185–186.

⁴ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 102.

себе»¹. Поддержание идентичности оказывается тем самым её перманентным оспариванием, подтачиванием, «блужданием».

Но не скрывается ли за «Другим» «всё та же» «онтология»? А именно: не опирается ли «Другой» в своей идентичности (т.е. в своей нередуцируемой инаковости) на некий неустранимый, неизбежный «остаток бытия» – всегда всему присущий, всегда из всего исключённый – на то «меньшее, чем ничто», имеющее силу над «целым» – на тот прах, не подлежащий более разложению, поскольку он сам есть гибель и распад всего?

«Вещь» может быть разрушена, может утратить свою «чтойность» – однако её «материя» в качестве «онтологического» *residuum* при этом избежит разложения, приняв другую «форму». Не можем ли мы подобным же образом полагать, что тот «нередуцируемый остаток», на который опирается друговость «Другого», должен иметь место в самом его явлении, в самом его «кто», удостоверяющем его идентичность как его инаковость – т.е. в его *лице*, как в его «образе», «образа» не имеющем? Но ведь этот «бытийный» остаток, это «меньшее, чем ничто», и есть *след*, «безличность» самого лица.

«Аналогия» с образом затрагивает самый «логос» лица в его хрупкости и неуничтожимости: «не убий». Насколько *нравственно* это требование, если в основе его лежит сам «способ бытия» (внебытийный) «Другого»?

Ведь это также и «логос» *наличия* – его неумолчный шёпот: «ты не можешь меня уничтожить» (примерно так, но за вычетом всякого обращения – к лицу, от лица). *Il y a* неизменно, его призраки всегда возвращаются. Оно есть само бесконечное и неуничтожимое сокрушение, оно «не кончает оканчиваться»². И разве страх перед призраком – образом *par excellence* и манифестацией *il y a* – не ужасается как раз *самопроизвольности* его явления, некоторой «конвульсивности» его своеобразного *кад' аўто*? *Il y a* – «само по себе», и столь же событийно и «несубстанциально», как и динамическая трансценденция лица. Вот только *il y a* никуда не трансцендирует, оно вообще лишено измерений, тогда как «Другой» как сущее трансцендирует

¹ См.: Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 262–263.

² См.: Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 138.

«наличие». Но не оказывается ли лицо в самой бес-форменности этой трансценденции «причастным» блужданию «призрака» и не находит ли оно в этой вне-мировой «неприкаянности» своей суверенности¹? «Эстетическое» отсутствие мира и гибель всех вещей, как кажется, есть «изнанка» «лица».

Я бессилен перед *il y a*. Само фундаментально-онтологическое событие осуществления моей экзистенции, «станс» ипостаси как событие телесности выдаёт меня с головой. Я оказываюсь предан «аду других»². Таким же образом явление лица «предает» мне «Другого» и вызывает к моей возможной власти (или ответственности), «велит повелевать»³. Этика пользуется «бытием», она коренится в нём и искореняет его.

Таким образом, лицо во многом повторяет черты «онтологического» «иноного», хотя и не совпадает с ним. Другим выражением этой двусмысленности, этого причудливого сочетания этики и онтологии в лице для Левинаса оказывается эротизм (что также сближает его с Батаем). Эротизм превращает «Другого» в предмет наслаждения, между тем это превращение совершается ввиду лица (и тем самым, в силу этой профанирующей контаминации, обретает свою остроту). В данном случае движение «за пределы лица» означает не только соскальзывание в беспредметность наготы и в безличную стихию эротического эстезиса, но также и трансцендирование, заходящее даже дальше, чем трансцендирование «межличностного общения». Это трансценденция «плодовитости», превосходящая как самого любящего, так и предмет его эротического стремления⁴. Эротиче-

¹ Согласно одной антропологической концепции именно фантастический страх перед умершими, свойственный только человеку, в отличие от животных, оказывается одним из факторов, конституирующих социальность (см., например: *Назаретян А.П.* Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // *Вопросы философии.* 2002. № 11. С. 73–84). В основе такого ужаса перед мертвецом – не страх небытия, а, напротив, опасение насчёт того, что покойник «восстанет», – архаическое беспокойство насчёт невозможности смерти. Отсюда практика так называемого «повторного убийства» и, возможно, вообще обычай захоронения умерших. Не оказывается ли сам «логос лица» – «ты не можешь меня убить» – «генетически» связан с этим ужасом неуничтожимости – ужасом перед трупом (аналогии которого с «образом» проводит Бланшо)?

² По известной формулировке Сартра. См.: *Сартр Ж.П.* За закрытыми дверями / Пер. Л. Каменской // Сартр Ж.П. Грязными руками. Харьков: Фолио; М.: Аст, 1990. С. 112.

³ См.: *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 190.

⁴ Там же. С. 249–263.

ское отношение вновь оказывается «образцовым» для метафизики (как «гетерологии»), а двусмысленность выступает «энергийным принципом» последней. Возможно, исток вышеупомянутой двусмысленности – само желание как «основное движение метафизики», свойственная этому желанию гетерономия, равно как и заглядывание за «бытие» и трансцендирование своего объекта.

Подобная же двусмысленность находится и в центре внимания Мориса Бланшо – героя последней части нашего исследования. Эта двусмысленность (как различие «бытия» и «иного» и вместе с тем сближение «иного» с «фундаментально-онтологическими» фигурами) для Бланшо находит своё выражение в «воображаемом» – прежде всего, в пространстве опыта письма.

Часть третья

МОРИС БЛАНШО: ИНОЕ «НЕТ»

Пытаясь в целом охарактеризовать то место, которое занимает французский писатель, критик и мыслитель Морис Бланшо (1907–2003) в интеллектуальной истории XX в., обычно начинают (справедливо) с того, что в центре его философского и критического внимания всегда находился «вопрос письма» (по его собственному выражению). Именно опыт литературы – чтения или письма – выступает для Бланшо привилегированным пространством «приближения к иному». При этом «вопрос письма» оказывается ведущим не только для его критических работ, но и для собственно литературных (например, в рассказе «Тот, кто не сопутствовал мне»¹), т.е. само *письмо* – самый верный способ задаться таким вопросом.

Между тем бросается в глаза диспропорция двух сторон его творчества – критики и литературы. Бланшо-критику принадлежит огромное количество работ – сотни статей и эссе, отклики и комментарии на творчество множества писателей и мыслителей, его современников и предшественников. Бланшо обращается к *опытам* Гёльдерлина, Малларме, Рильке, Валери, Кафки, Сада, Лотреамона, Арто, Лейриси, Клоссовски, Шара, Мишо, де Форэ, Ляпорта... Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Левинаса, Батая, Сартра, Фуко, Деррида, Нанси... (разумеется, это далеко не полный перечень героев его критических текстов).

Однако критика вообще, на его взгляд, призвана лишь продолжить литературный опыт, дать ему свершиться, её движение вызвано лишь внутренней пустотой и несамотождественностью письма, которую она и выводит на свет, давая в ней зазвучать «вопросу письма, ведущему письмо, его задающее». К тому же Бланшо отнюдь не противопоставляет критический и собственно литератур-

¹ *Blanchot M. Celui qui ne m'accompagnait pas: récit.* Paris: Gallimard, 1953. 174 p. См. рус. перевод: *Бланшо М. Тот, кто не сопутствовал мне* / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. *Рассказ?* СПб., 2003. С. 279–364.

ный регистры своего творчества, постоянно испытывая на прочность ту грань, что их разделяет. Так, фрагменты критического эссе могут впоследствии появиться на страницах рассказа (например, фразы из текста об Арто¹ вплетаются в ткань рассказа «Последний человек»). Смещение этих регистров происходит и в поздних «фрагментарных» его книгах – таких, как «Бесконечная беседа»², «Шаг вне»³ и «Катастрофическое письмо»⁴.

Литературная критика Бланшо, как многими отмечается, предельно философична, это, по сути – хотя и не без оговорок – «философия литературы», само событие письма осмысляется в ней на «фундаментально-онтологическом» уровне. Письмо как предельный опыт ставится Бланшо в один ряд с опытом умирания и сообщения. И Бланшо-критик постоянно занят поиском новых, всё более вызывательных форм выражения этого «опыта-предела».

Этот поиск Бланшо открывает дорогу новой французской послевоенной критике. Барт, Делёз, Деррида, Соллерс, Фуко регулярно читают его статьи и часто на него ссылаются⁵. Сама концепция «письма» у Барта⁶ и Деррида сложилась под непосредственным влиянием идей Бланшо⁷.

«Минорная» доля его творчества – литературные произведения: 3 романа и несколько рассказов. Вместе с тем складывается впечатление, что критика – при всём том значении, которое придавал ей сам Бланшо, – является лишь «внешней» стороной его творчества, а романы и рассказы образуют как бы тёмный и ускользающий его центр. Его проза заслужила репутацию «тёмной», она до сих пор

¹ См. рус. перевод: *Бланшо М. Арто* / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. 1997. № 4. С. 229–233.

² *Blanchot M. L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. 640 p. Ряд эссе, входящих в эту книгу, переведён на русский: *Бланшо М. Нише и фрагментарное письмо* / Пер. В.Е. Лапицкого // Новое литературное обозрение. 2003. № 3 (61). С. 12–29; *Он же. Отсутствие книги* / Пер. В.Е. Лапицкого // Комментарии. 1997. № 11 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.commentmag.ru/archive/11/9.htm>

³ *Blanchot M. Le pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973. 187 p. (В. Лапицкий переводит название как «Шаг в-не»).

⁴ *Blanchot M. L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980. 219 p.

⁵ См.: *Bident C. Maurice Blanchot* // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle. Paris, 2000. P. 130.

⁶ См. в особенности: *Barthes R. Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Éditions du Seuil, 1953. 128 p.

⁷ См.: *Лапицкий В. Послесловие?* // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 539.

ещё не вполне «освоена» критикой. Стоит отметить, что сам Бланшо практически не прибегает к какому-либо разъяснению своей странной, сопротивляющейся истолкованию прозы¹. Между тем именно к этой прозе обращаются Батай и Левинас, находя в ней образы, существенно близкие строю их мысли и созвучные их собственным основным «фигурам», будь то «смерть Бога», «внутренний опыт» или же «безличное наличие» и «трансценденция к Другому». Батай увидел в одном из рассказов Бланшо – «Смертном приговоре»² – воплощённый «предел» литературы³.

Примечательно то, что для Бланшо-писателя требование «суверенности» письма со временем лишь усугубляется. Мало-помалу он движется в сторону растворения сюжета, инстанции персонажа и отказа от повествовательности, приближаясь к некоей литературной утопии, в которой осуществился бы отказ от метафизического принципа целостности и единства. От ранних «романов», которые ещё соответствуют, по крайней мере, формальным критериям этого жанра, в конце 1940-х годов он переходит к так называемым *récits* (что с изрядной долей условности можно перевести на русский как «рассказы» – памятуя о том, что *récit* здесь уже не является собственно жанровой характеристикой), и далее, в конце 1960-х годов, – к «фрагментарному письму», исследующему некое пограничное пространство между литературой и философией.

Несмотря на то, что Бланшо регулярно публикуется в ведущих критических журналах, он ведёт при этом практически затворнический образ жизни (между эпизодическими всплесками политической активности – в особенности с конца 1960-х годов и вплоть до самой смерти), мало кто знает его в лицо, до недавнего времени не было опубликовано даже ни одной его фотографии. Уже Батай называет его «отошедшим от мира»⁴, а, по замечанию его биографа Кристофа

¹ Здесь исключение составляет разве что «Après coup» («Задним числом») – авторское послесловие 1983 г. к переизданию двух его ранних рассказов. См.: *Blanchot M. Après coup / Précédé par Le Ressassement éternel*. Paris: Éditions de Minuit, 1983. 100 p.

² *Blanchot M. L'Arrêt de mort: récit*. Paris: Gallimard, 1948. 151 p. См. также рус. переводы: *Бланшо М. При смерти* / Пер. И. Стаф // *Иностранная литература*. 1993. № 10. С.168–203; *Он же. Смертный приговор* / Пер. В.Е. Лапицкого // *Бланшо М. Рассказ? СПб.*, 2003. С. 53–118.

³ См.: *Батай Ж. Морис Бланшо* // *Новое литературное обозрение*. 2003. № 3. С. 10.

⁴ Цит. по: *Фокин С.Л. Отошедший от мира (Жорж Батай о Морисе Бланшо)* // *Новое литературное обозрение*. 2003. №3. С. 6.

Бидана, жизнь Бланшо словно бы являет собой воплощение мысли Малларме о том, что писатель биографии не имеет¹.

При том, что влияние Бланшо-критика было чрезвычайно широким, Бланшо-мыслитель вплоть до недавнего времени оставался в тени. Между тем отнюдь не будет преувеличением говорить о том, что в лице Бланшо мы сталкиваемся с одним из самых глубоких и оригинальных мыслителей ушедшего века. Содержание, генезис, внутренние связи его идей, не говоря уже об их рецепции теми его младшими современниками (так называемым «поколением мая 68-го»), на которых Бланшо оказал решающее влияние (прежде всего это касается Жака Деррида), – всё это до сих пор ещё обстоятельным образом не изучено. При этом зачастую его идеи рассматривали (и рассматривают) через призму философии Левинаса, к которому он и в самом деле очень близок, несмотря на ряд существенных расхождений. Однако справедливости ради следует отметить, что в отношениях Бланшо и Левинаса имела место скорее интерференция идей, чем одностороннее влияние.

Показательно, что одной из центральных категорий Бланшо была категория «нейтрального» (*le neutre*), которую Левинас нагружал преимущественно негативным значением, противопоставляя её «лицу». Тем не менее в «нейтральном» Бланшо мы узнаём «тò ётерон», «иное». «Нейтральное» являет собой «чистое различие», которое, к тому же, оказывается «воображаемым». «Нейтральное» для Бланшо сущностно связано с опытом *письма* (а также умирания и «сообщения»). Такой же будет и приблизительная траектория нашего рассмотрения «опытов иного» у Бланшо – письмо, умирание и сообщение. Первая глава настоящей части посвящена «вопросу письма» в его связи с проблематикой негативности, вторая – «гетерологической» стихии *образа*, третья – радикальной коммуникации.

¹ *Bident C. Maurice Blanchot // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle. Paris, 2000. P. 128.*

Глава I

ОПЫТ ПИСЬМА И ОПЫТ СМЕРТИ: МЕТАМОРФОЗЫ НЕГАТИВНОСТИ

1. Радикальное различие и «вопрос письма»

«Вопрос письма» для Бланшо есть прежде всего его *опыт*: сама литература «начинается тогда, когда её ставят под вопрос»¹. Бланшо-критик рассматривает литературу не столько с точки зрения её «формы» или «содержания», «эстетической ценности» и т.д., а главным образом исходя из этого *вопроса*, или же требования, заключённого в тексте и делающего этот текст собственно «литературным». «Вопрос письма» затрагивает прежде всего «онтологическое самостояние» литературы и вместе с тем обнимает свойственное литературе притязание на исход из определяющих «бытие» категорий, поскольку это вопрос о характеризующей литературное слово «не-истине», которая уже не является отрицанием истины и вообще не имеет меры в последней, таким образом, сохраняя по отношению к ней «нейтралитет».

«Вопрос письма» в своём предельном выражении есть не что иное, как вопрос о *различии* – об «ином», которое не сводилось бы к «тому же», о множественности, не редуцируемой к единству, и т.п. То, что не под силу высказать дискурсу философии, как полагает Бланшо, находит своё выражение в *письме* – в «бессильном», «нейтральном» и т.д. литературном слове. Как заявляет Бланшо в эссе «Ницше и фрагментарное письмо» (1966), «различие пишет»². Литература, *письмо* или даже *слово* – одно из последних пространств, дающих место *утопии* «иноного» в её ускользающей и сопряжённой с сущностным риском возможности.

Стоит отметить, что Бланшо, говоря о «письме», употребляет преимущественно глагол *écrire* («писать»), а не существительное

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 9.

² Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 22 и сл.

(*écriture*), как, скажем, впоследствии Барт или Деррида. Это подчёркивает «непонятный» характер «письма», которое не являет собой выражение «сущности», но есть выражение *опыта*, события, которому Бланшо придаёт решающее значение.

В этом «событийном», «вербальном» истолковании «письма», разумеется, имеет место отсылка и к мысли Хайдеггера, служившей для Бланшо одновременно точкой притяжения и отталкивания. Напомним, что для Хайдеггера само «имя бытия» – *Sein* – это также глагол, а не существительное.

С философией Хайдеггера ещё в конце 1920-х годов Бланшо знакомит Левинас, увлечённый в то время идеями экзистенциальной аналитики немецкого мыслителя. Однако особенно интенсивным критический диалог с идеями Хайдеггера становится для Бланшо уже в начале 1950-х, когда, в частности, был опубликован принципиальный для «поздней» хайдеггеровской философии текст «Исток художественного творения» (написанный, правда, ещё в 1936 г.)¹.

Мысль Бланшо – особенно в 1950-е годы – сохраняет сущностную близость хайдеггеровской. «Бланшо – это Хайдеггер со знаком «минус», как заключает современный американский исследователь Тилоттама Раджан². В отношении этой близости показательным также недоразумение со стороны самого Хайдеггера, когда он назвал Батая «светлейшей головой Франции», имея в виду Бланшо³. Между тем эта «близость» остаётся по большей части критической.

Сам «вопрос письма» имеет сходство с фундаментально-онтологическим вопрошанием Хайдеггера, с «тяжкой о бытии»; ему также присущи черты «онтологического» или квази-онтологического «свершения», погружающего в пространство «сущностного риска», которому подвергается ни много ни мало как само «бытие». Правда, эта «тяжба» у Бланшо имеет существенно иную расстановку сил, порою превращаясь в «тяжбу с бытием», означающим невозможность смерти. Вопрошание в отношении письма так же, как и «бытийный вопрос» у Хайдеггера, у Бланшо не является действием, совершаемым исключительно субъектом, кем бы он ни был – авто-

¹ См.: рус. перевод: *Хайдеггер М. Исток художественного творения* / Пер. А.В. Михайлова // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 47–116.

² *Rajan T. The Double Detour: Sartre and Heidegger* // *After post-structuralism: writing the intellectual history*. Toronto: Toronto U.P., 2002. P. 66.

³ См.: *Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник* // *Логос*. 2000. № 4. С.152.

ром или читателем. Это «вопрошание в отношении языка, помимо человека, который пишет или читает, через язык»¹ – оно-то и становится литературой, образуя «основу» литературной коммуникации.

Тонкое, но принципиальное расхождение между Бланшо и Хайдеггером находит своё выражение также в их понимании и оценке искусства. Художественное творение, для Хайдеггера имевшее значение свершения «истины» бытия², для Бланшо – выведение по ту сторону истины и смысла в без-бытийной «нейтральности». Это различие продиктовано, в частности, тем, что Бланшо (прежде всего писатель, более того – *авангардный* писатель, в отличие от толкователя поэтических текстов Хайдеггера) исходит из самого опыта письма, в отношении которого признаёт, что его определяющей чертой оказывается суверенная и требующая идти до самого «края возможного» негативность.

Между тем эта негативность бесконечно проблематична, она-то и имеет форму вопроса: «Письмо как вопрос письма, вопрос, ведущий письмо, его выводящее, больше не позволяет тебе соотноситься с бытием – постигнутым прежде всего как традиция, порядок, достоверность, истина, как всякая форма укоренённости – с тем, что было тобою однажды воспринято в прошедшем мира»³.

Впрочем, если для Хайдеггера именно с вопросом о «бытии» связана проблематика радикального различия (само «бытие» есть исток различия, оно себя выражает, различая себя с «сущим»), то Бланшо зачастую исходит скорее из «метафизического» образа «бытия» как позитивности или же подразумевая под словом «бытие» то, что Левинас называет «тотальностью». В специфическом категориальном строе мысли самого Бланшо, именно в том, что касается «основ», принципиально избегающего «академических» философских терминов, так понимаемое «бытие» оказывается коррелятивным «диалектической» паре «день» – «ночь», которой он противопоставляет недialeктическую «другую ночь», оказывающуюся тесно связанной с пространством литературы (как пространством «воображае-

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 9.

² См.: Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и мышления разных лет. М., 1993. С. 102.

³ «Écrire comme question d'écrire, question qui porte l'écriture qui porte la question...» (цит. по: *Bident C. Maurice Blanchot // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle.* Paris, 2000. P. 129).

мого)), но также и с левиновским *il y a*, как, впрочем, и с хайдеггеровским *das Sein*, так что в этом отношении критическое расхождение между Бланшо и Хайдеггером можно проблематизировать.

Тем не менее Бланшо остаётся чужд хайдеггеровской *мифологии* бытия, он отказывается от «бытийности» различия, так что *écrire*, опыт письма как опыт различия выводит «по ту сторону сущего и его бытия» (пользуясь выражением Левинаса, этой пост-хайдеггерианской редакцией платонического *ἐπὶ τῆς οὐσίας*). *Écrire* это значит всё-таки расставаться со смыслом, с тем единственным словом, которое должен был бы найти язык, «чтобы назвать то, что разворачивается в бытии» (как утверждает Хайдеггер в «Изречении Анаксимандра»¹).

2. Вопрос о возможности литературы и проблема общих мест

Ключевой в целом для мысли Бланшо «вопрос письма» выражался для него, в частности, как вопрос о *возможности* литературы. Здесь важен уже сам способ его постановки – не о том, *что* такое литература, не о *сущности* такого явления, как литература, а о самой его возможности – так, как если бы эта возможность, несмотря на фактичность литературы, была в основе своей чем-то сомнительным.

Вопрос о *возможности* литературы становится ведущим для критических работ Бланшо 1940–50-х годов. В первую очередь, ему посвящена «программная» статья Бланшо «Как возможна литература?» (1942)², написанная по поводу книги Жана Полана «Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности» (1941)³.

Полан в своей книге называет «Террором» критическую установку на борьбу со всякого рода языковыми и литературными ус-

¹ Цит. по: Деррида Ж. Различение / Пер. В.Е. Лапицкого // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 402. В переводе Т.В. Васильевой: «... чтобы назвать это отсутствующее бытия [das Wesende des Seins], речь должна найти нечто единственное, это единственное слово [ein einziges, das einzige Wort]» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 63).

² Статья была издана отдельной брошюрой: Blanchot M. Comment la littérature est-elle possible? Paris: Corti, 1942. См. рус. перевод: Бланшо М. Как возможна литература? / Пер. А. Шестакова // Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб.: Наука, 2000. С.172–184.

³ См. рус. перевод: Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности / Пер. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2000. С. 23–171.

ловностями и штампами, с «общими местами». Эта критическая позиция, сама являющая собой едва ли не «общее место» современной словесности, заявляет о себе ещё в эпоху романтизма. При этом она объединяет самых разнородных писателей и критиков – от позитивиста Ипполита Тэна до вождя сюрреализма Андре Бретона.

Суть «террористических» инвектив в сторону «общих мест» вполне ясна: писатель, пользующийся клише, тем самым отказывается от выражения своих собственных мыслей, от передачи опыта непосредственного прикосновения к тому, что подлинно есть, он «оказывается пленником слов, вышедших из повиновения смыслу»¹. Террор, стало быть – это «унижение» слов, утверждение превосходства мысли над словом.

Тем не менее, как отмечает Бланшо, Террор далеко не однороден. Во всяком случае, можно говорить о двух разновидностях террористов:

1) «классических», для которых язык является только средством выражения мысли и которые стремятся сделать это выражение как можно более точным, и

2) тех, для которых язык не является только лишь средством, но обладает собственной ценностью, и его истинная роль заключается «не в выражении, но в сообщении, не в переводе, но в бытии»².

Однако и для тех и для других писать – значит «выражать тайную, глубинную мысль, изгоняя из языка всё, что придаёт ему сходство с обыденной речью, т.е. в конечном счёте пользоваться языком, который не является орудием выражения и в котором слова не могут быть носителями общеупотребительности и двусмысленности обыденной жизни»³.

Первые «в конечном счёте... упраздняют язык как средство выражения именно потому, что требовали от него быть средством выражения и ничем более»⁴; вторые (например, Стефан Малларме), не признавая язык лишь средством выражения, выдворяют из него всё то, что придаёт ему сходство с инструментом общения или со стро-

¹ Бланшо М. Как возможна литература? // Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2000. С. 173. Тютчевское «мысль изреченная есть ложь» также могло бы служить прекрасной иллюстрацией к Террору.

² Там же. С. 176.

³ Там же. С. 177.

⁴ Там же.

гой системой взаимозаменяемости. И те и другие «в конечном итоге обвиняют язык как таковой, литературу как таковую и... рискуют погрузиться в безмолвие»¹.

Понятие «Террор в изящной словесности», как полагает Бланшо, можно расширить, говоря не только о языковых условностях, но и об их более сложном эквиваленте – условностях собственно литературных (жанровых, тематических и т.д.). И это позволяет Бланшо сделать примечательный вывод: «..концепция, которую мы узнали под именем Террора, не является лишь одной из эстетических и критических концепций; она охватывает почти всё пространство Словесности; она и есть литература или, по меньшей мере, её душа»². Так что, подвергая Террор сомнению или даже попросту демонстрируя следствия его логики, мы, стало быть, «ставим под вопрос и толкаем к небытию саму литературу»³.

Однако литература «продолжает существовать вопреки внутренней абсурдности, которая её населяет, раскалывает и делает по сути непостижимой»⁴. Писатель – тот, кто оспаривает законность языка, и его дело состоит скорее в том, чтобы воспрепятствовать появлению написанного произведения – которое он тем не менее всё же создаёт. Так как же – в таких условиях – возможна литература?

Рок, преследующий полановских террористов, – это увязание в словах: «...их действия, направленные против слов, их нежелание считаться со словами... вызывают к жизни исключительную озабоченность языком, следствие которой – пустословие»⁵. С другой стороны, при расширительном толковании Террора этот рок даёт о себе знать также и в иллюзии непричастности к литературе: «метафизика, религия и чувства», с помощью которых «террористы» могут пытаться выйти за пределы словесности, сами становятся системой выражения, литературным жанром, подменяя технику и язык.

Литература, стало быть, возможна только лишь благодаря двойной иллюзии: во-первых, «иллюзии тех, кто борется против общих мест и языка теми же средствами, которые и порождают язык и об-

¹ Бланшо М. Как возможна литература? // Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2000. С. 177.

² Там же. С. 179.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 180.

щие места; и, во-вторых, иллюзии тех, кто, отказываясь от литературных условностей и даже от самой литературы, «воскрешают её в чуждой для неё форме (в метафизике, религии и т.д.)»¹.

Полан, отталкиваясь от сознания этой иллюзии, «устанавливает вернейший и строжайший литературный закон» (для Бланшо это, по сути, отрицательный ответ на вопрос о том, возможна ли литература вообще). Бланшо сравнивает это открытие с «коперниканской революцией», вернее, с этим метафорическим выражением кантовской «критики»: этот «закон» «стремится положить конец той сущностной иллюзии, которая допускает литературу»² – т.е. наивный, самозабвенный Террор, «метафизику» литературы; этот «закон» открывает писателю, что тот «даёт жизнь искусству не иначе как в тщетной и слепой борьбе с самим собой; что произведение, которое, по его мнению, было вырвано из общеупотребительного и вульгарного языка, существует благодаря вульгаризации некоего девственного языка, благодаря избытку его нечистоты и загрязнения»³. При этом «коперниканский переворот» Полана в целом описывает траекторию «лингвистического поворота»: он состоит «в отказе вращать язык вокруг мысли и в идее создания другого, очень тонкого и очень сложного механизма, в котором мысль, дабы обрести свою подлинность, будет вращаться вокруг языка»⁴.

Но это развенчание террористической иллюзии литературы (и, пожалуй, искусства вообще) само по себе оказывается также и последним словом и утверждением самого Террора, «признанием» негативности самого искусства, оборачивающимся его «концом»: «В этом открытии есть нечто такое, что всем грозит молчанием Рембо»⁵. Подобно предваряющему критическому исследованию условий возможности опыта, этот закон очерчивает пределы и границы опыта литературы, и делает более прозрачным для нас то, чем мы здесь располагаем. Однако, ограничивая, делая более обозримым наше присутствие в пространстве опыта литературы, он вместе с тем обнажает *бездну* самого этого опыта, «литературную бесконечность»,

¹ Бланшо М. Как возможна литература? // Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2000. С. 181.

² Там же.

³ Там же. С. 181–182.

⁴ Там же. С. 182–183.

⁵ Там же. С. 182.

то, что уже не в нашей власти. Литература с её условностями – «средство открытия мира и закон продвижения во тьме, где нет ни пути, ни плана»¹. Позже, в статье «Что же такое критика?»², говоря о последней как о продолжении опыта письма, более того – как о его «свершении» (критика, самоустраняясь, доставляет некий «высококачественный вакуум», в котором произведение только и может зазвучать, и как таковая уже принадлежит самому произведению – как его внутренняя пустота и несамотождественность), Бланшо отмечает, что эта критика отличается от кантовской тем, что выявляет скорее «условия невозможности» литературного опыта.

Итак, литература «самотрансгрессивна»: она возможна лишь как борьба с «литературностью», с самой собой как условностью. «Говорить, чтобы ничего не сказать» – в этом и заключается её сокровенное обетование, как позже напишет Бланшо³. Литература есть как бы «тайная доктрина» самой себя, та «новая Каббала», о которой грезил Кафка⁴, в откровении которой, однако, ничего не открывается, но «является само сокрытие».

Выход, предлагаемый Поланом, – примирение с риторикой («сделать общими общие места»⁵) и, шире, – признание «литературности» литературы – для Бланшо не является собственно выходом. Скорее, это отправная точка для «вопроса письма», который отнюдь не снимается «отклонением Террора», но ставится заново, разрастается и углубляется.

3. Письмо и негативность: борьба за «право на смерть»

Дальнейшее развитие идея «самотрансгрессивности» литературы и «невозможности» её опыта получает в другой «программной» статье Бланшо – «Литература и право на смерть» (1948)⁶. Как пишет

¹ Бланшо М. Как возможна литература? // Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2000. С. 182.

² Предисловие к сборнику «Лотреамон и Сад». См. рус. перевод: Бланшо М. Что же такое критика? / Пер. С.Н. Зенкина // Независимая газета. 1992. 25 нояб. С. 7.

³ См.: Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 35.

⁴ См.: Бланшо М. Кафка и потребность в творчестве // Бланшо М. Цит. соч. С. 105–106.

⁵ Бланшо М. Как возможна литература? // Полан Ж. Цит. соч. С. 175.

⁶ См. рус. перевод: Бланшо М. Литература и право на смерть / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 9–56.

Бланшо, метаморфозы, постигающие литературу, пожалуй, вот уже полтора столетия лишь делают всё более явным то, что она строится на собственных руинах. Но, отрицая саму себя, признавая себя необоснованной («фальсификацией»), она признаёт и нечто большее: что она – «ничто, и эта «ничтожность» представляет собой, пожалуй, небывалую, чудесную силу, при условии, что она берётся в чистом виде»¹. Современное искусство, в частности сюрреализм, стремится «добиться того, чтобы литература обнаружила эту внутреннюю пустоту, чтобы она полностью раскрылась своей доле небытия и начала осуществляться как собственная невозможность»². Но литература, на мгновение совпадая с «ничто», тотчас же становится «всем», занимая место в «порядке возможного» и тем самым утрачивая свою без-бытийную «суверенность», или же «нейтралитет».

Бланшо заявляет здесь также о принципиальной неопределимости литературы, о невозможности ответить на вопрос «Что такое литература?» Мы можем говорить о том, что такое проза или что такое поэзия, но сама литература от нас ускользает. Более того, понимать литературу можно, «только умаляя её достоинство»³. Она немислима в позитивных категориях, между тем, как заявляет Бланшо, «в литературе обман и мистификация не только неизбежны, но составляют честность писателя...»⁴. Так что отведение ей «надлежащего места» в «порядке возможного» в качестве фикции, «беллетристики» ещё не устраняет вызываемого ею беспокойства: «Когда какая-нибудь серьёзная мысль обращается к литературе, то та становится каустической силой, способной разрушить всё то, что и в ней самой, и в мысли было основательного. А стоит только мысли отойти, как она вновь становится чем-то важным и существенным – более важным, чем философия, религия, да и жизнь мира, которой она занимается»⁵.

То, что говорит о литературе Бланшо, оказывается созвучным многим высказываниям Батая, которому с его радикальной эстетикой безобразного также свойствен «террористический» мотив «ненависти к поэзии». Тем не менее его понимание письма как эксцесса, как «жертвоприношения слов» сближает поэтический и «внутренний» опыт.

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 10.

² Там же.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ Там же. С. 11.

Батай уже в послевоенные годы – как отмечает Кристоф Бидан, не без участия Бланшо – признаёт именно за опытом литературы исключительную роль в серии тех «выходов-из-себя», что приближают нас к «невозможному». В одном из писем Батай утверждает: «...литература – это и есть невозможное, и если не отдавать себе в этом отчёт, смысл её ускользает от нашего понимания»¹, а в предисловии к своей поздней книге «Литература и зло» (1957) он останавливается на следующей – по сути дела тривиальной и вместе с тем двусмысленной формулировке (несмотря на предваряющие её заверения в том, что «представленные здесь исследования... написаны человеком зрелым... пришло, наконец, время достичь ясности сознания»): «Литература – основа существования или ничто»².

В «Литературе и праве на смерть» Бланшо опять же говорит о Терроре как о существе литературы, однако на этот раз более очевидным образом сближая литературный Террор с революционным, придавая «письму», таким образом, политическое измерение. «Писатель узнаёт себя в революции, – заявляет Бланшо. – Она привлекает его как тот момент, когда литература становится историей. Она его истина. Писатель, не пришедший через письмо к мысли «революция – это я, только свобода позволяет мне писать», – по-настоящему не пишет»³.

В этом отношении де Сад, «полностью отождествивший себя с революцией и Террором», «человек, для которого смерть была величайшим пристрастием и последней пошлостью; отсекавший головы, как капустные кочаны, с таким небывалым безразличием, как будто не было ничего ирреальнее творимой им смерти»⁴, оказывается для Бланшо «писателем в высшем смысле»⁵. Ведь творчество Сада есть воплощённое отрицание – других, Бога, природы; отрицание, вращающееся в замкнутом круге самого себя и от себя самого получающее наслаждение как от безграничной власти.

¹ Далее в этом же тексте читаем: «Однако прежде всего смыслом невозможного является философия, однако та философия, которая возвышается до невозможного, утрачивает все связи с преобладающим ныне умствованием чисто формальным. В этом смысле невозможное яснее выражено в книгах Бланшо и моих собственных» (из письма Жерому Линдону от 31 янв. 1962 г., цит. по: Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 156, прим. 37).

² Батай Ж. Литература и Зло. М., 1994. С. 15.

³ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 31.

⁴ Там же. С. 31–32.

⁵ Там же. С. 32.

В революционное время всё поставлено под вопрос, всё без труда и усилия проваливается в небытие (закон, вера, государство, потусторонний мир и мир прошлого). История становится «пустотой в становлении», абсолютной свободой, превращённой в событие, и это «опустошение» обращается «волшебством», возможностью всего стать действительным: «это невероятный момент, и тот, кто пережил его, не может полностью из него возвратиться...»¹. Как пишет Бланшо, «революционное действие во всём сходно с действием, воплощаемым литературой: то есть идущим от ничто ко всему, утверждающим абсолют как событие и каждое событие как абсолют... [оно] разражается с той же мощью и с такой же лёгкостью, как и действие писателя, которому для того, чтобы изменить мир, нужно лишь составить вместе несколько слов»².

В миг революционного свершения действие наделяется исключительным и предельным значением – как Последнее Дело, касающееся самой свободы и предполагающее единственный выбор – *свобода или смерть*. Здесь, как отмечает Бланшо, – начало революционного Тррора. Человек перестаёт быть частным лицом, индивидом – он становится осуществлённой «всеобщей свободой, не признающей ни завтра, ни потом, ни труда, ни дела». Всё частное, обособленное, напротив, подпадает под подозрение. Однако отсутствие права на собственную жизнь возмещается так называемым «правом на смерть»: человек «нуждается в смерти, чтобы быть утверждённым как гражданин, ибо через смерть свобода и позволяет ему родиться»³. Террористы, стало быть, это «те, кто, желая абсолютной свободы, знают, что тем самым они желают своей смерти, и осознают отстаиваемую ими свободу как осуществление этой смерти, так что вследствие этого ещё при жизни они действуют не как живые люди среди живых людей, но как существа, обделённые существованием, как общие мысли, как чистые абстракции, – по ту сторону истории вершат суд и выносят решение во имя всей истории в целом»⁴.

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 29.

² Там же.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же.

Террор – это праздник смерти и вместе с тем её обесценивание, выявление её несущественности. Свободный мир раскрывается в его универсальности и трансцендентности – как уже умерший. В этом мире «умереть – ничего не значит и у смерти нет глубины». Бланшо приводит знаменитые слова Гегеля о смерти во время революционного Террора: «Это самая холодная смерть, самая банальная, всё равно как срубить кочан капусты или глотнуть воды»¹. Смерть в пространстве Террора, будучи осуществлением свободы, в то же время является её «пустой точкой», доказательством того, что «свобода ещё абстрактна, идеальна (как идея), убога и плоска»².

Стоит отметить, что «Литература и право на смерть» – одна из самых «гегельянских» статей Бланшо, – собственно, описания Террора в ней непосредственно отсылают к одному из разделов VI главы «Феноменологии духа», озаглавленному как «Абсолютная свобода и ужас»³, и «террористичность» литературы напрямую связывается здесь с тематикой «негативности». Для Бланшо, однако, важны не столько конкретные историко-политические коннотации Террора, сколько открываемое им специфическое «онтологическое» измерение, что подкрепляется, в частности, ещё одной гегелевской цитатой: «Литература видит в революции себя и оправдывает себя через неё; мы назвали её Террором, потому что её идеал – это как раз тот исторический момент, когда «жизнь несёт в себе смерть и существует за счёт смерти»»⁴. Бланшо цитирует здесь отрывок из гегелевского предисловия к «Феноменологии...»⁵ – тот самый фрагмент, который Батай приводит и комментирует в статье «Гегель, смерть и жертвоприношение» (1955), вслед за Кожевым⁶ называя его «фундаментальным»⁷.

Вообще увлечение Гегелем, прочитанным преимущественно через интерпретацию Кожева, характерно для Бланшо во второй половине 1940-х – начале 1950-х – это время часто характеризуют как

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. Цит. соч. С. 31. См. также: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 318.

² Бланшо М. Цит. соч. С. 31.

³ Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. С. 314–321.

⁴ Бланшо М. Цит. соч. С. 32.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. С. 17.

⁶ См.: Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 671–672.

⁷ См.: Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Фокин С.Л. Философ-вне себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 271.

расцвет французского неогегельянства. Незадолго до появления статьи Бланшо Раймон Кено публикует «Введение в чтение Гегеля» (1947) – собранные им конспекты и записи Кожева к семинарам по «Феноменологии духа». Бланшо, впрочем, ссылается здесь и на книгу Жана Ипполита «Генезис и структура «Феноменологии духа» Гегеля», также опубликованную в 1947 г.

Саму работу писателя Бланшо описывает здесь с помощью гегелевского лексикона. Особое значение для него имеет, в частности, тот «порочный круг» письма, на который Гегель (в том числе согласно Кожеву, усматривающему в той «индивидуальности, которая видит себя реальной в себе самой и для себя самой» прежде всего интеллектуала, *литератора*¹) указывает в разделе V главы «Феноменологии...» под названием «Животное царство духа»². Суть этого порочного круга в том, что, чтобы писать, нужен талант, но индивид не узнает, есть ли у него талант, пока не сядет писать. Как цитирует Гегеля Бланшо: «Индивид не может знать, что есть он, пока не выйдет через совершение действия к действительной реальности; таким образом, получается, что он не может определить цель своего действия до того, как произведёт его; и в то же время он должен, будучи сознательным существом, изначально иметь перед собой действие как совокупно присвоенное, то есть как цель»³. Выход, предлагаемый Гегелем, – броситься в воду, чтобы научиться плавать. Немедля приступая к действию, не заботясь ни о начале, ни о средствах, ни о цели, индивид размыкает этот порочный круг.

Писатель есть «ничто (*un néant*), работающее в ничто (*le néant*)»⁴. То, что им создаётся, создаёт и его самого – он сам существует благодаря тому, что обязано ему своим существованием. Писателя делает писателем то, что им написано. Эта «глубокая и странная уверенность» – как бы «внутренний рай» писателя («автоматическое письмо» сюрреалистов «было лишь способом сделать реальным этот золотой век»⁵). Письмо стремится стать тем движением,

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 108–109.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 210–224.

³ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 12. См. также: Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. С. 212–213.

⁴ Бланшо М. Цит. соч. С. 15. В тексте Гегеля: «ein Nichts in das Nichts hinarbeitend». В переводе Г.Г. Шпета: «ничто, устремляющееся в ничто» (Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. С. 212).

⁵ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 15.

«через которое то, что внутри было ничем, возникает во внешней монументальной действительности, как нечто неизбежно истинное, как некий несомненно верный перевод, – ибо тот, кого он переводит, существует только в нём и через него»¹.

Но произведение неизбежно отчуждается – оно «начинает существовать, лишь став чужой, общедоступной вещью»², и это уже другой критический момент опыта письма – «опосредствование», играющее определяющую роль в опыте «литературной коммуникации».

Пока что это описание работы письма является лишь частным случаем описания действия вообще (по Гегелю – Кожеву). Это фигура самосозидания, «имманентности» (по выражению Нанси³). Между тем для Бланшо важно не столько то, что писатель создаёт самого себя посредством творчески-негирующего жеста письма, сколько сама фигура порочного круга, которая как раз таки и ставит имманентность под вопрос – как бы изнутри неё самой. Концепция имманентного само-произведения, фихтеанское «продуктивное воображение» и романтическая гениальность остаются чуждыми для Бланшо. Таким образом – скажем загодя – уже здесь Бланшо пытается также и размежеваться с Гегелем и гегельянским концептом негативности.

Реализация последней – Террор – будучи исчерпанием смерти, возведением её в тотальность, её повсеместностью – вплоть до «последней пошлости» – тем самым, как отмечает Бланшо, обнаруживает её дефицит, её сущностную нехватку. Террор, будучи произведением абсолютной свободы, «имманентности» посредством негации в собственном осуществлении открывает провал непредсказуемой трансцендентности смерти.

Террор, таким образом, превращается в «борьбу за право на смерть», борьбу за то, чтобы сделать смерть – «абсолютно иное» – своей, человеческой смертью. Об этой, на первый взгляд, странной борьбе Бланшо много пишет уже в другом критическом сборнике – «Пространство литературы» (1955)⁴.

¹ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. Цит. соч. С. 15.

² Там же. С. 15–16.

³ Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). 197 p.

⁴ Blanchot M. L'Espace littéraire. Paris: Gallimard, 1955. 294 p. Сборник включает в себя статьи 1951–1955 гг. Имеется русский перевод: Бланшо М. Пространство литературы / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой и др. М.: Логос, 2002. 288 с. См. в особенности, статьи: «Смерть как возможность» (пер. С.Н. Зенкина, С. 83–106), «Опыт «Игитура»»

«Борьба за право на смерть» не есть просто тяга к небытию. Возможность смерти означает прежде всего возможность свободы (кьеркегоровское «самоубийство – отрицательная форма бесконечной свободы...»¹, и кирилловское «заявить своеволие»²), «смерть как возможность» необходима человеку как оставленное за собой «последнее слово», как возможность реализовать себя – по выражению Кожева, «смерть, живущую человеческой жизнью»³ – в порядке исторического действия, борьбы и труда. Впрочем, всё это хорошо известные гегельянские и экзистенциально-философские положения. Среди тех мыслителей и писателей, которые, по словам Бланшо, пытались «сделать смерть возможной», можно также упомянуть Ницше, Хайдеггера, Кафку, Малларме, Рильке и т.д.

Почему, однако, Бланшо говорит о некоей *борьбе* за смерть? Что угрожает человеку, способному сказать «нет» в его, казалось бы, суверенном обладании правом уйти?

4. «Другая смерть» и нейтральная речь

Бланшо делает различие между «смертью» и «другой смертью». «Другая смерть» оказывается как бы смертью в самой смерти, смертью как «абсолютно иным». Бланшо демонстрирует эту двойственность смерти с помощью прямо-таки убийственной логики, заключающейся в одном достаточно тривиальном утверждении: смерть лишает возможности умереть, поэтому смерть есть своя собственная невозможность. Смерть, даже если исходить из самого банального о ней представления, несмотря на свою (очевидную) неизбежность, не покрывается категорией возможного (а неизбежность, стало быть, оказывается образом недостижимого).

(пер. В.П. Большакова, С. 106–118), «Рильке и потребность в смерти» (пер. Д. Кротовой, С. 119–162), «Внешнее, ночь» (пер. Б.М. Скуратова, С. 165–173) и «Опыт начала» (пер. Д. Кротовой, С. 238–252).

¹ Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / Пер. П. Ганзена // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев: AirLand & Новый Круг, 1994. С. 329.

² «Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия – это убить себя самому» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10: Бесы. Л., 1974. С. 470).

³ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 684.

Бланшо вполне солидарен здесь с Левинасом. В «Пространстве литературы» он ссылается на «Время и иное»¹. Левинас удивлялся, почему эта смерть как невозможность с такой настойчивостью ускользала от внимания философов, в том числе и от Хайдеггера, для которого она была прежде всего «возможностью невозможного», гарантом всех прочих «бытийных возможностей» *Dasein*². Бланшо также бесконечно проблематизирует хайдеггерово «бытие-к-смерти», в том числе переворачивая его известную формулировку из «Бытия и времени»³, утверждая, что умирают всегда *другие*, «кто-то», никогда *я*⁴.

Итак, Бланшо исходит как раз из невозможности опыта смерти, который никоим образом не может быть пережит – в настоящем и от первого лица, так что, несмотря даже на свою фактичность, смерть не обладает ровным счётом никакой достоверностью. Более того, сама настоятельность бытия-к-смерти, эта по сути дела настоятельность неизбежности, также порывает с какой бы то ни было фактичностью, а потому речь идёт уже о некоем *праве* на смерть, метафизичном и ненасытном в своей несостоятельности – праве, за которое нужно бороться, делая смерть возможной, в чём и заключается человеческая суверенность.

Однако Бланшо отнюдь не ограничивается утверждением этой парадоксальной и очевидно абсурдной суверенности, во владении которой оказывается расположенным и всякий смысл, ибо в нём также работает смерть, в нём также смерть «возможна». Это установление со смертью отношений свободы, скорее напротив, становится для Бланшо отправной точкой критики

Противоположность, противоречие, отрицание, возможность невозможного – всё это лишь подтверждает некоторую истину – истину дня, присутствия, возможности. Смерть, будучи отрицанием, предстаёт как «работа истины в мире» – так она «вводит сущее в бытие». Но смерти всегда слишком много для истины: последняя, заимствуя у смерти «чудодейственную силу» негации, тем самым бесконечно от-

¹ Бланшо М. Опыт начала // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 244.

² Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 69–70.

³ «Никто не может снять с другого его умирание... Смерть, насколько она «есть», по существу всегда моя» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 212 [§ 47]).

⁴ См.: Бланшо М. Цит. соч. С. 245–246.

срочивает её, впадая в её невозможность как в свой собственный образ. Поэтому Бланшо говорит о «нейтральности» «другой смерти», находящейся, тем самым, уже по ту сторону отрицания.

Другая смерть, приходя, забирает свою возможность обратно, обращаясь небывалым, несбыточным, безначальным и нескончаемым умиранием. Эта «чистая» внеположность смерти, которая вместе с тем возвращается, и есть, собственно говоря, «нейтральное». «Негативность» же, грезящая возможностью конца, эта первая, «верная», «человечная» смерть так никогда и не может закончиться, непрестанно умирая *другой* смертью. Сила негации, так сказать, лишь заимствует себя из «нейтрального», которое и есть иное «нет»: *негативность как таковая как своё превращение*. Последнее совершается в некоем смешении временных экстазов, «мало-помалу, хотя и тотчас»¹, минуя какое бы то ни было настоящее.

Однако, как позже напишет Бланшо (по поводу «безработной негативности» Батая в эссе «Опыт-предел» (1962)), сам человек, со своей стороны, наделён *избытком* негативности, излишком способности к умиранию, не покрываемым одной смертью².

«Борьба за право на смерть» оказывается теснейшим образом связана для Бланшо с опытом письма. В «Пространстве литературы», комментируя дневниковые записи Кафки (ещё одного – наряду с де Садом – «писателя в высшем смысле»³), Бланшо реконструирует «формулу» этой взаимосвязи: писать, чтобы иметь возможность умереть, умереть, чтобы иметь возможность писать⁴. Писать значит умирать, значит делать смерть «возможной», давая «человеку из плоти и крови – нагнать самого себя в точку, где его смерть обратится наконец во что-то абсолютно человеческое и потому – незримое»⁵.

В «Пространстве литературы» Бланшо также сближает художественный опыт и самоубийство⁶. Если последнее несостоятельно

¹ Бланшо М. Пение Сирен // Бланшо М. Последний человек. СПб., 1997. С. 14.

² См.: Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 70.

³ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 32.

⁴ См.: Бланшо М. Смерть как возможность // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 90.

⁵ Бланшо М. Литературная бесконечность: «Алеф» / Пер. Б.В. Дубина // Иностранная литература. 1995. №1. С. 206.

⁶ Бланшо М. Смерть как возможность // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 103–105.

в силу того смешения, в котором оказываются «смерть» и «другая смерть», то опыт искусства делает это смешение своей исходной точкой: оно – «исток художественного творения», пространство непрестанного возобновления, аналогичное левинасовскому *il y a*, в котором субъективность и возможность отрицания оказываются радикальным образом поставлены под вопрос.

Стало быть, как в опыте умирания, так и в опыте письма мы «соприкасаемся» с «абсолютно иным». В опыте умирания мы сталкиваемся с инаковостью самой смерти как «невозможностью умереть», в опыте письма «иное» – это искомое «творение», оборачивающееся дурной бесконечностью своего «истока» («литературного пространства», бормотания «нейтральной речи»).

Однако письмо и умирание сближает не только общность их «источных» и «предельных» пространств. Сам акт письма для Бланшо включает в себя в качестве своего конститутивного момента самоустранение.

Ещё для Стефана Малларме писать означало стирать след собственного существования. Эта мысль имеет огромное значение для Бланшо. Кстати говоря, Ролан Барт, заявляя о «смерти автора», тоже ссылается на Малларме¹, прочитанного, как, в частности, отмечает С.Н. Зенкин, сквозь призму идей Бланшо². Жорж Батай также говорит во «Внутреннем опыте» – но уже по поводу «Поисков утраченного времени» Марселя Пруста – об «умерщвлении автора своим произведением»³.

Для Бланшо событие письма есть погружение в пространство сущностной анонимности. Автор, писатель слушает шёпот некоей нейтральной речи (когда всё исчезает, остаётся это «всё исчезло»⁴, звучащее ничто, безличное бормотание по ту сторону всякого смысла), внимает ей как «образу языка»⁵. Акт письма – укрощение этого хаоса, приостановка «блуждания слова», начинание в пространстве того, что не имеет начала, а представляет собой вечное повторение

¹ Барт Р. Смерть автора / Пер. С.Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 385–386.

² См.: Зенкин С.Н. Морис Бланшо // Французская литература 1945–1990. М.: Наследие, 1995. С. 812.

³ См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 281–283.

⁴ Бланшо М. Внешнее, ночь / Пер. Б.М. Скуратова // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 165.

⁵ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. С. 26, сноска.

(в «истоте художественного творения»). Произведение делает слышимой эту нейтральную речь. Однако акт письма – создание произведения – есть по преимуществу негативный жест: чтобы сделать слышимой эту ничейную речь, её необходимо заставить умолкнуть. А на это писатель способен только посредством самоустранения¹.

Сам акт письма – переход от «я», первого лица, субъекта, имеющего биографию, к некоему безличному «повествовательному голосу», к «Он». Писатель, «совершая» этот «переход», «переживает» «маленькую смерть». Впрочем, это «переживание» всё-таки сложно назвать «экзистенциальным». Оно не действует напрямую или же непосредственно «нас самих», наше «настоящее» и т.п., и для Бланшо как раз важна эта его «непереживаемость». Тем не менее «мы сами», наше «настоящее» и т.п. переводятся здесь в пространство отсутствия самости, в «безвремя». Недостаток «присутствия» имеет здесь позитивное значение. Письмо, стало быть, подводит к такому опыту, пережить который от первого лица уже невозможно (но таков же и опыт смерти).

Касательно связи письма и умирания, возможно, будет вполне уместно вспомнить один важный биографический эпизод – впрочем, не имея в виду что-либо объяснить, более того – вскрыть «доподлинные» основания свойственной Бланшо «зачарованности смертью». Примечательно, что, несмотря на своё исконное стремление к стиранию присутствия автора в произведении, Бланшо посвящает этому эпизоду свой последний «рассказ» – «Мгновение моей смерти»². Это расстрел, от которого Бланшо чудом спасся в июне 1944 г., когда вокруг его родного городка Кен шли бои между партизанами Сопротивления и немецкими войсками. Прямо в родительском доме, куда он приехал из Парижа, он был поставлен к стенке по приказу немецкого офицера, якобы за участие в подпольных изданиях (в которых на самом деле не участвовал). Однако, пользуясь отлучкой немца, охранники, оказавшиеся русскими солдатами из армии Вла-

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. С. 17–20; *Он же*. Художественное произведение и блуждание слова / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. Цит. соч. С. 45–50.

² Blanchot M. L'instant de ma mort. Saint-Clément: Fata Morgana, 1994. 19 p. См. рус. перевод: Бланшо М. Мгновение моей смерти / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 529–533.

сова, отпустили его. Спустя полвека после случившегося Бланшо напишет: «Мгновение моей смерти – отныне всегда в каждый миг»¹.

Эта несостоявшаяся казнь, по мнению Кристофа Бидана, как раз и стала для Бланшо свидетельством невозможности пережить смерть, экзистенциальной нехватки опыта смерти, к которой он и пытается приблизиться посредством письма: «...быть может, тогда-то для Бланшо явственно открылась невозможность умирания, которую подчёркивает акт письма... Оставалось писать – «писать, чтобы получить возможность умереть», писать, чтобы быть на высоте собственной смерти»².

Итак, трансцендентность смерти в силу её двойственности становится «вязкой» и вечно возвращается, причём это возвращение возвещает о том, что смерть уже пришла, бесконечно грядущая смерть как настоящее смерти – «здесь» и «нигде». Вечное возвращение *говорит*.

Этот извечный шёпот «нейтрального», не замолкающий и тогда, когда уже никакая речь не слышна, есть что-то вроде нескончаемо раздающегося слуха о свершении смерти: вот, *кто-то* умер. Стоит полагать, что именно на этом «фундаментальном» и вместе с тем «квази-онтологическом» уровне невнятного «звучания» явленного отсутствия и происходит смешение «смерти» и «другой смерти», или же здесь они ещё не различены. Казалось бы, сама *возможность* смерти, возвещаемая *шумом*, «нейтральной речью» как музыкой всеобщего крушения, запускает в ход механизм бесконечного откладывания смерти, непрерывного умирания, возвращающейся невозможности умереть: *каждый* пребудет в агонии до конца времён, отныне и вовек, нескончаемо. Таков приговор непрерывного говорения, которое есть не что иное, как *молва о смерти* (и тем самым её *образ*).

Шум, говор «внешнего» как «пересуды о смерти» («другого», «кого-то») также нашёптывают: *умри, умри, умри*, – и это внешнее безусловно внутреннее есть *настоятельность*, – «постольку» настоящая, «поскольку» лишена настоящего, «постольку» им-

¹ «L'instance de ma mort désormais toujours en instance» (*Blanchot M. L'instant de ma mort*. Saint-Clément, 1994. P. 17; см. также: *Бланшо М. Мгновение моей смерти* // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 533).

² Цит. по: *Зенкин С.Н. Жития великих еретиков: фигуры Иного в литературной биографии* // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 134.

перативная, «поскольку» ничем не владычествует, – настоятельность без оправдания, но между тем не являющаяся долгом, оборотной стороной какой-либо обязанности. В «сущностном одиночестве» без Бога и мира, помимо какого бы то ни было высказывания бытия «нейтральное», само его «место-изъятие», пространство «крошечной катастрофы» оказывается «беззаконным законом» по ту сторону воли и понимания, «вне» как чистой императивностью.

У Батая в «Жертвоприношениях» также говорится о некоем странном императиве, «неприложимом ни к какой части бытия», и «постольку» непреложном: умри-как-собака¹. Эта «повелительность безусловного существования» разыгрывается в суверенной пустоте неотлучности «я» от (его) умирания, и вместе с тем означает: умри той самой смертью, которая уже не может быть твоей. В абсолютном одиночестве умирания ты уже не один.

Это императив жертвы, чистой траты. Он не является выражением потребности в смерти, когда смерть полагается как некий приносящий успокоение предел. Его сложно назвать этическим, это не императив долга, он противоречит идее «проекта», он неуместен в исторической перспективе «труда и борьбы». Один из тех излюбленных Батаем концептов, следовать которым невозможно.

Вместе с тем, несмотря на абсурдность этого императива «невозможного», несмотря на утверждаемое им излишество и чрезмерность, выводящие его за пределы «экономии бытия», и даже несмотря на его «аморальный», трансгрессивный характер, этот императив является для Батая своего рода «основой этики», но также и «фундаментально-онтологическим» движением, словно бы впервые только и «размыкающим» подступ к «бытию».

Только к «непотребству» трансгрессии и «общей экономии» траты можно возвести *чистоту* моральных императивов, иначе они остаются недостаточно *моральными*, удерживая одной рукой то, что другой надлежит отдать («общую экономию» можно было бы назвать «Террором в морали»). Однако в таком случае автономия морального требования, на которой настаивал Кант, оказывается погружённой в некую «высшую» гетерономию (по выражению Левинаса², для которого

¹ См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 136.

² См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 292–293.

эта гетерономия означала «затронутость Другим»). Эта «высшая гетерономия» для Батай *онтологична*, она – само умирание как «факт» участия в «бытии». Однако Батай настаивает (в «Жертвоприношениях») на «недостоверности» этого факта. Этот «факт бытия» есть разлучение с «бытием», или же такое движение, в котором само «бытие» себя преодолевает и перечёркивает, т.е. «трансгрессия».

Это своего рода «задача», едва ли не *этический* (причём уже тем самым этический *par excellence*) парадокс: волишь к пределу без-волия заведомо безуспешно, но от него и не ускользнуть, поскольку соскальзывание к нему неизбежно, ведь «люди умирают». Смерть недостижима и вместе с тем неизбежна, как резюмирует Батай¹. В другом месте мы читаем: «Опыт самых дальних дней – вещь не самая лёгкая, в общем и необязательная, не возложенный на нас долг. Но как реки впадают в моря, так литература и мысль стремятся к этой бездне»².

Для Бланшо жест трансгрессии – стирающее прочерчивание – осуществляет себя в письме. Императив смерти оказывается сущностно близок императивности искусства, будучи тем «неприложимым непреложным», которое безучастно к истине и труду, к какому бы то ни было (само)утверждению (сущего) – как «неутверждающее утверждение»³, мерой которого может выступать только «удача» – случай постольку «объективный», поскольку расставшийся с какой бы то ни было достоверностью – постольку «внешний». Как полагает Бланшо, понятие «эстетической ценности» лишь только затмевает эту «террористическую» императивность искусства.

Так, в статье «Что же такое критика?» Бланшо утверждает, что критика и литература вовлечены «в решение одной из сложнейших, но и важнейших задач нашей эпохи, в закономерно неоднозначный процесс; задача эта состоит в том, чтобы уберечь и избавить наше мышление от понятия ценности, а следовательно, и открыть историческую перспективу для всего того, что уже сейчас вырывается за рамки разного рода ценностей и готовится утвердить себя каким-то совсем иным – пока ещё непредсказуемым – способом»⁴.

¹ См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 135.

² Батай Ж. Морис Бланшо // Новое литературное обозрение. 2003. №3. С. 11.

³ См.: Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 74.

⁴ Бланшо М. Что же такое критика? // Независимая газета. 1992. 25 нояб. С. 7.

5. Коллизия Орфея, фигура изначальной двусмысленности

Подобно тому, как Бланшо различает между «смертью» и «другой смертью», он различает также между «ночью» и «другой ночью»¹. Последняя также выступает в качестве одного из выражений пространства «блуждания слова» и является прямым аналогом леви-насовского *il y a*.

«День», эта, если следовать гегельянскому плеоназму, «действительная реальность» (*réalité effective*), местопребывание «естественного света» имеет свой предел и успокоение в «ночи». Вместе они составляют диалектическую пару. Сам «день» ищет этот предел в «ночи», которая есть его противоположность, его тень, его оборотная сторона, исключённое им – но также и его завершение, его совершенство, его полнота: «Первая ночь – это ещё и созидание дня. Именно день творит ночь, воздвигается в ночи: ночь говорит лишь о дне, предвосхищает его, хранит в своих недрах. Всё заканчивается в ночи, потому-то день и существует. День привязан к ночи, поскольку сам он оттого и день, что начинается и заканчивается. В этом его справедливость: он есть начало и конец»². Эта *первая* ночь «гостеприимна»: «О ней можно сказать: в ночи, как если бы она обладала глубиной. Мы входим в ночь и успокаиваемся в ней через сон и через смерть»³.

Что же тогда *другая* ночь – ночь вне ночи? Как быть с самим этим обескураживающим и сбивающим с толку различием между ночами? В большей мере, чем сон без сновидений, об этой *другой* ночи напоминают нам блуждающие сновидения без сна, но и они проистекают лишь из нашей склонности её заполнить и вместе с тем рассеять, облекая её «своего рода бытием», ибо «она пуста, её нет»⁴. Тем не менее она «есть» некоторое возвращающееся явление – появляющееся, когда всё исчезает, появляющееся как «всё исчезло»: «Эта ночь никогда не бывает чистой ночью. По существу, в ней есть примеси. Она не тот прекрасный алмаз пустоты, который созерцает Малларме по ту сторону неба, как небо поэзии. Она не истинная ночь, она – ночь без истины, и, между тем, не лжёт, не двулична»⁵.

¹ См.: Бланшо М. Внешнее, ночь // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 165–173.

² Там же. С. 169–170.

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же. С. 165.

⁵ Там же. С. 166.

Она недостижима и неизбежна: «*другая* ночь не принимает нас, она не открывается. В ней мы всегда находимся снаружи. Она ещё и не закрывается... Эта ночь непреступна, потому что получить доступ в неё означает слиться с внешним, остаться вне её и навсегда утратить возможность из неё выйти»¹. Другая ночь – всегда вне, всегда *другая*.

Итак, «ночь» в абсолютности её инаковости оказывается для Бланшо «образом» «литературного пространства». Как он пишет в статье о Борхесе «Литературная бесконечность: «Алеф»», вошедшей в «Грядущую книгу»², «опыт литературы сродни тем парадоксам и софизмам, которые сторонящийся их Гегель называл «дурной бесконечностью»»³. Этот опыт Бланшо также иллюстрирует с помощью своеобразного «мифа», или же «коллизии» Орфея. Эссе под названием «Взгляд Орфея»⁴ Бланшо характеризует как «центр» своей книги «Пространство литературы»⁵.

Итак, «коллизия» эта такова: писатель-Орфей спускается на поиски творения-Эвридики в Аид, «безвидное» царство теней. Это аналогия опыта приближения к «истoku художественного творения», блуждания в «дурной бесконечности» «литературного пространства» – поле вечного возобновления. Преступление Орфея заключается в том, что он, нарушая запрет, в нетерпении оборачивается на Эвридику. Ему нужна Эвридика не при свете дня, а во мраке «другой ночи», Эвридика «уже умершая». Сам Орфей в своём запретопреступлении также оказывается «причастен» смерти; он «всегда уже» смотрел на Эвридику, утерянную в «другой ночи».

Взгляд Орфея – это «день», встречающийся с «другой ночью». Этот «скачок», сокращение расстояния – дар, жертва, крушение – и характеризует для Бланшо опыт письма во всей его катастрофичности.

¹ См.: Бланшо М. Внешнее, ночь // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 166.

² Blanchot M. Le livre à venir. Paris: Gallimard, 1959. 308 p.

³ Бланшо М. Литературная бесконечность: «Алеф» // Иностранная литература. 1995. № 1. С. 205. Ср. ниже: «Истина литературы покоится на ошибке бесконечности»; см. также далее рассуждения об «особости» последней. Кстати говоря, эта «дурная бесконечность» литературы также является развитием образа «общих мест» из статьи «Как возможна литература?», которые, по словам Бланшо, «очерчивают... некое незримое и отсутствующее тело» (Бланшо М. Как возможна литература? // Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2000. С. 174).

⁴ Бланшо М. Взгляд Орфея / Пер. Б.В. Дубина // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 174–179.

⁵ Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 7.

Различие между «смертью» и «другой смертью», «ночью» и «другой ночью» отсылает к той базовой «онтологической» и вместе с тем ставящей «онтологию» под вопрос фигуре, которая получает у Бланшо название «фундаментальной двусмысленности». Эта «двусмысленность» прячется за спиной у всякого изначального Да и всякого изначального Нет, в их тождестве и различии, так что она не отменяется и каким бы то ни было выбором между ними, и даже не есть их равноисходная открытость, но – сокрытие, поскольку «до начала – небытие неравноправно по отношению к бытию, оно только *видимость* сокрытия бытия», так что «сокрытие «изначальнее» отрицания»¹.

Именно эту фигуру двусмысленности Бланшо и называет «нейтральным» (*le neutre*). Подробное развитие этой оригинально трактуемой им категории он даёт в своей фрагментарной книге «Бесконечная беседа» (1969).

Говоря о «нейтральном», Бланшо исходит прежде всего из буквального значения латинского *neuter*: «ни то, ни другое». Подобно левинасовскому «следу», «нейтральное» намечает собой как бы некий «третий путь», «эксценденцию» – «исход» из бытия и описывающих его категорий² – фундаментальных онтологических оппозиций. «Нейтральное» – ни «тождественное», ни «иное» в их соотносительности. Оно, так сказать, конституируется логикой двойного исключения, и вместе с тем бесконечного включения. Его можно было бы назвать «абсолютно иным», но также и «абсолютно тождественным»³, между тем эти определения не являются до конца равнозначными. Вместе с тем Бланшо имеет в виду также и другие, более расхожие смыслы *le neutre* – «безличное», «безликое», «ничейное», «безразличное», «безучастное», «неопределённое», «незначительное», даже «посредственное». Подобно тому, как у Батая в рамках фундаментальной двойственности сакрального лишь только «скверная», «низкая» сторона последнего до конца сохраняла свою «гетерогенность», так и у Бланшо «третий» («нейтральный») становится доведённое до

¹ Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Цит. соч. С. 268, сноска.

² См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 7.

³ Такова, к примеру, трактовка Мишеля Деги. См.: Деги М. Морис Бланшо: «Ожидание забвения» / Пер. В.Е. Лапичского // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 148–149.

предела «второе» – негативность, взятая «как таковая», оказывается своим собственным превращением.

Бланшо противопоставляет «нейтральное» хайдеггеровскому «бытию» (кстати говоря, переводимому на французский вполне созвучно – как *l'être*). Хайдеггер говорит о равнозначности явления и сокрытия, о некоей двойственности, «споре» в самом «бытии»: «Вместе с Целительным в просвете бытия сразу является злое. Его существо... покоится в злобном коварстве ярости. То и другое, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора»¹. Однако такая «агональная» трактовка вопроса о бытии будто бы всё ещё совершается под знаменателем некоего единого «смысла» бытия, так что скорее истина становится общим местом тяжбы о бытии, разрывающейся между истиной и не-истиной: истина и есть не-истина, как заявляет Хайдеггер в «Истоке художественного творения»².

«Сущностная двусмысленность», о которой говорит Бланшо, в отличие от хайдеггеровской, уже не может быть покрыта категорией «возможного». Она аналогична «невозможному» Батая, но это «невозможное» уже не соотносится со всей совокупностью «возможного» только лишь отрицательным способом. Это выводит «сущностную двусмысленность» по ту сторону «онтологии», делая невозможным её понятие. Двусмысленность предвещает истину двусмысленности. Между тем остаётся некое «подобие» истины или понятия, некое прециозное указание – точное, поскольку не указывает ни на что, кроме своего собственного события: вот, *что-то происходит*. Об этом *превращении* в «образе и подобии» мы и поговорим подробнее в следующей главе, посвящённой «воображаемому».

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 217.

² См.: Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 92.

Глава II

ВООБРАЖАЕМОЕ КАК «ИНОЕ». ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ЭСТЕЗИС У БЛАНШО

Опыт письма, в котором «день» прикасается взглядом к «другой ночи», для Бланшо есть форма некоей радикальной коммуникации, о которой он говорит как о «встрече с воображаемым». В статье «Сущностное одиночество», открывающей критический сборник «Пространство литературы», а также в приложении к этой статье – «Двух версиях воображаемого» Бланшо даёт описание того, на что эта коммуникация направлена – «образа»¹ (прежде всего «эстетического», «художественного» образа, однако анализ Бланшо на нём не останавливается, стремясь приблизиться к его основе – образу вообще, образу как таковому). «Сущностное одиночество», в свою очередь, есть лишь другое название этой коммуникации: оно есть «зачарованность без-временьем», возникающая из страсти к «образу».

Образ вообще есть нечто двусмысленное, странная игра сменяющихся друг друга присутствия и отсутствия в выдавании себя за то, чем он не является. Это «аксиома» традиционной миметологии. Но двойственность образа состоит также и в том, что он сам имеет две причудливым образом переплетённые стороны, два аспекта, о которых и говорит Бланшо: образ чего-то иного и образ самого себя.

В опыте мира и в собственном своём употреблении образ по большей части есть образ чего-то другого – какой-нибудь вещи. Образ всегда следует «после» вещи, «отражая» её и «подражая» ей. Стало быть, по способу своего бытия образ принципиально «вторичен». Такова наиболее ходовая трактовка образа, «естественное» основание миметической доктрины. Впрочем, миметичность «внутримирового» образа можно и не истолковывать натуралистически, что позволит расширить представление о нём как о вообще значимом, репрезентативном образе.

¹ См.: *Бланшо М. Сущностное одиночество* // Бланшо М. *Пространство литературы*. М., 2002. С. 23–26; *Он же. Две версии воображаемого* // Там же. С. 258–268.

Между тем миметический образ парадоксален: изображая иное, образ *сам по себе* незрим, не имеет образа – в одном и том же движении он и является «как таковой», *καθ' αὐτό*, и сходит на нет. Тем не менее, как уже было вскользь замечено, возможно и такое явление образа, в котором он предстаёт перед нами уже не как отражение. Образ сам по себе – вне, до и помимо мира, напротив, уже не является миметическим – в том смысле, что он уже ни к чему не отсылает. Он парадоксальным образом «презентативен». Скажем, забегая вперёд: он являет собой «онтологическое событие», сам «факт бытия».

Такой образ можно назвать «эстетическим», между тем он не совсем совпадает с так называемым «художественным образом». Скорее, он есть своего рода предел, к которому стремится произведение искусства. Бланшо называет этот предел «творением», а опыт приближения к этому пределу, *эстетизис* – «зачарованностью».

Но прежде чем перейти к образу самому по себе, как его трактует Бланшо, а также к тому фундаментальному и вместе с тем «квази-онтологическому» измерению, которое он собой открывает, совершим краткий историко-философский экскурс, дабы выявить те парадоксы традиционной миметологии, которые служат фоном для анализа образа, разворачиваемого Бланшо. В частности, в «Двух версиях воображаемого» он приводит «атеологичную» формулировку Паскаля, резюмирующую традиционное недоверие к образу: последний превращает вечность в небытие, а небытие – в своего рода вечность¹. Мы, в свою очередь, подробнее остановимся на миметической доктрине в платоновской философии, в рамках которой (в отличие от более взвешенной позиции другого виднейшего миметолога античности – Аристотеля) внутренняя парадоксальность миметологии достигает прямо-таки драматического накала.

1. Парадоксы традиционной миметологии

Для Платона подражательное искусство – несмотря на то, что он различает в нём между творением более-менее правдоподобных «образов» (*εἰδωλα*) и созданием «призрачных подобий»

¹ См.: Паскаль Б. Мысли. СПб., 1999. С. 48 [фр. 107].

(φαντάσματα) – остаётся «фокусничеством», «чародейством»¹, чем-то сродни «искусству» ускользающего от определения «софиста». Негативная оценка «образа» (εἰκών, εἰκάζειν, εἶδωλον) имплицитно содержится в самой трактовке его как «подражания» (μίμησις), которое всегда вторично по отношению к «оригиналу», а стало быть, и всегда хуже. «Копия» ἀργίῳ неполноценна, ей нечего добавить к полноте и совершенству того, что уже есть, разве только создать *видимость* приближения.

У Платона сама вещь уже есть некоторый образ – εἰκών, тень и отражение идеи, а образ, следующий за вещью, есть, стало быть, тень удвоенная, тень тени, отражение отражения². Существование образа ещё более неустойчиво и парадоксально, чем «становление» вещи: «То, что мы называем образом, не существуя действительно, всё же действительно есть образ?... Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода смешение, очень причудливое»³. Именно образ подталкивает к «отцеубийству»⁴ – к отказу от наследия Пармениды, к «незаконнорожденному помышлению» о том, что небытие каким-то образом есть⁵.

Между тем всегда ли образ является только лишь образом чего-то иного? Не есть ли сама идея, эйдос («вид») некоторый сам по себе сущий *образ* – первичный и изначальный «образ самого себя»? У неоплатоников миру идей необходимо соответствует «ум» (νοῦς), в котором те рефлексивно удваиваются.

У самого Платона всё есть или становится видом и образом в общем пространстве «истинствования» (ἀλήθεια) как «видимости», в свете единого (τὸ ἓν) как «Царя-Солнца», сообщающего зримому его зримость. «Безвидным» (ἀειδίης) оказывается только «меон» (μὴ ὄν) как лишённость света. Впрочем, также и само «образующее» единое

¹ Платон. Софист / Пер. С.А. Ананьина // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 300 [236с].

² Ср. с выражением Эсхила: εἶδωλον σκιάς, «призрак тени», т.е. «почти что ничто».

³ Платон. Цит. соч. С. 306 [240b-c].

⁴ Там же. С. 308 [241d].

⁵ В «Тимее» Платон говорит о том, что хора («пространство» или же «материя») – «кормилица», «восприимница», «третий род» (помимо «образцов» и их «подобий») мыслится «как бы в грезах», посредством «незаконнорожденного умозаключения» (λογισμός; νόθος, см.: Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 455 [52b]). В «Софисте» же он утверждает, что небытие «само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить... оно непостижимо, необъяснимо и лишено смысла» (Платон. Софист // Платон. Цит. соч. С. 303 [238с]).

как источник света остаётся вне поля зрения – впрочем, как раз постольку, поскольку не утаивает себя¹. (И здесь платоновская диалектика становится драматической, здесь – место «экстаза» и «сверхумного постижения», здесь крайности платонического универсума парадоксальным образом сходятся, здесь *подобие* разрушается, становясь «подобием ничему»).

Другой широко известный пример парадоксальности платоновской миметологии: Платон изгоняет из Государства драматических поэтов – подражателей, говорящих не от своего лица, заставляющих нас поверить в то, что через них говорят их персонажи². Вместе с тем в «Законах» Платон заявляет, что Государство и есть прекраснейшая трагедия – *подражание* «самой прекрасной и наилучшей жизни»³. При этом его диалоги сохраняют форму драматических сочинений. Само греческое θεῶρτα, помимо «созерцания» и «умозрения», означает также «театральное зрелище».

Казалось бы, разница между образом, вещью и эйдосом лишь только в степени близости к свету «единого», они представляют собой лишь разные уровни «причастности» этому свету. Однако таким образом «подражание» (μίμησις) оказывается лишь производным или даже иным выражением «причастности» (μετέχειν), ведущего онтологического (и этического) принципа платонической философии, её космообразующего стержня. Ведь и демиург творит мир, «подражая» предвечно сущему «образцу» (παράδειγμα)⁴, и сама справедливость – наивысшая добродетель – понимается Платоном как «соответствие» идеям.

Но откуда тогда возникает это *ожесточённое* противопоставление «вида» (εἶδος)⁵ и «видимости» (εἶδωλον)? Происходит ли это в силу чувственного характера образа, в силу его *нечистоты*? Од-

¹ «...Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его не видит» (Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 290 [VI 508b]). См. также: Хайдеггер М. Учение Платона об истине / Пер. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 345–361.

² См.: Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 404 [X 607b].

³ Платон. Законы / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 270 [VII 817b].

⁴ См.: Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 432–434 [28a–31a].

⁵ Среди значений древнегреческого εἶδος (однокоренного с εἶδωλον, а также с ἰδέσθαι, «видеть») – «внешность», «наружность», «облик», «образ».

нако образ (как и любой знак) не является до конца «материальным», содержа в себе «идеальное» («значение» и т.п.). С другой стороны, сама платоновская «идея» стремится к пластическому и даже «телесному» выражению.

Быть может, различие между образом и идеей будет состоять в различии уровней выражаемой ими предметности, и, с другой стороны, в различии способностей восприятия того и другого – воображения и умозрения? Но не оказывается ли и платоновское «умозрение» также *эстетисом*, чем-то в некотором отношении «чувственно-конкретным», равно как и, с другой стороны, само воображение содержит в себе момент или слой умозрения¹? В самом деле, не соответствует ли платоническому «созерцанию» (θεωρία) то, что Бланшо говорил о «зачарованности» – не есть ли «теория» также «страсть к образу», причём к образу как таковому, *немиметическому* образу?

А теперь вспомним слова Платона о «чародействе» подражательного искусства. Быть может, как раз невозможность провести окончательное различие между идеей и образом и делает их противопоставление столь ожесточённым?

В случае миметического образа в однородность «причастности» «вклинивается» тело, телесная вещь, а в конечном счёте – «меон», ничему не подобное всеподобие. Его можно уподобить зеркалу, отражающему идеи. Дабы отражать свет «сущности» наиболее подобающим образом, не привнося в отражение ничего от себя, это зеркало само должно быть абсолютно пассивным и лишённым каких бы то ни было свойств². Но именно поэтому оно всё же привносит в отражение что-то «своё» – свою пассивность, свою «лишённость», какую-то долю «небытия»³.

¹ В частности, гуссерлевское учение об эйдетической интуиции демонстрирует и обстоятельно исследует «соприсутствие» этих уровней предметности практически в каждом из актов сознания. См., например: *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1. М., 1999. С. 25–64 [§§ 1–26].

² См.: *Платон*. Тимей // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 453–454 [50b–51b].

³ Как полагал Плотин, «...материя становится госпожой всякого попадающего в неё образа; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме – свою бесформенность, и избыток и недостаток свой – к соразмерному, до тех пор, пока не сделает [этот образ] настолько своим, что он перестанет быть тождественным самому себе, подобно пище, поедаемой животными: так [пища], попавшая внутрь [собаки], – это уже не

Стало быть, в *образе*, в воплощённом подобии и соответствии, в том, чья сущность состоит в том, чтобы соответствовать, оказывается глубочайшим образом повреждён сам принцип соответствия – настолько, что деформация, «несоответствие» входит в самую структуру соответствия. Миметичность образа оказывается основанной на его немиметичности. Любой образ в той или иной мере есть неподобный образ. Любое изображение подпадает под иконоборческое подозрение. И образ, это подозрение питающий, отсылает тем самым к тому, что образа не имеет, – к тому «безвидному», в котором в опасной близости оказываются τὸ ἔνυ и μὴ ὄν, непотаённое и уклоняющееся от света.

2. Образ и знак

Очевидно, что «внутримировой» образ функционирует в качестве *знака*, и наш историко-философский экскурс был бы неполным, если бы мы обошли стороной это конститутивное для традиционной миметологии сведение образа к знаку. Итак, обозначая нечто иное себе, образ играет роль некоего предела – подле беспредельного, формы, которая набрасывается на бесформенное «внешнее», служа освоению и упорядочению его стихии, которая, возможно, является истоком, «пра-образом» любой негативности. Образ-форма, образ-предел, по замечанию Бланшо, ограждает нас не столько от соприкосновения с этим «внешним», сколько от гнёта его трансцендентности, от самой разверзающейся во «внешнем» дистанции как невозможности какого бы то ни было контакта¹.

Казалось бы, образ есть частный случай знака, частный случай вещи, отсылающей к другой вещи. И в рамках общего понятия знака его в качестве «иконы» можно было бы противопоставить другому частному случаю – чисто условному, «символическому» знаку (скажем, слову или же букве). В первом приближении связь образа

то, что входило в собаку, это уже собачья кровь и всё собачье [существо], все жидкости того [тела], которое приняло [эту пищу]» (*Плотин. Эннеады* 1.8 [51] / Пер. Т.Ю. Бородай // Историко-философский ежегодник '89. М.: Наука, 1989. С. 168–169 [О природе и источнике зла]).

¹ *Бланшо М.* Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 258.

и изображаемого кажется куда как более прямой и непосредственной, чем связь условного знака и его значения. Образ и изображаемое связаны аналогическим отношением – подобием и сходством. Однако это отношение не является симметричным. Образ «мотивирован» тем, что он изображает, но вряд ли наоборот.

Бланшо пытается осмыслить «онтологию» этой «мотивированности», «онтологию» сходства, похожести образа, обращаясь к гегелевской тематике *негативности*, вернее, движется по следам кожевской интерпретации Гегеля как «философа смерти», что позволяет ему – возможно, вопреки интенции самого Гегеля – сблизить «иконическое» и «символическое», образ и слово. То, что он говорит об образе в «Сущностном одиночестве» и «Двух версиях воображаемого», в основных чертах повторяет то, что в других местах он говорит о *слове* (к примеру, в «Литературе и праве на смерть»).

Негативность у Гегеля является условием возможности смысла и сущностью всеобщего, или идеального. Всеобщее как «сущность» непосредственного состоит в том, что непосредственное должно быть снято, общее – как таковое – существует постольку, поскольку индивидуальное подвержено смерти¹. Неопределённая бытийная стихия «негативности», ставящая под вопрос отдельное существование вещей, является самим условием возможности их «знаковости», их удвоения и взаимозаменимости. «Образ» есть то, что «сохраняется» в стихии этого всеобщего разложения, «образ» есть сама эта стихия как «всеобщее» (в связи с этим показателен пассаж о черепной кости в «Феноменологии...» как о том «сохраняющемся», в чём наблюдающий разум обретает свою вещественную достоверность²).

Образное «удвоение» вещи происходит уже на стадии чувственной достоверности, когда индивидуальное «это» возводится в пример³. Далее «работа смерти» лишь только укрепляет собственное существование образа: «сейчас ночь», «это дерево»... (от этих гегелевских фраз⁴ протягивается цепочка к «Я говорю: цветок!» Мал-

¹ Кстати говоря, для Сартра, также испытавшего влияние Гегеля, и его кожевской интерпретации образ есть результат «неантизации» в-себе-бытия.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 183–187.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С. 52–54.

ларме¹ и к репетитивному «Я говорю: эта женщина» у Бланшо в «Литературе и праве на смерть»²).

При характеристике образа как причастного стихии негативного он оказывается иррелевантным, «равнодушным» к существованию или несуществованию изображаемого. Для Бланшо это безразличие к существованию – «нейтральность» – становится определяющей чертой образа, его фундаментальной «онтологической» характеристикой. Вместе с тем в трактовке Бланшо, как мы уже видели, «нейтральное» значительно расходится с «негативным».

Образ способен замещать вещь в её отсутствие, так что образ остаётся и тогда, когда самой вещи нет. Более того, отсутствие изображаемого вообще оказывается для образа конститутивным. Образ в известном смысле есть «небытие» вещи, «результат» её отрицания. Образ возможен потому, что изображаемое (вещь) может перестать – и перестаёт – существовать. Отсылка, составляющая «сущность» образа, есть не что иное, как отложенное присутствие вещи, иначе говоря, её «идеальное», отсроченное убийство³. Образа не было бы, если бы вещь не могла сойти на нет.

Бланшо делает акцент на том, что образ, возникающий на основе смерти, *предполагает* смерть, «подразумевает» её (подобно той «задней мысли», о которой позже Бланшо скажет как о блюстительнице места всеобщего уничтожения⁴). «Нейтральное» как «посредник» и как само «сообщение» катастрофично, оно есть «бедствие», превосходящее «любую форму трансцендентности»⁵, мировая игра, в которой на кон оказывается поставленным ни много ни мало как сам мир.

Для Бланшо, однако, образ не совпадает со знаком. Более того, знак оказывается, напротив, «частным» случаем образа, его «служебным» употреблением. Во всяком случае образ представляет собой «основу» знака. В то же время «сущность» образа далеко не ис-

¹ Малларме С. Предисловие к «Трактату о Слове» Рене Гиля (1886) / Пер. Г.К. Косикова // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдородора. М., 1993. С. 424. Этот фрагмент приводится самим Малларме также в его знаменитой статье «Кризис стиха» (Малларме С. Кризис стиха / Пер. И. Стаф // Верлен П., Рембо А., Малларме С. Стихотворения, проза. М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. С. 588).

² См.: Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 33–34.

³ Там же. С. 34.

⁴ См.: Bident C. Maurice Blanchot // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle. Paris, 2000. P. 131.

⁵ Бланшо М. Неопикуемое сообщество. М., 1998. С. 27, сноска.

черпывается тем, чтобы иметь значение. Можно даже сказать, что в составе любого знака образ есть то, что значения не имеет. Значение же возникает там, где образ подвергается отрицанию.

Образ, нас зачаровывающий, «отнимает у нас способность надеяться что-либо смыслом»¹. Образ сам по себе – это «*иное* смысла»², он противостоит пониманию, интерпретации как активности «самости». Он не просто автореферентный образ, но образ с отсутствующей референцией, или же образ, референцией которого является отсутствие. То, что Левинас позже назовёт «следом».

Бланшо радикализует гегельянское положение о негативности образа, об образе как «пережитке»: для него «образ» остаётся даже тогда, когда уже (или ещё) ничего нет. Этот «образ всеобщего уничтожения» и будет образом «как таковым». Образ «сам по себе» является в отсутствие мира, он есть «меньшее, чем ничто»³. (Вспомним, что для Левинаса «результатом» тотальной «апокалиптической» редукции был сам факт *наличия*, «*il y a*»).

В этом смысле образ уже не есть сущее, он есть некоторое «производное» негации сущего *in toto*. Если образ вещи есть её отложенное убийство, то образ сам по себе есть отложенное убийство мира. Негативность, становящаяся в образе тотальной, уже ничего по сути дела не отрицает. Тотальная негация сущего обращается его наличием в целом, самим фактом бытия, безвременностью того, что «всё есть», некоторым чистым утверждением, в котором ничего не утверждается, поскольку, опять же, утверждается «всё». Образ есть «всё», сам этот всецелый охват сущего, само включение, бесконечная конъюнкция, бесконечное прибавление к бесконечности. «Образ» и «мир» – одного порядка. Так что сам мир есть, по сути, *образ* мира. Воображаемое, стихия образа, не есть какой-то иной мир – оно есть этот мир, но только взятый как целое. «Нереальное начинается со всего»⁴. Тотальность есть свой собственный образ, равно как образом бытия оказывается безвыходность его полноты, для которой уже никакое ничто невозможно (причём воображаемое, этот част-

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 24.

² Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Цит. соч. С. 268.

³ Там же. С. 258.

⁴ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 26.

ный случай в лоне тотального, сам включает в себя тотальное как свой частный случай). Так же и конец истории (как осуществление «тотальности»), стоит ему свершиться, тотчас же опрокидывается в воображаемое как в свой бесконечный возврат.

Однако в том, что касается «сущности» образа как «тотального отрицания», не оказываемся ли мы здесь в плену некоей тривиальной диалектики совпадения крайностей в абсолюте, или же взаимобратимости бессодержательных абстракций (наподобие гегелевских «бытия» и «ничто»), в силу своей пустоты приложимой к чему угодно вообще, и не только к образу? – Но тривиальная диалектика противоположных понятий преодолевается в образе – в силу того, что образ *выражает*, что он есть изображающее и являющее – и *тем самым* «производящее». Образ *являет* – и тем самым «производит» – отсутствие. Прежде всего, речь здесь идёт не о каком-то определённом отсутствии и не об отсутствии вообще, не о понятии отсутствия, но о *некоем* («любом», «каком угодно») отсутствии, отсутствии неопределённом. Тотальное отсутствие, тотальная негативность разрешается – изводится – в эту неопределённую негативность. Можно сказать, что это разрешение-изведение и есть *изображение*.

Здесь в игру вступает «бытийное различие». Тотальное отсутствие есть сам «факт бытия». Стало быть, этот факт *изображается*, превращаясь в то отсутствие, что являет собою образ. Образ выражает саму негативность, саму всеобщую видимость, определённую и разграниченность, изображает саму «тотальность» *извне*. Говорить об этом как о «выражении», конечно, не совсем правильно, или же – говорить об этом можно только по аналогии – поскольку «отсылка», «выражение» и т.п. суть уже отношения в сущем и между сущими. Само же «изображение», скажем, тотальности, предполагает уже не столько сторону сущего, но сторону «бытия». И это выражение будет в корне неметафорическим. «Презентативность» образа сопротивляется его символическому или аллегорическому истолкованию.

«Образ» сам по себе, презентуя «ничто из сущего», апофатичен, безобразен. Эта парадоксальная «икона отсутствия», не будучи знаком, в каком-то отношении открывает дорогу для знаковости, для того пространства условной, косвенной связи знака и означаемого, в которой реализует себя, по Гегелю, негативная свобода духа. Однако «значащий» образ, в свою очередь, возникает путём негации – вымещения образа «самого по себе» как «иногo» смыслу. Там, где

конститутивной для образа оказывается негация вещи (конститутивная, кстати сказать, и для «самой вещи»), явленное в образе отсутствие как раз и негируется (это «двойное», служебное отрицание, *Aufhebung*, то, что по Гегелю конституирует мир истории и труда) – однако образ «как таковой» лишён отрицания. Или, иначе говоря, этот образ являет собой отрицание как таковое, непродуктивное отрицание, его чистую стихию как стихию «внешнего», «иного».

Причудливая игра двух аспектов образа становится особенно драматичной в опыте художественного творчества и, в частности, в опыте письма, для которого образ «сам по себе» является полюсом притяжения: «значимые» образы, осмысленные слова стремятся к тому, что их исключает и что они сами исключают своим существованием. Анализ «образа» позволяет Бланшо прийти к своеобразной «формуле» литературного языка, который есть не «образный язык», язык, использующий фигуры и фигуративный в своей основе, как это традиционно понимается, но – *образ языка*. Это не «язык воображения», но *воображаемый язык*, «отсроченный» от своего смысла¹.

«Литература» вообще не есть *противоположность* «связного дискурса» (осмысленного языка, будь то язык науки и философии, или же обыденный язык) – поскольку во многом – *почти что* во всём – зависима от него. И если Пруст говорит, что «прекрасные книги написаны на своего рода иностранном языке»², то это лишь подтверждает то, что у литературы нет своего языка, поскольку этот *sui generis* иностранный язык не есть какой-то другой язык, не вне («обычного») языка, да и вообще не есть что-то от (этого) языка отличное.

В «Грядущей книге» Бланшо говорит об этой конститутивной для языка литературы «при-остановке» смысла как о сущностной «непродуманности»: «... в литературном произведении можно выразить мысли столь же трудные и столь же абстрактные по форме, как и в философском труде, но при условии, что они будут ещё не продуманы. В этом «ещё не» – сама литература, некое «ещё не», которое, как таковое, есть свершение и совершенство. У писателя есть

¹ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 26, прим. 3.

² Эту фразу из «Против Сент-Бёва» Жиль Делёз сделал эпиграфом и «ключом» к своей «Критике и клинике» (см.: Делёз Ж. Критика и клиника / Пер. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. С. 7).

все права, и он может присвоить себе все способы быть и говорить, кроме наиболее обычной речи, претендующей на смысл и истину: проговариваемое в том, что он говорит, ещё не и «никогда впредь»; ещё не – и это и есть самодостаточное великолепие, которое некогда называли красотой. Бытие, которое открывается в искусстве, всегда предшествует самому откровению: отсюда его невинность (ибо оно не должно искупаться значением), но отсюда же и его бесконечное беспокойство, не изгнано ли оно из обетованной земли истины»¹.

В эссе «Ницше и фрагментарное письмо» Бланшо обращается к анализу уже «чисто графических» знаков – знаков препинания: «Их значение не в представлении. Они ничего не изображают... Вся их ценность происходит от прерывистости – неизобразимого и безосновного отсутствия, – власть, которой они не столько удерживают, сколько поддерживают», артикулируя пустоту пустотой, указывая в письме на разрыв, «незримо прочерченный след черты», о который, так сказать, и «препинается» смысл. И вместе с тем «черта письма... никогда не станет простотой черты, способной прочертиться, смешиваясь со своим следом, а окажется тем расхождением, исходя из которого начинается без начала преследование-разрыв»².

Интерес к этим «явленным разрывам» письма знаменует собой и более радикальный отказ от «идеи целого», которая ещё присутствовала в собственном уравнении с «воображаемым», и вместе с тем вновь отсылает нас к той стихии «присутствия отсутствия», к которой сущностно принадлежит апофатический образ.

Теперь рассмотрим подробнее описание *эстезиса* этой стихии у Бланшо – «зачарованности», в пространстве которой мы оказываемся «затронуты» образом, а также те причудливые метаморфозы взгляда, что эту «затронутость» характеризуют.

3. Мысль снаружи: воображаемое как «онтологическая» стихия

Очевидно, что «образ» имеет зрительную основу, он есть нечто видимое, созерцаемое (пусть даже «глазами ума») – в общем, оптически представляемое. Видение же «предполагает расстояние... спо-

¹ Цит. по: Лапицкий В. Послесловие? // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 538.

² Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 28–29.

способность не находиться в соприкосновении и при соприкосании избегать смещения»¹.

Расхожее понимание оптического исходит из представления о конститутивной для него «непричастности» – на основе такого представления и вырастает распространённое противопоставление «теории» и «практики». Левинас – в том, что касается трактовки оптического, достаточно близкий к Бланшо, – анализируя феномен «света», показывает, что видение (теория), отделяющее меня от вещей, располагающее меня *по отношению к* какой-либо данности, является «условием возможности» действия². Оптика – это свобода. Вычтя способность к оптическому представлению из состава «классического» субъекта, мы тем самым лишили бы его всякой дееспособности, т.е., в конечном счёте, самой его субъективности.

Видение – «империализм света»³ у Левинаса – у Бланшо также соотносится с господством и отрицанием. Свет дня – также свет мира, «настоящего»; этот свет, делающий вещи очерченными, есть свет различия, «отделения от бытия». Примечательно, что Бланшо указывает именно на *расщепление* как на условие возможности видеть⁴, явственным образом связывая старую как мир метафору «дневного» или же «естественного» света, *lumen naturale*, с гегелевской тематикой негативности. Но «ночь», являющаяся истоком «дня», – это также и хайдеггеровская смерть, «возможность невозможного» как основание всех прочих бытийных возможностей. Между тем Бланшо дополняет традиционную (платоническую по преимуществу) «метафизику подобия» этой новоевропейской «оптикой различия» лишь для того, чтобы указать на то «тёмное пятно» самого света, о котором возвещает образ.

Образ странным манером модифицирует *свет* (образцовую структуру восприятия), нарушая его господство: при «восприятии» образа видение лишается своей свободы, своего алиби в неучастии, становясь «соприкосновением на расстоянии»: «...то, что видится,

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 23.

² См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 29–30.

³ См.: Деррида Ж. Насилие и метафизика (Эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 107. См. также: Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 22–23.

⁴ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. С. 26.

навязывает себя взгляду, как будто взгляд уже захвачен, затронут, введён в соприкосновение с видимостью»¹. Отсюда «формула» образа: «Данное нам через соприкосновение на расстоянии есть образ, а зачарованность – это страсть к образу»².

В «прикосновении» образа нет разделения на действующее и претерпевающее, нет того порядка действия, что принадлежит свету дня, сфере «работы негативности». Прикосновение образа вообще не есть действие, не есть действительное событие. «Образ» сущностно принадлежит не-действию «бытия», «существованию без мира» (Левинас)³, «бездременно зачарованности» (Бланшо)⁴. Между тем Бланшо говорит об отличающей образ «пассивности», причём она оказывается неразличимой с пассивностью его «восприятия»: она способствует тому, «чтобы мы претерпевали образ, даже когда мы называем его»⁵. Так что уже не мы прикасаемся к образу, но образ касается нас будто бы изнутри – как сама сокровенность, которую мы принимаем как внешнее себе. Образ исключает нашу инициативу, будучи «причастным» анонимному и безначальному «нечто», близкому тому плану безличного «чистого существования», для которого, согласно Левинасу, характерно отсутствие разделения на субъект и объект⁶. Зачарованность, напрямую связанная с безличностью «сущностного одиночества», также имеет все черты опыта, который невозможно пережить от первого лица.

Бездеятельному касанию образа не свойствен «почин... настоящего касания»⁷ – оно безначально. Точно так же, как Бланшо различает между книгой и творением, ночью и другой ночью, смертью и другой смертью, он различает между «началом» и «истокком». Начало предполагает деятельное отрицание, негацию (и наоборот, отрицание есть там, где начало уже положено), тогда как «исток», опыт приближения к которому есть существенное движение творчества, принадлежит бездеятельности и безначалью вечного повторения, с которым сущностно связан образ, – так что можно утвер-

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. С. 24.

² Там же.

³ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 31.

⁴ Бланшо М. Цит. соч. С. 21–23.

⁵ Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Цит. соч. С. 259.

⁶ Левинас Э. Цит. соч. С. 34–35.

⁷ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. С. 24.

ждать, что «образ» и есть «исток художественного творения», оно само в собственной стихии, и зачарованность есть соприкосновение с «истоком». Кстати сказать, у Левинаса *il y a* также безначально, тогда как феномен начала представляет собой разрыв в его беспредельной протяжённости, начало имеет место там, где появляется сущее – субъект, принимающий на себя своё «бытие».

Безначалье предполагает безвременность: прикосновение образа не происходит «сейчас», оно таково, будто образ «всегда уже» нас касался, оно принадлежит времени левинасовского «следа» – прошлому, никогда не бывшему настоящим. Так же обстоит дело и с «местом»: образ «уже не открывает себя нам и между тем утверждает себя в пребывании чуждом... присутствию в пространстве»¹.

Однако «безвременью зачарованности всё-таки соответствует некоторое событие (становление): неопределённое («беспредельное») возрастание, бездвижное ускорение, нагнетание пустоты. Но это событие призрачно, внутри него нельзя удержаться, оно неразлично сходит на нет, при этом нельзя сказать, будто оно прекратилось. Оно – трансцендирование без трансцендентного, шаг «по ту сторону» в отсутствие «той стороны». Сам образ есть такое *событие: прикосновение* (на расстоянии).

«Неприсутствияразмерная» тактильность образа нарушает конститутивный для «настоящего-присутствия» порядок оптического. Более того, это прикосновение, входящее как бы в сам взгляд, становится чуть ли не «условием возможности» всякого взгляда. Оно заставляет вспомнить о том «слепом пятне», о котором говорил Батай² (а также о «теменном глазе» как об органе «ослеплённого видения» и, как мы рискнули предположить, «осязания времени»³).

Прикосновение вообще темно. *На ощупь* двигаются в отсутствие света. Тактильность лишена панорамы и горизонта, ей отвечает только перспектива некоего неопределённого продолжения. Касание достигает только поверхности, т.е. края и границы, которые сами,

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 24.

² См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 206.

³ Ещё одну – более позднюю – реплику в сторону «прикосновения» Бланшо мы встречаем в «Corpus'е» Нанси, где он прямо называет письмо «прикосновением» (см.: Нанси Ж.-Л. Corpus. М., 1999. С. 33–34).

в свою очередь, в собственном пространстве прикосновения становятся «беспредельными».

В тактильности уже нет той свободы, что свойственна видению, осязание связано с онтологическим насилием «косного» *тела*, поэтому этот род эстетизации, как правило, и не играл сколько-нибудь заметной роли в «классическую эпоху» западной метафизики; он был именно вытесняемой *стихией*.

С другой стороны, во многих языках для называния деятельности сознания используются «хватательные» метафоры. Вместе с тем хват, схватывание, удержание и т.п. жесты включают в себя прикосновение лишь в качестве преходящего момента, касание растворяется в их общей функциональности и не имеет самодовлеющего значения. Такие жесты не погружаются в стихию тактильного эстетизации, но ограничивают и подчиняют эту стихию.

Хайдеггеровское обращение к «*подручности*» (*Zuhandenheit* – вот и ещё одна «хватательная» метафора) как к сфере допредметного, дорефлексивного и нетематизирующего «раскрытия бытия» поэтому ещё не упраздняет – как полагает и Левинас – господства оптического. Для «использования» подручного (образцовым примером которого является «инструмент», *Zeug*¹) характерно то, что «в нём ещё нет какого бы то ни было созерцательного опредмечивания»², однако пригодным к использованию, включённым во взаимосвязь отсылки «подручное» может быть лишь в некоем пространстве «открытости», для описания которого Хайдеггер прибегает опять же к традиционной метафоре «естественного света», *lumen naturale*³. *Dasein* и есть этот «естественный свет», «открытость» вещей, которая и составляет их бытие. Само «Да» («вот») в составе *Dasein* как раз и означает размыкающее открытие сущего⁴.

У Левинаса в «Тотальности и Бесконечном» осязание и прикосновение пока ещё также сводятся к деятельности руки, выхватывающей вещи из неопределённого пространства стихии и тем самым «постигающей» их *как* вещи («приручающей» сущее), а потому от-

¹ «Утварь», как предложил переводить А.Г. Черняков.

² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. и послесл. Е.В. Борова. Томск: Водолей, 1998. С. 200 [§ 23а].

³ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 170–171 [§ 36]; *Он же*. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 314 [§ 31с].

⁴ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 130–140 [§ 28–29]; *Он же*. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 266–271 [§ 28а].

нюдь не противоплагаются свету, оптическому охвату¹. Напротив того, здесь Левинас высказывается о традиционном философском престиже видения и осязания, имеющем место в силу присущих им «трансцендентальных качеств»: «Объект, который обнаружен, выявлен, то есть феномен, – это объект видимый или осязаемый. Его объективность трактуется таким образом, что другие ощущения остаются этому непричастны»². То, что Левинас противопоставляет здесь и зрению, и осязанию, есть сама бесформенная стихия эстетизиса, чистое «качество, не имеющее ни протяжённости, ни опоры», «прилагательное» без существительного³, не сводящееся с необходимостью к структуре объекта⁴.

«Оптическое» в целом, конечно же, доминирует над «тактильным»⁵, однако существенной остаётся и обратная связь: «Видение превращается в овладение. Видение открывается на горизонте, в перспективе: оно очерчивает расстояние, которое можно преодолеть, призывая руку к движению, к контакту, и обеспечивает их»⁶. В работе 1967 г. «Речь и близость», вошедшей в «Ракурсы», эта обратная связь, в свою очередь, оборачивается, предстывая в весьма неожиданном свете: уже не видение и тематизация, интенциональный процесс *Sinngebung* и *познание* в возможно широком смысле этого слова оказываются определяющими для *опыта*. Левинас делает акцент на обратном – «основой» чувственности выступает теперь «тактильность», вернее, «близость» (*proximité*) трансцендентного, не сводимая к интенциональности, образцовым выражением которой выступает *контакт*: «...Чувственное должно прежде всего интерпретироваться как прикосновение... Прежде чем превращаться в знание о поверхности вещей, и во время самого этого познания осязание – это чистое приближение и близость, несводимые к опыту близости»⁷. При этом само «оптическое» несёт на себе след «при-

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 172–176.

² Там же. С. 195.

³ Там же. С. 175.

⁴ Там же. С. 195.

⁵ В силу того, что способно поддерживать объект в пустоте открытости, «воспринимать его, отправляясь от небытия как от истока, в то время как в касании небытие обнаруживается [только] при свободном ощупывающем движении» (Там же. С. 196).

⁶ Там же. С. 197.

⁷ Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 339.

косновения), или даже пребывает в пространстве этого следа: «Разумеется, видение – это открытость и сознание; любая открывающаяся как сознание чувственность называет себя видением, но даже подчиняясь познанию, видение сохраняет контакт и близость. Видимость ласкает глаз. Видят и слышат так, как трогают»¹.

«Прикосновение» оказывается «истокком» интеллигибельности и понимания² – однако не в том смысле, в котором сенсуалисты говорили об ощущении как об основании всякого возможного познания, но как *этическое* отношение, осуществляющееся в языке. Само это отношение близости (оно «этическое» в том смысле, что не исчерпывается «онтологией»³, оно пока ещё не обязательно будет *моральным*) Левинас называет «изначальным языком, языком без слов и предложений, чистой коммуникацией», а поэзию определяет не иначе как «близость вещей»⁴.

Примечательно также и то, что Левинас говорит о близости как «нежности», которая, конечно, пробуждается лишь при «приближении к ближнему», исходя из кожи, лица человека⁵. В связи с этим также уместно будет вспомнить левинасовский анализ ласки из «Времени и иного»⁶ и «Тотальности и Бесконечного»⁷. Интенция ласки, любовного движения не направляется на какой-то определённый предмет; это движение – «по ту сторону» представления, оно взыскует лишь неопределённого продолжения, за ним – абсолютное будущее («время Другого»).

¹ Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 340.

² В эссе «От бытия к иному», посвящённом Паулю Целану, Левинас пишет о миге «чистого прикосновения, чистого контакта, осязания, ощупывания, которое, может быть, и есть сам способ данности для дающей что бы то ни было понять руки» (Левинас Э. От бытия к иному / Пер. Б.В. Дубина // Левинас Э. Цит. соч. С. 350).

³ Этика или даже «этика по ту сторону этики» у Левинаса – это также по сути и «онтология по ту сторону онтологии»: «Мы называем этической связь между терминами, не объединёнными ни синтезом понимания, ни отношением субъекта к объекту, но при которой, тем не менее, один значим, важен или довлеет над другим, либо они связаны интригой, не исчерпывающейся и не разрешающейся в знании» (Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 348 [примеч. 19]).

⁴ Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 340.

⁵ Там же.

⁶ См.: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 97–98.

⁷ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 250–252.

Вместе с тем эротическое движение остаётся двусмысленным – «Другой» в нём хотя бы отчасти превращается в «вещь» (вернее, в «пищу»¹), в предмет потребления (наслаждения). Интенция ощущения здесь – равно как и в случае так называемого «эстетического восприятия» – как бы смещается со своего объекта, не увязая, тем не менее, в стихии самого ощущения. Однако ласка остаётся столь же беспредметной, как и самодовлеющий эстетизм. Возможно, тем, что её трансценденция заходит даже дальше, чем трансценденция встречи «лицом к лицу»², она и обязана как раз этой своей двусмысленностью и близостью к эстетическому «существованию без мира». Примечательно, что Левинас обозначает то сокрытое, на которое направляется профанирующее движение Эроса, выходящего «за пределы лица», как «то, чего ещё нет... полное отсутствие сущности», как «меньшее, чем ничто»³, аналогично тому, как Бланшо характеризует «образ». Тем не менее Левинас противопоставляет эту явленность сокрытого «эстетическому образу», говоря, к примеру, о том, что «прекрасное в искусстве *искажает* красоту женского лица»⁴ – самого по себе искажённого «силой женственности»⁵: «Волнующую глубину будущего, того, что «меньше, чем ничто» (а отнюдь не мира)... искусство подменяет образом. Оно являет нам прекрасную форму, в полёте сведённую к самой себе и лишённую глубины»⁶. Это «меньшее, чем ничто», находящееся «дальше всего возможного»⁷, для Левинаса осуществляется в «плодовитости»: «Профанация, нарушающая тайну, не «раскрывает», помимо лица, другое, более глубинное, «я», которое могло бы выразить это лицо; она открывает ребёнка»⁸.

Вместе с тем левинасовское неожиданное (хотя, впрочем, и внутренне закономерное) предпочтение «тактильности» «оптике» сближает – в порядке некоей аналогии – «встречу с Дру-

¹ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 25.

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Цит. соч. С. 249.

³ Там же. С. 256.

⁴ Там же. С. 255.

⁵ Там же. С. 254.

⁶ Там же. С. 255.

⁷ Там же. С. 249.

⁸ Там же. С. 258.

гим» и «прикосновение *il y a*» – хотя его апология субъективности, мира и т.д. (одна из тех задач, что он ставил перед своей метафизикой¹) является задним числом также и апологией расстояния и вообще *отделённости*. «Встреча с Другим», метафизическое отношение вообще возможно лишь на основе радикального отделения, причём само это отношение разделяет, *индивидуирует* (через ответственность)². Между тем одной из определяющих черт субъекта, способного к ответственности, способного вместить невместяемое (помыслить Бесконечное), по указанию Левинаса, является его (описываемая с помощью тактильных метафор) «праизначальная затронутость», захваченность, заложничество у «другого»³ (уязвимость как возможность «быть битым»⁴).

Аналогично тому, как у Левинаса опыт близости становится опытом абсолютной дистанции, «зачарованность» у Бланшо оказывается не простым касанием, а «соприкосновением *на расстоянии*». И момент «расстояния» здесь не менее конститутивен, чем само «касание». Ведь здесь будто бы само расстояние, сама «среда» прикасается к нам.

Возможно, однако, что уместнее будет проводить аналогии между этим «прикосновением» и контактом со стихией, которая своим плотным, сплошным и однообразным охватом, напротив, как бы уничтожает возможность дистанции⁵. Она ставит под вопрос всякое отдельное существование, но, с другой стороны, как бы отступая, даёт ему место быть. Находясь целокупно внутри среды, мы её попросту не замечаем. Но стихия образа – отнюдь не естественная среда. В образе мы «отстраняемся» от того, в чём находимся. Образ «предъявляет» нам самую охватывающую среду. Мы не просто касаемся взглядом, мы *видим это касание*.

¹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 89.

² См.: Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом // Левинас Э. Цит. соч. С. 359.

³ См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Цит. соч. С. 344–345.

⁴ См.: Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 650–651.

⁵ «Для стихии я всегда существую внутри... «Погружение» и есть адекватное отношение к стихии» (Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 151).

То, что нас зачаровывает, «оставляет свою «чувственную» природу, покидает мир, изымает себя из посюсторонности мира и манит нас за собою...»¹. Мы лишаемся мира, обретая его образ как «неопределённую среду зачарованности»². Это – абсолютная, самодовлеющая среда: «Из неё не исключается дистанция, но она становится безмерной, будучи бесконечной глубиью, существующей позади образа, глубиью безжизненной, неодолимой, присутствующей безусловно, хотя и не данной, куда проваливаются все предметы, покуда они, отдаляясь от собственного смысла, стремительно исчезают в собственном образе»³.

Бланшо подчёркивает момент пустого, «безличного и безучастного» *отношения*: зачарованность есть «связь, каковую удерживает взгляд с непроглядной глубиью без очертаний, отсутствие, которое видят лишь потому, что оно ослепляет»⁴. Это пустое (или «этическое» – в терминах Левинаса) отношение и есть «сходство», или даже «сходство с самим собой».

«То, что всякий зачарованный видит, он, собственно говоря, не видит, ибо это трогает его в непосредственной близости, захватывает его и овладевает им, хотя и оставляет его, безусловно, на расстоянии»⁵. «Безвидное видение» апофатичного «образа» оказывается рефлексией *par excellence* – взглядом, обращённым на свой «исток», «сущностным одиночеством» взгляда. В «рефлексивной» среде зачарованности «свет становится безусловным сиянием глаза, который не виден нам, но который, однако же, видим мы непрестанно, ибо это наш собственный взгляд в зеркале...»⁶.

Образ сам по себе, ничего не изображающий, стало быть, есть образ взгляда, «мысль извне», так сказать, опыт радикальной инаковости тождественного. Эта «невозможная рефлексия» оказывается также сквозным мотивом «рассказа» Бланшо «Безумие дня» (*La folie du jour*, написан в 1949 г.)⁷: увидеть свет, свет дня, дающий видеть, – это

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 24.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 25.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 24–25.

⁷ Blanchot M. La folie du jour. Montpellier: Fata Morgana, 1973. 33 p. См. рус. перевод: Бланшо М. Безумие дня / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 119–131.

и есть безумие. «Я чувствовал, как расходятся зарубцевавшиеся швы моего взгляда, взгляд становился раной, голова – дырой, быком со вспоротым животом»¹. В статье о мескалиновых опытах Анри Мишо Бланшо истолковывает их содержание как самую «разумность», увиденную, опять же, остранённо, «извне»².

Видение того, что даёт видеть, впрочем, не есть для Бланшо расширение экспансии света, «просветление» взгляда. Напротив, это видение ослепляет, однако при этом обращая самую слепоту неким остаточным зрением, бесконечным умиранием взгляда: «...в том, что делает возможным сам взгляд, последний обнаруживает силу, которая обезразличивает его, которая не прерывает его и ему не препятствует, но зато мешает когда-нибудь завершиться, отрывает его от всякого начала, превращая в ничейный блуждающий отблеск, который не светит, но и не затухает – в круговращение взгляда, замкнутого в себе... Зачарованность – это взгляд одиночества, взгляд непрекращающегося и незавершаемого, в котором слепота ещё является видением, и притом видением, каковое теперь есть не возможность видеть, но невозможность не видеть, невозможность, которая кажет себя, всё длится и длится в видении, нескончаемом – мёртвый взгляд, взгляд, превратившийся в призрак вечного видения»³. Эта «невозможность не видеть» оказывается также аналогом «бессонницы», «неусыпного бдения» *il y a* у Левинаса.

На страницах первого романа Бланшо «Тёмный Фома» (*Thomas l'obscur*) мы также встречаемся с образом причудливых превращений взгляда, о которых повествуют статьи из «Пространства литературы». Отрывок, описывающий эти метаморфозы, приводит Батай во «Внутреннем опыте», сопровождая его следующим комментарием: «Помимо заметок к этому тому⁴, только в романе «Фома Тёмный» заявлены настоятельные вопросы новой теологии (объектом которой является лишь неизвестность)»⁵. Левинас в «От существования к существующему» так-

¹ Бланшо М. Безумие дня // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 130.

² См.: Бланшо М. Бесконечность и бесконечность / Пер. Б. Дубина // Мишо А. Поэзия. Живопись. М.: Рудомино, 1997. С. 45–46.

³ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 24.

⁴ То есть к книге самого Батая.

⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 190.

же ссылается на содержащую этот отрывок главу «Фомы...» как на «восхитительное описание наличия (*И у а*)»¹:

«Поскольку он был лишён возможности измерить время, он прождал, судя по всему, многие часы, прежде чем принял подобный способ видеть, но для него всё было так, будто страх овладел им сразу же, и он со стыдом поднял голову, принимая взлелеянную им идею: снаружи находилось нечто, напоминающее его собственную мысль, к чему он мог прикоснуться своим взглядом или рукой. Отвратительные бредни. Вскоре ночь стала казаться ему ещё более тёмной, более ужасной, чем любая другая ночь, словно она и в самом деле выступила из раны мысли, иронически воспринятой в качестве предмета чем-то от мысли отличным. Это была сама ночь. На него нахлынули составляющие ночную тьму образы. Он ничего не видел и, ничуть этим не удручённый, обратил само отсутствие зрения в высшее проявление своего взгляда. Его бесполезный для зрения глаз обрёл необычайные пропорции, безмерно расширился и, охватив весь горизонт, пропустил в самый свой центр ночь, чтобы извлечь из неё день. В этой пустоте взгляд смешивался с предметом взгляда. Ничего не видящий глаз не просто что-то воспринимал, он постигал причину своего видения. В качестве предмета он видел то, из-за чего ничего не видел. Его собственный взгляд внедрялся в него в форме некоего образа – в тот самый момент, когда этот взгляд воспринимался как смерть любого образа... Так им овладел страх, который ничем не отличался от его трупа. Желание как раз и было этим трупом, который раскрыл глаза и, зная, что мёртв, неловко карабкался обратно ко рту, словно заживо проглоченное животное... Смертельная тоска стучалась ему в сердце. Он знал, что вокруг тела, слившись с ночью, не дремлет его мысль. С жуткой уверенностью знал, что и она тоже ищет пути, чтобы в него проникнуть. У него на губах, во рту, она стремилась к чудовищному единению. Под веками созидала необходимый взгляд. И в то же время с яростью разрушала то лицо, которое обнимала... Оставалось только лишённое чувств тело Фомы. И мысль, вновь войдя в него, обменялась прикосновениями с пустотой»².

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 37, сноска.

² Бланшо М. Тёмный Фома / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 139–141.

4. Трупная аналогия

Своеобразным гетерологическим дополнением, а также итогом к анализу образа и зачарованности служит «рассказ» (*récit*) о *трупе* во втором приложении к «Сущностному одиночеству» – тексте под названием «Две версии воображаемого». Здесь целый ряд уже встречавшихся нам «больших» философских тем вовлекается в своеобразное критическое смешение в пространстве некоего чудовищного юмора (традиционная миметическая доктрина, а также представление о фигуративности и фикциональности литературы; свойственная разного рода «философиям жизни» критика понятия, знака как «мёртвого»; дополняющая её гегелевская тема негативности, смерти как универсального опосредствования, а также безличности «всеобщего»; наконец, хайдеггеровская тема смерти как своеобразной «энтелехии», завершения экзистенции).

Итак, образ есть явленное отсутствие – не та же самая отсутствующая вещь, но вещь как своё отсутствие¹. И Бланшо указывает на такую вещь, которая является вместе с тем своим собственным образом, даже образом по преимуществу. Это – прах. Бланшо задаётся вопросом: хотя, на первый взгляд, образ и не похож на труп, не есть ли странность трупа также и странность образа?²

В самом деле, труп обладает какой-то решительной неустойчивостью – мы не можем определить, кто (или что) перед нами – тот ли это, кого мы знали при жизни, или уже другой (другое). Труп, равно как и образ, ускользает от каких бы то ни было категорий.

Он «здесь», но нет ничего более хрупкого, чем его пребывание, – смерть, хотя и опирается всей своей тяжестью на отношения места, тем самым расстраивает их: «то, что находится здесь, в абсолютном спокойствии обретшего своё место, не осуществляет истину, заключающуюся в полноте присутствия здесь»³. Это «здесь», «здесь лежащего» – как некое *Da* без *Sein* – «наполненное именами, прочными конструкциями и удостоверениями личности, представляет собой место безымянное и безличное по пре-

¹ Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 260.

² Там же.

³ Там же.

имуществу, как если бы в очерченных для него пределах и под суетной мнимостью притязания, способного пережить всё, монотонность бесконечного рассыпания послужила тому, чтобы изгладить свойственную всякому месту живую истину и чтобы приравнять её к абсолютной нейтральности смерти»¹.

Покойник не «покоится», он забирает своё место с собой в своём распаде, он разом «здесь» и «нигде», его исключительное место – какое угодно другое – «всеохватывающее присутствие, тёмная и надменная полнота»².

Казалось бы, то тождество с самим собой, что было всегда незавершённым проектом человека живого, та идентичность, которую он поддерживал делом, речью, непосредственностью живого присутствия – которую поддерживали живые, знавшие его – в трупе необратимо сходит на нет, «оборачивается» чем-то («кем-то») «другим»: «тот, кто умирает «у вас на руках», подобен вашему ближнему навсегда, – но теперь он мёртв. Мы знаем, надо спешить, не столько оттого, что жёсткость трупа затрудняет действия, но потому, что человеческое действие вскоре будет «смешено». Вскоре он появится, несмещаемый, неприкасаемый, прикованный к «здесь» объятиями в высшей степени странными, и, однако, уплывающими вместе с ним, увлекая его всё дальше вниз, позади уже не неодушевлённой вещи, но Кого-то, невыносимого образа и облика единственного существа, становящегося кем угодно»³.

Это «другое» – «оборотень» живого, то, что самим своим явлением опровергает предвещающее его приготовление, «жизнь». Он будто бы «спал» под покровом жизни, паразитировал на ней, но отныне, явившись, приходит словно бы «ниоткуда», бесповоротно разделяясь с прошлым, с «историей» – как будто никакой «истории» не было.

Но странность здесь также и в том, что этот «оборотень» не просто сменяет «живое», но оборачивает саму привычную диспозицию «тождественного» и «иногo». Ведь именно об умершем мы могли бы сказать, что теперь он стал всецело подобным *самому себе*. Не живому – поскольку живой человек как раз не имеет подобия, он пока ещё не сошёлся со своим собственным образом, у него пока ещё есть время.

¹ Блانشо М. Две версии воображаемого // Блانشо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 264.

² Там же. С. 263–264.

³ Там же. С. 261.

Вместе с тем если живой и оказывается схожим с собой, то лишь в те редкие моменты *блуждания*, когда он кажется наиболее от себя удалённым – потерявшимся в себе самом¹ – в «сущностном одиночестве». Человек, как говорит Бланшо, переиначивая библейскую фразу, разрушается по образу своему².

Этот «ключевой момент» превращения, которое являет собой труп – когда мёртвый, наконец, начинает «походить на самого себя» – это «сходство с самим собой», казалось бы, есть апофеоз тождества (хайдеггеровское «совершенство кончины») как осуществление «возможности невозможного», избавляющее конечное сущее от самого себя). Между тем это тождество оказывается расположенным в области той «причудливой смеси бытия и небытия», которую представляет собой образ. Похожий на себя тем самым «бесконечно» удваивается, и его явленное сходство с собой тотчас же (или даже «всегда уже») опрокидывается в разложение.

Это расстройство присутствия вполне соотносимо с безвременьем зачарованности – временем, лишённым настоящего и длительности³. «Пришествие» этого явленного в прахе «подобия» превосходит какое бы то ни было ожидание – поскольку совпадает с самой его неопределённостью, оно может избрать себе в качестве отправной любую, какую бы то ни было точку, начаться когда угодно – поскольку ему вообще не пристало какое-либо начало, ведь оно начинается только после конца, или же кончается ещё до того, как успеет начаться; как предел возвращающийся, оно не совпадает с каким бы то ни было пределом, совпадая с ним бесконечно как и с чем угодно вообще.

Ирония этого «пришествия» – в его небывалой, чарующей *красоте*. Труп («блистающее существо») больше, чем живой – «прекраснее, величественнее, он уже монументален и до такой степени он сам, что он как бы *удвоен* самим собой, соединившись с торжественной безличностью себя по подобию и по образу. Это существо большего масштаба, значительное и великопепное, которое впечатляет живых, словно явление доселе неведомого оригинала, приговор Страшного Суда, написанный в глубинах бытия и триумфально вы-

¹ Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 262–263.

² Там же. С. 264.

³ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. М., 2002. С. 21–23.

ражающийся с помощью отдалённости, – своей властительной внешностью оно, может быть, напоминает великие образы классического искусства. Если это сходство основательно, то вопрос об идеализме такого искусства покажется довольно пустым; а вот то, что у идеализма в конечном счёте нет другого гаранта, кроме трупа, можно учесть, чтобы показать, насколько явная духовность, чистая формальная девственность образа изначально сопряжена со стихийной странностью и с бесформенной тяжеловесностью существа, присутствующего в отсутствии¹.

Труп как «гарант идеализма» открывает перспективу некоей «некро-генеалогии» смысла. Многие сходятся в том, что «первичным» оказывается «иконический» образ – отражение, повторение. То, что в силу тождества самому себе уже оказывается иным. На основе такой «иконы» и возникает образ чисто условный, нейтрализуя и подвергая забвению то разложение, что было его истоком. Икона «предшествует» знаку, между тем самой иконе «предшествует» труп.

О чём говорит сопряжённость праха, этого «присутствия отсутствия» и дейкического «здесь», «вот»² в анализе праха у Бланшо? Труп созидаёт в плотности целокупного сущего некую пустоту, промежуток, что делает возможным само указание, и вместе с тем расстраивает его. Так что можно остановиться, приостановить убежание по взаимосвязям отсылок и сказать: *вот* – не указав, впрочем, ни на что (или же: указать на само убежание).

В связи с этой аналогией трупа и образа Бланшо вспоминает о Хайдеггере, согласно которому именно вещь, выпадающая из сети отсылок, вышедшая из строя (непригодный инструмент) либо клинивающаяся во взаимосвязь «мировости», в сферу обжитого и знакомого как чужеродный, экзотичный элемент, обращает на себя внимание, заявляет о собственном существовании, доселе бывшем

¹ Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 262.

² В.Е. Лапицкий переводит *il y a*, это «последнее слово» в одноименном рассказе Бланшо с помощью содержащего в себе дейкис «и вот». См. также его интересные замечания по поводу перевода «*il y a la cendre / il y a là cendre*» («и вот – зола») – фразы, ключевой для *Feu la cendre* Жака Деррида – этой «поэмы о золе», кстати говоря, содержащей в себе отголоски «рассказа о прахе» Бланшо (см.: Лапицкий В.Е. Комментарии // Деррида Ж. Золы угасшый прах. СПб., 2002. С. 72–77).

«неприметным»¹. Это, по Хайдеггеру, служит истоком объективации, это ситуация «отстранения», на основе которой и возникает отстранённое объективирующее представление, «тематизация».

Суверенный «эстетический» образ, не изображающий ничего, кроме самого себя, аналогичен этому странному, чужеродному, не имеющему применения существу (и здесь Бланшо вспоминает также об Андре Бретоне с его пристрастием ко всяческим «вышедшим из моды, разбитым, непригодным, почти что непонятым, извращённым предметам»²). Разрыв «мировости» как значимости, явленный в образе, выводит нас за пределы вовлечённости в мир, в работу языка – если угодно, к «истоку» языка. Этот разрыв, расстраивающий значимость, в каком-то отношении являет собой её «основание».

Итак, образ есть некоторое *событие*, на что указывает его «неразличимость» с зачарованностью и рефлексивной средой двойничества. Образ есть *эстезис*, событие которого оказывается «источным» для отношения сходства, да и для самой референции как возможности замещения одного другим. Это событие также можно назвать «изображением» – отстранением и катастрофической трансформацией, или, пользуясь выражением Батая, «альтерацией». Собственно, это же событие «альтерации» и являет собой труп. В самом деле, не о страхе ли *трупной скверны* свидетельствует традиционное недоверие к образу?

Труп есть явленное сходство – то бесконечное впадение в себя самого как подобие подобия, которое мы прибавляем ко всякому сходству с другим (поскольку это *другое* сходство как раз и делает сходство с другим возможным) и из этого сходства с другим исключаем: это всеподобие уже ничему не подобно.

Так что само сходство оказывается схождением на нет, открываясь в пространство «нейтрального» – ни «да», ни «нет», ни «бытия», ни «небытия», но бесконечного умирания как невозможности уме-

¹ «...отсутствие чего-то в мире озабоченности, отсутствие как разрыв отсылки, как нарушение освоенности, играет особую роль в самообнаружении окружающего мира, о которой – в предельно заострённой формулировке – можно сказать так: *специфическая подручность инструментального окружающего мира как мира озабоченности конституирует себя в своей не-подручности*» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 197 [§ 23a]; см. также: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 74–75 [§ 16]).

² Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 263.

реть. Прах, это явленное опровержение жизни, имеет чуть ли не характер «снятия». Смерть, эта, по выражению Гегеля, «естественная» негация, также и «сохраняет». Труп возвещает о невозможности небытия. По свидетельству Теофраста, Парменид, полагавший, что небытия нет, во второй части своей поэмы «О природе», посвящённой «правдоподобному мнению», приписывал трупам некую остаточную жизнедеятельность и даже способность к негативной перцепции: «...свет, тепло и голос мёртвый не ощущает из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности ощущает»¹.

В отношении этой невозможности небытия показательна также фигура «привидения»: «Веру в то, что покойник в определённый момент начинает блуждать, следует соотносить с предчувствием того *заблуждения*, которое он теперь представляет»². «Призрак» являет собой как бы «образцовый образ», однако он не свидетельствует о каком-то «ином» мире, расположенном «по ту сторону» этого, но говорит об «отсутствии мира», будучи неизбежным, нестираемым следом некоего бескрайнего уничтожения.

Об этом также писал Левинас в «От существования к существующему»: труп «уже несёт в себе собственный призрак, возвещает своё возвращение. Привидение, призрак представляют собой саму стихию ужаса» – т.е. события бытия, возвращающегося в лоно отрицания, «как будто ничего не изменилось»³. Левинас также отмечает, что эта «невозможность избежать анонимного нетленного существования» составляет «глубинную суть» трагического, в том числе трагизма шекспировской драмы, в которой фантазматические фигуры «сверхъестественного», «тени, привидения, ведьмы... позволяют постоянно передвигаться по той границе бытия и ничто, где бытие проникает в ничто как «пузыри земли» (*the Earth hath bubbles*)), и «Гамлет отступает перед «не быть», потому что предчувствует возвращение бытия (*To dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame*)»⁴.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 284 [Парменид, фр. А46 (Теофраст, «Об ощущении»)].

² Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 263-264.

³ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Точность и Бесконечное. М.: СПб., 2000. С. 37.

⁴ Там же.

Трупное, гниль, призрак занимают видное место также и в скатологии Батая, являя собой выражение «сакрального». Прах, таким образом, оказывается общей гетерологической фигурой для всех троих рассматриваемых нами мыслителей.

Описание *трупа*, перекликающееся с «Двумя версиями воображаемого», встречается у Бланшо также в романе «Тёмный Фома»:

«Я приблизился к этому совершенному трупу... Безутешное тело, она не слышала голоса, вопрошающего: «Возможно ли это?», и никто и не подумал сказать о ней то, что говорится об утративших смелость мертвецах, то, что Христос сказал, дабы её посрамить, о девице, которая не была достойна погребения: она спит. Она не спала. Она и не изменилась. Она остановилась в той точке, в которой походила только на саму себя... Но выглядела ли она тогда живой? Увы! всё то, что не позволяло отличить её от реальной личности, как раз и удостоверяло её уничтожение. Она была целиком в себе: в смерти, изобилуя жизнью. С виду она казалась более весомой, более уверенной... Похоже, под конец ей требовалось больше бытия для того, чтобы не быть, чем для того, чтобы быть, и, умерла она как раз от этого переизбытка, который позволял ей показаться всей целиком. Она предала смерти целиком всю реальность и всё существование, составлявшие доказательство её собственного небытия... По мере того, как её смерть становилась всё реальнее, она росла, она полнела, она углубляла своё ложе в бездонную могилу... Мы, оставшиеся после неё, чувствовали себя подавленными этим существом огромного масштаба... Каждый с тоской открывал то, что известно только несущим гроб: мёртвые весят вдвойне, они больше, сильнее всех других... умереть – вот в чём заключалась её уловка, чтобы дать ничто тело. В то время, когда всё разрушалось, она создала самое что ни на есть трудное, причём не извлекла нечто из ничто, деяние безрезультатное, а придала ничто в форме ничто форму чего-то. Акт невидения вполне обрёл теперь свой глаз. Тишина, настоящая тишина, та, что не состоит из смолкнувших слов, из возможных мыслей, обрела голос. Её лицо, от мгновения к мгновению всё более прекрасное, созидало её отсутствие. Ничто в ней не служило основой ни для какой реальности. Тогда-то, поскольку вместе исчезли её история и история её смерти и некому больше было называть Анну, она и достигла момента, когда ничто обретает бессмер-

тие, когда то, что перестало быть, входит в лишённое мысли сновидение. Это и в самом деле была ночь»¹.

Бланшо отзывается о сходстве образа с трупом как о «навязчивой идее»², однако эта идея-фикс уже не может служить отправной точкой ни для какого разыскания, поскольку принадлежит уже не бытию-к-смерти, делающему смерть *возможной*, но бытию-в-смерти как вечному возвращению умирания; двусмысленности, становящейся тем более «изначальной», тем более углубляющейся в саму себя, чем больше она открывается. Двойственность образа, стало быть, обладает сходством с двойственностью смерти³, отсылая также – как мы уже отмечали – к «сущностному одиночеству»: «В своей основе зачарованность связана с безучастным, безличным присутствием неопределённого Нечто, Кого-то, необъятного и безликого»⁴.

5. Кто – сущностное одиночество

Итак, к кому же прислушивается мысль – прежде чем начаться? Чью речь она проговаривает прежде, чем её услышать – в своём сущностном одиночестве? Этот «Кто-то» – не Бог, но и не первый встречный, и, пожалуй, даже не тот «Другой», вполне положительный образ которого, несмотря на «нищету» и «обнажённость», рисует Левинас. Для Бланшо этот «Кто-то» и есть «некто», как «он сам» и есть, т.е. «никто». Этот «Кто-то» и оказывается «субъектом» сущностного одиночества (когда я один, меня нет: есть *он*), этот «Кто-то» и есть тот, кто умирает (моей смертью, смертью кого угодно другого). Всегда умирает «другой» – *некто* (не я).

«Нейтральное», безликое, безымянное – тот, кто пишет (письмо как переход от «я» к «он») – остаётся всегда иным, вне какой бы то ни было утвердительности. Он похож на кого угодно другого, он скрывается в самой этой похожести, поскольку сам есть не что иное, как «сходство» – это-то сходство и исключается чем-либо позитивно (т.е., стало быть, посредством негации) определённым.

¹ Бланшо М. Тёмный Фома // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 186–188.

² Бланшо М. Две версии воображаемого // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 263.

³ Там же. С. 265.

⁴ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Цит. соч. С. 25.

«Безликость» оказывается также характерной чертой подавляющего большинства персонажей прозы Бланшо. Левинас в своём эссе «Служанка и её господин», посвящённом «рассказу» Бланшо «Ожидание забвения»¹, отмечает, что эти оголённые и как бы абстрактные фигуры тем не менее не являются аллегориями, их «чувственная наполненность... вполне целостна»². Напомним, что «нагота» и «абстрактность» – также существенные черты ключевого для Левинаса понятия «лица»³. В связи с этим любопытно также отметить, что безликость персонажей Бланшо зачастую как бы дополняется и уравнивается не менее характерным для его прозы *олицетворением* – по ту сторону аллегории и символизма – разного рода абстракций, среди которых преобладают те, что выражаются во французском существительных женского рода. Таковы прежде всего «мысль», *la pensée* (особенно в «Смертном приговоре», где рассказчик живёт с ней, ест и пьёт за одним столом), «закон», *la loi* (например, в «Безумии дня») и «присутствие», *la présence* (в первую очередь в «Ожидании забвения»).

Безличность «сущностного одиночества», таким образом, коррелирует с изображением «мысли извне». Тёмный Фома, герой одноименного первого романа Бланшо (*Thomas l'obscur*)⁴, являет собой как раз такое «изображение» «сущностного одиночества». Что касается самого названия романа (и имени этого ключевого для ранней прозы Бланшо персонажа⁵), то французское *obscur* помимо «тёмный» может означать

¹ Blanchot M. L'attente, l'oubli. Paris: Gallimard, 1962. 162 p. См. рус. перевод: Бланшо М. Ожидание забвения / Пер. В.Е. Лапицкого // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 443–527.

² Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 134, сноска.

³ См., например: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 315, 317.

⁴ Бланшо начинает писать этот роман с 1931 г. и заканчивает, неоднократно переписывая и сжигая черновики, только к 1940 г. Роман выходит в свет в 1941 г. Кроме того, впоследствии он оказался *повторён*, превратившись в «рассказ» (*récit*): в 1948 г. Бланшо заканчивает, а в 1950 г. публикует его вторую – сокращённую – редакцию, по поводу которой в кратком предисловии замечает: «...настоящая версия ничего не добавляет, поскольку же она многое... исключает, её можно назвать другой или даже совсем новой, но в то же время и совершенно такую же: имеет ли смысл отличать фигуру от того, что является или мнится её центром, в том случае, когда только поиск воображаемого центра готовая фигура сама по себе и выражает» (Бланшо М. Тёмный Фома // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 134).

⁵ Персонаж по имени Фома впервые появляется в новелле Бланшо «Последнее слово» (написана в 1935 г., опубликована в 1952 г.), повествующей о «полном крушении всего», а также о чём-то в роде вавилонского смешения языков. Он фигурирует в зачитыв-

также «мрачный», «невзрачный», «безвестный». Апостольское имя Фома возникло от арамейского прозвища *Tôtm*, означавшего «близнец». Причём уже в библейском контексте употребление этого имени оказывается достаточно странным, поскольку ни о каком брате (братьях) этого «близнеца» не упоминается: Фома оказывается единственным в своём роде близнецом или же близнецом кого угодно другого (толкователи евангельских текстов, впрочем, полагают, что это прозвище было дано Фоме в силу его внешнего *сходства* с Иисусом). Кстати говоря, это христианское имя не было популярным среди кельтских народов, так как оказывалось созвучным с *tom* – «могила» (это созвучие отчасти сохраняется и в современном французском).

Итак, Фома – образ некоей безымянной, ото всего отрешённой, какой-то «нечеловеческой» даже «субъективности», – которой, тем не менее, «я» оказывается в своём «сущностном одиночестве» – всецело подобным «Богу», равно как и кому бы то ни было ещё. «Некто» – неизмеримо, внутренне, «телесно» близкий, столь чуждый самому себе. Безвестный и безответный «свидетель», *μάρτυρος*, он родствен «человеку» хайдеггеровского ужаса (когда не мне страшно, но «человеку» во мне¹).

Подобно многим героям Кафки, Фома пытается обрести мир или же связь с другими, но делает это как-то неловко, или, пользуясь выражением того же Кафки, как-то крайне «немузыкально»². Однако он не является деятельным персонажем, он не совершает «поступков», что могло бы придать ему действительность и сделать его обладателем искомого дара жизни. Фома в этом отношении ещё не существует, он – ниже порога так называемой «реальности». Он подражает, делается *похожим*, но это всегда избыточно по отношению к тому, что есть; с другой стороны, совершение каких-то элементарных движений, само «существование» стоит для него огромных усилий.

ваемом детям «учителем» (дабы установить (есть ли) между ними (общий) язык) отрывке из некоей книги, в котором говорится о том случайном двойном исключении, которому этот Фома подвергся: «Когда произвели перепись населения, обнаружилось, что один из жителей – по имени Фома – не был учтён в общем списке. Он так и остался сверх нормы, и в обычай вошло обращаться с ним так, словно по отношению к человечеству, самому по себе безумному, он лишился рассудка» (*Бланио М. Последнее слово* / Пер. В.Е. Лапицко-го // Бланио М. Рассказ? СПб., 2003. С. 44).

¹ См.: *Хайдеггер М. Что такое метафизика?* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 21.

² См.: *Кафка Ф. Сочинения*: В 3 т. Т. 3. М.: Художественная литература; Харьков: Фолио, 1994. С. 169.

Фому на страницах романа часто обступает какая-нибудь бесформенная стихия – пространство, которое ещё не стало миром, но, как кажется, в своей «дочеловечности» более знакомо Фоме, чем человеческое общение. Стихия тоже содержит в себе некое обещание – «имманентной» жизни, которое, впрочем, также оказывается для Фомы заведомо несбыточным. Фома противится этому, равно как и установлению тех связей с миром, которых он желает (впрочем, также безвольно). Соединение с жизнью – «бесчестие» для него, а мир – это театр трупов.

Анна, подруга Фомы, это неопределённое обещание мира, умирает. В сокращённой версии романа практически ничего не сказано об их взаимоотношениях, почти ничего не осталось от романной любовной коллизии, образ самой Анны обрисован вскользь. Здесь гораздо больше написано об усилиях «увязающего в себе» Фомы, который так и не достигает её присутствия. Также ключевое место в романе занимают труп Анны и тот пространственный «монолог», который произносит Фома (наподобие атеологической «мессы») в одиночестве рядом со своей умершей подругой (из этой речи Фомы практически целиком состоит предпоследняя (XI) глава «новой версии» романа).

Однако ещё более страстным, чем поиск мира, становится для Фомы поиск смерти. Он не может умереть, поскольку «не существует» (в романе встречается любопытная парафраза *cogito*: «Я мыслю, следовательно, не существую»¹), поскольку сам носит в себе смерть как своего двойника (который и есть «тёмный Фома»). Далее мы приведём выдержки из его вышеупомянутого монолога, в котором он словно бы стремится исчерпать различные формы отношения *чрезмерности* к смерти, доведения умирания до пароксизма (никто не умирал так, как он), возвещающего, тем не менее, лишь о невозможности умереть:

«Конечно же, я мог умереть, но смерть вероломно сияла для меня как смерть смерти, так что, становясь вечным человеком, занимающим место умирающего, тем человеком без преступлений, без причин умирать, каковым является любой, кто умирает, я умирал, столь чуждый смерти мертвец, что проходил через своё высшее мгновение в то время, когда умереть было уже невозможно, и что тем не менее проживал все часы своей жизни в тот час, когда уже не

¹ См.: Бланио М. Тёмный Фома // Бланио М. Рассказ? СПб., 2003. С. 194.

мог их пережить... И в то же время я действительно был мертвецом, и даже единственно возможным мертвецом, единственным человеком, не производившим впечатления, будто он умер случайно... Всё моё существо, казалось, слилось со смертью... Я извлёк свою смерть из моего существования, а не из его отсутствия. Я являл собою мертвеца, который не ограничивался внешностью какого-то умалённого существа, и этот мертвец, полный страстей, но бесчувственный, требующий своей мысли у нехватки мысли и тем не менее тщательно сторонящийся всего, что в жизни могло при этом быть от пустоты, от отрицания, чтобы не превратить свою смерть в метафору, ослабленный образ обычной смерти, в высшей точке изображал парадокс и невозможность смерти... Об этом не хотят и слышать, но моя смерть была тем же самым, что и смерть вообще... В каждый миг я оставался чисто человеческим человеком, высшим индивидом в единственном экземпляре, с которым в миг смерти всякий меняется местами и который вместо всех в одиночестве и умирает. Вместе со мною всякий раз вымирал и весь род людской... Я был единственным трупом всего человечества. В противоположность тем, кто говорит, будто человечество не умирает, я при любых обстоятельствах доказывал, что только оно и может умереть»¹, и т.д.

«Тот, кто умирает», эта «субъективность» «сущностного одиночества», несмотря на свою «подлежность», и является, и не является субъектом. «Некто» не является до конца и в полной мере трансцендентальным «я», «чистым» и как бы «ничейным», которое, тем не менее, присваивается всяким «личным» «я», говорящим от своего лица, и, тем не менее, говоря «я», говорящим также и от лица этого безличного, могущего быть только «своим» – вернее, только «мною» – «я». Всякое «я» замкнуто в этот круг «мойности» и «единственности», тем не менее, оборачивающийся чем-то *безличным*².

¹ См.: Бланшо М. Тёмный Фома // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 188–190.

² Ср. интересные рассуждения Г.Г. Шпета по поводу «чистого я» Гуссерля, которое есть «трансценденция в имманентном»: Шпет указывает именно на «я» как на первичное явление трансценденции, это «я», всему чуждое, приходит словно бы «ниоткуда» (Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996. С. 73). Безличность существенна также и для хайдеггеровского *Dasein*, «выдвинутого в ничто». Причём анонимность *Das Man*, равно как и экзистенциальная «подлинность», выступают в качестве «эпифеноменов» по отношению к этой исконной безличности.

«Некто» – не субъект, но образ субъекта, или даже субъект, становящийся собственным образом. Описывая этот же круг «мойности», «яйности» и т.п., «кто-то», так сказать, подаёт «изображение» «я», этой никогда не объективируемой субъективности, оборачивающейся неисчерпаемой страдательностью («как будто пространством для боли была мысль»¹), «вакацией я», как говорил Клоссовски². Это нейтральное «место» субъекта, которое субъекта же и «вымещает», эта «страдательность» и «инаковость» уже не может быть «присвоена». Однако она «приговорена» – некоей «ничейной речью». Прежде чем сказать «я», «оно» говорит (и вовсе не я показываю себя себе), но это не больше чем трепет: «оно беспрестанно колыхнется»: «Я, я, я...» (или даже: «я = я =...») – вот нескончаемый ропот, il / я. Собственно, к этому безначальному и бесконечному говорению «нейтральной речи» и приводится необъективируемая субъективность в своём собственном образе.

Этот «Кто-то» («этот», «тот» и т.д.) не является, однако, «языковой структурой» или же простым производным акта-высказывания, хотя и указывает именно на акт-высказывание, «именно» – во всей своей место-именности. Как говорит Бланшо в «Шаге вне», такие слова, как «он», «это» или же «бог», и даже «безумие», расположены как бы на краю, на грани языка. Они ничего не значат, кроме самих себя, кроме этой своей место-именности³. В этих именах, не находящих себе вещей (но это также и сами лишённые этих имён вещи) – в них и по их поводу – язык «*se fait signe*» (буквально: «подаёт себе знак»)⁴. Они указывают на некое событие, а именно: вот, на краю языка что-то происходит (конечно же, это «что-то» вряд ли можно однозначно интерпретировать как «акт-высказывания», или же этому выражению предстоит расплыться в смысле, став пресловутым «глаголом»). Кроме того, расположенное на краю языка расположено на краю как сам язык⁵, это «часть», включающая в себя «целое», по-

¹ Бланшо М. Ожидание забвение // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 453.

² Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 89.

³ Ср.: «...он называет их безымянными именами, которые ничто не именуют, – для них нет слов, и они – слова ни для чего. Несколько лишних, похоже, слов, а также и несколько недостающих. По счастью, они зацеплены за кромку языка» (Смок Э. Беседа // Бланшо М. Ожидание забвение. СПб., 2000. С. 166).

⁴ См.: Смोक Э. Цит. соч. С. 168.

⁵ «– ...в и на языке, т.е.: на краю языка...

добно образу языка или воображаемому языку, как называет Бланшо язык литературы в «Сущностном одиночестве»¹.

6. Отношение к образу Бланшо и Левинаса

«Нейтральность», «сущностное одиночество», «некто», «другая ночь», «другая смерть», «литературное пространство», «воображаемое» – все эти фигуры Бланшо, как мы уже неоднократно отмечали, явственно отсылают к *il y a* Левинаса, к этому образу безвыходного и безобразного бытия.

Сам Левинас видел «образ» *il y a*, этой онтологической тавтологии в том непрестанном «шуме», ничего не говорящем говорении, извечном пережёвывании одного и того же «ничего», «потоке вечно-го вне»², в том *ressasement éternel*, которое становится настоящим «героем» многих рассказов Бланшо. Вот, к примеру, его описание «атеологической» атмосферы «Ожидания забвения»:

««Всё, однако, осталось неизменным». Другое – лишь повторение того же, и другая речь оказывается, несмотря на своё отличие, эхом первой... Идея, что Бог удалился из мира или же умер, может быть, и выражает эту множасьую и расширяющуюся посредством бесконечных вариаций монотонность и неспособное остаться спокойным в своей тождественности «Я». «Оно непрестанно колыхается». В своём творчестве Бланшо пытается развязать этот двойной узел бессмыслицы, эту вплоть до него невыразимую чудовищность тождественности, наподобие раковой клетки пускающейся чудовищно размножаться, производя единственно повторение и тавтологию. «Нет ли там всё время, даже когда темно, всё того же света?»³. Прочитируем ещё цитирующего Бланшо Левинаса: «...никакому отрицанию не под силу навязать этой катавасии молчание: иной

– «На краю языка» могло бы значить, таким образом, «на краю как сам язык», в одном и двойном движении: избавления и выхода за предел...» (Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. М.; СПб., 1998. С. 103).

¹ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 26, сноска.

² Бланшо М. Кафка и потребность в творчестве // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 121.

³ Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 135–136.

шум – не тот ли он самый, который только что низвели по сю сторону к тишине? Не для того ли, чтобы услышать «всё ту же речь, возвращающуюся саму к себе», и пытаешься заговорить? «Старая речь, которая хочет снова там, не говоря очутиться... не оставляющий по себе следа ропот... блуждающий нигде, пребывающий повсюду»... Слова следуют друг за другом, чтобы прервать те, которые им предшествовали; *они не кончают оканчиваться*... Вечное настоящее, вечность тавтологии или повтора»¹.

Казалось бы, Бланшо менее осторожен в формулировках, чем Левинас, для которого *il y a* – это прежде всего само по себе «бытие» как «ничто из сущего», которому не соответствует никакая субстантивация. Левинасовское описание «существования без существующего» достаточно жёстко структурировано посредством *грамматических* метафор, повторяя (и пародируя) хайдеггеровскую установку на *событийную* («глагольную») интерпретацию «бытия» (тогда как Бланшо следует этой «вербальной» установке прежде всего касательно «письма» (*écrire*)).

Левинас, с одной стороны, стремится отличить *il y a* как факт «бытия» от абстракции «чистого ничто», тем самым наделяя «ничто» своеобразной «жизненностью», с другой стороны, стремится отличить *il y a* как само «наличие» от некоего неопределённого «сущего» или остаточного «содержания» (чему, в частности, посвящён его анализ бергсоновской концепции «вычеркнутого бытия»²). *Il y a*, таким образом, сохраняет всё же некоторую двойственность, порою уже балансируя на грани «ничто» и «нечто», но в этом и состоит его оригинальность, это в целом созвучно стремлению Левинаса к отказу от определяющего значения «бытийного различия», это и позволяет ему описать сам факт вовлечённости «сущего» в «бытие».

В том, что касается самой «неопределённой среды зачарованности» (как выражения «бытия»), Бланшо, также как и Левинас, делает акцент на опыте «разрыва с миром». Но для него этот опыт является прежде всего «эстетическим» (опытом письма), и аморфная, нейтральная «фигура отсутствия» является *образом* по преимуществу («образом образа»).

¹ Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвение. СПб., 2000. С. 138.

² См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 38.

Для Левинаса образ есть то, в чём даёт о себе знать бытие как *il y a*, существование без существующего, фигура, аналогичная «воображаемому» или же «другой ночи» Бланшо – квазионтологическому полю «не-истины». Бланшо сохраняет за бытием «позитивное» значение. Это – истина, сущность, мир дневного света, мир действия. То, что, скорее, аналогично «тотальности» Левинаса. Однако при этом нельзя сказать, что Бланшо остался чужд хайдеггеровской проблематике «различия», хотя действие различия для него располагается в другом пространстве, нежели у Хайдеггера. «Бытийное различие» истолковывалось Левинасом как онтолого-грамматическая структура, как различие между сущим и существованием. Для Бланшо это различие перестаёт быть, собственно говоря, «бытийным». «Иное-чем-бытие» есть *образ* «бытия». Это различие, как и у Батая, для Бланшо производится в опыте, однако для него, в первую очередь, это различие *пишет*¹.

При всём сходстве описаний «образа» у Бланшо и Левинаса их позиции весьма различны. Левинас в целом оценивает образ негативно. Он его осуждает – но не с точки зрения истины и действительности, а с точки зрения этики. Мораль для Левинаса есть куда более решительный разрыв с «бытием», чем воображение и поэзия. От описания фундаментально-онтологического характера образа в «От существования к существующему» Левинас мало-помалу приходит ко всё более резким его оценкам как причастного стихии нейтрального. Левинас стремится дистанцироваться от эстетической зачарованности, поскольку она низводит нас к безличности *il y a*. Бланшо не допускает такой этической «метапозиции» по отношению к образу – при всей критичности своего отношения к нему (к его «жалким чудесам»²). Для него странная «привлекательность» образа («свет, который ещё и бездна, пугающий и манящий»³) в конечном счёте соотносится с «метафизическим желанием» (или же со следом этого уничтоженного желания) – ведь образ есть «иное» (в том числе «некто» как «образ» субъекта есть сама его инаковость, «другой» из

¹ Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 22 и сл.

² Название одной из поэтических книг Анри Мишо, ставшее для Бланшо ключевой формулой, характеризующей «чары» воображаемого.

³ Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 25.

формулы Рембо¹ – чего не может признать Левинас, но что достаточно часто заявляет о себе у Бланшо в тех аналогиях, которые он проводит между смертью и «сущностным одиночеством» (например, в «Тёмном Фоме» или же «Смертном приговоре»). «Фантазиология» Бланшо предельно «гетерологична». «Воображаемое» есть для него выражение некоей радикальной автономии – без-самостной и без-бытийной. Оно не есть продукт некоей трансцендентальной способности, ни даже сама эта способность (как «воображение»): немислимая мысль, или же мыслимое без мысли (собственно, всякую трансцендентальную прописку «воображаемого» разрушает заявление Бланшо о том, что труп и есть образ («образ самого себя»)).

Близость к Бланшо зачастую оказывается подрывной для полемически заостряемой Левинасом оппозиции «лица» и «безлично-го». Так, помимо очевидной аналогии с *il y a*, также напрашивается сравнение безымянного «кого-то» как образа субъективности у Бланшо с «оностью» (*illéité*) как атрибутом «абсолютно Другого» у Левинаса² (а также со «следовостью» лица как его собственной «безличностью»).

Итак, по поводу расхождения между Бланшо и Левинасом можно резюмировать, что если Левинас в своей этически и религиозно ориентированной философии противопоставляет «нейтральное» «Другому», то для Бланшо куда существеннее оказывается поддержание «переменчивого отношения» между «друговостью» и «нейтральностью». Метафизика «Другого» у Бланшо, в отличие от Левинаса, «приостановлена». Нейтральное, *neuter* и есть *другое*, «приостанавливающее» «Другого» – в его, так сказать, «эпифании» (Левинас); а также «сдерживающее» Бога как пра-образ изначально-другого, как «того самого» Другого. Собственно, *письмо* как беспредельно взрывающее поле какого бы то ни было текста (как связности) и есть задержка – какой бы то ни было проговаривающей себя в настоящем речи, равно как и самого линейного поступательного времени, – поскольку открывает собой *другое* время, время «превращения», точку,

¹ «Я – это другой» («Car Je est un autre», в оригинале фраза имеет специфическую грамматику – связка *être* употреблена в 3-м лице вместо 1-го) – знаменитая фраза Артюра Рембо из письма к Полю Демени от 15.V.1871 г. См.: Rimbaud A. Lettre à Paul Demeny // Rimbaud A. Poésies. Paris: Bookking International, 1993. P. 192.

² См.: Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 318–321.

в которой «в вымышленной одновременности и в форме пространства» совпадают «различные временные экстазы»¹.

Об этой «приостановке» свидетельствует, как кажется, без обиняков и та «формула», восхитительная «по точности и изяществу», которую Левинас находит в «Ожидании забвения» и которая, по его словам, «подводит итог равенству, справедливости, ласке, общению и трансцендентности»: «вместе, хотя нет ещё»².

¹ Бланшо М. Пение Сирен // Бланшо М. Последний человек. СПб., 1997. С. 16.

² Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 140.

Глава III

ОПЫТ РАДИКАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

1. Литературная коммуникация

«Сдержанность» по отношению к «Другому» продолжает ту линию трактовки «сообщения», которой Бланшо придерживался ещё в 1950-е годы, говоря о литературной коммуникации. Составляющие последнюю события письма и чтения соотносятся для него с неким ускользающим или даже «отсутствующим» нейтральным центром, в качестве которого выступает «творение» (*œuvre*). Литературная коммуникация, собственно, и есть не что иное, как опыт приближения к этому «центру» в его недостижимой инаковости.

Бланшо различает между творением и книгой (*livre*): книга – вещь, которую создаёт писатель, творение же – это то, к чему книга стремится¹. В отношении творения для Бланшо большую значимость имеют также взгляды Стефана Малларме, к литературному опыту которого он неоднократно обращается в своих критических текстах 1950-х годов. Для Малларме творение существует автономно, оно не нуждается ни в авторе, ни в читателе, оно идеально-безлично². В такой трактовке творения заявляет о себе также и гегельянский контекст «идеи».

Бланшо отмечает, что писатель не может быть читателем своего произведения, которое, отчуждаясь, словно бы налагает запрет: *noli me legere*, «не читай меня»³. Отныне автор больше не живёт в своём произведении. Впрочем, это оказывается прямым следствием того *самоустранения* в акте письма, которое только и делает присутствие творения возможным. Художественное творение по-

¹ См.: Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 13.

² См.: Малларме С. Кризис стиха // Верлен П., Рембо А., Малларме С. Стихотворения, проза. М., 1998. С. 586–587.

³ Бланшо М. Цит. соч. С. 14–15.

просту «есть», оно существует в глубинах праздности¹, ему уже нет нужды быть написанным, его появление сводит на нет творческую активность автора.

Между тем этой самодовлеющей «ирреальности» произведения даёт свершиться другой момент литературной коммуникации – чтение. Книге «нужен читатель ради утверждения того, у чего нет ни автора, ни читателя»².

Чтение, это, по выражению Бланшо, «лёгкое и невинное Да»³, или даже «неутверждающее утверждение», открывает в написанной книге «творение» – всегда только грядущую книгу или же тень книги никогда не бывшей, «отсутствие книги»⁴. Чтение возвращает произведение «к самому себе, к собственному анонимному присутствию, к неистовому и безличному утверждению»⁵, каковым произведение и является, и – ничем, кроме этого, кроме того, что оно *есть* – есть, однако же, не «здесь», но и не где бы то ни было ещё, и не во времени, соизмеримом с каким бы то ни было настоящим, и потому оно только лишь «возвращается».

Чтение ничего не добавляет к написанному, оно не является трудом⁶, однако же парадоксальным образом в нём больше творчества, чем в самом акте письма, движении по преимуществу негативном. «Что такое книга, которую не читают? Нечто даже не написанное. Стало быть, читать означает не писать книгу заново, а делать так, чтобы книга писалась или *была* написанной – на сей раз без посредничества писателя или пишущего её»⁷.

Произведение существует только в акте прочтения, всегда единичном и уникальном. Чтение не есть «диалог» между читателем и писателем при посредничестве произведения, как может полагать наивная герменевтика. Чтение есть некоторый акт забвения, оно лишает произведения автора, стирает следы той борьбы, которую вёл

¹ См.: Бланшо М. Опыт Малларме / Пер. Ст. Офертаса // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 39–42.

² Бланшо М. Чтение / Пер. Б.М. Скуратова // Бланшо М. Цит. соч. С. 196.

³ Там же. С. 199.

⁴ Название одного из критических текстов Бланшо, вошедшего в «Бесконечную беседу» (1969).

⁵ Бланшо М. Чтение // Бланшо М. Цит. соч. С. 195.

⁶ Или же, согласно другой парадоксальной формулировке, оно есть «праздный творческий труд» (Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 36).

⁷ Бланшо М. Чтение // Бланшо М. Цит. соч. С. 195.

писатель, того укрощения хаоса, что сделало произведение возможным. Напротив, чтение скорее возвращает произведение в пространство безначального повторения (т.е. в стихию его «истока»).

Однако же, со своей стороны, чтение отнюдь не является актом понимания или интерпретации, не сводится к формированию некоего мнения о прочитанном и не резюмируется каким бы то ни было оценочным суждением. В этом отношении личность самого читателя опять-таки служит скорее препятствием «литературной коммуникации»: «Вот что больше всего угрожает чтению: реальность читателя... его нескромность, ожесточённое желание остаться самим собой при встрече с читаемым; желание быть человеком, умеющим читать вообще»¹.

Чтение, как и письмо, оказывается самоустранением: оно требует «знания, облечённого в безмерное незнание, и дара, который не даётся заранее, ибо его нужно каждый раз в самозабвении обрести, стяжать и утрачивать»². Чтение даёт заявить о себе *инаковости* произведения, что оказывается возможным в силу «друговости» самого читателя, которому «...не нужно произведение, написанное для него», ведь «он хочет как раз, чтобы оно было странным, хочет найти в нём нечто неизвестное, другую реальность, дух иного, способный переделать его и сделаться им... другие хотят слышать не собственный голос, а голос другого – реальный, идущий из глубины голоса, неуютный, как истина»³.

Само произведение Бланшо объявляет коммуникацией – «неистовым» соотношением всегда полярных моментов – письма и чтения, «начала» и «истока». Однако эта коммуникация не является диалогической, будучи скорее «вымещением» субъективности как автора, так и читателя в опыте соприкосновения с абсолютно «иным». Литературная коммуникация оказывается для Бланшо сродни некому «сообщничеству в смерти», что лишней раз подкрепляется той дистанцией, тем моментом отсутствия, той анахроничностью, которую она в себе несёт.

В «Тотальности и Бесконечном» Левинас отдаёт предпочтение перед письменной коммуникацией общению лицом-к-лицу, в котором «Другой» сам заявляет о себе в своём живом присутствии.

¹ Бланшо М. Коммуникация / Пер. Б.М. Скуратова // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 201.

² Бланшо М. Чтение // Бланшо М. Цит. соч. С. 194.

³ Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 16.

вии¹. Текст выступает в коммуникации лишь в качестве нейтрально-го посредника, «вещи», оказываясь проводником возможной нейтрализации «инаковости Другого». В качестве такой вещи-посредника Левинас рассматривает здесь и литературное произведение. Итак, «литературная коммуникация» осуществляется «посредством» того исключённого «иногo» (τὸ ἕτερον), что исключает её саму в качестве коммуникации.

Однако Бланшо описывает её именно как опыт *встречи* – с «воображаемым» (лицом-к-лицу, однако же без лица). «Воображаемое» *аналогично* «Другому», с коим мы встречаемся лишь помимо какой бы то ни было общности, вне каких бы то ни было сдерживающих нас (в том числе и удерживающих «лицом-к-лицу») условий, так что только в его отсутствие мы с ним и встречаемся, или же – с самими собой, ставшими другими, как с нашим «собственным» отсутствием – уже помимо всякой принадлежности или идентичности – в насквозь проникающем нас расстоянии «сообщения». В таком случае и сущностное одиночество также оказывается формой («жесточкой») «коммуникации»: вспомним, Бланшо советовал Батаю вести внутренний опыт так, как если бы он был «последним человеком»².

Левинас стремится от такой формы «сообщения» отгородиться: для него она неподлинна, она – онтологическое наваждение, в ней не совершается действительной трансценденции к «Другому». Гетерология Левинаса в «лице» словно бы усматривает необоримый критический предел работе знаменитой формулы Рембо: «Я – это другой». Однако же в «лице», как мы уже отмечали выше, искореняемая им *аналогия* также и восстанавливается. И то, что говорит Бланшо о «встрече с воображаемым», со своей стороны, также проблематизирует левинасовскую попытку демаркации (между «лицом» и «безличным»), вместе с тем, возможно, взывая к более широкой «ответственности за существование» (по выражению Нанси³).

Об этой «ответственности» (пограничной с «предательством») свидетельствует другой, по-своему показательный (можно даже сказать, эмблематичный) случай литературной коммуникации –

¹ См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 103.

² См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 119–120.

³ См.: Нанси Ж.-Л. В ответе за существование / Пер. Ж.В. Горбылевой // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 306–317.

перевод, о котором Бланшо размышляет, в частности, в статье, посвящённой Вальтеру Беньямину (1960)¹.

Перевод, будучи отношением к инаковости чужого текста, не есть способ устранения этой инаковости, не есть присвоение, сведение «другого» к «тому же самому». Напротив, перевод играет на различии между языками, более того – перевод переводит различие, в том числе (и в первую очередь) то различие, которое живёт внутри переводимого текста, делая его всегда иным, несвоевременным по отношению к самому себе².

Но перевод также чуток к инаковости и в лоне своего родного языка. Переводчик, таким образом, относится к родному языку как к чужому, так что перевод оказывается не столько переселением иноязычного текста в пространство родного языка, сколько актуализацией тех возможностей родного языка, в которых выражается его инаковость по отношению к самому себе, в которой он сопрягается с подобной же инаковостью переводимого текста.

Деятельность переводчика сравнима с «безумием» и его угрозой безмолвия, оказываясь в опасной близости к возможности сопряжения всего со всем³ (поскольку такая возможность отовсюду исключена). Пространство, в котором разворачивается перевод, в котором инаковость «чужого» удваивается открывающейся инаковостью «своего», стало быть, вполне соотносимо с тем местом «двойной измены», того обоюдного порыва богов и людей разойтись, в котором, как писал Гёльдерлин, отныне призвано удерживаться поэтическое слово, подерживая как «сакральное» этот локус разрыва и искоренения всякой принадлежности⁴.

2. Топология опыта «иноного»: фигура круга и фрагментарность

Место коммуникации (как «двойной измены») для Бланшо совпадает с топосом «сущностной двусмысленности», которое есть место *опыта* вообще как испытания иным, «внешним». Выражением этого топоса для Бланшо ещё в 1940-е годы служила фигура «вечно-

¹ См. рус. перевод: *Бланшо М.* О переводе / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. 1997. № 12. С. 183–185.

² Там же. С. 184.

³ Там же. С. 185.

⁴ См.: *Бланшо М.* Путь Гёльдерлина // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 279.

го возвращения» – *порочный круг*: «Всякий раз, когда мысль наша сталкивается с замкнутым кругом, это значит, что она прикоснулась к чему-то первичному, исходному, от чего она удаляется лишь затем, чтобы вернуться назад»¹. Опыт «иног», начинаясь после конца, переворачивает все формы времени. Как пишет Бланшо, отсылая к опыту Малларме («Игитур»² и «Бросок костей»³): «Полночь никогда не наступает в полночь. Полночь наступает, когда брошены игральные кости, но игральные кости можно бросить лишь в полночь»⁴. «Форма» и вместе с тем «аффект» этого *опыта* есть «прыжок»⁵, в котором «существенное» в нём совпадает со своим отсутствием: «круг» есть в то же время «разрыв».

Круг-разрыв находит своё выражение также и в той специфической форме литературного повествования, которую Бланшо с конца 1940-х годов называет «рассказом» (*récit*): последний есть «отноюдь не отчёт о событии, но само это событие, приближение к этому событию, место, где последнее призвано произойти – пока ещё грядущее событие, посредством притягательной силы которого рассказ, и он тоже, может надеяться стать реальностью»⁶. Итак, «рассказ» повествует об одном-единственном эпизоде, событие которого и составляет сам рассказ, так что вне его оно не имеет места. Однако и сам рассказ не был бы возможен, не будь этого события, к которому, о нём рассказывая, он ещё только приближается. Время рассказа – время превращения реального в воображаемое (и наоборот), которое происходит «мало-помалу, хотя и тотчас»⁷, в «смешении временных экстазов». Притязание «встречи с воображаемым», которое являет собой рассказ, покушается ни много ни мало как на традиционно приписываемую литературе «фикциональность», между тем именно это притязание и выражает для Бланшо специфическое «самостояние» литературы.

¹ Бланшо М. Смерть как возможность // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 90.

² См. рус. перевод: Малларме С. Игитур, или Безумие Эльбенона / Пер. Р. Дубровкина // Верлен П., Рембо А., Малларме С. Стихотворения, проза. М., 1998. С. 532–543.

³ См. рус. перевод: Малларме С. Бросок костей / Пер. М. Фрейдкина // Там же. С. 544–567.

⁴ Бланшо М. Внешнее, ночь // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 172.

⁵ См.: Бланшо М. Вдохновение, нехватка вдохновения / Пер. Б.М. Скуратова // Бланшо М. Чит. соч. С. 180.

⁶ Бланшо М. Пение Сирен // Бланшо М. Последний человек. СПб., 1997. С. 10–11.

⁷ Там же. С. 14.

Впоследствии (в 1960-е годы) Бланшо откажется от топики круга, равно как и от «рассказа», перейдя к прерывности «фрагментарного письма». Ещё в 1947 г. *récit* «Безумие дня», имеющий круговую структуру, завершается как раз подобным отказом: «Рассказ? Нет, никаких рассказов, больше никогда»¹. К этому отрешению Бланшо приходит и в силу всё возрастающей требовательности «письма», и вследствие осмысления катастрофических событий середины XX в., воспринимавшихся многими как «конец истории».

В «Литературе и праве на смерть» (1947), как мы уже имели возможность видеть, «сам мир» и «воображаемое» исполняют друг друга до краёв своей бес-крайней взаимоочерченности² (которая их перечёркивает). Внеположность «нейтрального» уже не может быть «трансцендентной» (ни тем более «имманентной»). Она ни в мире, ни вне его. В эссе «Ницше и фрагментарное письмо» Бланшо называет её (самим) «миром». Как внеположность самому себе, «мир» записан как «образ» («текст»), и пишет не что иное, как различие. Однако Бланшо отказывается и от этого отсутствующего и «невозможного» «целого». Письмо призвано отныне стереть, истончить до предела его следы, становясь «письмом катастрофы»³.

Говоря о Ницше, Бланшо отмечает, что когда тот «даёт отставку» «мысли о Едином Боге, т.е. о божестве-Единстве»⁴, «когда он говорит: «Мне кажется важным избавиться от Целого, от Единства... нужно раскромсать универсум, утратить уважение к Целому», он вступает в пространство фрагментарного, идёт на риск мысли, которую единство уже не гарантирует»⁵, ведь его искушает «мысль как утверждение случайности, утверждение, в котором она обязательно – бесконечно – соотносится случайным (что не случайно) образом сама с собою, отношение, в котором она даётся как мысль множественная»⁶.

¹ Бланшо М. Безумие дня // Бланшо М. Рассказ? СПб., 2003. С. 131.

² См.: Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 26.

³ *L'Écriture du désastre* – название его «фрагментарной» книги 1980 г.

⁴ Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 15.

⁵ Там же. С. 13.

⁶ Здесь и в следующем абзаце: Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 15.

Однако плюрализм, о котором тут идёт речь, не есть плюрализм философский, «философия двусмысленности, опыт множественного бытия» («весьма и весьма, конечно же, существенный, поскольку он напоминает нам, что смыслов всегда несколько, что имеется переизбыток значений и что «один всегда не прав», тогда как «истина начинается с двух»: отсюда необходимость интерпретации, которая оказывается уже не выявлением единственной, пусть и двусмысленной сокрытой истины, а прочтением текста в нескольких смыслах, не имеющим к тому же другого смысла, нежели «процесс, становление», каковым является интерпретация»), но – другой, «странный плюрализм без множественности или единства, несомый в себе фрагментарной речью в качестве языковой провокации, тот, что всё ещё говорит, когда всё уже сказано».

Требование фрагментарности, доведённое до предела, «освящает опустошение всякого центрального властного положения... ввергает мысль в трепет, карающий её как место свершения абсолютного события истории – Шоа»¹. След «катастрофы, превзошедшей масштабы полного развала»², или же «бедствия, превосходящего любую форму трансцендентности»³, – таково для Бланшо пространство современности, становящееся для него как бы локусом или *топосом* как таковым, так что «мыслить – это, стало быть, взывать к катастрофе как к задней мысли»⁴. Этот локус – апофатическое или же «апокалиптическое» место, утопия, но также и неуместность в отсутствие Бога. Говоря о «бедствии» или же «катастрофе» (*désastre*), Бланшо задействует также этимологию этого латинского по происхождению слова: *dés-astre* означает буквально «разлучение со звездами» (счастливой или путеводной), утрату света, что можно истолковать и атеологически – как пустое небо. Древнееврейское «шоа», ставшее названием массового истребления евреев во время Второй мировой войны, да и вообще любых форм фашистского геноцида, можно, в свою очередь, перевести как «мрак пустоты».

Несколько позже, рассуждая по поводу строчки Ангелуса Силезиуса «Место есть слово» (*Der Ort ist dass Wort*)⁵, Жак Деррида поставит

¹ *Bident C. Maurice Blanchot // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle. Paris, 2000. P. 132.*

² *Бланшо М. Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 8.*

³ Там же. С. 27, сноска.

⁴ Цит. по: *Bident C. Op. cit. P. 132.*

⁵ *Ангелус Силезиус. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши) / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Наука, 1999. С. 102–103 [1 205].*

вопрос о связи апофатического локуса и возможности «демократии»¹. Фрагментарное письмо у Бланшо, вскрывая пустотность этого локуса, становится аналогом постисторической утопии, своеобразного «коммунизма мысли»². Топика прерывности и фрагментарности всё более явно напоминает о «сообщении». Бланшо называет это «бесконечной беседой» и в 1960-е годы мало-помалу переходит к жанру полилога (впервые апробированному в «Ожидании забвении»).

«Сообщение» становится основной темой его поздней книги «Непризнаваемое сообщество»³ (1983). Говоря о «коммунизме» и «сообществе» (*communisme, communauté*), Бланшо отмечает присущий самим этим словам изъян («Хотим ли этого или не хотим, мы обращаемся к ним именно по причине их несостоятельности»⁴): ведь если «сообщение» – во всяком случае, в своей «основе» – есть отношение к «другому», то оно исключает наличие «общего» (*commun*).

Напротив того, «сообщение» как встреча с «абсолютно другим» должно быть осмыслено «по ту сторону филии и койнонии» – пожалуй, с точки зрения того «странного плюрализма без множественности или единства», возможность которого Бланшо исследовал в уже цитированном выше эссе о Ницше⁵.

3. Дар смерти, сообщество и письмо

Одними из основных категорий, в которых надлежит осмыслить эту парадоксальную «общность по ту сторону самой себя», оказываются *дар* и *жертва* – фигуры «экономии траты»

¹ Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. М.; СПб., 1998. С. 129.

² Ещё в середине 1960-х Бланшо задумывает с друзьями создание литературно-политического «Международного обозрения» (*Revue internationale*). По мысли Бланшо, центральный раздел этого ревью назывался бы «Ход вещей» (*Le cours des choses*), и в нем были бы собраны анонимно фрагменты произведений различных авторов. Это был проект такого сообщества в письме, в котором «каждая мысль была бы задействована и в то же время приводилась бы в бездействие соседней мыслью» (*Bident C. Maurice Blanchot // Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle. Paris, 2000. P. 131*). Однако этому проекту не суждено было осуществиться.

³ *Blanchot M. La communauté inavouable. Paris: Éditions de Minuit, 1983. 91 p.* См. также рус. перевод: *Бланшо М. Неписуемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. М.: Московский философский фонд, 1998. 80 с.* Что касается названия книги, мы следуем переводу Лапицкого (см.: *Лапицкий В. Неписуемая компания Мориса Бланшо // НГ Ex Libris. 1998. №22. С. 4*).

⁴ *Бланшо М. Цит. соч. С. 7.*

⁵ *Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 15.*

Батая¹, которому и посвящена первая часть книги («Негативное сообщество»)². В частности, здесь Бланшо приводит формулу жертвоприношения из «Теории религии» Батая, которая оказывается также и формулой дара: «Совершить жертвоприношение не значит убить, а значит отринуть и даровать»³. Бланшо различает «дар-самоот-речение», т.е. *собственно дар*, и такие «дары, получение которых обязывает одаряемого сторицей отблагодарить дарящего», так что, таким образом, «дарения как такового не существует»⁴.

Практика ритуального обмена дарами (потлач) была проанализирована французским социологом и этнографом Марселем Моссом в его знаменитом «Очерке о даре» (1924). Стоит отметить, что именно исследование Мосса во многом способствовали актуализации тематики «дара» в поле французской социологической, а позже и философской мысли. «Очерк о даре», в частности, послужил отправной точкой для политэкономических изысканий Батая, увидевшего в потлаче форму «непродуктивного потребления», чистой траты, таким образом, переосмыслив «дар» в терминах собственной концепции «общей экономии», складывавшейся со второй половины 1930-х годов и нашедшей воплощение в книге «Проклятая доля» (1949). Батаевская тема потлача как безудержного, оргиастического расходования после войны была подхвачена эстетико-политической группировкой леттристов (позже – ситуационистов), прочно войдя в лексикон нонконформистов 1950-70-х годов, став затем темой философско-социологических исследований Жана Бодрийяра (см., например, «Символический обмен и смерть»). Кстати говоря, в беседе с Франсуа Ливоне Бодрийяр отмечает, что всё, что пишет о даре Батай, можно найти у Мосса, который «намного радикальнее и точнее»⁵: «Проклятая

¹ Левинас также говорит о «давании» (*le donner*) как о «в некотором роде первичном движении духовной жизни» (Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 373).

² Размышления Бланшо во многом инспирированы здесь также книгой Ж.-Л. Нанси «Непроизводительное сообщество» (*La Communauté désœuvrée*), в которой последний также рассуждает о поисках «общности» Батаем.

³ Бланшо М. Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 25. См. также: Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск, 2000. С. 50.

⁴ Бланшо М. Цит. соч. С. 25, сноска.

⁵ Ср.: «Потлач отличает... вызываемое им буйство, излишества, антагонизмы»; «Отдавать – уже значит разрушать. Часть ритуалов дарения включает разрушения... Разруше-

доля, в том виде, в каком она мыслится Батаем, – это, если угодно, нечто слишком красивое, чтобы быть истинным»¹.

Батаевская «общая экономия», действительно, не является в строгом смысле экономической, понятия траты, излишка, непродуктивного потребления подрывают, казалось бы, основополагающий для экономической теории принцип эквивалентности². «Общая экономия» оказывается, по сути, *метафизикой*³ (в частности, в том смысле, который придавал этому слову Левинас: метафизикой или этикой). Казалось бы, дар-самоотречение, не требующий ничего взамен, чистая само-растрата исключают всякую возможность обмена, или, лучше сказать, возвращения. Каким же образом дар (равно как и жертва и прочие фигуры экономики траты) может служить началом, основанием или же самим устройством «сообщества»?

Дар необращаемый – вызов, на который одариваемый не может ответить, – по мысли Бодрийяра, оказывается истоком власти, или же капитала. Бодрийяр, кстати, подобно Батаю, обращается здесь к гегелевской диалектике господина и раба из «Феноменологии духа»: раб постольку становится рабом, поскольку оказывается не в состоянии дать ответ на тот смертельный вызов, что бросает ему господин; труд раба становится его «отложенной» смертью – выплатой кредита⁴.

С этой генеалогией власти Бодрийяра, как кажется, перекликается батаевская идея «суверенности», полагающая в качестве истока власти исключение или жертву. Батай, различавший между «частной» экономией – экономией капитала и эквивалентности – и экономией «общей», аналогичным образом различал и между господством (властью) и «суверенностью», которую, в частности, он противопоставлял гегелевскому *Herrschaft*.

Точно так же, как жертвенная растрата включается – задним числом – в «частный» экономический порядок (например, когда

ние в собственном смысле составляет, по-видимому, высшую форму траты. У цимшиан и тлинкитов её называют «убивать собственность» (*Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 136; 141–142, прим. 239*).

¹ *Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006. С. 109.*

² Кстати говоря, также и фундаментальный для естественнонаучного видения мира принцип сохранения энергии – вопреки всем натуралистическим выкладкам самого Батая.

³ Именно метафизический парадокс дарения, невозможность дара станет впоследствии одной из тем размышлений Жака Деррида. См.: *Derrida J. Donner le temps. Vol. 1, La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991. 221 p.*

⁴ См.: *Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 102–109.*

жертвоприношение объявляется «полезным», когда, жертвуя богам, ожидают получить от них награду взамен), так и гетерогенная «суверенность» сплавляется с властными институтами гомогенного порядка. Об этом Батай размышляет, в частности, в своей статье «Психологическая структура фашизма», в которой рассматривает движение фашизма – изначально причастного «инородной» сфере – к установлению однородного тоталитарного общества¹.

«Суверенность» для Батая – это, так сказать, трагическая концепция власти. Она связана не только с «дионисийством» Ницше, но, опять-таки, с критическим прочтением всё той же гегелевской диалектики господина и раба (о чём мы уже имели возможность говорить в первой части). Авторитет появляется там, где есть жертва. Так же и сакральное становится таковым в силу своего исключения – жертвуемое сакрализуется. Как это ни странно звучит в контексте батаевской «жестокости» и одержимости идеей жертвоприношения, «суверенность» – это заявление о такой власти, которая не является насилием и принуждением, о некоей «ан-архической» власти. Отметим по ходу, что батаевская «суверенность» имеет много общего с той «тотальной негацией», которая, по мысли Бланшо, характеризует литературу. В частности, эмблематическим выражением «суверенности» или же «тотальной негативности» и для Батая, и для Бланшо была фигура де Сада.

Итак, мы можем отвести от «суверенности» подозрения в намерении каким-то образом удержать за собою власть (во всяком случае, от её так сказать «идеального» варианта, от того, чем она должна быть по существу, чтобы оставаться «суверенной»). Но мы всё ещё остаёмся при заданном вопросе: каким же образом суверенность – измерение дара и жертвы – может служить «основой сообщения»? Возможно ли сообщество «суверенных», такая «негативная общность», которая также предполагает, по словам Батая, «разрыв всех связей»?

Эти вопросы и занимают Бланшо. Подобно тому, как в 1950-е годы он связывал «тотальную негацию» письма с «вечным возвращением», невозможностью отрицания в том пространстве «воображаемого» или «нейтрального», куда письмо оказывается опрокинутым своим собственным движением, так же и теперь он соотносит с «вечным

¹ См.: Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 95–102.

возвращением» дар. Движение дара-самоотречения оказывается бесконечным, открывается в бесконечность своего рода передачи дара: «Дар, являющийся самоотречением, обрекает дарящее существо на безвозвратную потерю всякого расчёта и самосохранения, да и самого себя: отсюда тяга к бесконечному, таящаяся в безмолвном самоотречении»¹. Эта бесконечность оказывается также и без-начальностью, ан-архичностью дарения, исключающей утверждение какой-либо конечной или предельной одаривающей «инстанции». Таковой не может быть ни Бог, ни «бытие»: дарение совпадает с (само)устранением Абсолюта, со «смертью Бога». Дарует себя «ничто»: «дарение и самоотречение таковы, что на их пределе уже не остаётся ничего, что можно было бы дарить, от чего можно было бы отречься, и само время становится всего лишь одним из приёмов, с помощью которого даримое ничто предлагает себя и утаивается в себе, подобно капризу абсолюта, уделяющего в себе место чему-то другому, превращаясь в собственное самоотсутствие»².

Между тем дар – всегда от «другого», и всегда – движение к «другому» (вспомним батаевское: «всё во мне даруется другим»³). «Дар» указывает на такую радикальную внеположность, которая уже не устанавливается никаким – даже тотальным – отрицанием (присвоение которой, таким образом, невозможно). Отрицание «тождественного» (самоотречение, одностороннее дарение) ещё не есть достижение «иного».

Но это иное и внеположное оказывается для Бланшо также и самим отношением дара. Дар – это отношение *par excellence*, «безотносительно» внеположное и экс-центричное по отношению к самому себе. Поэтому дарение и есть дарение дарованного, передача дара, его «невыносимость», невозможность его принять, удержать, им распорядиться: дар можно только терять. В бесконечность этого возвращающегося отношения как «иного» и открывается самоотречение – в ответственность за это возвращение и за эту бесконечность. Последняя парадоксалистски связывается Бланшо с проблематикой «конечности», с «принципом неполноты» человека. Бланшо ссылается

¹ Бланшо М. Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 25.

² Там же. Здесь – аллюзия на одну из каббалистических трактовок сотворения мира, согласно которой Бог уступает место миру в себе, создавая некий участок пустоты в себе самом как в полноте бытия.

³ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 240.

ется на этот принцип вслед за Батаем, задаваясь вопросом о том, зачем вообще нужно «сообщение».

Казалось бы, эта «сущностная» для индивида «нехватка» стремится к восполнению, лежит в основе, по выражению Батая, «желания стать всем» («Наше существование – отчаянная попытка завершить бытие. Нам не дано совершить это усилие, мы его претерпеваем: оно и заставляет блуждать нас в потемках...»¹). То есть, по видимости, речь идёт о *потребности* (пусть и несбыточной), в качестве удовлетворения или же компенсации которой и возникает социальный и экономический порядок (как, например, полагал Платон в «Государстве»²). Такое желание-потребность, *Begierde*, для Гегеля есть проявление негативности самосознания, которое удовлетворяется и тем самым полагает себя через снятие наличного бытия. В интерпретации Кожева специфический род такого желания, не находящий своего удовлетворения в наличном, «природном» существовании – желание другого, или, точнее, желание его желания, которое он понимает как желание признания, – становится, по его выражению, «антропогенным», открывая историческую перспективу борьбы и труда³.

Бланшо отмечает тем не менее *принципиальный* характер этой недостаточности. Как пишет Батай в тексте, озаглавленном «Лабиринт, или О композиции человеческого существования», прежде всего и даже прежде окончательного разрыва с вершиной этой «композиции» «человека отличает не только воля к достаточности, но и какое-то робкое, подозрительное влечение к недостаточности»⁴.

Эта «человеческая неполнота» трактуется Бланшо как излишество, как дарующее себя ничто. Сущностная недостаточность «не определяется моделью достаточности. Она стремится не к тому, что положило бы ей конец, а скорее к избытку неполноценности, только углубляющемуся по мере его нарастания... То, чем обусловлен принцип недостаточности, тоже может быть избыточным. Человек – неполноценное существо, обладающее избытком кругозора. Избыток неравнозначен переполнению, избытию. Избыток недостатка,

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 168.

² См.: Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 130 [II 369b–c].

³ См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 14–16, 212–215.

⁴ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 168.

недостатком и обусловленный, – это вечно неутолимое стремление к человеческой недостаточности»¹.

Эта трактовка «сущностной недостаточности» у Бланшо напрямую соотносится с проблематикой «метафизического желания» у Левинаса (как неполноты самой полноты или же «эрозии Абсолюта»²), с его противопоставлением «желания» и «потребности». Говоря о как бы удвоенном излишестве, о самой собой удваивающейся чрезмерности желания-дара, Бланшо также приводит слова Жака Лакана: «Желать – значит дарить то, чего у нас нет, тому, кто в этом даре не нуждается»³.

Батай в «Лабиринте...» утверждает, что «человек таков, что человеком быть не смеет (в этом смысле человеческое существование в нас только-только зарождается, мы ещё недочеловеки)»⁴. Человек страшится себя как «монстра», но необходимо заставить себя вернуться к себе, к невыносимой стороне собственного существования. Драматизация, зрелище смерти служат окольными путями к этому «обретению самого себя». Но то «невыносимое», чего мы страшимся, есть нагота как «избыток» – в каком-то смысле это нечеловеческое в человеке, это «превозможение» человеческого существования «в сторону вульгарного бытия...» и т.д.

Бланшо, размышляя по поводу ницшевского понимания человека как «моста» (к отсутствующему «сверхчеловеку»), связывает эту «переходность» и «сущностную недостаточность»: человек – это тот, в ком «человеческое» сходит на нет, кто перестаёт быть человеком. Человек – это тот, кто умирает⁵.

Избыточность дара-жертвы есть (в том числе? прежде всего?) смерть. Она приходит, даря себя, и оказывается также неким бесформенным знаком, образом или же следом социальности: «никто не умирает в одиночку»⁶. Более того: умирают всегда *другие* – никогда я. Сама «инаковость» другого для Бланшо коренится в абсолютной «трансцендентности» смерти.

¹ Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 16.

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 98.

³ Бланшо М. Цит. соч. С. 60.

⁴ Там же. С. 173.

⁵ См.: Бланшо М. Ницше и фрагментарное письмо // Новое литературное обозрение. 2003. № 3. С. 15–16.

⁶ «Шаг вне», цит. по: Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 18.

Батай стремился обрести в приближении к смерти «основу коммуникации»: «Жизнь сообща должна держаться на высоте смерти. Удел большинства частных жизней – незначительность. Но любое сообщество способно существовать лишь на высоте гибельной напряжённости, оно распадается, как только перестаёт постигать особое величие смертельной опасности»¹. Приводя слова Батая о том, что «очевидец смерти себе подобного может существовать впредь только *вне себя*»², Бланшо подчёркивает, что именно «смерть другого, подобно дружбе и любви, высвобождает некое внутреннее, сокровенное пространство, которое у Жоржа Батая всегда было не субъективным пространством, а ускользанием за его пределы»³.

Присутствие «при смерти» становится тем самым как бы «образцовой» ситуацией «сообщения». Бланшо пишет об этом также в своей «фрагментарной» книге «Шаг вне»: «...умирая, ты не только отдаляешься, ты ещё здесь, ибо даришь мне своё умирание как соглашение, преодолевающее любую муку, и я лишь тихонько вздрагиваю от того, что тебя раздражает, теряя дар слова заодно с тобой, умирая с тобой и без тебя, позволяя себе умирать вместо тебя, получая этот дар, непосильный ни для тебя, ни для меня»⁴.

Стало быть, «основой общения», его содержанием (тем, что даётся, лишь пере-даваясь) является «открытость смерти, но уже не меня самого, а другого, чьё живое присутствие является вечным и невыносимым отсутствием, неустранимым с помощью самого тягостного сожаления. И это отсутствие другого должно быть испытано в самой жизни; именно с ним – с этим диковинным присутствием, таящим в себе угрозу полного уничтожения, – играет и на каждом шагу проигрывает дружба, хотя их не связывает ничего, кроме несоизмеримости... Такой была и будет дружба, свидетельствующая о том, что мы сами себе незнакомцы;

¹ Цит. по: Бланшо М. Неопишуемое сообщество. М., 1998. С. 20.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 28.

⁴ Там же. С. 17. См. также далее цитату из этого же текста: «...и, если с человеческой точки зрения так необходимо быть ближним умирающего, ничтожная роль этого ближнего сводится к тому, чтобы кротким прекословием удержать того, кто умирает, на том откосе, где он сталкивается с невозможностью умереть в настоящем. Не умирай *сейчас*; пусть у тебя не будет никакого «сейчас» для смерти, «не будет» – последнее слово, слово защиты, становящееся подачей жалобы, косноязычным отрицанием: «не будет» – ты умрешь» (Там же. С. 18).

встреча с нашим собственным одиночеством подтверждение того, что не мы одни его испытываем»¹.

Именно от Батая Бланшо перенимает это слово – *l'amitié* («дружба») как выражение отношения к «абсолютно другому». Как он говорит в «Непризнаваемом сообществе», дружба – это «общение с незнакомцем, лишённым друзей»², и эти «чисто негативные» характеристики для неё существенны, «положительны». Хотя это вообще не предполагает непременно отрицания какой бы то ни было однородности («филии и койнонии»), или же обязательного полагания непреодолимого различия между друзьями, себе и друг другу другими, или же безъязыкости дружбы. Однако же «сообщение», каково бы оно ни было, содержит в себе и содержится отсутствием общности, некоторой абсолютной «друговостью», «невозможным» (с которым только и можно дружить), и в этом – его настоятельность, как ответ на зов, раздающийся в этом ответе, – настоятельность исключительная.

Встреча с «абсолютно другим» отвергает в неисцелимую уязвимость и чревата безграничным насилием: «Я говорю, что эта встреча ужасна, поскольку здесь уже нет больше ни меры, ни предела... Следовало бы сказать... что человек, столкнувшийся так с человеком, не имеет особого выбора, кроме: говорить или убить» («Бесконечная беседа»³). Однако говорить – это всегда говорить из промежутка между тем и другим, отделяя одно от другого, но вместе с тем и поддерживая некоторое двусмысленное равновесие, «переменчи-

¹ Бланшо М. Неписуемое сообщество. М., 1998. С. 39. Ср. с также цитируемым Бланшо Нанси («Непроизводительное сообщество»): «Сообщество не способно связать между собой своих членов узами высшей жизни, бессмертной или смертной... Оно по складу своему... готово к смерти тех, кто, быть может, понапрасну, именуется его членами... Сообщество само выявляется в смерти другого, ибо сама смерть есть истинное сообщество смертных, их непостижимое сопричастие. Из чего следует, что сообщество занимает необычное место: оно несёт ответственность за невозможность собственной имманентности, невозможность существования в сообществе в качестве субъекта. Сообщество несёт ответственность за невозможность собственного существования и в некотором роде категорически отрицает его... Сообщество – это постижение его «членами» их смертоносной истины (поскольку нет сообществ, состоящих из бессмертных)... Оно есть постижение конечности и непоправимого избытка, на которых зиждется конечное бытие...» (Там же. С. 18–19).

² Там же. С. 37.

³ Цит. по: Смок Э. Беседа // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 162.

вое отношение» между насилием и речью (которая, в свою очередь, «убивает»)¹.

Для Левинаса встреча «лицом-к-лицу» также разворачивается в пространстве бесконечного риска: само лицо «Другого» есть подстрекательство к убийству и в то же время его абсолютный запрет². С другой стороны, лицо само уже проявляет себя как речь, и язык представляет в себе возможность ненасильственного отношения к «Другому»³. Впрочем, не всякий язык или же форма языка эту возможность осуществляет – во всяком случае, не тот «связный дискурс», что разворачивается в модальности одновременности обусловливающего и обусловленного, непрерывное «нейтральное говорение» которого своей тавтологичностью составляет подобие *il y a*. Быть может, таково «пророческое слово» или же тот поэтический язык, аналог которого Левинас видит во фрагментарной речи «Ожидания забвения» Бланшо, становящейся вместе с тем речью-противоречием и, по видимости, повторяющей, проговаривающей «то самое» непрерывное говорение связного дискурса. Левинас тем не менее усматривает в ней иную, «трепещущую» модальность настоящего: «Говорение есть Желание, в котором приближение Желаемого тем самым и удаляется. Такова мерцающая модальность трансцендентности, того, что *случается* на самом деле»⁴, – модальность движения, расположенного между «видеть» и «говорить», языка «чистой, без коррелятов – как ожидание, ещё не разрушенное ничем ожидаемым – трансцендентности – ноэзиса без ноэмы, – чис-

¹ Ср.: ««Переменчивость существенна, – и он [Бланшо] добавляет, – *il s'agit de tenir et d'entretenir*». Что означает: речь, что касается сущностной двусмысленности, идёт о том, чтобы твёрдо держаться (*tenir*), чтобы удерживаться в промежутке (*entre-tenir*), и о том, чтобы поддерживать (*entretenir*) – поддерживать переменчивости означает по-французски также и с оной собеседование... Двусмысленность того, что дело тут в поддержании, и составляет середину, промежуточное звено как центральную точку. Поддерживать переменчивость означает держать середину в середине. Посредничать или, если угодно, усреднять её. Держать её двусмысленной – двусмысленно её сохранять. Держать её в чистоте, какою она была, – удоставляя, что она подтасована. Не раскрывать или вмещать промежутков... Беседовать – более изящный способ всё это выразить. Или просто сказать... Но никто так не говорит. Только другой. Только собеседование (*entretien*)» (Смок Э. Беседа // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 162–163).

² См.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 203–204.

³ Там же. С. 184.

⁴ Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 141.

той экстра-вагантности», языка, переходящего «от одной сингулярности к другой, когда у них нет ничего общего...»¹

Помимо «дружбы», Батай даёт также и другое имя «ускользанию за пределы субъективного пространства», которое вместе с тем есть сообщение и опыт: это – «экстаз», не имеющий объекта, как, впрочем, и причины, и отвергающий любую форму достоверности, к тому же, как заявляет Бланшо, «его главная особенность состоит в том, что испытывающий экстаз находится вовсе не там, где он его испытывает, и, следовательно, не в силах его испытать»². Кроме того, «экстаз» оказывается опытом обнаружения собственной инаковости, той «наготы» как избыточности, которая отвергает, того «*присутствия во мне*», мерой которому может быть только «неизъяснимый ужас» (как говорил Батай в «Виновном»³).

На первый взгляд может показаться экстравагантным этот настойчивый поиск и утверждение Батаем сообщества (пускай даже того негативного «сообщества тех, кто лишён сообщества»⁴) наряду с «сущностным одиночеством» «внутреннего опыта», ведь первичным жестом сообщения в таком случае оказывается разрыв. Как говорил Батай, «полный разлад (забвение всяких границ) есть закон отсутствия общности»⁵, однако же, как он сам и заверяет, до «края возможного» нельзя добраться в одиночку. Требования «общности» и «внутреннего опыта» разно- и противоречивы лишь в силу исключительности своего основания, которое не может быть общим, которое нельзя удержать: «Сам по себе экстаз не имел бы никакой ценности, если бы он не передавался и, прежде всего, не давался как бездонная основа любой коммуникации»⁶. Единственное проявление и содержание опыта (и сообщения), как заявляет Бланшо, – это, стало быть, способность «передачи того, что таким образом пополняется, ибо стоит передавать только непередаваемое»⁷.

Вместе с тем Бланшо отмечает, что «это слово (экстаз) не напишешь, не заключив его предварительно в кавычки, ибо никому не дано знать, что же оно обозначает, да и существует ли вообще экс-

¹ Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 143.

² Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 31.

³ Цит. по: Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 150.

⁴ Цит. по: Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 38.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Там же. С. 29.

⁷ Там же. С. 30.

таз: выходя за пределы знания, включая в себя незнание, он противится любому утверждению, кроме словесного, зыбкого, неспособного служить залогом его подлинности»¹. Эта *настойчивость* Бланшо по отношению к слову бросает неожиданный ответ на с не меньшей настойчивостью проводимое Батаем рядоположение опытов литературы и негативной (мистической) теологии (например, в «Литературе и зле»²).

Дар слова для Бланшо рядоположен дару смерти, равнозначен «чистой» потере, «исключающей всякую возможность быть услышанным другим»³. Слово «пропадает впустую» («Шаг вне»⁴). Этот дар есть провоцируемое множественностью «ничто» «неутверждающее утверждение», которого всегда приходится слишком много даже на долю какого бы то ни было представления о преизобильном истоке или «чудодейственной силе» негации.

Письмо или даже чтение, конечно же, не являются сколь бы то ни было обязательным, «общезначимым» опытом, равно как и «основа сообщения» вообще – «не обязательно... слово – то есть молчание, подпитывающее его изнутри и служащее ему границами» («Непризнаваемое сообщество»⁵), всегда избыточное к этой основе-общению, всегда её за-бывающее. Так что пресловутый «литературоцентризм» Бланшо представляется тем более тревожным, что он никоим образом не означает редукции опыта к тексту, к которому, в общем-то, нередуцируемо и само письмо как несводимый к себе разрыв. Однако, как говорит Бланшо, присущее слову «необъятное забвение», за-бытие как ускользание вне возможности и вне какого-либо субъекта есть также ответ («неожиданный», необязательный) на невозможность опыта смерти, или же какой бы то ни было встречи с «абсолютно другим», чистой настоятельности внеположного: «то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице, в первичности своего имени, то, чего не может удержать даже само существование во всём очаровании его нечаянной обособлен-

¹ Цит. по: Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 31.

² См.: Батай Ж. Эмили Бронте / Пер. Н.В. Бунтман // Батай Ж. Литература и зло. М., 1994. С. 25–28.

³ Бланшо М. Неопикуемое сообщество. М., 1998. С. 21.

⁴ Цит. по: Зенкин С.Н. Морис Бланшо: отрицание и творчество // Вопросы литературы. 1994. Вып. 3. С. 189.

⁵ Цит. по: Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 152.

ности и в игре его рискованной универсальности, то, что, стало быть, решительно ускользает от всего, – его привечает слово, и оно не просто удерживает его, но именно исходя из этого всегда причудливого и всегда потаённого утверждения, исходя из невозможного и несообщаемого, исходя из этого, именно из этого, слово говорит, и именно в этом слове мысль мыслит больше, чем может мыслить. Но уж, конечно, это будет не всякое слово: это слово не работает больше на дискурс, ничего не добавляет к тому, что уже было сформулировано, оно желало бы только подвести нас к тому, что начало бы выразаться, если наконец «всё» бы свершилось, если наконец нечего было бы сказать: тогда бы оно проговорило свою крайнюю настоятельность...»¹.

Сообщество «включает в себя внешнюю сторону бытия, которое эту сторону исключает»², и этой «внешней стороне» отвечает «блуждание слова». Существование сообщества «по ту сторону филии и койнонии» подобно присутствию письма, ведь и оно также «самоотсутствует» как граница, удерживающаяся открытой лишь в «миг» своего пресечения (которым она и прочерчивается): «Так выявляется, что сообщество даже в своём крушении отчасти связано с известного рода письмом, которое только и знает, что ищет последние слова: «Приди, приди, придите, вы или ты, которым не пристало прибегать к приказанию, просьбе, ожиданию»»³.

Слова (скажем, несколько переиначив фразу из «Бесконечной беседы») нейтральные, незаконченные, бессильные, в которых только и реализуется «безграничный трепет мысли» (или, как говорил в «Винновом» Батай, «страх, который может уразуметь только мысль беспредельная») – «в конце концов, сама мысль, которая становится собой, лишь призывая нас продлить в бесконечности неохватность этого становления»⁴. Мысль, становясь собой, мысля больше, чем мыслит, зовёт, теряется, «пропадает впустую»: «смерть и мысль близки до такой степени, что, думая, мы умираем, а умирая, избав-

¹ Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 76.

² Бланшо М. Неопишемое сообщество. М., 1998. С. 20.

³ Там же. С. 21. Бланшо цитирует Жака Деррида – «Об апокалиптическом тоне, с недавних пор принятом в философии» (*Derrida J. D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1983. 98 p.).

⁴ Цит. по: Бидан К. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4. С. 151.

ляемся от необходимости мыслить: всякая мысль становится смертельной, предсмертной» («Шаг вне»¹).

Итак, «дружба» предполагает «известного рода письмо» или даже протекает «из тяги к письму, исключаящей любую форму дружбы»², и Бланшо проводит ещё одну аналогию – «дружбы» и чтения – с его «лёгким и невинным «Да»»³ (каковое, «возможно, в сущности, представляет собой танец с незримым партнёром, радостный и отчаянный танец с «могилой»»⁴). Дружба-чтение, во всей необязательности такой состыковки она «настоятельна», ведь читатель – это «другой», что лишь подтверждается его анониматом: «напомню, что читатель – это *не просто читатель*, свободный по отношению к тому, что он читает. Он может быть желанным, любимым, а может быть и совершенно нетерпимым. Он не может знать того, что знает, и знает больше, чем ему известно. Он – спутник, обрекающий себя на обречение и в то же время остающийся на обочине дороги, чтобы лучше разобраться в том, что происходит – проходит, и таким образом ускользает от него... «Тот, для кого я пишу», – непознаваем, это незнакомец, причастный ко всему незнакомому, причастный хотя бы посредством письма и обрекающий меня на смерть и на конечность, на ту смерть, что не таит в себе утешения от смерти»⁵.

Таким образом, литературная коммуникация для Бланшо – это последнее место своеобразной утопии, которая – по крайней мере, *отчасти* – оказывается также и «местом встречи» всех трёх героев настоящего исследования. С ней связана та возможность ненасильственного отношения к «Другому», которую Левинас пытался воплотить в практической морали, с другой стороны, сообщение оказывается здесь принципиально открытым тем драматическим разрывам и тому «невозможному», о котором вёл речь Батай.

¹ Цит. по: *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник // *Логос*. 2000. № 4. С. 157.

² *Бланшо М.* Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 37.

³ *Бланшо М.* Чтение // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 199.

⁴ Там же. С. 200.

⁵ *Бланшо М.* Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 36–37.

ПРИКОСНУТЬСЯ И СКАЗАТЬ (вместо заключения)

Основной целью этой работы было выявление и историко-критическое исследование общности взглядов трёх мыслителей или даже общего «онтологического» основания их «гетерологий», причём возможность такого основания изначально оказывалась под вопросом. Искомое нами основание – отношение к «иному» в общем виде – предполагает не только и не столько общность проблемного поля, концептуальных и идеологических горизонтов, сколько общность характеристик самого *опыта* «приближения» или даже «прикосновения» к «иному», который ещё в самом начале книги мы обозначили как «онтологический эстезис».

Такого рода «эстезис» теснейшим образом связан с самим «онтологическим» вопрошанием, с тем, что может быть обозначено как «основной вопрос метафизики» и т.п. Аристотель в IX книге «Метафизики» говорит о том, что простейшее (несоставное) бытие не подлежит рациональному анализу – к нему можно только «прикоснуться» (удостовериться как бы «на ощупь») и «сказать» его (θῆξεν καὶ φάσαι)¹. Эта аристотелевская характеристика «фундаментально-онтологического» опыта примечательна также и своей двойственностью: речь в ней идёт о «прикосновении» и «сказывании», что не позволяет свести подобного рода «эстезис» к интуитивному, «непосредственному» опыту, к позитивному восприятию некоей наличной данности. С другой стороны, сказанное далеко не означает, что из «онтологического» опыта вычитается всякая непосредственная ощутимость; напротив, стремление к таковой может оказаться здесь даже своеобразным императивом, и момент «ощутимости», несводимость подобного опыта к одному только голому «подразумеванию»,

¹ См.: *Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 250–251 [1051b 17 – 1052a 11].

к ненасыщенной «созерцанием» интенции, собственно, и делает этот опыт «эстезисом».

Между тем если такого рода «эстезис» оказывается также и опытом «киного», то он неизбежно приобретает парадоксальный вид, и «присутствие» того, к чему прикасаются, равно как и сам прикасающийся, оказываются здесь под вопросом. Это уже не опыт «чего-то», возможно, даже и не «чей-то» опыт. Непосредственно «эстетически» здесь ощущается скорее невозможность что-либо ощущать. Левинас называет опыт приближения к «киному» «метафизикой», а об опыте «наличия» говорит как об исключающем конститутивное для опыта вообще разделение на субъект и объект (в том числе и ноэтико-ноэматическую корреляцию). Батай говорит об «опыте невозможного», Бланшо даёт подобному опыту многообразные отрицательные и противоречивые характеристики («опыт-предел» как «опыт не-опыта» и т.п.¹). При этом негативность или же парадоксальность, со своей стороны, оказывается феноменологическим или даже экзистенциальным аргументом в пользу того, что такого рода «эстезис» есть опыт «киного».

Событие «онтологического эстезиса» глубоко исторично, но это отнюдь не означает, что оно всецело определяется совокупностью тех или иных исторических обстоятельств, в том числе биографией, «историческим априори» и т.п. Как это *случается*, предопределить нельзя. Было бы наивным видеть в этом только проекцию тех или иных жизненных условий, принимая последние за самоданность. Между тем «онтологический эстезис» в каком-то специфическом смысле универсален, он есть нечто ко всем обращённое и ко всем относящееся. И эта его «специфическая универсальность» прямо связана с его апофатичностью, словно бы те отрицательные фигуры, посредством которых он выражается (к примеру, парадоксальная фигура «чистого опыта»), открывали собой само пространство возможности языка и сообщения. «Онтологический эстезис» являет собой предел возможного опыта, и вместе с тем – опыт предела возможного. Для Батая достижение «края возможного» прямо предполагает сообщество. Бланшо показывает, как с этим пределом граничит само отношение к «Другому» в его инаковости, которое Левинас, в свою очередь, пытается вывести за рамки онтологических категорий.

¹ См.: Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 74.

Хайдеггер, по отношению к которому рассматриваемые нами «гетерологии» также составляют некоторую критическую общность, в «Письме о гуманизме» говорит об аристотелевском «сказывании» и «касании» как об открытости истины бытия. «Онтологический эстетизис» для него есть стояние в «бытийном просвете»¹. Общими для героев нашего исследования, напротив, оказываются мрачные, стихийно-безличные фигуры «бытия». То, что даёт о себе знать в этих фигурах, уже не есть «прямая близость ненавязчивой силы»², как у Хайдеггера. У Левинаса это бес-просветное и неотвязное «наличие» (*il y a*), «просачивающееся» в онирических и галлюцинаторных образах; у Батая – неудержимая, катастрофическая негативность, разбивающая все полагаемые ей пределы; у Бланшо – «поток вечно-го *вне*»³, «другая ночь», которая «всегда другая»⁴. Хайдеггеровскому «внятию» и «послушанию»⁵ бытию рассматриваемые нами «гетерологии» противопоставляют ан-архический опыт онтологического «заблуждения» – отступление от «истины бытия», от парменидовского «ἐστὶν ἕρ εἶναι»⁶, т.е., собственно, движение к «иному, чем бытие». В частности, Левинас неоднократно заявляет о своём намерении «порвать с Парменидом»⁷.

Помимо общности «образов бытия», общим и характерным для «гетерологий» трёх мыслителей оказывается также и само сближение онтологии и эстетики. Левинас сближает собственно «онтологический эстетизис» и «эстетизис» вообще, то, что можно аттестовать как «эстетический опыт» в специальном значении этого выражения. Это происходит в его трактовке «образа» и ситуации его «восприятия»⁸, которую он связывает непосредственно с опытом «ночи» или же анонимного «имеется» (в «образе» проступает «бытие» вещи). По-

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 198.

² Там же. С. 203.

³ Бланшо М. Кафка и потребность в творчестве // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 121.

⁴ Бланшо М. Внешнее, ночь // Бланшо М. Пространство литературы. М., 2002. С. 171.

⁵ Ср.: «Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сущью, в качестве слышаще-послушной бытию» (Хайдеггер М. Цит. соч. С. 194).

⁶ См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 288 [Парменид, фр. В 6].

⁷ См., в частности: Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 26.

⁸ См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 31–34.

добное сближение также имеет место в его рассуждениях о тактильности, о роли этого способа эстетизации в отношении к «Другому», в его характеристике эротического опыта¹. Более того, его описание «эпифании» лица или «следовости» «Другого» позволяет, со своей стороны, сблизить встречу с «Другим» и эстетизацию (в том числе – «онтологический»), что делает весьма проблематичным стержневое для его философии противопоставление безличного «наличия» и лица.

Батай придаёт «глубинно-онтологическое» измерение эстетике «бесформенного». Для него, как и для Бланшо, стихия «воображаемого» напрямую связана с «отсутствием Бога», осмысляемым им как «фундаментально-онтологический» факт. Для Бланшо эстетизация – «зачарованное» видение «образу», которое он также называет «прикосновением на расстоянии»², – связан с проблематикой смерти, сущностного одиночества и радикальной коммуникации. «Письмо» оказывается опытом «онтологического риска», опытом «не-истины»; а «воображаемое» как специфический «меонтологический» или «квазионтологический» регион «нейтрального» разом является и непосредственным выражением «онтологической» стихии, и тем, что производит внутреннее разложение единой фигуры «бытия», тем самым выражая «метафизическое» притязание «гетерологии».

Таким образом, это сближение онтологии и эстетики также демонстрирует двойственность и парадоксальность самого опыта приближения к «иному», который оказывается и «фундаментально-онтологическим», и притязающим на то, чтобы выйти за рамки «онтологии» как поля действия некоей общей фигуры «бытия». Эта, по выражению Бланшо, «сущностная двусмысленность» «гетерологии» может быть также выражена как двойственность самого «иноного». Идея «иноного» в метафизике вообще имеет как бы две стороны, два уклона: «иное-как-бытие» и «иное-чем-бытие». Эти аспекты можно также условно обозначить как «онтологический» и «этический» (поскольку «иное-чем-бытие» может быть также выражено посредством идеи «блага»). Разумеется, эти две стороны «иноного» теснейшим образом переплетены, так что опять-таки, памятью слова Бланшо о

¹ См.: Левинас Э. *Время и Другой* // Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1999. С. 97–98; *Он же. Тотальность и Бесконечное* // Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб., 2000. С. 249–258.

² Бланшо М. *Сущностное одиночество* // Бланшо М. *Пространство литературы*. М., 2002. С. 24.

двух уклонах литературы¹, можно сказать, что на одной из этих сторон мы всегда находим другую. Вместе с тем между ними всегда имеется расхождение, драматическое напряжение.

Итак, «гетерология», вообще характеризующаяся стремлением выйти из сферы влияния общей фигуры «бытия», так или иначе предполагает идею «иноного-чем-бытие» или же идею «блага», и поэтому движение к «абсолютно иному», «метафизика» оказывается также и «этикой». При этом «благо» как «иное» в своей «инаковости» также становится парадоксальным – помимо возможных диалектических его оборачиваний. Так, для Батая это – идея «зла», и та мораль, которую имплицитно подразумевает опыт движения к «иному», оказывается не иначе как «моралью греха»².

Для Левинаса этика, которой он пытается придать значение «первой философии», в качестве этики также определяется именно направленностью к «абсолютно иному». Отношение к «иному» – сверх всякого долженствования. Этика превосходит закон, но вместе с тем служит его основанием. Этика долга, нормативная этика покрывается этой высшей анормативностью и гетерономией – она есть только частный случай «гиперморали» (по выражению Батая)³.

Между тем именно апофатическая чистота «иноного» являет собой как бы пароксизм этического⁴. «Этическая» компонента идеи «иноного» апофатична и ан-эстетична, тогда как «онтологическая» составляющая – то, как «иное» соотносится с «бытием», – катафатична и погружена в эстетизис. Тем не менее обратный «катафатический» ход, утверждающий, что «иное» каким-то образом «является», уже содержит в себе и этическое требование: не должно отвергать его («иноного») следы.

Таким образом, абсолютно анормальное и трансгрессивное в своей основе движение к «иному» необходимо (должно, хотя это и «по ту сторону» долга) разом поддерживать и сдерживать. Сдерживание «метафизики» («опыта», «этики») происходит не из-за каких-то внешних ограничений и не в силу ограниченности исходных

¹ См.: Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 41.

² Сишер Б. Ницше Жоржа Батая // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 244.

³ См.: Батай Ж. Литература и Зло. М., 1994. С. 15.

⁴ Таким же образом и кантовская этика граничит с эстетикой возвышенного, посредством «негативного удовольствия» сохраняющей эстетическую направленность к ан-эстетическому «закону» или же «идее разума». См.: Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1995. С. 193–196 [§ 27]; 202–211 [примеч.].

условий («природы» и т.п.), а, так сказать, входит в самую структуру метафизического движения. Это движение «сдерживается» апофатической чистотой «иного», доходя до иконокластии, и «поддерживается» катафатическими «следами» и «образами» на том основании, что это всё-таки «следы» и «образы» самого «иного». Впрочем, и в том, что касается его апофатической, и в том, что касается его катафатической стороны, можно также разом усматривать и сдерживание, и поддержание.

Сущностно противоречивое требование этого движения раздробляет индивида, в то же время требуя его цельности (к примеру, взывая к его ответственности): умереть, чтобы пережить смерть (впрочем, равно как и пережить смерть, чтобы умереть). Структура этого движения во многом аналогична эстетическому опыту «возвышенного». И эта же структура определяет опыт «встречи с Другим», т.е. исходное социальное отношение.

Было бы абсурдным ожидать от философского исследования (и от историко-философского также – поскольку оно всё ещё остаётся философским) какого-то окончательного решения всех поставленных проблем. Напротив, до сих пор смысл подобного рода исследований состоит скорее в обнаружении и заострении проблем – в постановке вопросов. Поэтому в заключение укажем на те главные проблематические локусы, с которыми здесь столкнулись мы сами и которые, возможно, послужат местом для *других* изысканий.

Во-первых, это «не-онтология» или же «преодоление» оной. Этот локус, открываемый в том числе гетерологиями Батая, Левинаса и Бланшо¹, до сих пор, на наш взгляд, задаёт перспективу возможному ходу современной мысли. Между тем притязания на «преодоление» онтологии – равно как и попытки её обновления или даже реанимации – до сих пор остаются чем-то проблематическим.

Во-вторых, это «этика» – точнее, её присутствие в «онтологии», ещё точнее – двусмысленное соотношение их обоих. Во всяком случае, тот «этический» уклон современности, которым она обязана во многом именно мысли Левинаса, ещё ждёт, на наш взгляд, своей *критики*.

¹ Разумеется, не только ими. К примеру, Жиль Делёз, в «Различии и повторении» говоря о необходимости «развести различие и отрицание», по сути дела, ставит аналогичную задачу. См.: *Делёз Ж. Различие и повторение* / Пер. Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 9.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 142 с.
2. *Ангелус Силезиус.* Херувимский странник (Остроумные речения и вирши) / Пер., вступ. статья и примеч. Н.О. Гучинской. – СПб.: Наука, 1999. – 509 с. – (Слово о сущем).
3. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Пер., послесл. и коммент. И.В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – 400 с. – (История христианской мысли в памятниках).
4. Антология французского сюрреализма. 20-е годы / Сост. и вступ. статья С.А. Исаева; Пер. и коммент. С.А. Исаева и Е.Д. Гальцовой. – М.: Изд-во ГИТИС, 1994. – 392 с.
5. *Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–367. – (Философское наследие).
6. *Афонасин Е.В.* Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 368 с. – (Библиотека христианской мысли. Источники).
7. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. и вступ. статья Г.К. Косикова; пер. Г.К. Косикова, С.Н. Зенкина и др. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
8. *Батай Ж.* Аллилуйя. Катехизис Диануса / Пер. М.К. Рыклина // Комментарии. – 1997. – № 12. – С. 171–186.
9. *Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. – СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. – 336 с. – (Критическая библиотека).
10. *Батай Ж.* Запрет и трансгрессия / Пер. Е. Герасимовой [Электронный ресурс]. – URL: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm>
11. *Батай Ж.* Испытание культуры на разрыв: фрагменты «Критического словаря» / Пер. и предисл. С.Н. Зенкина. – Независимая газета. – 1992. – 11 июня. – С. 7.
12. *Батай Ж.* История эротизма / Пер. Б. Скуратова. – М.: Логос; Европейские издания, 2007. – 200 с.
13. *Батай Ж.* Литература и Зло / Пер. и коммент. Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой; предисл. Н.В. Бунтман. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
14. *Батай Ж.* Морис Бланшо / Пер. С.Л. Фокина. – Новое литературное обозрение. – 2003. – № 3 (61). – С. 7–11. – (In Memoriam: Морис Бланшо).
15. *Батай Ж.* Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза / Сост., вступ. статья С.Н. Зенкина; пер. Е.Д. Гальцовой, И. Карабутенко; коммент. Е.Д. Гальцовой. – М.: Ладомир, 1999. – 614 с.
16. *Батай Ж.* О Ницше / Пер. А.Д. Бакулова; сост. и послесл. В.Н. Миронова. – М.: Культурная революция, 2010. – 336 с.
17. *Батай Ж.* Проклятая доля / Пер. Б. Скуратова и П. Хицкого. – М.: Гнозис; Логос, 2003. – 208 с.
18. *Батай Ж.* «Проклятая часть»: Сакральная социология / Сост. и вступ. статья С.Н. Зенкина. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.

19. *Батай Ж.* Психологическая структура фашизма / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 80–102.
20. *Батай Ж.* Пенью К. (Лаура). Сакральное / Пер. О. Волчек; сост. и предисл. С.Л. Фокина. – М.: Митин журнал; Тверь: Kolonna Publications, 2004. – 199 с. – (Crème de la Crème).
21. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Пер. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск: Современный литератор, 2000. – 352 с. – (Классическая философская мысль).
22. *Беккет С.* Моллой. Мэлон умирает / Пер. В. Молот. – СПб.: Амфора, 2000. – 349 с.
23. *Бергсон А.* Смех / Пер. И. Гольденберга; предисл. и примеч. И.С. Вдовиной. – М.: Искусство, 1992. – 127 с.
24. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. В. Флеровой; вступ. статья И. Блауберг. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-ц, 2004. – 384 с. – (Канон философии).
25. *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник / Пер. С. Дубина // Логос. – 2000. – № 4 (25). – С. 134–159.
26. *Бланшо М.* Арто / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. – 1997. – № 4. – С. 229–233.
27. *Бланшо М.* Бесконечность и бесконечность [отрывок] / Пер. Б. Дубина // Мишо А. Поэзия. Живопись. – М.: Рудомино, 1997. – С. 44–48.
28. *Бланшо М.* Внутренний опыт / Пер. С.Л. Фокина // Ступени. Философский журнал. – 1994. – № 2. – С. 141–146.
29. *Бланшо М.* Литературная бесконечность: «Алеф» / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. – 1995. – № 1. – С. 205–206.
30. *Бланшо М.* Лотреамон, или Чайание головы / Пер. А. Гараджи // Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. – М.: Ad Marginem, 1998. – С. 443–462.
31. *Бланшо М.* Неопишемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
32. *Бланшо М.* Ницше и фрагментарное письмо / Пер. В.Е. Лапицкого // Новое литературное обозрение. – 2003. – №3 (61). – С. 12–29. – (In Memoriam: Морис Бланшо).
33. *Бланшо М.* О переводе / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. – 1997. – № 12. – С. 183–185.
34. *Бланшо М.* Ожидание забвение / Пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Амфора, 2000. – 175 с. – (Новая коллекция).
35. *Бланшо М.* От Кафки к Кафке / Пер. и послесл. Д. Кротовой. – М.: Логос, 1998. – 240 с. – (ессе homo).
36. *Бланшо М.* Отсутствие книги / Пер. В.Е. Лапицкого // Комментарии. – 1997. – № 11. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.commentmag.ru/archive/11/9.htm>
37. *Бланшо М.* Последний человек / Пер., сост. и послесл. В. Лапицкого. – СПб.: Азбука – Терра, 1997. – 304 с. – (Библиотека журнала «Иностранная литература»).
38. *Бланшо М.* При смерти / Пер. И. Стаф // Иностранная литература. – 1993. – № 10. – С. 168–203.
39. *Бланшо М.* Пространство литературы / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой и др. – М.: Логос, 2002. – 288 с. – (ессе homo).
40. *Бланшо М.* Рассказ? Полное собрание малой прозы / Сост., пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2003. – 574 с.
41. *Бланшо М.* Что же такое критика? / Пер. и вступл. С.Н. Зенкина // Независимая газета. – 1992. – 25 нояб. – С. 7.

42. *Блейк У.* Избранные стихи / Сост., предисл. и коммент. А.М. Зверева. – М.: Прогресс, 1982. – 558 с.
43. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Сулова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с. – (Академический бестселлер).
44. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 257 с.
45. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. и вступ. статья С.Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 390 с.
46. *Браун Н.О.* Дионис в 1990 году / Пер. Н. Кигаи // Иностранная литература. – 1995. – № 1. – С. 231–239.
47. *Бретон А.* Антология чёрного юмора / Пер., вступ. статья и коммент. С. Дубина. – М.: Carte Blanche, 1999. – 544 с.
48. *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. II–III века. – М.: Наука, 1981. – 325 с.
49. *Верлен П., Рембо А., Малларме С.* Стихотворения, проза / Сост. и предисл. О.А. Дорофеева. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. – 736 с. – (Бессмертная библиотека).
50. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Сост. М.П. Стафеевой; послесл. В.С. Малахова; коммент. В.С. Малахова и В.В. Бибикина. – М.: Искусство, 1991. – 367 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
51. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики / Пер. Б.Г. Столпнера; примеч. В.К. Брушинского, А.П. Огурцова и Д.В. Масленникова; вступ. статья Е.С. Линькова. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с. – (Слово о сущем).
52. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета. – СПб.: Наука, 1999. – 440 с. – (Слово о сущем).
53. *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. / Общ. ред. и предисл. М. Лифшица. – М.: Искусство, 1968–1973. – Т. 1 / Пер. Б.Г. Столпнера. – М., 1968. – 312 с., Т. 2 / Пер. Б.Г. Столпнера. – М., 1969. – 326 с.; Т. 3 / Пер. Б.С. Чернышева, П.С. Попова, Ю.Н. Попова, А.М. Михайлова. – М., 1971. – 624 с.
54. *Гёльдерлин Ф.* Сочинения / Сост. и вступ. статья А. Дейча; коммент. Г. Ратгауза. – М.: Художественная литература, 1969. – 544 с.
55. *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. Т. 1 / Пер. А. Гутермана и Н.А. Фёдорова; сост., ред., вступ. статья и примеч. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 622 с. – (Философское наследие).
56. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова; вступ. статья В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
57. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. – Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер., сост. и вступ. статья В.И. Молчанова. – М.: Гнозис, 1994. – 192 с.
58. *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Пер. М. Позднева // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 129–214.
59. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. – Т. 1 / Сост., ред., вступ. статья В.В. Соколова; примеч. М.А. Гарнцева и В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с. – (Философское наследие).
60. *Декомб В.* Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории развития французской философии (1933–1978) / Пер. М.М. Федоровой // Декомб В. Современная французская философия. – М.: Весь мир, 2000. – С. 7–182.
61. *Делёз Ж.* Критика и клиника / Пер. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина; послесл. и примеч. С.Л. Фокина. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с. – (XX век. Критическая библиотека).
62. *Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.

63. *Деррида Ж.* Золы угасший прах / Пер. и коммент. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Ma-china, 2002. – 121 с. – (XX век. Критическая библиотека).
64. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. А.В. Гараджи, В.Е. Лапицкого и С.Л. Фокина; сост. и общ. ред. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
65. *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 192 с. – (Gallcinium).
66. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова; ред. и вступ. статья А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1986. – 571 с. – (Философское наследие).
67. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. – Т. 10: Бесы. – Л.: Наука, 1974. – 520 с.
68. *Жан Поль.* Приготовительная школа эстетики / Вступ. статья, сост., пер. и коммент. А.В. Михайлова. – М.: Искусство, 1981. – 448 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
69. *Зейфрид Т.* Смрадные радости марксизма: заметки о Платонове и Батае / Пер. А. Кавтаскина // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 4 (32). – С. 48–59.
70. *Зенкин С.Н.* Жития великих еретиков: фигуры Иного в литературной биографии // Иностранная литература. – 2000. – № 4. – С. 123–139.
71. *Зенкин С.Н.* Морис Бланшо: отрицание и творчество // Вопросы литературы. – 1994. – Вып. 3. – С. 170–191.
72. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / Сост. и общ. ред. Е.А. Наймана и В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – 320 с.
73. *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения / Пер. Н.В. Бунтман // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 103–119.
74. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. и вступ. статья С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
75. Канонические евангелия / Пер. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. – М.: Наука, 1993. – 350 с.
76. *Кант И.* Критика способности суждения / Вступ. статья Ю.В. Перова. – СПб.: Наука, 1995. – 512 с. – (Слово о сущем).
77. *Кафка Ф.* Сочинения: В 3 т. – Т. 3: Афоризмы. Письмо отцу. Письма. Из дневников / Сост. Д.В. Затонского; коммент. А.В. Карельского и др. – М.: Художественная литература; Харьков: Фолио, 1994. – 560 с. – (Urbi et Orbi).
78. *Клоссовски П.* Бафомет. Купание Дианы. Приложение: *М. Фуко.* Проза Актеона / Пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2002. – 304 с.
79. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 59–77.
80. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Сост. и публ. Р. Кено; пер. и послесл. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с. – (Слово о сущем).
81. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / Пер. и послесл. И. Фомина; под ред. В. Большакова. – М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
82. Коллеж социологии: 1937–1939. Тексты Жоржа Батае, Роже Кайуа, Жоржа Дютуи, Рене Гуасталла, Пьера Клоссовски, Александра Кожева, Мишеля Лейриса, Анатолия Левицкого, Ганса Майера, Жана Полана, Дени де Ружмона, Жана Валя и др. / Сост. Дени Олье; пер. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина; вступ. статья В.Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.
83. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг / Пер. П. Ганзена. – Киев: AirLand & Новый Круг, 1994. – 505 с. – (Citadelle).

84. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. И.В. Исаевой, С.А. Исаева; общ. ред., сост. и предисл. С.А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Библиотека этической мысли).
85. *Латицкий В.* Неопикуемая компания Мориса Бланшо // НГ Ex Libris. – 1998. – № 22. – С. 4.
86. *Латицкий В.* Послесловие (к Морису Бланшо) // Новое литературное обозрение. – 2003. – № 3 (61). – С. 30–64. – (In Memoriam: Морис Бланшо).
87. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с. – (Психология: Классические труды).
88. *Леви-Строс К.* Печальные тропики / Пер. Г.А. Матвеевой; предисл. и коммент. Г.А. Файнберга. – М.: Мысль, 1984. – 220 с.
89. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. А.В. Парибка; вступ. статья и коммент. Г.И. Беневича. – СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 265 с.
90. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской; послесл. А.В. Ямпольской. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с. – (Книга света).
91. *Левинас Э.* Избранное. Трудная свобода / Пер. Г.В. Вдовиной, Н.Б. Маньковской. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с. – (Книга света).
92. *Левинас Э.* О Морисе Бланшо / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2009. – 118 с. – (Критическая библиотека).
93. *Лейбниц Г.-В.* Сочинения: В 4 т. – Т. 1 / Ред. и сост., вступ. статья и примеч. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – 636 с. – (Философское наследие).
94. *Лейрис М.* Метафора / Пер. С.Н. Зенкина // Иностранная литература. – 2002. – № 6. – С. 99
95. *Литавский Л.* Исследование ужаса / Сост., прим. и послесл. В. Сажина. – М.: Ad Marginem, 2005. – 446 с. – (Спутник).
96. *Лотреамон.* Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона / Сост., общ. ред. и вступ. статья Г.К. Косикова. – М.: Ad Marginem, 1998. – 672 с.
97. *Маркиз де Сад и XX век* / Сост., ред. и коммент. М.К. Рыклина. – М.: РИК «Культура», 1992. – 256 с. – (Ad Marginem).
98. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Т. 40. М.: Издательство политической литературы, 1975. – 729 с.
99. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 360 с. – (Этнографическая библиотека).
100. *Назаретян А.П.* Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // Вопросы философии. – 2002. – № 11. – С. 73–84.
101. *Нанси Ж.-Л.* Corpus / Пер. Е. Петровской и Е. Гальцовой; сост., общ. ред. и вступ. статья Е. Петровской. – М.: Ad Marginem, 1999. – 256 с.
102. *Нанси Ж.-Л.* Смех, присутствие / Пер. А. Скидана // Комментарии. – 1997. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.commentmag.ru/archive/11/14.htm>.
103. *Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. – Т. 1 / Пер. З.А. Тажуризиной, А.Ф. Лосева и В.В. Бибихина; общ. ред. и вступ. статья З.А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. – 488 с. – (Философское наследие).
104. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Предисл. Г. Рачинского; введ. и заключ. замечания Е. Фёрстер-Ницше. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
105. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. / Сост., ред. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 831 с.; Т. 2. – 828 с.
106. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. Э.Л. Фельдман-Линецкой. – СПб.: Азбука, 1999. – 336 с.

107. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; вступ. статья и статьи в примеч. А.Ф. Лосева. Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990–1994. – Т. 2. – М., 1993. – 528 с.; Т. 3. – М., 1994. – 654 с.; Т. 4. – М., 1994. – 830 с. – (Философское наследие).
108. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах / Сост. М. Солоповой. – СПб.: Алетейя; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. – 672 с. – (Античная библиотека).
109. Плотин. Эннеады 1.8 [51] / Пер. Т.Ю. Бородай // Историко-философский ежегодник '89. – М.: Наука, 1989. – С. 167–178.
110. Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности / Пер. А. Шестакова; вступ. статья С.Л. Фокина. – СПб.: Наука, 2000. – 336 с.
111. Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдородора / Под ред. Г.К. Косикова. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 512 с.
112. Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 298 с.
113. Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака / Пер. М. Сизова. – Томск: Водолей, 1996. – 159 с.
114. Розенберг А. Миф XX века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени / Пер. С.Н. Лобанова. – Таллин: Shildex, 1998. – 520 с.
115. Рыклин М.К. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – 270 с. – (есе homo).
116. Савчук В. Режим актуальности. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. – 280 с. – (Актуальная философия).
117. [Сальгас. Ж.-П.]. Французский роман 1968–1983–1998: Способ употребления. Каталог выставки 16–23 октября 1998 г. / [Пер. Е. Баевской и А. Поповой]. – СПб.: Французский институт в Санкт-Петербурге, 1999. – 126 с.
118. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер., предисл. и коммент. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с. – (Мыслители XX века).
119. Сартр Ж.-П. Грязными руками. – Харьков: Фолио; М.: Аст, 1990. – 431 с. – (Вершины. Коллекция).
120. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. А.А. Санина // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344. – (Библиотека атеистической мысли).
121. Стюри М. Жорж Батай, или Работа смерти. Главы из книги / Пер. Е.Д. Гальцовой // Иностранная литература. – 2000. – № 4. – С. 164–177.
122. Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 200 с.
123. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер. и коммент. С.Л. Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – VI+346 с.
124. Фокин С.Л. Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. – СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т экономики и финансов, 1998. – 130 с.
125. Фокин С.Л. Жорж Батай и французский структурализм // Вестник СПбГУ.– 1996. – Сер. 2, вып. 3. – С. 102–110.
126. Фокин С.Л. Отошедший от мира (Жорж Батай о Морисе Бланшо) // Новое литературное обозрение. – 2003. – №3 (61). – С. 6–7. – (In Memoriam: Морис Бланшо).
127. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с. – (Французский архив).
128. Фома Аквинский. О сущем и сущности / Пер. В. Кураповой // Историко-философский ежегодник '88. – М.: Наука, 1988. – С. 230–252.
129. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Сост., послесл. и коммент. А.А. Гугнина. – М.: Прогресс, 1992. – 569 с.

130. *Фрейд З.* Тотем и табу / Сост. и предисл. П.С. Гуревича. – М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – 448 с.
131. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А.В. Лебедева; отв. ред., авт. вступ. статьи И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – 576 с. – (Памятники философской мысли).
132. Французская литература 1945–1990 / Под ред. Н.В. Балашова. – М.: Наследие, 1995. – 928 с.
133. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. М.К. Рыклина; ред., послесл. и коммент. С.А. Токарева. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с. – (Библиотека атеистической литературы).
134. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
135. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Сост., пер., вступ. статья, коммент. и указ. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.).
136. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. и послесл. Е.В. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
137. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Сост., пер., вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с. – (Феноменология, Герменевтика, Философия языка).
138. *Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Ред. и сост. А.Л. Доброхотова; послесл. З.Н. Зайцевой. – М.: Высшая школа, 1991. – 190 с. – (Библиотека философа).
139. *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / Пер. Г.Б. Ноткина. – СПб.: Академический проект, 2003. – 320 с.
140. *Цивьян Т.В.* Леонид Липавский: «Исследование ужаса» (опыт медленного чтения) // Цивьян Т.В. Семиотические путешествия. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001. – С. 102–118.
141. *Черняков А.Г.* Онтологическая дифференция и темпоральность // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 136–151.
142. *Шекспир В.* Избранные произведения. – М.; Л.: Гос. изд-во художественной литературы, 1950. – 648 с.
143. *Шелер М.* Избранные произведения / Пер. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; ред. А.В. Денежкина; послесл. Л.А. Чухиной. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с. – (Феноменология, Герменевтика, Философия языка).
144. *Шенье-Жандрон Ж.* Сюрреализм / Пер. и коммент. С. Дубина. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 416 с.
145. *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. – Т. 2: На весах Иова (Странствования по душам) / Сост. А.В. Ахутина; примеч. А.В. Ахутина и Э. Паткош. – М.: Наука, 1993. – 560 с. – (Из истории отечественной философской мысли).
146. *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. – Т. 1 / Вступ. статья, пер. Ю.Н. Попова; примеч. А.В. Михайлова и Ю.Н. Попова. – М.: Искусство, 1983. – 479 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
147. *Шнет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы / Послесл. Е.В. Борисова. – Томск: Водолей, 1996. – 192 с.
148. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М.В. Сабашниковой; вступ. статья и коммент. Р.В. Светлова. – СПб.: Азбука, 2000. – 218 с. – (Философия).
149. *Эшадэ М.* Йога: бессмертие и свобода / Пер., вступ. статья и примеч. С.В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. – 512 с.
150. Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 240 с. – (Апории).

151. After Post-structuralism: Writing the Intellectual History / Ed. by T. Rajan and M.J. O'Driscoll. – Toronto: Toronto U.P., 2002. – 344 p.
152. *Barthes R.* Le degré zéro de l'écriture. – Paris: Éditions du Seuil, 1953. – 128 p.
153. *Bataille G.* Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil. – Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1973 (rééd. 1994). – 194 p. – (10/18).
154. *Bataille G.* Œuvres Complètes. T. I–XII. – Paris: Gallimard, 1970–1988.
155. *Barthes R.* La métaphore de l'œil // Critique. – 1963. – № 195–196. – P. 770–777.
156. *Bident C.* Maurice Blanchot: partenaire invisible. – Seyssel: Champ Vallon, 1998. – 634 p.
157. *Blanchot M.* Après coup / Précédé par Le Ressassement éternel. – Paris: Éditions de Minuit, 1983. – 100 p.
158. *Blanchot M.* Celui qui ne m'accompagnait pas: récit. – Paris: Gallimard, 1953. – 174 p.
159. *Blanchot M.* De Kafka à Kafka. – Paris: Gallimard, 1981. – 248 p. – (Collection Idées. Littérature).
160. *Blanchot M.* L'Amitié. – Paris: Gallimard, 1972. – 332 p.
161. *Blanchot M.* L'Arrêt de mort: récit. – Paris: Gallimard, 1948. – 151 p.
162. *Blanchot M.* L'écriture du désastre. – Paris: Gallimard, 1980. – 219 p.
163. *Blanchot M.* L'Entretien infini. – Paris: Gallimard, 1969. – 640 p.
164. *Blanchot M.* L'Espace littéraire. – Paris: Gallimard, 1955. – 294 p.
165. *Blanchot M.* La communauté inavouable. – Paris: Éditions de Minuit, 1983. – 91 p.
166. *Blanchot M.* La folie du jour. – Montpellier: Fata Morgana, 1973. – 33 p.
167. *Blanchot M.* Lautréamont et Sade. – Paris: Éditions de Minuit, 1949. – 269 p.
168. *Blanchot M.* Le dernier homme: récit. – Paris: Gallimard, 1957. – 159 p.
169. *Blanchot M.* Le livre à venir. – Paris: Gallimard, 1959. – 308 p.
170. *Blanchot M.* Le pas au-delà. – Paris: Gallimard, 1973. – 187 p.
171. *Blanchot M.* Pour l'amitié. – Paris: Fourbis, 1996. – 35 p.
172. *Blanchot M.* Sade et Restif de la Bretonne. – Bruxelles: Éditions Complexe; [Paris]: [diff. PUF], 1986. – 156 p. – (Le regard littéraire).
173. *Collin F.* Maurice Blanchot et la question de l'écriture. – Paris: Gallimard, 1971. – 246 p. – (Le Chemin).
174. *Derrida J.* D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. – Paris: Éditions Galilée, 1983. – 98 p. – (Débats).
175. *Derrida J.* Demeure: Maurice Blanchot. – Paris: Galilée, 1998. – 143 p. – (Incises).
176. *Derrida J.* Donner la mort. – Paris: Galilée, 1999. – 208 p. – (Incises).
177. *Derrida J.* Donner le temps. – Vol. 1: La fausse monnaie. – Paris: Galilée, 1991. – 221 p. – (La Philosophie en effet).
178. *Derrida J.* L'écriture et la différence. – Paris: Seuil, 1967 (rééd. 1994). – 448 p. – (Tel Quel (Points Essais)).
179. *Derrida J.* Parages. – Paris: Galilée, 1985. – 286 p. – (La Philosophie en effet).
180. Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle/ Préface de Bertrand Poirot-Delpech. Introduction de Jean-Didier Wagneur. – Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000. – 896 p.
181. *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. – Paris: F. Alcan, 1912. – 647 p.
182. Emmanuel Lévinas Maurice Blanchot, penser la différence / Sous la direction d'Eric Hoppenot et Alain Milon. – Paris: Presses Universitaires de Paris X, 2007. – 560 p.
183. *Ffrench P.* After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. – Oxford: Legenda, 2007. – 216 p.

184. *Finas L.* La Crue: une lecture de Bataille, «Madame Edwarda». – Paris: Gallimard, 1972. – 478 p. – (Le Chemin).
185. *Foucault M.* La Pensée du dehors. – Fontfroide-le-Haut: Fata Morgana, 1986. – 61 p.
186. *Foucault M.* Préface à la transgression // Critique. – 1963. – № 195–196. – P. 751–769.
187. *Hill L.* Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – x + 277 p.
188. *Hill L.* Blanchot: Extreme Contemporary. – London: Routledge, 1997. – xii + 302 p.
189. *Hollier D.* La Prise de la Concorde: essais sur Georges Bataille. – Paris: Gallimard, 1974. – 298 p. – (Le Chemin).
190. *Kaufman E.* The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. – 224 p.
191. Le Collège de sociologie: 1937–1939 / Textes de Georges Bataille, Roger Caillois, René M. Guastalla, Pierre Klossowski... [et al.]; présentés par Denis Hollier. – Paris: Gallimard, 1979 (rééd. 1995). – 911 p. – (Collection Folio essais).
192. *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. – X+233 p. – (Phaenomenologica).
193. *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. – Paris: Vrin, 1982. – 271 p.
194. *Lévinas E.* De l'évasion / Introduit et annoté par Jacques Rolland. – Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana, 1982. – 123 p.
195. *Lévinas E.* De l'existence à l'existant. – Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947. – 175 p. – (Exercice de la pensée).
196. *Lévinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. – Paris: J. Vrin, 1949. – 107 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
197. *Lévinas E.* Hors sujet. – Paris: Librairie générale française, 1997. – 220 p. – (Le Livre de poche, Biblio essais).
198. *Lévinas E.* Le Temps et l'autre. – Paris: PUF, 1983. – 91 p. – (Quadrige).
199. *Lévinas E.* Nouvelles lectures talmudiques. – Paris: Éditions de Minuit, 1996. – 97 p.
200. *Lévinas E.* Quatre lectures talmudiques. – Paris: Éditions de Minuit, 1968. – 189 p.
201. *Lévinas E.* Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme / Suivi d'un essai de Miguel Abensour. – Paris: Payot et Rivages, 1997. – 109 p. – (Petite bibliothèque).
202. *Lévinas E.* Sur Maurice Blanchot. – Montpellier: Fata Morgana, 1975. – 79 p.
203. *Lévinas E.* Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. – La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. – XVIII+284 p. – (Phaenomenologica).
204. *Libertson J.* Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1982. – 368 p.
205. *Lindenberg D.* Le panthéisme noir // Esprit. – 1996. – № 326. – P. 154–166.
206. Locus solus: Антология литературного авангарда XX века / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Амфора, 2000. – 294 с.
207. *Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. – Paris: Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). – 197 p. – (Détroits).
208. *Rimbaud A.* Poésies. – Paris: Bookking International, 1993. – 221 p.
209. *Robbins J.* Altered Reading: Levinas and Literature. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 185 p.
210. *Shaviro S.* Passion & Excess: Blanchot, Bataille, and Literary Theory. – Gainesville: University Press of Florida, 1990. – 193 p.
211. *Sichère B.* Cinquante ans de philosophie française. 1, Les années cinquante. – Paris: Ministère des affaires étrangères. Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1996. – 104 p.

-
212. *Stoekl A.* Politics, Writing, Mutilation: the Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. – 159 p.
213. *Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. – Paris: Gallimard, 1992. – 712 p.
214. *Sweedler M.* The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure. – Newark: University of Delaware Press, 2009. – 214 p.
215. *Waldberg P.* Acéphalogramme // Magazine littéraire. – 1995. – № 331 (avril). – P. 151–159.
216. *Zarader M.* L'être et le neutre: à partir de Maurice Blanchot. – Lagrasse: Verdier, 2000. – 309 p. – (Philia).

Научное издание

ЕВСТРОПОВ Максим Николаевич

**ОПЫТЫ ПРИБЛИЖЕНИЯ К «ИНОМУ»:
БАТАЙ, ЛЕВИНАС, БЛАНШО**

Редактор В.Г. Лихачева
Компьютерная верстка Т.В. Дьяковой

Подписано в печать 29.10.2012.

Формат 60x84¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Печ. л. 21,3; усл. печ. л. 19,8; уч.-изд. л. 19,6. Тираж 500. Заказ

ООО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
ООО «Интегральный переплет», 634040, г. Томск, ул. Высоцкого, 28, стр. 1