

УДК 141.1

DOI: 10.17072/2078-7898/2020-3-375-383

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ В ГЕТЕРОЛОГИИ Ж. БАТАЯ*Горчакова Светлана Александровна**Курский государственный университет*

В гетерологии Ж. Батая человек предстает как существо, обреченное на смерть и обнаруживающее в глубине себя разрывы, а потому представления о человеческой телесности оказываются связанными с идеей внутреннего опыта, который являет собой движение на «край возможного» и в котором открывается смерть. Именно смерть и способность ее открытия делают человека тем, кем он является, полагая трансгрессивность человеческого тела и существа вообще. Смерть, будучи абсолютно гетерогенной, конституирует человека как я-которое-умирает, обнажая разрыв, составляющий его природу. Осознание смерти приводит к чувству эротики, которая содержит в себе одновременное утверждение жизни с признанием смерти; более того, смерть составляет смысловое ядро эротизма. Человек есть распахивающаяся навстречу иному «зияющая брешь», а все его существование предполагает разорванность и экстатичность. Это означает, что только эксцесс доводит до предельных состояний, позволяя переступить всякие границы. Внутренний опыт при этом во многом оказывается опытом телесным, ведь гетерогенное постоянно проявляется в предельных переживаниях тела и предельных проявлениях человеческой телесности, где слиты воедино ужас и вожделение, притягательность и отвращение. Человеческий опыт есть опыт пределов и разрывов, в котором человек стремится выйти из себя, превзойти свои антропоморфные и телесные границы в акте саморастраты. Так, оказываясь на самом краю, через трансгрессию человек обнаруживает смерть, но именно в осознании и признании смерти он обретает подлинное бытие и преодолевает собственную телесность.

Ключевые слова: гетерология, гетерогенное, трансгрессия, телесность, трансгрессивное тело, эротизм, смерть.

HUMAN CORPOREALITY IN GEORGES BATAILLE'S HETEROLOGY*Svetlana A. Gorchakova**Kursk State University*

In the heterology of G. Bataille, a person appears as a being doomed to death and revealing gaps in the depths of himself. That is why the idea of human corporeality turns out to be connected with the idea of inner experience, which represents a movement to the «edge of the possible» and through which death is revealed. It is death and the ability to discover it that makes a person who he is, affirming the transgressiveness of the human body and human being. Death, being absolutely heterogeneous, constitutes a person as a self-that-dies, revealing the gap that comprises its nature. Awareness of death leads to a feeling of eroticism, which contains the simultaneous affirmation of life in combination with the acceptance of death. Moreover, death is the semantic core of eroticism. The human is a «gaping hole» opening wide to the other, and all his being presupposes discontinuity and ecstasy, which means that only excess puts a man on the edge, allowing him to transcend all boundaries. In this case, the inner experience turns out to be in many ways a body experience, because the heterogeneous is constantly manifested in the ultimate experiences of the body and the ultimate manifestations of the human corporeality, where horror and lust, attractiveness and disgust are fused together. Human experience is the experience of the limits and gaps in which a person seeks to get beyond his limits, to surpass his anthropomorphic and body boundaries in an act of self-waste. Thus, being on the extreme edge, the human discovers death through transgression, but exactly in the understanding and acceptance of death he acquires true being and overcomes his own corporeality.

Keywords: heterology, heterogeneous, transgression, corporeality, transgressive body, eroticism, death.

«И вот с определенного момента у вашей чувственности появляется потребность в боли, страдании. Вы не можете испытывать эмоций, если не испытываете боли».

Ж. Батай [«Жорж Батай...», 1997]

Введение

Вопрос о человеческой телесности и об отношении человека к своему телу является одним из наиболее обсуждаемых в философском дискурсе XX в. Не обошел вниманием эту тему и Жорж Батай, рассматривающий ее в гетерологической перспективе, где в едином контексте представлены общая экономика, сакральная социология, эротософия и т.д., и таким образом выводящий ее за рамки только лишь антропологической проблематики.

Выйдя из сокровенной непрерывности и отделившись от состояния зверя, человек стал дискретным и индивидуализированным, но он навсегда сохранил двойственность своего существа, ибо в нем присутствует божественность духа и у него есть тело как свидетельство его животности и вещественности, т.к. он навсегда вовлечен в игру жизни и смерти. Человеческое существование характеризуется разорванностью, ведь жизнь в своем разворачивании стремится утвердить себя в качестве непрерывного процесса: будучи живыми существами, мы хотели бы иметь возможность жить, как если бы не собирались умирать, однако «смерть нарушает эту континуальность, грубо вставляя разрыв в структуру вселенной» [Richardson M., 1994, p. 104]. Внутренний опыт обнажает этот разрыв, за которым кроется неизбежность смерти, а потому он оказывается предельным опытом, опытом переживания невозможного, что составляет основу бытия человека. Внутренний опыт ведет к открытию и признанию смерти, он подразумевает падение в смерть, приводящее человека к освобождению, обретению суверенности. Именно смерть возвращает нам утраченную сокровенность, утверждая подлинность нашего бытия, даруя нам сообщение с другими и соединяя нас со всей вселенной. С этой точки зрения смерть есть одновременное утверждение жизни и ее отрицание, освящение жизни и ее разорение. Тем самым смерть выступает в качестве абсолютно гетерогенного, равно как и сакрального,

она вырывает нас из привычной повседневности, указывает нам на наши собственные пределы, призывая к трансгрессии.

Предельный опыт делает существование человека экстатичным, поскольку только экстаз может довести до дионисийского разгула и ярости, сопровождающих всякое предельное переживание. Глубокая связь духа и тела в человеке обуславливает то, что предельное состояние выражается через телесность: смех и слезы как ее крайние манифестации, наготу и боль, возбуждение и вожделение и даже различного рода «низшие» материальные субстанции, которые уже оказываются инородными элементами. Гетерогенное при этом нарушает течение обыденной жизни и толкает человека к преодолению запретов и границ, вырывая его из профанного мира и доводя до головокружения и обморока, а «спазматическое и конвульсивное ведет на край смерти» [Пази К., 2006, с. 139]. Тело, переживая предельный опыт, двигаясь к невозможному, а значит, бестелесному, сакрализуется и становится инородным.

Гетерология и гетерогенное

В конце 1920–30-х гг. Жорж Батай предпринимает попытку создания новой науки — гетерологии — «науки об ином», которая противостоит как привычной научной рациональности, так и академической философии в целом, являя собой альтернативную точку зрения на суть и основы человеческого существования. Кроме того, разработку гетерологии можно рассматривать как возможный ответ на решение проблемы, занимающей в этот период времени мысли французского автора, — необходимость связать воедино идеи, интуиции и методологические приемы с уже представленными в «Документах» или «Истории глаза», отделяя их при этом от сюрреализма, несмотря на недолгое увлечение последним. Можно сказать, что гетерология охватывает весь спектр произведений и философских изысканий Ж. Батая, простирающийся более чем на четыре десятилетия «от научного материализма до общего эротизма, от наиболее интимных страданий до общественного утверждения жизни, от архивной старательности до порнографической страсти, от точности сиюминутной поэтической вырази-

тельности до самых радикальных заявлений в политической сфере» [Coelen M., 2016, p. 87].

Как отмечает во вводной статье к «Проклятой части» С.Н. Зенкин, ««наука об ином» — это парадоксальным образом наука обо всем» [Зенкин С.Н., 2006b, с. 9]. Она базируется на целостном подходе и не приемлет специализации и разделения на частности, так свойственного традиционной науке. Но гетерология также внеположна философии: как наука об ином она противопоставляется любому однородному представлению о мироздании, а стало быть, и любой философской системе. Тем самым, объясняет Ж. Батай, это не является ни наукой в ее обычном смысле, ни философией и ни религией — здесь мы имеем дело с совершенно новым исследовательским направлением, которое можно обозначить как «науку о том, что является совершенно иным» [цит. по: Coelen M., 2016, p. 89]. Ж. Батаю удастся, по словам М. Фуко, открыть возможность иного языка, свободного от принуждений диалектичности и дискурсивности, лишаящих естественности всякое философствование. И тем не менее, по мнению автора, гетерология предстает перед нами как подлинное философское начинание.

Гетерология — это логика самого гетерогенного, которое скорее не противопоставлено однородному, а в себе имеет уже противоположность, инородность или, как сказал бы Ж. Батай, «полярность». Неудивительно, что при этом объектом пристального внимания французского автора оказывается сакральное, понимаемое как «абсолютно иное», ведь область священного выступает одновременно пространством благого и проклятого, ужаса и экстаза, «в котором сосуществуют противоположности притягательности и отвращения» [Пази К., 2006, с. 137]. Поэтому для Ж. Батая гетерология является также агиологией, где древнегреческое «*agios*», обозначая священное, выказывает эту фундаментальную двусмысленность. Согласно Ж. Батаю, «гетерогенное (или сакральное) определяется как сама область полярности. Это значит, что сильно поляризованные элементы оказываются совершенно иными по отношению к обычной жизни» [цит. по: Coelen M., 2016, p. 91]. Гетерогенное лежит за пределами досягаемости научного знания, оно дается нам лишь в предельном внутреннем опыте.

Безмерность, непрерывность, множественная инородность, полярность и аффективность характеризуют гетерогенное как противоположащее однородному, порядок которого подчиняется принципам дискретности, тождества, меры. Заявляя о себе и обнаруживаясь на всех уровнях действительности, инородное нарушает и разрывает привычный ход вещей, а потому его атрибутивными качествами выступают исключенность, инаковость и чрезмерность. Опыт «иноного» — это опыт того, что одновременно вселяет ужас, вызывает отвращение и обладает притягательностью, поскольку в основе своей инородное полярно и освещено запретом, а потому это опыт невозможного, омерзительного, грязного, низкого и невыносимого. Тем самым еще одним более экспрессивным и даже скандальным дубликатом названия науки об ином выступает скатология, смысловая основа которой определяется древнегреческим «*scatos*» — «экскременты», ведь именно они зачастую оказываются ярким выражением исключенного и отвергаемого гетерогенного. Инородное объемлет также аморфные, жидкообразные, гниющие и разлагающиеся субстанции, в том числе связанные с человеческой телесностью. Возможно, как считает М. Колен, термин «агиология» более точен, но скатология акцентирует внимание на амбивалентности и полярности гетерогенного или сакрального, подчеркивая выразительную ценность его левого полиса, являющегося мрачно-злотворным, грязным и неприемлемым. Таковы, например, различные жидкости и выделения человеческого тела: двойственные и инородные, притягательные и отвратительные одновременно [Coelen M., 2016, p. 91–92]. Скатологические элементы также наделяются антропологическим смыслом, ведь само человеческое происхождение и развитие есть постоянно прогрессирующий процесс отчуждения человека от «почвы» и различных «нечистот», представляющих собой «инородное». При переходе от зверя к человеку эта область инородного становится тем, что негуманно замечать и о чем даже не принято говорить.

Смерть и предел

Гетерогенное для Ж. Батая находится в тесной связи с идеей «предела», достижение которого возможно только в «эксцессе» как «внезапном знамении того, чем является мир в своей выс-

шей истине» [цит. по: Зенкин С.Н., 1995, с. 803]. Таким образом, опыт инородного как преимущественно критический опыт, достигающий «предела возможного» и исчерпывающий тождественное, есть также трансгрессия, утверждающая его преступление. Опыт-предел как внутренний опыт — опыт невозможного — фундирует человеческое существо, полагая экзатичность его существования, в свою очередь, «трансгрессия — это жест, который обращен на предел» [Фуко М., 1994, с. 117]. Предел и трансгрессия взаимообуславливают бытие друг друга, определяя его плотность, поскольку нет такого предела, преступление которого было бы абсолютно невозможным; точно так же невозможна никакая трансгрессия без реально существующего предела. Трансгрессия возвещает об исключенном и отверженном, восславляя его, она «доводит предел до предела его бытия» [Фуко М., 1994, с. 117], пробуждая в нем идею исчезновения и самоутраты в попытке отыскания себя в неистовом движении к тому, что им исключается.

Стоя на самом краю, обращенные к зияющей пропасти, мы обнаруживаем разорванность и экзатичность, являющиеся фундаментальным основанием нашей природы, мы существуем, влекомые смертью. Опыт невозможного в сердцевине своей заключает стремление к падению в смерть, а инородное напоминает нам о двойственности последней, о том, что смерть есть абсолютное иное. В смерти, полагает Ж. Батай, сливаются и безмерно возрастают «отвращение» и «пылкая обольстительность», сталкиваются и неистовствуют «последняя ненасытность» и «предельное омерзение» [Батай Ж., 1997, с. 135]. При этом силы и энергии, управляющие этими страстями, представляют собой движение ничтожения и самоутраты: это не яростно вожделеющее устремление обретения своего «я», но вожделение не быть им, это желание соединиться с ничто.

Недоступная для животного и незнаемая им, но неизбежная для человека, смерть все же отбрасывает его назад, к зверю и сокровенности [Батай Ж., 1997, с. 135]. Чтобы открыть самого себя, человек должен умереть, однако, как считает Ж. Батай, совершить это надлежало бы при жизни, созерцая свою собственную смерть. Но как это возможно? Эротизм утверждает жизнь на грани смерти, выступая одним из наиболее

существенных путей к достижению невозможного. Смерть и эротика обращают человека назад к изначальной непрерывности и утраченной сокровенности, призывают его к выходу за антропоморфные границы и выскальзыванию за пределы дискретной индивидуальности. Эрос и Танатос требуют разрушения и слияния, оргии и жертвоприношения, яростного разгула и празднества, жестоко врывающихся в повседневность и лишаящих ясного сознания человека, являя ему истину бытия и пробуждая ощущение полного присутствия в мире. Открывают возможность достижения такого состояния только «самый разнузданный эротизм и самая черная смерть» [Сюриса М., 2000].

Для Ж. Батай человеческий опыт есть опыт пределов, и эти пределы определяются тем, что условием жизни человека является признание смерти. Человек носит в себе смерть, а его телесность предстает как некий предел, а потому человеческое тело «становится трансгрессивным телом, преодолевающим собственную границу» [Подорога В., 1995, с. 65]. Вообще Ж. Батай в «Теории религии» указывает на невероятную сложность отношения человека к телу. Человек есть существо, обладающее духом, однако тело человека — это тело животного. Тем самым складывается амбивалентная, противоречивая ситуация: с одной стороны, тело животного как свидетельство вещественности человека — это его «убожество», с другой стороны, тело как вместилище духа — «слава тела». Дух и «тело-вещь» тесно привязаны друг к другу. Тело, перманентно тревожимое духом, всегда оказывается вещью лишь в некоем пределе, окончательно закрепляясь в качестве таковой лишь с наступлением смерти, но при этом дух здесь присутствует в наивысшей своей степени, являемый мертвым телом сильнее всего. Как пишет французский автор, «в некотором смысле труп — совершеннейшее утверждение духа» [Батай Ж., 2006, с. 67]. Признавая смерть и размышляя о ней, человек преступает границы собственной телесности в пылу саморазрушения и разгула и тем самым обретает суверенность и сверхчеловечность.

Перед лицом смерти, предстающей как абсолютное отрицание и негативность, человек в попытках ее преодоления обращается к эротизму и жертвоприношению, которые включаются в область сакрального и являются формой тра-

ты, т.е. относятся к «проклятой части». Экстаз и насилие сопутствуют этому движению самотраты и саморазрушения. Трансгрессивное тело — это одновременно жертва и жертвующий, которые, пребывая в экстазе, совершая насилие и подвергаясь ему, соединяются в сокровенной сопричастности.

Символическим и мифологическим выражением этого может выступать фигура Ацефала, изображенная на рисунке А. Массона: он «держит в руках ритуальные инструменты. Слева — неблагоприятная сторона — орудие кровавого жертвоприношения; справа — благоприятная сторона — факел, напоминающий святое сердце (не сердце распятия, а сердце Диониса, как уточнял сам Массон), который освещает ночное пространство всеобщего праздника. Ампутированная самобытность приоткрывает края раны, позволяя другому проникнуть туда. Жертвенность Я размывает принцип индивидуации и ведет к всеобщему экстазу. За Ацефалом крадется, захватывая сцену, его зеркальный двойник, нищевский Дионис, который в трансе и оргиях восхваляет свое земное рождение» [Пази К., 2006, с. 144].

Ацефал составлен из разных частей, его тело децентрировано, оно словно разорвано взрывом. Гетерогенный Ацефал не является ни человеком, ни богом: обезглавленный, он означает смерть бога и выход человека из себя, иными словами, он соотносится со сверхчеловеческим, пронизанным божественной суверенностью. Сам Ж. Батай описывает Ацефала следующим образом: «По ту сторону моего “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. Оно извергает из себя и Рождение, и Смерть. Это не человек. И не бог. Это не мое 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» [цит. по: Фокин С.Л., 2002, с. 121]. Монструозность означает нестабильность тела, ведь его части оказываются подвижными и способными к перемещению: тело монстра исторгается из себя самого, оно неустойчиво, дисгармонично и лишено всякого равновесия. Неслучайно, как от-

мечает С.Н. Зенкин, часто Ацефала можно увидеть на иллюстрациях одноименного журнала «в неустойчивых и рискованных позах»: восседающим на вулкане, колеблющимся на облаке и даже взмывающим на воздух от взрыва; его тело вместе с потерей головы утрачивает равновесие, затерявшееся теперь «в лабиринте его кишечника» [Зенкин С.Н., 2006а, с. 121]. Ацефал совмещает в себе человеческое и нечеловеческое, указывая на шаткость баланса между ними, ставя вообще человечность под вопрос и сводя ее на нет, — это и есть выражение чудовищности.

Если сравнить Ацефала с витрувианским человеком Леонардо (а такие попытки уже совершались), то мы увидим разницу. Вписанный итальянским художником в магический круг человек-микрокосм с его каноническими и гармоничными пропорциями тела демонстрирует всеобщую гармонию и упорядоченность макрокосма. Что касается фигуры Ацефала, то он воплощает тело монстра: хтоническое и хаотическое, лишенное целостности и мировой полноты, которые, однако, преодолеваются в движении навстречу смерти. Отрезанная голова Ацефала символизирует трансгрессию, переход от гомогенного к гетерогенному, существующему под знаком сакральности. Безголовое существо означает преодоление индивидуальности, телесного единства и ужаса смерти в совершении жертвоприношения, где Ацефал есть и жертва, и жертвующий. Это акт самокалечения и саморазрушения, за которым в конечном итоге последует возрождение и высвобождение, уничтожающие индивида в его обособленном существовании и разверзающие «рану, через которую вырывается наружу неистовая сила общения» [Пази К., 2006, с. 144]. Именно смерть ломает нашу отделенность от других и от вселенной, возвращая чувство первичной гармонии; без смерти человеческое существование обречено на разобщенность и замкнутость. Смерть означает насилие, но это одновременно и общение, которое невозможно без осознания смерти. Следовательно, смерть располагается в глубине бытия и делает человека тем, чем он является. Самое глубокое общение и сопричастность обнаруживаются в эротике и жертвоприношении, а потому трансгрессивное тело суть экстатирующее тело, бьющееся в конвульсиях экстаза или предсмертной агонии,

что, в общем-то, есть одно и то же. Такое тело изранено и разорвано, поскольку выход за собственные пределы и сообщение с другим существом сопровождается болью, смешанной с удовольствием и доводящей человеческое «я» до мучительного изнеможения и истомы. Боль напоминает о смерти, хотя и не вводит реальных угроз. Усиление боли есть осознание смерти, приносящее человеческому существу неопоставимый ни с чем ужас, и чем сильнее переживается и леденит кровь этот ужас, тем быстрее он ведет к радости, которая растворяет человека «в оглушительной и сладострастной ярости жизни» [Батай Ж., 2010, с. 184], способной быть высказанной лишь через отчаяние. В этом, по мысли Ж. Батая, заключается двойственность человеческой природы.

Эротизм и смерть

Смерть, неотвратимо присутствующая в эротизме, есть кипение и взрыв жизни, поэтому жестокость и нежность, терзающие друг друга, сливаются воедино в сладострастном порыве. Эротика, о которой говорит Ж. Батай, трагична, поскольку ее сущность заключена в разрушении возлюбленного и саморазрушении любящего. Переплетенные тела любовников, содрогающиеся в экстазе и распахивающиеся друг перед другом в наготу, суть сообщение и соединение двух людей через разрывы. И не может быть общения более основательного и сокрушительного, чем то, когда «оба существа теряются в конвульсии, связывающей их», однако же при этом они не полностью теряют себя, а лишь частично. «Общение связывает их между собой ранами, где их единство, их целостность растворяются в горячке», а потому Ж. Батай предлагает «принять как закономерность, что человеческие существа никогда не соединяются между собой иначе, как разрывами и ранами» [цит. по: Томэ Д. и др., 2017, с. 126]. Эта связь самая жестокая, ибо в нее вступают саморазрушающие и жертвующие собой любящие, которые, кроме слияния друг с другом в совместном бытии, жадно ищут неимоверно безудержной растраты и иступленного уничтожения сил и друг друга. Тем самым фокусом эротического опыта оказывается «маниакальное стремление разрывать и быть разорванным» [Батай Ж., 2010, с. 193]. Обреченность на смерть бросает человека к его соб-

ственному пределу, который разрывается, обнажая ужас и низвергаясь в зияющую пустоту; так в эротическом опыте раскрывается печаль смерти и ее предчувствие. Другие тела, тоже разорванные и болящие вместе с ним, стекают сюда отовсюду, испытывая те же ужас и вожделение. Собственно человек является человеком постольку, поскольку его жизнь — это постоянное ожидание смерти, отмеченное тревогой и страхом, благодаря чему он узнает разрушительность, необузданность и отчаянность насилия эротизма, который способен перейти в оргию и жертвоприношение, что, в свою очередь, делает эротику священнодействием, предполагающим преступление и нарушение запретов.

Эротизм, согласно Ж. Батаю, рассматривается как жизнь, мгновенно выходящая за пределы, и возможность этого создана осознанием смерти, потому что преодоление неполноты и разобщенности требует слияния жизни и смерти. Высший момент эротического возбуждения достигается тогда, когда два существа, соединяясь и переплетаясь, растворяются друг в друге, преодолевая прерывистость индивидуального существования, и «это скрещение тел, извивающихся, изнемогающих, низвергается в бездну сладострастия, оно противится смерти, призванной позже обречь эти тела на немотство разложения» [Батай Ж., 1994b, с. 277]. Эрос несет в себе идею смерти, которая только и придает ему смысл. Открытие пустоты составляет и определяет сущность человека, грозя ему полным уничтожением.

В свою очередь обнажение принимает значение умирания, диктует условия и основания их сообщения и растожествления, нарушающих любые границы. Трансгрессивное тело является нагим телом, омерзительным и ослепительно прекрасным, с которого сорваны все покровы, скрывающие ужас и пустоту. Нагота по сути и есть пустота. Так, по замечанию М.Н. Евстропова, чрево-лабиринт Ацефала обозначает как бы «“мистический брак” с “пустотой”, или же собственной “наготой”», которая оказывается «“проницаемостью”, “разверстостью” существа, и в этом смысле “бестелесностью”» [Евстропов М.Н., 2012, с. 90]. Нагота в ее «не-действительности» находится на грани телесности и бестелесности, одновременно полагая границу тела и подвергая ее со-

мнению, в наготы мы снова обнаруживаем предельность и трансгрессивность. Обнаженное тело — это открытая рана, распростертая навстречу другой ране. Нагота соединяет когда тела сплетаются в экстатической лихорадке, разрывая друг друга и оставаясь связанными с этими разрывами. Человек живет и дышит, лишь оказавшись на краю и пределе, где разламываются и раскрываются тела, «желанная нагота становится непристойной» [Батай Ж., 2010, с. 182].

Особую пустоту являет женская нагота, «прекрасная, преподнесенная — безмолвие и предчувствие бездонного неба, — похожая на ужас ночи, бесконечность коей она обозначает: то, что не может быть определено, — и то, что поднимает над нашими головами зеркало вечной смерти» [Батай Ж., 2010, с. 195]. Женскость в целом и обнаженное женское тело в частности соответствует безмерности тоски по смерти, которая всегда оказывается изначальным элементом эротической любви. «Женское» само по себе есть инородность, бесконечность, тревога и уклончивость в их неустранимости. Влечение к женской наготы — это «желание-тоска» по смерти. «Женское», соблазняя своей пустотой и аморфностью, беспокоя своей невосполнимой «сущностной недостаточностью», уводя к пределам возможного, представляет собой «блуждание-заблуждение», в котором «обручение со своей наготой» есть движение самоутраты [Евстропов М.Н., 2012, с. 127]. «Женское» как «ослепительная бесформенность», позволяя смотреть на себя, остается «безвидным», присутствует на границе «явленности» и постоянно переступает ее, распаивается и ускользает в своей инаковости [Евстропов М.Н., 2012, с. 129]. Аморфность и непристойность женской наготы ответственны «безмерности пустого желания» и всем существом своим «взывает к смерти» [Евстропов М.Н., 2012, с. 128]; срывая запреты, она сулит захлестнуть нас безграничным наслаждением. Кроме того, поскольку «женское» является бесформенным и инородным, постольку оно сближается с «низкой материей» и тем самым несет в себе неприемлемость.

Трансгрессивное тело также предстает в виде инородного, чужеродного тела, исключаемого и осуждаемого. Так, Ж. Батай говорит о «чужеродном» и «совершенно ином» теле мар-

киза де Сада, чей мир — мир эксцесса — состоит из гетерогенных практик и скатологических элементов; он приобретает значение как раз потому, что отторгается и исключается. Тело Сада — тело, оскверненное и оскверняющее, тело греховное, сотрясаемое смехом и неудержимыми рыданиями. Таково и трансгрессивное тело, ибо вся суть человека исходит из двойственности жизни и смерти, ужасного смеха и безумных рыданий. Смех и слезы в этом плане представляют предельные манифестации человеческой телесности.

Заключение

Все существо человека и его телесность освещаются смертным светом, вынуждая его стремиться на край возможного. Телесность удерживает человеческое «я» в границах индивидуальности и постоянно преодолевается, поскольку человек есть зияние смерти. Для Ж. Батая трансгрессия и преодоление границ становятся основанием предельного опыта, вовлекая человека в праздничную игру жизни и смерти, формами коей в равной степени оказываются эротика и жертвоприношение, а потому в человеке «само существо его есть существо играющего экстатического бытия» [Дорофеев Д.Ю., 2006, с. 22]. Подлинное высвобождение «я» подразумевает выход из себя, ослепительный и катастрофический эксцесс, а потому экстатичность и разорванность человеческого существования конституирует трансгрессивность его тела, которое постоянно переживает насилие и совершает его, испытывая ужас и вожделение. Падение в пустоту, к хаосу предполагает «порыв торчащего колом человеческого тела», оно «стоит как вызов Земле, грязи, которая его порождает и которую оно с радостью отправляет в ничто» [Батай Ж., 1997, с. 147]. Трансгрессивное тело есть тело, обнаженное и оскверненное, испытывающее боль и наслаждение, мерзкое и обольстительное, быющее в экстазе или агонии, «низкое» и прекрасное, действующее согласно принципу непроизводительной траты. В предельном опыте оно ожесточенно и яростно саморастрчивает и саморазрушается, ставит себя на кон, переживает собственную телесность, двигаясь к самому ее пределу, в параксизмах смеха и рыданий преодолевает собственные границы и обретает бестелесность, испытывая радость пе-

ред лицом смерти. Трансгрессирующий человек — это «я-которое-умирает», это утверждение бестелесности, ибо «жизнь потеряется в смерти, реки — в морях, знакомое — в незнакомом» [Батай Ж., 1994а, с. 232].

Список литературы

Батай Ж. Аллилуйя // Батай Д., Батай Ж. Ангелы с плетками. Тверь: Kolonna Publications, 2010. С. 180–204.

Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома: Мифрил, 1997. 336 с.

Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост. и пер. С.Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994. С. 223–243.

Батай Ж. Из «Слез Эроса» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост. и пер. С.Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994. С. 269–308.

Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / сост., общ. ред. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. С. 49–105.

Дорофеев Д.Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай: сб. ст. / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 3–38.

Евстропов М.Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. 346 с.

«Жорж Батай, насколько хватает взгляда» («Georges Bataille, à perte de vue», реж. А.С. Лабарт, 1997).

Зенкин С.Н. Жорж Батай // Французская литература 1945–1990. М.: Наследие, 1995. С. 799–809.

Зенкин С.Н. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай: сб. ст. / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 118–131.

Зенкин С.Н. Сакральная социология Жоржа Батай // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: пер. с фр. / сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. С. 7–48.

Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай: сб. ст. / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 132–149.

Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: Материалы лекционных курсов 1992–1994 гг. М.: Ad Marginem, 1995. 341 с.

Сюриса М. Жорж Батай, или Работа смерти / пер. Е. Гальцовой // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 164–177.

Томэ Д., Кауфманн В., Шмид У. Жорж Батай. Грязная постель // Томэ Д., Кауфманн В., Шмид У. Вторжение жизни. Теория как тайная автобиография. М.: Изд. дом ВШЭ, 2017. С. 117–128.

Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.

Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост. и пер. С.Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994. С. 111–131.

Coelen M. Heterology // Georges Bataille: Key Concepts / ed. by M. Hewson, M. Coelen. L.; N.Y.: Routledge, 2016. 220 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315657363>

Richardson M. Georges Bataille: Essential Writings. L.; N.Y.: Routledge, 1994. 256 p.

Получено 31.07.2020

References

Bataille, G. (2010). *Alliluyya* [Alleluia: The catechism of Dianus]. *Bataille D., Bataille G. Angely s pletkami* [Bataille D., Bataille G. The whip angels]. Tver: Kolonna Publ., pp. 180–204.

Bataille, G. (1994). *Iz «Slez Erosa»* [From «The Tears of Eros»]. *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batay i frantsuzskaya musul' serediny XX veka, sost. i per. S.L. Fokin* [Thanatography of Eros. Georges Bataille and French thought of the mid-20th century, ed. and trans. by S.L. Fokin]. Saint Petersburg: Mifril Publ., pp. 269–308.

Bataille, G. (1994). *Iz «Vnutrennego opyta»* [From «inner experience»]. *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batay i frantsuzskaya musul' serediny XX veka, sost. i per. S.L. Fokin* [Thanatography of Eros. Georges Bataille and French thought of the mid-20th century, ed. and trans. by S.L. Fokin]. Saint Petersburg: Mifril Publ., pp. 223–243.

Bataille, G. (2006). *Teoriya religii* [Theory of religion]. *Bataille G. Proklyataya chast'.* *Sakral'naya sotsiologiya, sost., obshch. red. S.N. Zenkina* [The accursed share. Sacred sociology, ed. by S.N. Zenkin]. Moscow: Lodomir Publ., pp. 49–105.

Bataille, G. (1997). *Vnutrenniy opyt* [Inner experience]. Saint Petersburg: Axioma Publ., Mifril Publ., 336 p.

Coelen, M. (2016). *Heterology. Georges Bataille: Key concepts*, ed. by M. Hewson and M. Coelen.

London, New York: Routledge Publ., 220 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315657363>

Dorofeev, D.Y. (2006). *Samorastraty odnoy geterogennoy suverenosti* [Self-wastes of one heterogeneous sovereignty]. *Predel'nyy Batay* [Limited Bataille]. Saint Petersburg: SPBU Publ., pp. 3–38.

Evstropov, M.N. (2012). *Opyt priblizheniya k inomu: Batay, Levinas, Blansho* [Experiments in approaches to the other: Bataille, Levinas, Blanchot]. Tomsk: TSU Publ., 346 p.

Fokin, S.L. (2002). *Filosof-vne-sebya. Zhorzh Batay* [Philosopher-outside-himself. Georges Bataille]. Saint Petersburg: Oleg Abyshko's Publ., 320 p.

Foucault, M. (1994). *O transgressii* [About transgression]. *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batay i frantsuzskaya musul' serediny XX veka, sost. i per. S.L. Fokin* [Thanatography of Eros. Georges Bataille and French thought of the mid-20th century, ed. and trans. by S.L. Fokin]. Saint Petersburg: Mifril Publ., pp. 111–131.

Labarthe A.S. (dir.) (1997). *Zhorzh Batay, naskol'ko khvatayet vzglyada* [Georges Bataille, as far as the eye can see].

Pasi, C. (2006). *Geterologiya i Atsefal: ot fantazma k mifu* [Heterology and Acéphale: from phantasm to myth]. *Predel'nyy Batay* [Limited Bataille]. Saint Petersburg: SPBU Publ., pp. 132–149.

Podoroga, V. (1995). *Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu. Materialy lektsionnykh kursov 1992–1994 gg.* [The phenomenology of the body. An introduction to philosophical

anthropology. Materials of lecture courses 1992–1994]. Moscow: Ad Marginem Publ., 341 p.

Richardson, M. (1994). *Georges Bataille: Essential writings*. London, New York: Routledge Publ., 256 p.

Surya, M. (2000). *Zhorzh Batay, ili Rabota Smerti* [Georges Bataille, or the Work of Death]. *Inostrannaya literatura* [Russian Studies in Literature]. No. 4, pp. 164–177.

Tomä, D., Schmid, U. and Kaufmann, V. (2017). *Zhorzh Batay. Gryaznaya postel'* [Georges Bataille. Dirty bed]. *Tomä D., Schmid U., Kaufmann V. Vtorzhenie zhizni. Teoriya kak taynaya avtobiografiya* [Tomä D., Schmid U., Kaufmann V. Invasion of life. Theory as a secret autobiography]. Moscow: HSE Publ., pp. 117–128.

Zenkin, S.N. (2006). *Konstruirovanie pustoty: mif ob Atsefale* [Constructing the void: The myth about Acéphale]. *Predel'nyy Batay* [Limited Bataille]. Saint Petersburg: SPBU Publ., pp. 118–131.

Zenkin, S.N. (2006). *Sakral'naya sotsiologiya Zhorzha Bataya* [Sacred sociology of Georges Bataille]. *Batay Zh. Proklyataya chast'*. *Sakral'naya sotsiologiya* [Bataille G. The accursed share. Sacred sociology]. Moscow: Lodomir Publ., pp. 7–48.

Zenkin, S.N. (1995). *Zhorzh Batay* [Georges Bataille]. *Frantsuzskaya literatura 1945–1990* [French literature of the 1945s – 1990s]. Moscow: Nasledie Publ., pp. 799–809.

Received 31.07.2020

Об авторе

Горчакова Светлана Александровна

кандидат философских наук,
доцент кафедры социологии

Курский государственный университет,
305000, Курск, ул. Радищева, 33;
e-mail: gorchackova.svet@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6668-7958>

About the author

Svetlana A. Gorchakova

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor
of the Department of Sociology

Kursk State University,
33, Radishchev st., Kursk, 305000, Russia;
e-mail: gorchackova.svet@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6668-7958>

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Горчакова С.А. Человеческая телесность в гетерологии Ж. Батая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. Вып. 3. С. 375–383. DOI: 10.17072/2078-7898/2020-3-375-383

For citation:

Gorchakova S.A. [Human corporeality in Georges Bataille's heterology]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2020, issue 3, pp. 375–383 (in Russian). DOI: 10.17072/2078-7898/2020-3-375-383