

Общественный договор — жертвоприношение? Жорж Батай и критика «Левиафана»

АНАСТАСИЯ П. ГОЛУБЕВА

Независимый исследователь, Москва, Российская Федерация

ORCID: 0009-0000-4140-0201

Рекомендация для цитирования:

Голубева А. П. (2024) Общественный договор — жертвоприношение? Жорж Батай и критика «Левиафана». *Социология власти*, 36 (2): 97-112. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-2-97-112>

For citations:

Golubeva A. P. (2024) Is the Social Contract a Sacrifice? Georges Bataille and the Critique of Leviathan. *Sociology of Power*, 36 (2): 97-112. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-2-97-112>

Поступила в редакцию: 19.05.2024; прошла рецензирование: 13.07.2024; принята в печать: 15.07.2024
Received: 19.05.2024; Revised: 13.07.2024; Accepted for publication: 15.07.2024



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2024 by the author(s).

Резюме:

В статье рассматривается критика теории общественного договора в «Левиафане» Томаса Гоббса через призму понятия жертвоприношения Жоржа Батая. Батай и Гоббс имеют несколько общих ключевых мотивов, таких как смерть, насилие и суверенитет, но трактуют их по-разному. Гоббс рационализирует их, вводя концепцию общественного договора, где люди отказываются от свободы ради безопасности. Для него государство играет роль средства защиты жизни через рациональное подчинение общественному договору. Батай, напротив, акцентирует внимание на роли иррационального и сакрального и рассматривает их как способ освобождения от страха смерти, вещественного мира и господства. Жертвоприношение для Батая играет центральную роль как инструмент прикосновения к сакральному, так и объединения людей в сообщество через общее переживание потери и общую жертву. Однако он сожалеет о том, что со временем для людей жертвоприношение стало иметь утилитарное значение и потеряло свою истинную ценность как акт безвозмездной отдачи ради утверждения «плодородия жизни». Таким образом, общественный договор Гоббса можно представить в базовом понимании жертвоприношения как жертву какого-либо блага ради обмена на другое благо — обмен права на свободу на защиту от суверена. И для Гоббса, и для Батая страх смерти является причиной, по которой люди отказываются от своей свободы и вводят запреты. Но Батай в отличие от Гоббса предлагает выстраивать общество не на страхе смерти, а на преодолении этого страха и суверенном отказе — то есть отказе и от своей свободы, и от передачи ее кому-либо. Таким образом, прочтение «Левиафана» через

логику Батай помогает развенчать образ суверена как «смертного бога» и всемогущего защитника.

Ключевые слова: общественный договор, жертвоприношение, «Левиафан», суверенитет, Томас Гоббс, Жорж Батай

Is the Social Contract a Sacrifice? Georges Bataille and the Critique of Leviathan

Anastasia P. Golubeva

Independent researcher, Moscow, Russian Federation

ORCID: 0009-0000-4140-0201

Abstract:

This article examines the critique of social contract theory in Thomas Hobbes' Leviathan through the lens of Georges Bataille's notion of sacrifice. Bataille and Hobbes share several key motifs, including death, violence and sovereignty. However, they interpret these motifs in different ways. Hobbes rationalises these concepts by introducing the concept of the social contract, whereby individuals relinquish their freedom in exchange for security. For him, the state is a means of protecting people's lives through rational submission to the social contract. In contrast, Bataille emphasises the role of the irrational and the sacred, viewing them as a means of liberation from the fear of death, the material world and domination. Sacrifice plays a pivotal role in Bataille's philosophy, serving as a conduit to the sacred and a unifying force within communities through shared experiences of loss and sacrifice. Nevertheless, he acknowledges that over time, the significance of sacrifice has increased in terms of utilitarian value, while its intrinsic value as an act of gratuitous giving for the sake of affirming the "fertility of life" has diminished. Hobbes's social contract can be presented in basic terms as the sacrifice of a good for the sake of exchanging it for another good. This is exemplified by the exchange of the right to liberty for protection from the sovereign. For both Hobbes and Bataille, the fear of death is the rationale behind the relinquishment of freedom and the introduction of prohibitions. But Bataille, unlike Hobbes, proposes to build society not on the fear of death, but on overcoming this fear and sovereign rejection — the rejection of both one's freedom and the transfer of it to someone else. Thus, reading Leviathan through Bataille's logic helps to debunk the image of the sovereign as a mortal god and omnipotent protector.

Keywords: social contract, sacrifice, Leviathan, sovereignty, Thomas Hobbes, Georges Bataille

Введение

«Я разумею счастье земной жизни. Ибо не существует такой вещи, как вечный душевный мир, пока мы живем здесь».

Томас Гоббс [Гоббс 2001: 44]

«С полаганием мира вещей человек сам превращается в одну из вещей этого мира, по крайней мере на то время, когда трудится. От этого принижения человек во все времена старался избавиться. В своих причудливых мифах, в своих жестоких ритуалах человек изначально занят поисками утраченной сокровенности».

Жорж Батай [Батай 2006: 141]

В представленных цитатах Гоббса и Батая сразу заметно противоречие в том, как два философа представляют себе место сакрального в жизни человека. Томас Гоббс, материалист эпохи Ренессанса, в своем главном труде «Левиафан» неоднократно подчеркивает, что обустройство политической жизни и общества должно основываться именно на рациональном подходе, который во многом диктует подчинение религиозных ценностей светским интересам государства. Напротив, труд постмодерниста Жоржа Батая устремлен к определению особой роли для иррационального и сакрального в социальной жизни: главные темы его работ — это смерть, насилие и жертвоприношение, в которых философ ищет позитивное начало.

99

Соседство Гоббса и Батая на первый взгляд может показаться странным. Но при сравнительном чтении «Левиафана» и «Проклятой части»¹ оказывается, что для обоих философов важны темы смерти, насилия, религии и суверенитета. Гоббс рационализирует их, подстраивает под свою теорию государства, основанную на верховенстве разума и материальных интересах человека; Батай же старается освободить эти явления от человеческого мира вещей и связать их с непостижимым сакральным.

Из-за такого кардинального расхождения во взглядах на схожие темы некоторые исследователи называют Батая «радикальным антигоббсианцем» [Esposito 2010: 124] и критиком классической теории общественного договора [Win 2019], одним из основателей которой является Гоббс. Вслед за ними я предлагаю рассмотреть Батая как критика Гоббса и прочитать отдельные главы «Левиафана» через батаевскую оптику сакрального.

При сравнительном двух философов становится заметно, как пересекаются ключевые мотивы их трудов: *естественное состояние*

¹ Трехтомник под общим названием «Проклятая часть» считается одним из важнейших трудов Батая, который обобщает многие темы его предыдущих работ.

и *суверенитет* у Гоббса с описанием страха смерти и *суверенностью* у Батая. Центральное место в «Левиафане» занимает теория общественного договора — создание государства путем отказа людей от своего права на свободу, а одна из главных тем трудов Батая — это поиск феноменологического значения опыта жертвоприношения, призванного сближать сообщество. И если понимать жертвоприношение в инструментально-процессуальном смысле — как жертву какого-либо блага ради обмена на другое благо, то в виде жертвоприношения можно представить и общественный договор — обмен какого-либо права на защиту. В последней части этой работы я сопоставлю общественный договор Гоббса с тем, какой смысл Батай вкладывает в ритуал жертвоприношения.

Сакральное и естественное

Сакральное — одно из главных понятий в философии Батая; оно существует в паре с профанным (вещественным) как антитеза ему. Разделение сакрального мира и мира вещей для Батая стоит у истоков человеческой истории. Человеческий мир для него представляет собой профанный мир вещей, труда и накопления, в котором был установлен рациональный порядок; сакральное же — это то, что периодически прорывает границы этого рационального мира и являет себя в виде праздника, войны, революции, разгула и насилия. Батай называет сакральное «расточительным кипением жизни», стихией и пламенем [Батай 2006: 73]. Сакральное для него — это не просто священное или духовное, а нечто, что представляет собой абсолютную имманентность, энергетически заряженную основу, которую потерял профанный мир.

Разделение мира на сакральное и профанное Батай связывает с появлением человеческой рациональности или «господствующим развитием рефлектирующей мысли» [Батай 2006: 81]. Ведь человек, переживая сакральный опыт, испытывает «бессильный ужас»: Батай сравнивает встречу с сакральным с попаданием в туман, который «противостоит ясности мира» [Ibid.: 64]. Поэтому рациональное сознание человека относит сакральное к притягательному, но в то же время и к захватывающему и вредоносному, так как оно «своей заразительной силой уничтожает все, что к нему приближается» [Батай 2006: 81]. «Сакральное само по себе — это не содержание, а форма, предполагающая, что нечто конкретное в результате соответствующей операции стало отделенным от профанного мира, запретным, влекущим к себе и ценным», — поясняет исследователь философии Батая А. Зыгмонт [Зыгмонт 2018: 170]. Батай не раз подчеркивает двойственность сакрального, говоря, что оно «невозможно, однако существует» в том понимании, что

оно «извергается из мира практики и [одновременно] высоко ценится как освобождение от подчинения, присущего этому миру» [Батай 2006: 326].

Профанность же для Батая — синоним вещественности, и *вещь* является одним из ключевых его понятий. Батай определяет человека через труд, и, соответственно, *вещью* он называет то, что становится объектом труда и имеет полезность. Поэтому и сам человек со временем становится *вещью* для других — тех, кто использует его как «орудие, объект эксплуатации» [Зенкин 2006: 20].

Само желание прикоснуться к сакральному появляется в обществе не под влиянием духовных потребностей и религиозных традиций, а из-за одного конкретного страха — страха смерти. Батай пишет, что человек начинает бояться смерти, как только вступает в «порядок проектов, то есть порядок вещей». Смерть же страшна именно потому, что «нарушает» тот порядок вещей, который «крепко держит нас» [Ibid.: 72]. Поэтому жертвоприношение и представляет возможность быть свидетелем смерти (сакрального), и является возможностью если не преодолеть свой страх, то на время вырваться из вещественного порядка, который этот страх создает. «Могущество, вообще присущее смерти, озаряет собою жертвоприношение, в котором воспроизводится действие смерти, то есть восстанавливается утраченная ценность путем отказа от нее», — заключает Батай [Ibid.: 71].

101

Поэтому, для того чтобы преодолеть этот страх, Батай объявляет смерть «великим утверждением жизни» [Ibid.: 70] — ведь именно смерть «разоблачает ложь реальности» вещественного мира и освобождает от него. Смерть показывает, что вещественное — конечно, и что именно наличие смерти определяет жизнь из-за своей неизбежности и последующей бесконечности. Поэтому, по мысли Батая, сакральное можно найти в профанной жизни именно в виде насилия — жертвоприношения, войны, ярости и разгула, — так как оно изобличает дискретность вещественных и трудовых отношений и знаменует истинную жизнь, неподвластную человеческим законам и запретам.

Для древних, архаичных сообществ ритуальные празднества и жертвоприношения как раз являлись способом прикоснуться к этому запретному, сами по своей сути являясь запретным — они представляли собой контролируемое насилие, направленное внутрь самого сообщества (жертва), а не на членов сообщества (вражда). Таким образом, по мысли Батая, жертвоприношение стало способом оградить сообщество от прорывающейся ярости сакрального — для него были определены время, порядок и условия: сообщество получило возможность совместно прикоснуться к сакральному в разрешенных условиях, что и служило силой для объединения.

«Задачей жертвоприношения всегда было ограничивать разрушение, предохраняя все остальное от смертельно опасной заразы. Все, кто соприкасается с жертвоприношением, подвергаются опасности, но его ритуально-ограниченная форма в итоге всякий раз оберегает приносящих жертву от этой опасности», — пишет Батай [Ibid.: 142].

В этом описании архаичных сообществ, практикующих насилие и жаждущих преодолеть страх смерти, можно найти сходства с тем, что Гоббс писал о естественном состоянии человека. Ведь и для Гоббса именно страх смерти является главной рациональной причиной организации сообщества и дальнейшего введения запретов и правил — здесь позиции обоих философов сходятся, но в дальнейшем приходят к совершенно разным выводам.

Естественное состояние у Гоббса — это период до образования людьми государства. По мысли Гоббса, все люди равны от природы и имеют одинаковые права на все, а значит, ведут войну всех против всех. Люди хотят хорошей жизни и накапливают блага. Но поэтому они вынуждены жить в постоянном состоянии угрозы — ожидания, что кто-то нападет, чтобы эти блага отнять. Так люди живут в перманентном недоверии друг к другу и нападают на других уже не для того, чтобы что-то захватить, но и чтобы предупредить возможность нападения со стороны других. Несмотря на то что люди в этом состоянии сбиваются в группы-племена для защиты, Гоббс не считает это прекращением «войны всех против всех», так как ожидание предательства и нападения как изнутри, так и извне нигде не исчезает, и человек в конечном итоге все равно оказывается ничем не защищен.

102

Гоббс не раз обращает внимание, что выйти из естественного состояния человеку помогает рациональность. Несмотря на то что условия для общественного договора для создания государства Гоббс называет «естественными законами», он прямо пишет, что необходимость и содержание этих законов «подсказывает разум» [Гоббс 2001: 89]. Так, первый естественный закон, по Гоббсу, сразу провозглашает необходимость преодоления всеобщего насилия со ссылкой на разум: «Предписание, или общее правило, разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его» [Ibid.: 90]. Из этого закона вытекает и следующий: если люди соглашаются добиваться мира, они должны отказаться от права на самозащиту. Так и рождается известный общественный договор Гоббса — люди отказываются от своей свободы и права на защиту, чтобы передать ее суверену, который впредь обязуется защищать людей от внешних врагов и несправедливости внутри общества.

Для Гоббса главным, что позволило людям отказаться от всеобщего насилия, был разум — та самая рациональность, которая,

по мысли Батая, оттесняет людей от сакрального. Гоббс пишет, что людей сделали «склонными к миру» страх смерти и «желание вещей», а разум подсказал подходящие условия для мира — естественные законы [Ibid.: 89]. В этом месте Гоббс перекликается с Батаем, так как и для него страх смерти лежит в основании введения запретов, которые диктуют создание государства. Таким образом, через логику Батая можно представить естественное состояние Гоббса как период, в котором сакральное еще не было отделено от профанного или в котором насилие было имманентно жизни.

Мы видим, как и Гоббс, и Батай отталкиваются от страха смерти, но дают ему разные трактовки. Батай старается описать феномен вытесненного сакрального, находит в нем позитивное начало и истинное утверждение жизни через преодоление уз овеществления и подчинения. Гоббс же демонизирует то, что Батай называет сакральным, старается обосновать необходимость его запрета и изгнания из человеческой жизни. Батай старается деконструировать запреты, находя за ними лишь страх, который можно преодолеть через принятие его и отказ от изгнания сакрального. Гоббс, наоборот, конструирует запреты и необходимость послушания им как единственное рациональное средство, чтобы избавиться от всеохватывающего страха. Для обоих философов именно рациональность является двигателем развития человека, но Гоббс ставит разум на первое место в процессе преодоления естественного состояния, тогда как Батай протестует против этой рациональности в своих сожалениях об утраченном сакральном.

Суверенность и суверен

Для обоих, Гоббса и Батая, суверенитет и суверенность¹ являются синонимом свободы, но два философа делают на этой основе кардинально разные выводы. И различие заключается в том, какой характер они придают свободе.

Для Гоббса свобода человека заключается в «использовании собственных сил по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни» [Гоббс 2001: 89]. Батай же называет суверенной свободой возможность «делать то, что ему [человеку] нравится, в свое удовольствие» [Батай 2002: 281]. Здесь видно, что важнейшим компонентом свободы у Гоббса является то, что она

1 Название сочинения «La souveraineté» на русский было переведено именно как «суверенность», чтобы подчеркнуть, что Батай описывает по большей части не политический суверенитет, а создает собственное понятие «суверенности». Об этом он сам говорит в начале своей работы.

служит сохранению жизни человека, то есть буквально инструментом защиты. Для Батая же свобода — это возможность «распоряжаться миром и его благами», возможность, которая связана с «чудом» [Батай 2006: 315]; свобода для Батая состоит в имманентном проживании жизни без оглядки на страх или полезность. Он отмечает, что суверенность — это «отрицание запрета» [Ibid.: 355], то есть отказ от вытеснения сакрального. Таким образом, суверенность для Батая — это свобода, позволяющая обойти подчинение миру вещей; что-то, что не служит. Суверенное в философии Батая противоположно рабскому, но означает не господство, а «автономию, самодостаточность, свободу от чего бы то ни было» [Тимофеева 2009: 42].

Суверенитетом у Гоббса по определению обладает только суверен, то есть сущность государства, его «лицо», не ограниченное в своей власти ради «мира и общей защиты» [Гоббс 2001: 119]. Суверен аккумулирует всю ту свободу, от которой отказались люди, и поэтому становится исключительно свободным и наделенным неограниченными полномочиями по управлению государством и жизнями людей в нем — такая полнота власти суверена диктуется его задачей по защите своих подданных.

104

Суверен Гоббса возникает для того, чтобы люди смогли побороть страх смерти, но при этом этот страх никуда не исчезает из государства, а просто меняет адресата: вместо того, чтобы бояться друг друга, подданные начинают бояться суверена. На этом страхе и строится «принудительный порядок» в государстве, где жители должны трудиться ради мира внутри сообщества. Несмотря на то что Гоббс оставляет за человеком право защищаться, когда его жизни угрожают, он также наделяет суверена правом наказывать смертью любого подданного, когда это необходимо в целях защиты государства [Bradley 2019: 335]. Более того, общественный договор предполагает, что люди сами уполномочили суверена на убийство и несут ответственность за то, на какие меры вынужден идти суверен для достижения общей безопасности: «Каждый подданный является виновником каждого акта, совершаемого сувереном» [Гоббс 2001: 147]. Ведь если безопасность сообщества достигается в том числе за счет насилия со стороны суверена, значит, смерть и насилие должны в том или ином виде регулярно проявляться в государстве, чтобы суверен продолжал свою миссию по защите.

Таким образом, теория Гоббса не позволяет преодолеть ни страх смерти, ни возможность быть убитым, она только заменяет средства, которыми эти явления могут быть воплощены: страх быть убитым другим человеком заменяется страхом смерти от рук закона. Из-за такого противоречия можно даже сделать радикальный вывод о том, что естественное состояние человека не совсем преодолено в государстве [Evans 2021: 106], ведь страх смерти и возмож-

ность умереть остаются. Так появляется жертвенная парадигма: люди отказываются от свободы ради безопасности, от «физической жизни ради большей политической жизни государства» [Ibid.: 336] — и сами уполномочивают суверена на насилие, включая убийство. То есть наказание убийством со стороны суверена является как бы самоубийством со стороны подданного для поддержания всеобщего мира (потому что каждый подданный дает правителю право распоряжаться своей смертью) [Bradley 2019: 341].

Такой суверенный порядок мистифицируется Гоббсом. Законы суверена понимаются как «мифическая сила», которая служит основанию «принудительного порядка» [Evans 2021: 106]. Сакрализация гоббсовского суверена нужна и из-за того, что в системе «Левиафана» запреты работают не столько в силу того, что люди отказались от своих прав, сколько в силу введения различий между сувереном и всеми остальными. Иными словами, законы нужны не только потому, что способствуют поддержанию мира, но и для того, чтобы провести границу между тем, что нельзя делать людям и можно суверену. Гоббс так и пишет о том, в каких вопросах подданные могут быть свободными: только в тех, которые суверен «обошел молчанием», т. е. которые он сознательно не стал регулировать [Гоббс 2001: 147].

105

Батай не восхваляет это различие между властью и подданными, как это делает Гоббс. По его мысли, так происходит овеществление человека: люди отказываются от своей суверенности, но заменяют ее символическими напоминаниями о ней — в виде сакрализации правителей. Человек ищет в правителе «блистательную форму суверенности», которая приводила бы его в восхищение, олицетворение «величия», которое господствует над вещами — как мог бы господствовать и сам человек, если бы «ему не хотелось пребывать в покое и быть вещью» [Тимофеева 2209: 108]. Именно поэтому, пишет Батай, традиционная суверенность всегда визуально подчеркивается, утопает в роскоши и блеске для демонстрации того, что суверен обладает исключительной возможностью не быть объектом труда [Батай 2006: 334], то есть выносит себя из мира вещей. Так суверенность власти создает «великолепный фасад», который мешает увидеть «грязную реальность порядка вещей» [Ibid.: 353].

Но при этом для Батая власть никогда не может достигнуть истинной суверенности. Ведь если суверенно то, что не служит, то господствующий суверен по определению служит поддержанию законов и мира; ему отказано в глубинной сакральности, сопровождающей отказ от страха смерти: «Монарх больше не может погубить себя по собственной инициативе, он стал гарантом жизни и счастья других людей» [Ibid.: 353]. Поэтому для Батая суверен не может сам не быть овеществленным и является «наименее унижительной из всех, но все-таки должностью» [Ibid.: 351].

Сообщество и жертва

Батай в своих работах всего несколько раз упоминает классический общественный договор и указывает, что воспринимает его двояко. С одной стороны — для него все люди изначально свободны, но «всегда должны отказываться от своей суверенности». Батай согласен, что люди вынуждены отказываться от своей свободы в пользу правителя и что «созерцание [суверенности] в персоне суверена доставляет им религиозный восторг, который и есть их цель» [Ibid.: 408]. В этом месте он вторит Гоббсу, для которого суверен — это не только воплощение силы и воли всех людей в государстве, но и «смертный бог», сакральная фигура, замещающая бога на земле.

Но, с другой стороны, Батай оставляет лазейку, которая дает людям в государстве возможность не признавать своего суверена: человек все равно отказывается от своей свободы (суверенности), но он также отказывается завещать ее кому-либо. Такое двойное, радикальное и, возможно, иррациональное отречение от своих прав Батай называет «суверенным отказом» [Ibid.: 408]. По его мысли, истинная суверенность переключается с *жертвой* — люди не просто отказываются от своих прав ради чего-либо, а вкладывают свою же свободу в отказ от нее. Этот *суверенный отказ* Батай противопоставляет общественному договору. О смысле жертвоприношения и суверенном отказе пойдет речь в этой главе.

Жертвоприношение (*sacrificiо*) в латинском языке означает буквально «делание» (*faciо*) «сакральным» (*sacer*), и Батай вкладывает в это понятие именно такой смысл. Обряд жертвоприношения для него — это не подношение богам или молитва, а процесс, в котором в процессе уничтожения высвобождается сакральная энергия из *вещи*¹, за счет чего происходит соприкосновение сакрального и профанного миров. «Жертвенный обряд стремится уничтожить в жертве вещь — и только вещь. Жертвоприношение разрушает реальные узы подчиненности объекта, исторгает жертву из мира пользы и водворяет ее в мир недоступной разуму прихоти», — объясняет феноменологию этого обряда Батай [Батай 2006: 68]. В жертву приносят то, «что служит», что было «изъято из имманентности» и «сведено к состоянию вещи». Убийство животного или уничтожение предмета как бы разрывает эти узы труда и служения, позволяя сути вещей вернуться в имманентность сакрального. Так в жертву отдается именно результат или орудие труда, уничтожается взаимосвязь между трудом и *вещью*, и за счет этого человек и сам как бы

106

1 В том смысле этого понятия, которое было описано в первом разделе.

изымает себя из мира вещей [Ibid.: 72]. Поэтому Батай описывает мистический опыт именно «отсутствием *вещи*» [Батай 2006: 503].

Истинное жертвоприношение для Батая — это способ пересечь границу между профанным и сакральным, уничтожить связь с вещественным. Однако он указывает, что жертвоприношение также было использовано и для того, чтобы контролировать насилие в сообществе. Таким образом, жертва постепенно переходила из разряда сакрального в разряд инструментов, то есть овеществлялась. Батай отмечает, что жертва со временем начала терять «ярость насилия» (которое оказалось под запретом) и начала служить «для организации особого порядка сакральных вещей, не менее рабски покорного, чем порядок реальных предметов» [Батай 2006: 85]. Таким образом, если раньше жертвоприношение блага было способом переместить благо из мира вещей в мир сакрального, то теперь это способ переместить что-либо в мир мистификации и господства.

В этом Батай снова винит рациональность, говоря о том, что «курс наделяет жертвоприношение полезными целями “задним числом”» и сводит его к «вульгарному, заинтересованному толкованию» [Ibid.: 281-282]. И здесь жертвоприношение служит уже для того, чтобы контролировать насилие внутри сообщества, вводить запреты и пытаться регулировать сакральное, утверждая мир вещей и утраченной свободы. Ведь насилие (олицетворение сакрального) прорывается в мир вещей, и поэтому вместо разрушения собственного сообщества люди направляют его против своих врагов-соседей [Батай 2006: 76]. Гоббс, как и Батай, говорит, что, останавливая насилие внутри сообщества, насилие переходит вовне и становится войной между государствами, среди которых война всех против всех никогда не прекращается [Гоббс 2001: 88].

Поэтому в противовес жертве как инструменту ухода от насилия Батай пытается восстановить утраченный опыт жертвы как преодоление границ и провозглашение насилия и смерти как неотъемлемой части жизни. Настоящее жертвоприношение, не подверженное рационально-утилитарному, — это чистый дар, который лишен всякой полезности, «антитеза производства, совершаемого ради будущего»: «Жертвовать — все равно что бросать уголь в печь» [Батай 2006: 71]. Поэтому Батай намеренно вычеркивает из жертвоприношения ожидание всякой полезности или обмена, чтобы обнаружить невзаимный дар, празднование плодородия жизни: «Восстанавливается “глубинная имманентность всего сущего”, свободная циркуляция энергии, которая нигде не фиксируется» [Зенкин 2006: 23]. И именно на таком понимании жертвоприношения как бескорыстного дара ради объединения с чем-то большим Батай предлагает строить сообщество людей, оппонируя гоббсовскому обществу, которое строится

на рациональном следовании мнимой безопасности и жертвенном отказе от свободы. Ценность жертвоприношения в этом случае заключается в самом акте жертвования, дарения и отделения, а не в его результате. И именно такой смысл Батай и вкладывает в *суверенный отказ* — отказ от свободы как провозглашение ее избытка.

В таком изложении теория жертвоприношения Батая может быть применена к логике общественного договора Гоббса. Насилие было имманентной составляющей естественного состояния человека, но в результате накопления вещей и благ рациональная мысль заставила людей задуматься о страхе смерти и начать вводить запреты для того, чтобы обезопасить свое сообщество. Жертвоприношения перестали быть попыткой дотронуться до сакрального, а стали инструментом организации этого сакрального, место которого стало мыслиться в рамках запрета, а как сакральное было определено само то, что теперь руководит запретами. Люди отказались от своего права на насилие, от прикосновения к сакральному, принесли в жертву свою свободу, чтобы обменять ее на накопление благ и безопасность.

108

Общественный договор Гоббса является антитезой дара, который не приемлет какой-либо корыстной составляющей [Esposito 2010: 29]. Поэтому в парадигме Гоббса отсутствует какое-либо понятие общности, кроме той, что завязана на фигуре суверена: люди связаны обязательствами с сувереном, но не несут никакой ответственности друг перед другом [Tierney 2016: 11]. Иными словами, Гоббс представляет себе общество людей ослабленным страстями и нуждающимся в защите, тогда как Батай предлагает прославлять в человеке «переизбыток энергии, обреченный на потребление и растрату без каких-либо ограничений» [Esposito 2010: 124].

Если перефразировать Гоббса, то получается, что людей объединяет только страх и риск быть убитыми. Батая же не страшат эти вещи, он уверен, что именно принятие факта своей конечности, «радостное чувство утраты» — это то, что лежит в основе сообщества: «Человек, который участвует в утрате, смутно осознает, что эта потеря порождает сообщество, которое его поддерживает» [Tierney 2016: 14]. Так, смерть является основополагающим для создания общества и у Гоббса, и у Батая, но совершенно с различными коннотациями. Для Гоббса — смерть является наказанием и следствием войны, которую необходимо преодолеть. Для Батая это и есть тот самый *суверенный отказ*, отказ ради самих себя, безвозмездная жертва, которая основывает общество за счет коллективного переживания потери, которое помогает людям прикоснуться к чему-то большему, чем они сами [Negarty 2000: 97].

Лучшая иллюстрация такого суверенного сообщества — жертвенное убийство царя, описанное Батаем. Мы знаем, что суверен Гобб-

са не может просто умереть — потому что с его смертью «умирает и распадается государство» [Гоббс 2001: 33]; по этой причине Гоббс яростно выступает против бунтов и заговоров, так как их результатом для него может быть только коллапс государства. Для Батая же «величайшим утверждением суверенности» является не сохранение незыблемой власти суверена, а именно «казнь царя»: в истинно суверенном обществе царь «не может умереть, смерть для него ничто», и «ее отменяет даже сама его смерть» [Батай 2006: 333]. Суверенное общество, по Батаю, способно на истинную жертву: безвозмездное расточительство, уничтожение самого ценного ради праздника плодородия жизни — убийство самого суверена. Именно поэтому Батай ностальгически отмечает, что истинно суверенное общество, объединенное жертвой, — это архаическое общество, которое еще не было связано вещественным и в котором человек еще не был вещью, то есть не обладал полезностью [Ibid.: 334]. «Ничто суверенное никогда не должно подчиняться пользе», — заключает он [Ibid.: 335].

Иначе говоря, Батай пытается представить сообщество, которое основывалось бы на смерти и потере, а не на бегстве от них, то есть опирается на что-то, что не может быть преобразовано в вещественную полезность. Как пишет Д. Агамбен, это — негативное, несуществующее сообщество, которое строится не просто на отсутствии лидера, но на «самоисключении членов сообщества, которые станут его частью исключительно через их собственное обезглавливание» [Agamben 2020: 250]. Батай не приводит описания, как должно выглядеть это общество, но скорее предлагает интенцию к его построению через критику классического общественного договора и суверенитета. Он видит отголоски этого сообщества в революционной борьбе, когда каждый готов к суверенному отказу — к жертве самого себя сообществу [Зыгмонт 2018: 247]. Другой пример суверенного отказа приводит С. Жидек. Он пишет, что истинная свобода должна быть построена на способности говорить «нет», то есть представлять отказ от того, что человек делает больше всего, который приводит к радикальному отрицанию — самоубийству [Жижек 2024: 24]. Так, американский борец за права черного населения Малкольм Икс отказался от своей фамилии ради символа, разрушил свою прежнюю идентичность ради создания новой, независимой от рамок существовавшего господства: «Это касается любого истинного освобождения: оно по определению предполагает символическое самоубийство» [Ibid.: 28].

Радикальная свобода, заключенная в суверенном отказе, — это возможность жертвовать собой бескорыстно, преодолевая запреты и возвращаясь в имманентность: «Ненавистно не умереть — ненавистно жить в рабстве. Суверенный человек не поддается смерти в том смысле, что не может умереть по-человечески» [Батай 2006: 330].

Заключение

В этой работе я постаралась представить Батая как критика теории общественного договора Гоббса. Несмотря на свою дерзость и мрачность, философия Батая предлагает иной взгляд на понимание общественного договора и теорию суверенитета, открывая негативные последствия человеческого отказа от своей свободы и следования за страхом смерти. Батай согласен с Гоббсом в том, что конструирование трансцендентального является следующей стадией после того, как имманентная суверенность каждого человека стала предметом договора, то есть отказа и передачи. Однако если Гоббс обосновывает свою теорию дихотомией «смерть или выживание», то Батай решительно протестует против такой постановки вопроса и оппонирует дихотомией «свобода или овеществление», то есть свобода или рабство [Aksoy 2009: 88]. Поэтому философия Батая является критикой гоббсовской теории в онтологическом смысле, а не в практическом или логическом. Французский философ предлагает отказаться от страха смерти как первоначальной интенции к созданию общества и смотреть на неизбежность смерти как на означающее полноты жизни, как на возможность бескорыстного объединения и отказа от подчинения под предлогом защиты. Общественный договор Гоббса для Батая — это то самое «дискурсивное» жертвоприношение, совершенное из корыстных целей и поэтому порабащающее людей. Прочтение «Левиафана» через логику Батая помогает развенчать образ суверена как смертного бога и всемогущего защитника.

110

Политическая мысль Батая проявляет склонность к экстремизму, в том плане, что представляет из себя «принципиальную оппозиционность», которая обнаруживает «изъяны общепринятых или господствующих форм» [Фокин 2002: 124]. Поэтому Батай предлагает радикально иной вариант определения суверенности и теорию построения сообщества: отталкиваясь от насилия и смерти, он предлагает не побороть их, а принять как вещи, которые в итоге никогда не могут быть выкорчеваны из жизни и государства — что и было показано выше. Вместо того чтобы передавать право на насилие суверену, Батай предлагает не отдавать его никому, а просто уничтожить — отказаться от необходимости быть управляемыми страхом. Иными словами, если Гоббс предлагает людям отказаться от своего права на свободу и самозащиту (насилия), чтобы передать его суверену, то Батай предлагает просто от него отказаться, не создавая при этом иерархического господства. Такой отказ он называет суверенным и связывает его истинной жертвой — растратой ради утверждения ценности растрачиваемого, то есть свободы.

Библиография / References

Батай Ж. (2002) Гегель, смерть и жертвоприношение. *Философ-вне-себя. Жорж Батай*. СПб.: Изд-во Олега Абышко.

— Bataille J. (2002) *Hegel, Death and Sacrifice. Philosopher-beside himself. Georges Bataille* — St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House. — in Russ.

Батай Ж. (2006) *Проклятая часть: Сакральная социология*. М: Ладомир. EDN: TOFOSE.

— Bataille J. (2006) *The Damned Part: Sacred Sociology*. М: Ladomir. — in Russ.

Батай Ж. (2000) *Теория религии*. Мн.: Современный литератор.

— Bataille J. (2000) *Theory of Religion*. Minsk: Modern writer. — in Russ.

Гоббс Т. (2001) *Левиафан*. М: Мысль.

— Hobbes T. (2001) *Leviathan*. М: Thought. — in Russ.

Жижек С. (2024) От свободы к освобождению. *Социология власти*, 36 (1): 8-28. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-8-28>

— Žižek S. (2024) From freedom to liberation. *Sociology of Power*, 36(1): 8-28.

doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-8-28. — in Russ.

Зыгмонт А. (2018) *Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая*. М: НЛО.

— Zygmunt, A. (2018) *Holy negativity. Violence and the sacred in the philosophy of Georges Bataille*. М: UFO. — in Russ.

Тимофеева О. (2009) *Введение в эротическую философию Ж. Батая*. М.: Новое литературное обозрение. EDN: YNPJFR.

— Timofeeva O. (2009) *Introduction to the erotic philosophy of J. Bataille*. М.: New Literary Review. — in Russ.

Фокин С. (2002) *Философ-вне-себя. Жорж Батай*. СПб.: Изд-во Олега Абышко. EDN: TUNVKV.

— Fokin S. (2002) *The Philosopher Beyond Himself. Georges Bataille*. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House. — in Russ.

Agamben G. (2020) Bataille and the Paradox of Sovereignty. *Journal of Italian Philosophy*, 3: 247-253.

Aksoy M. U. (2009) *Georges Bataille's Concept of Sovereignty: An Ontological Approach to International Relations*. Ph.D., Middle East Technical University.

Bradley A. (2019) Deadly force: Contract, killing, sacrifice. *Security Dialogue*, 50(4): 331-343. <https://doi.org/10.1177/0967010619843477>

Esposito R. (2010) *Communitas: the origin and destiny of community*. Stanford University Press.

Evans B. (2021) *Ecce Humanitas: Beholding the Pain of Humanity*. Columbia University Press.

Hegarty P. (2000) *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. SAGE Publications.

Noy B. (2000) *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Pluto Press.

Springborg P. (2007) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tierney T. F. (2016) Roberto Esposito's 'Affirmative Biopolitics' and the Gift. *Theory, Culture & Society*, 33(2): 53-76. <https://doi.org/10.1177/02632764145610>

Win M. M. (2019) *Myth Busting: Rethinking Social Contract Theory and Reorienting Sovereignty from John Locke to Georges Bataille*. Senior Projects.

Голубева Анастасия Павловна — независимая исследовательница, магистр политической философии, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН), Манчестерский университет. Научные интересы: философия истории, теории мультитемпоральности, историческая политика, постструктуралистская философия. ORCID: 0009-0000-4140-0201. E-mail: greenlightoff@gmail.com

Anastasia P. Golubeva — independent researcher, MA in Political Philosophy, Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSES), University of Manchester. Research interests: philosophy of history, theories of multitemporality, historical politics, poststructuralist philosophy. ORCID: 0009-0000-4140-0201. E-mail: greenlightoff@gmail.com