

Надежда Григорьева

## ВТОРОЙ АВАНГАРД: РЕСАКРАЛИЗАЦИЯ МИРА (М. БАХТИН И *LE COLLEGE DE SOCIOLOGIE*)

### Ресакрализация мира

В своей книге *L'Homme et le Sacré* (1939) Роже Кайуа писал:

Любое начало таит в себе деликатную проблему. Ясно, что им нарушается равновесие, вводится некий новый элемент, который нужно интегрировать в мировой порядок с как можно меньшими возмущениями. [...] Он по праву принадлежит порядку божественного – он освящен уже тем, что он первый, что с него начинается новый распорядок вещей (Кайуа 2003, 160).<sup>1</sup>

В этих рассуждениях Кайуа отметил важнейшую черту категории сакрального, признаваемой многими учеными неопределимой и противоречивой.<sup>2</sup> Выделяя области бытия, воспринимаемые сознанием как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные, сакральное знаменует начало противостояния профанному – пункт дифференциации мира, время космогонии, момент творения. Рудольф Отто в известной работе *Das Heilige* (1917) заметил, что сакральное есть «совер-

<sup>1</sup> «En effet, tout commencement pose un problème délicat. Il est clair qu'il rompt un équilibre, qu'il introduit un élément nouveau qui doit être intégré dans l'ordre du monde avec le moins de dérangement possible [...] Il appartient de droit au divin: il est consacré du seul fait qu'il est le premier, qu'il inaugure une nouvelle ordonnance des choses» (Caillois 1950, 31).

<sup>2</sup> К примеру, в своей книге *Homo sacer* (1995) Джорджио Агамбен представляет сакральное как «пустое» слово, нагруженное взаимоисключающими значениями. Проследив историю понятия «амбивалентность священного», восходящего к лекциям Робертсона Смита (Robertson Smith), читанным в 1889 г., Агамбен приходит к выводу, что в гуманитарных науках 1890-1940-х гг. термин «сакральное» не имел объяснительной силы: «В жизни понятий есть один момент, когда они теряют свою непосредственную познаваемость и, подобно любому пустому слову, могут быть нагружены противоречивыми значениями. У религиозных феноменов этот момент наступил в конце XIX века вместе с рождением современной антропологии, в центре которой неслучайно стоят такие двусмысленные понятия, как *mana*, *tabu* или *sacer*. Леви-Стросс показал, что понятие *mana* функционирует как избыточное означающее, не имеющее другого смысла, кроме как сигнализировать об избыточности означающей функции по отношению к означаемому» (Agamben 2002, 90) (Здесь и далее, если не указано дополнительно, перевод мой, – Н.Г.).

шенно Иное» («*das ,Ganz Andere'*»), при этом для религиозного сознания оно есть не просто иная реальность, но также реальность абсолютная, вечная и первичная по отношению к преходящему миру. В религиозной онтологии сакральное мыслится началом бытия, истоком и основой существования.

В научном дискурсе XX в. сакральное отразилось, как в зеркалах, во множестве терминов: сакральное включали в состав гетерогенного (Жорж Батай, Мирча Элиаде); амбивалентного (Марсель Мосс, Зигмунд Фрейд); социального (Эмиль Дюркгейм), нуминозного (Рудольф Отто). Во втором авангарде под сакральным часто понимались объекты двойственной природы, коими когда-то были не только короли, но и отбросы, менструальная кровь, трупы, изгои, проститутки, палачи, – в общем, все инородное, исключенное из общества, ведь *sacer* переводится с латинского и как «святой», и как «проклятый». Однако не многообразие значений сакрального будет предметом этой работы. Не «святость» и не «проклятость», не «чистота» и не «грязь», не «возвышенность» и не «ничтожность», а именно «начинательность» сакрального сыграла, возможно, решающую роль в том, что этот феномен оказался широко обсуждаем в философии, политологии, социологии, этнологии и эстетике 1920-40-х гг. – времени, устремленному к радикальному обновлению человеческой истории.

Понятие сакрального получило большой резонанс во втором авангарде постольку, поскольку тот пытался переосмыслить «начало» новой культурной эпохи. Авангард-1 показал, что любое социальное или культурное явление может возвыситься из низов. Авангард-2 продемонстрировал, что возвышенное может быть изолировано и оценено как ничтожное. Таким образом, авангардисты второго призыва не могли отказаться от самоиронии и автонегации в дискуссиях о возможности «второго начала»: стремясь познать начало, они в то же время его отрицали; пытаясь выделить из повседневности священные объекты, они профанировали избранное ими.<sup>3</sup> Так, в 1930-е гг. сакрализация мира оказалась одним из самых парадоксальных предметов обсуждения во французской радикальной философии. Необычные теории сакрального реконструируются и в других версиях второго авангарда – в Советской России (Бахтин, Эйзенштейн) и в Германии (Хельмут Плеснер, Карл Шмит, Эрнст Юнгер).

Категория сакрального формировала официальные культуры тоталитарных государственных образований. Если тоталитарные власти «сакрализовали» действительность, используя практику массовых жертвоприношений, то в авангардистской культуре шло альтернативное внедрение

<sup>3</sup> Строго говоря, ресакрализация мира уже была проведена христианством. Люди второго авангарда и тоталитаризма совершают попытку ресакрализации мира – построения сакральной системы без Христа, поскольку Христос – это они сами. О проблеме вторичного генезиса в христианстве см.: Смирнов 2006, 92; 192.

сакрального в жизнь на уровне ритуализации культурного поведения, создания интимных кругов общения: к примеру, парижский *Collège de Sociologie* (1937-1939 гг.) занимался «регенерацией» сакральных феноменов в современном мире, привнесением в жизнь «активного сакрального», которое стало бы чем-то большим, нежели «просто действие». <sup>4</sup> Это «сверхдействие» осознавалось как интересубъективная активность, «причащающая» <sup>5</sup> современного человека «тотальному существованию» (*l'existence totale*), утраченному им с тех пор, как сакральное фактически исчезло из повседневной (буржуазной) жизни, оставив в ней лишь свои рудименты. Теоретическими манифестами Коллежа послужили такие тексты, как «Ученик колдуна» Жоржа Батая, «Сакральное в повседневной жизни» Мишеля Лейриса и «Теория праздника» Роже Кайуа.

Примерно в то же время в Советской России сакральный модус существования был теоретически эксплицирован Михаилом Бахтиным в его книге *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. <sup>6</sup> Подобно Кайуа и Батаю, Бахтин конструировал теорию сакрального времени, на протяжении которого индивидуумы «причащаются» целокупному бытию. <sup>7</sup>

В конце 1920 – начале 1930-х гг. сакрализацию повседневного поведения практиковала ленинградская группа поэтов под названием «чинари»: Даниил Хармс, Александр Введенский, Леонид Липавский, Яков Друскин. Абстрагируясь от советской реальности, чинари ритуализовали свой

<sup>4</sup> Как пишет Кайуа в предисловии к третьему изданию *L'Homme et le sacré*, участники Коллежа мыслили «активное сакральное» подобным «эпидемическому возбуждению» (Кайуа 2003, 145).

<sup>5</sup> Батай вводит для описания этого «причащения» термин «*mouvement communiel*» (Hollier 1995, 42).

<sup>6</sup> Первоначальное название книги, фигурировавшее в рукописях 1940-го г., – «Франсуа Рабле в истории реализма» (оно еще тесно связано с идеей «большого реализма», выдвинутой Лукачем).

<sup>7</sup> Помимо возвращения в утраченную имманентность бытия, сакральное время праздника имело и другую сторону, исследованную как Бахтиным, так и Кайуа: восхождение по иерархической лестнице гетерогенных элементов, на время получающих привилегированное положение в обществе. Описывая этот феномен, оба мыслителя аллегорически изображали повседневную реальность тоталитарных систем: если Кайуа интересовался фашизмом, то Бахтин размышлял о сталинизме (Ср.: Рыклин 1997). См. об этом также: Lachmann 1987, 8 ff. С точки зрения Ренаты Лахманн, карнавальный смех у Бахтина был адресован не столько римско-католической церкви, сколько сталинизму – сакральному авторитету (Сталину), сакральному месту (Кремлю), сакральному времени (теоморфным явлениям советских сверх-героев). Как считает Лахманн, на Бахтина повлиял опыт постреволюционного авангарда: воодушевление революционной эйфорией и процессом смещения и деиерархизации социума было подавлено процессами новой иерархизации общества, его закрытия и изоляции. В этом историческом контексте понятие карнавала у Бахтина может быть прочитано субверсивно – как мысль о возможности переворота существующего порядка, как проект второй революции.

интимный мир, сочиняли мистические абсурдистские тексты и отпраздновали псевдорелигиозные обряды.<sup>8</sup>

Актуальность сакрального определялась не только политическим контекстом, но и общей атмосферой того времени, в которой активно проявилась ностальгия по началам. Эта ностальгия стала осознанной во втором авангарде: «Золотой век» становится темой антропологических штудий (*Миф и человек* Роже Кайуа) и киносценариев (*Золотой век* Луиса Бунюэля); тоску по «тотальному существованию» можно найти в текстах Андре Бретона и Жоржа Батая. В своей книге *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969)<sup>9</sup> Мирча Элиаде анализирует варианты «религиозной ностальгии»,<sup>10</sup> обнаруживая ее элементы в любой творческой деятельности вообще, но особенно в авангарде (Eliade 1984, 65).

Следует отметить, что в социологии, в этнологии и в философской антропологии сакральное традиционно осмыслялось как основа бытия. Мир начался с того, что был сакрализован: сущее оказалось разделено на сакральные и профанные области.<sup>11</sup> Производя дифференциации между доступным и запретным, постижимым и непостижимым, «чистым» и «нечистым» человек сакрализует мир, организует его заново – в том порядке, который следовало бы считать человеческим. В книге *Элементарные формы религиозной жизни* (1912) Эмиль Дюркгейм отмечает, что пространство и время не однородны и что для формирования пространственно-временных представлений требовалась первоначальная координация между данными чувственного опыта, которая была бы невозможна, если бы все части времени и пространства были равноценны (Durkheim 1981, 30). Само по себе пространство не имеет ни правой, ни левой сторо-

<sup>8</sup> Можно сказать, что диссидентство возникает уже в 1930-е гг. из представления о сакральном как гетерогенном, которое, с одной стороны, могло быть выражено в «вождизме», а с другой, – в творчестве геттоподобных, неофициальных кружков.

<sup>9</sup> Элиаде выпустил книгу по-английски в 1969 г., озаглавив ее *The Quest. History and Meaning in Religion*. Французский перевод назывался «Ностальгия по истокам» (*La Nostalgie des Origines*, 1970).

<sup>10</sup> Элиаде выделяет два типа изначальности: 1) пракосмическая, доисторическая примордиальность и 2) космогоническая или историческая (Eliade 1984, 87). В соответствии с этой классификацией Элиаде различает два вида «религиозной ностальгии»: стремление восстановить примордиальную тотальность, существовавшую до творения, и стремление вернуть примордиальную эпоху, начавшуюся непосредственно после творения (Op. cit.).

<sup>11</sup> О первичной и вторичной дифференциации мира говорится в новой книге Игоря Смирнова *Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности*: «Нельзя не согласиться с Эдвардом Саидом в том, что начинательность – это „производство дифференциаций“. Но если так, то вторичный генезис, историзирующий сознание и поведение, отличает начинательность от самой себя. В ней проступает, стало быть, конечность (самой истории, что отчетливо манифестировал раннехристианский эсхатологизм). Отдифференцированные от себя исторические инициативы обречены на поражение, чреватые неудачей, обнадеживающе-безнадежны, как заметил Поль Рикёр» (Смирнов 2006, 190).

ны, ни верха, ни низа, ни востока, ни запада – все эти различия возникли в результате социализации мира или, что то же самое для Дюркгейма, – его сакрализации.

Категория сакрального конституирует самосознание *homo*, вынуждая его ощущать мир состоящим из двух частей: человеческой и «совершенно Иной». В книге *Das Heilige* Отто предположил, что чувство «нуминозного»<sup>12</sup> есть первочувство, *Urgefühl* – не во временном, а в «принципиальном смысле» (Otto 1936, 60). Характерно, что, будучи непознаваемым, нуминозный объект, согласно Отто, часто может быть выражен на человеческом языке только при помощи негативной теологии: «[...] wie das „Nichts“ so ist das „Leere“ in Wahrheit ein numinoses Ideogramm des „Ganz Anderen“» (Otto 1936, 35). Выразительными средствами могут служить также эпитеты «жуткое» (*das Unheimliche*), «ужасное» (*das Schreckliche*), «грандиозное» (*das Grandiose*), «возвышенное» (*das Erhabene*) и «таинственное» (*das Mysteriöse*) (Otto 1936, 81-84), которые, в свою очередь, могут быть переданы в искусстве зачастую лишь иррационально, негативно – через темноту или молчание («*das Dunkel und das Schweigen*») (Otto 1936, 88).

В антропологии начала века сакральный объект понимается, в первую очередь, как исключенный объект, на который наложен запрет. Дюркгейм определяет священные вещи как отделенные и запрещенные (Durkheim 1981, 75). В *Тотем и табу* (1913) Фрейд сравнивает механизм формирования сакрального объекта с моделью образования невротического запрета в психике современного человека. Фрейд демонстрирует, как значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях, означая, с одной стороны, священное, а с другой, – жуткое, опасное, нечистое. Аналогичная двойственность, с точки зрения психоаналитика, прослеживается и в области функционирования психических механизмов. Как считает Фрейд, в психике примитивных народов существовала очень высокая степень амбивалентности, единственным способом излечения от которой служила для дикаря экстерниоризация душевного конфликта.

Наследие Отто, Дюркгейма и Фрейда заложило основы дискурса о сакральном. В своей книге *Священное и мирское* (1957) Мирча Элиаде, отталкиваясь от теории нуминозного, использует определение сакрального через «совершенно Иное», но ставит перед собой задачу рассмотреть сакральное не как иррациональное явление, что сделал Отто, а в его тотальности<sup>13</sup> (Eliade 1985, 14). Через манифестацию сакрального, которую Элиаде называет словом «иерофаня», закладываются онтологические основы

<sup>12</sup> От слова *numen* (лат.) – «божественный».

<sup>13</sup> Скорее всего, Элиаде ориентируется здесь на понятие «тотального существования», о котором писал в своих теориях сакрального Батай. Эту ориентацию подтверждает и определение сакрального через понятие гетерогенного, впервые предложенное именно Батаем.

бытия (Eliade 1985, 23). Священное и мирское представляют собой два типа бытия-в-мире, две различные экзистенциальные ситуации, два измерения человеческого существования (Eliade 1985, 17).<sup>14</sup> Однако эта полярность бытия была свойственна первобытным обществам – современный человек уже давно живет в десакрализованном мире, утратившем гетерогенность. В индустриальном обществе человек лишается «точки отсчета», которую нельзя более онтологически определить: теряется *axis mundi* – ось, поддерживавшая связь между частями мира, и вместе с этим потерянным центром, если следовать мысли Элиаде, исчезает «мир» как таковой – остаются лишь фрагменты разрушенного универсума (Eliade 1985, 25).

Эпоху второго авангарда отличает стремление вернуть распавшемуся пространству его единство, его тотальность – провести вторичную сакрализацию мира. Конструкция священного пространства привносит в хаотическую гомогенность центр, вводит понятия исключительного и исключенного. Как писал Элиаде,

в той точке пространства, где манифестируется сакральное, *снимается покров с Реального*, мир начинает существовать. Конечно, вторжение сакрального не только проецирует точку отсчета в аморфную неопределенность профанного пространства, привносит «центр» в «хаос», но и способствует прорыву сфер, устанавливает связь между космическими сферами (между землей и небом) и содействует онтологическому переходу от одного способа бытия к другому. Подобное нарушение [...] создает «центр», из которого можно сообщаться с «трансцендентным», и, таким образом, закладывает основы «мира». (Eliade 1985, 59)

Следует отметить, что в рассуждениях, касающихся сакрализации мира, Элиаде не оригинален – его идеи восходят к работам упоминавшегося выше Коллежа Социологии – сообщества радикально мыслящих людей, регулярно, с ноября 1937 по июль 1939 г., собиравшихся в книжном магазине на улице Гей-Люссака в Париже для обсуждения проблемы сакрального. Основатели Коллежа – Жорж Батай, Роже Кайуа, Мишель Лейрис, Пьер Клоссовски, а также те, кто присоединились к ним позднее, пытались внедрить в свою «сакральную социологию» этнологию, теологию, политику, филологию и философию. Хотя участники Коллежа (между которыми не

<sup>14</sup> Здесь Элиаде, возможно, полемизирует с теорией сакрального Кайуа, согласно которой профанное – это не другая форма жизни, но «некий вид *активного небытия*» (*néant actif*) (Caillouis 1950, 75), выйти из которого можно двумя способами – либо путем проклятия, либо путем святости. Что касается Кайуа, то он, в свою очередь, развивает идею *néant actif* вслед за Робертом Герцем, который в своей статье «Преимущество правой руки» («La prééminence de la main droite») мимоходом отметил, что профанное определяется исключительно негативно: «C'est un néant, si l'on veut, mais un néant actif» (Hertz 1970, 89).

было полного единства в понимании проблемы сакрального) шли по следам социологии Эмиля Дюркгейма, Марселя Мосса, Люсьена Леви-Брюля и др., их методы менее всего можно назвать ортодоксальной наукой. В ход шли также внутренний опыт и экзальтированная жизнь чувств: основной задачей Коллежа, как уже говорилось выше, являлось внедрение сакрального в жизнь, «регенерация» сакральных феноменов в современном мире.

Участники Коллежа по-разному понимали «регенерацию» сакрального. Теория сакрального Кайуа была изложена в книге *L'homme et le sacré*,<sup>15</sup> где исследователь раскритиковал точку зрения на сакральное как на запретное, указывая на повседневный, своего рода профанный характер негативного сакрального: «[...] В обычной жизни сакральное проявляется почти исключительно в форме запретов. [...] Тем самым оно предстает как по сути своей *негативное*» (Кайуа 2003, 221). Вместо того чтобы, подобно Фрейдю, исследовать природу табу, Кайуа изучает способы соприкосновения с сакральным. Жизнь должна поменять облик, стать праздничной, чтобы могла произойти ресакрализация мира – распространение сакрального, в котором присутствовало бы уже не только негативное, запретное, но и позитивное, творящее начало.<sup>16</sup>

Что касается Батая, то для него сакральное – это то, «что *объединяет* людей в общество» (Батай 2004, 34). Этот мыслитель представляет себе сакрализацию как «причастие» имманентности мира, достигаемое в тайных сообществах, основанных на «переплетении сердец» (Батай 2004, 483). На первом же заседании Коллежа Социологии в ноябре 1937 г. Батай рассмотрел причастие-сакрализацию как «общее движение, которое преобразует природу» (Батай 2004, 34). Такого рода сакрализацию изучает сакральная социология, которая «может рассматриваться как исследование не только религиозных институтов, но и всей совокупности общественных движений, предполагающих феномен причастия» (там же).

В своей *Теории религии* (*Théorie de la religion*, 1948) Батай описывает тоску по некогда единому миру. В этой книге Батай определяет человека как животное, которое отчуждено от себя самого, вырвано из интимного миропорядка – из «имманентной интимности» (*l'intimité immanente*) (Bataille 1976, 308), которую можно также назвать «первичной». Батай заключает, что суть всякой религии сводится к обретению утраченного чувства интимного. Субъект приносит в жертву объект и расходует свое собственное тело ради создания близости с потусторонним. Отчуждение преодолевается в священном действии – в жертвоприношении, которое

<sup>15</sup> К слову сказать, сам Кайуа считал название своей книги абсурдным, предпочитая просто «Le sacré» (Felgine 1994, 205).

<sup>16</sup> Сходным образом понимает сакральное Бахтин в своей концепции карнавала. Для Бахтина праздничное отрицание дает в результате вовсе не ничто, а «обратный предмет».

необходимо для «возврата *интимности*, имманентности взаимоотношений между человеком и миром, между субъектом и объектом» (Bataille 1976, 307).

Введя понятие биполярного сакрального ядра, Батай подчеркнул, что сакральное обладает свойством вызывать одновременно влечение и отвращение.<sup>17</sup> Различие между правым и левым сакральным, состоит в том, что если правое сакральное притягивает, то левое сакральное отталкивает. Таким образом, участники Коллежа видели не только позитивную сторону сакрализации, но и опасность, возникающую в связи с регенерацией сакрального в современности. В работе *Психологическая структура фашизма* (*La structure psychologique du fascisme*, 1933-1934) Батай назвал фашизм суверенной формой гетерогенного (Bataille 1978, 21), тотальной концентрацией священной власти, а фашистскую армию определил как «совершенно Иное» общества, в котором имплицитно угрожающее значение (Bataille 1978, 30). Доклад члена Института социальных исследований Ханса Майера «Ритуалы политических объединений в Германии эпохи романтизма», прочитанный в Коллеже за несколько месяцев до начала войны, воспринимался как обращенное к группе предупреждение, касающееся фашистского потенциала, заложенного в стремлении создать любую сакральную общность. Роже Кайуа открыто заявлял, что место праздника в современном мире может занять только война.

Во втором авангарде была предложена такая перспектива рассмотрения «нуминозного» объекта, в которой священное отчасти утратило характер запретного, исключенного для субъекта (= исключенное для других), получив «интимное» измерение. Не то чтобы сакральное вдруг «очеловечилось» и превратилось в *Menschliches, Allzumenschliches*, но, скорее, сам (пара)тоталитарный человек был сакрализован,<sup>18</sup> самозванно занял место священного объекта – такого же непостижимого, как он сам. Тот факт, что беспризнаковый человек тоталитарной эпохи стал Богом, которого нельзя определить,<sup>19</sup> позволил взглянуть на сакральное как на повседневное явление псевдобожественной жизни людей. Заместитель бога на земле может манипулировать сакральным по своему желанию, что и предложил Батай, описав сакральность как удобный «трансформатор» депрессии в напряжение, инструкции по рациональному использованию этого преобразователя он разъяснил в докладе 1939 г. «Радость перед лицом смерти». Однако «сакральное», которое внедрилось в жизнь таким образом, было

<sup>17</sup> Этот «распад» сакрального можно толковать как переосмысление Богоборчества, развитого в авангарде-1.

<sup>18</sup> Крайнюю форму этот процесс получил в явлении т.н. *homo sacer*, описанном у Джорджо Агамбена.

<sup>19</sup> См. об этом мою статью «Мистическая антропология авангарда-2: *Обэриу* и французский (пара)сюрреализм».

как бы «псевдосакральным» – безнадежной попыткой приблизиться к началам бытия. Трансформатор депрессии в напряжение не работал: радость современного человека перед лицом смерти была ненатуральной. Первобытность в современности могла быть найдена лишь через перверсию. Настоящим ресакрализатором мира мог стать только извращенец.

Ресакрализация мира во втором авангарде мыслилась по крайней мере в двух перспективах. С одной стороны, передел священного осуществляется в процессе его интимизации<sup>20</sup> (к примеру, в концепциях Батая и Лейриса), когда сакральными становятся либо объекты, повседневно находящиеся в непосредственной близости к субъекту, либо сами субъекты, так или иначе вступившие в контакт с «имманентностью мира».<sup>21</sup> С другой стороны, сакральное подвергается социализации (у Кайуа) или, что то же самое, обретает «народность» (у Бахтина), превращаясь при этом в праздник, в радостный карнавал, раскалывающий время повседневности. В случае «социализации» сакральное занимает позицию «второго бытия», выход в которое возможен в определенное время ритуальных коллективных действий, соотносимое с «вторым началом».

«Интимное сакральное» основывалось на сакрализации человеческой близости. Так, Батай сакрализует архив, оставшийся после его умершей возлюбленной Колетт Пеньо (Laure 1979), называвшей себя Лаурой.<sup>22</sup> Эта сакрализация становится возможной, поскольку Батай мыслит себя героем эротической трагедии, «обжигающее» действие которой основано на кон-

<sup>20</sup> К интимизации следует отнести и сравнение сакрального с бессознательным, начатое у Фрейда в *Тотем и табу* и развитое в работе Батая *Психологическая структура фашизма*.

<sup>21</sup> В идее тотальности заключена особенность «негативности» (в понимании Коллежа). Дени Олье начинает свою книгу о Коллеже социологии главой «Нет... Нет...», желая подчеркнуть повышенный интерес описываемого им интеллектуального сообщества к фигуре отрицания. Между тем абсолютная негативность для Батая вовсе не так однозначна – она направлена на достижение утраченной целостности тотального существования. Первый же доклад Жоржа Батая в рамках Коллежа проповедует некое «причащающее движение», направленное на соединение всего со всем. Батай ищет не столько абсолютную негативность, сколько высшую полноту, в которой отрицание Всего встречается с всеобъемлющим «да», а депрессия преобразуется в энергию, пусть даже ценой «радости перед лицом смерти». Отношение к отрицанию сближает Батая с Бахтиным, описывающим в своей книге о карнавале «амбивалентное отрицание». По мнению Ренаты Лахманн, прослеживается типологическое сходство между концепциями амбивалентности жизни и смерти у Бахтина и у Батая. Согласно Батаю, дисконтинуальность бытия снимается в экстазе жертвоприношения, в результате которого возникает божественная континуальность; согласно Бахтину, в пространстве карнавала жизнь и смерть формируют единое неразрывное существо, рождающая смерть и т.д. (Lachmann 1987, 36).

<sup>22</sup> «Лаура» – псевдоним, который выбрала себе Колетт Пеньо. Можно предположить, что Колетт назвала себя «Лаурой» не столько, чтобы идентифицироваться с возлюбленной Петрарки, сколько ради установления воображаемых родственных связей с де Садом, включившим Лауру Петрарки в свое генеалогическое древо (де Сад был культовой фигурой среди авангардистов второго призыва).

вульсивном обнаружении «причащающего единения» (*d'unité communielle*) (Laure 1979, 292):

Природа сакрального, в котором сегодня мы усматриваем обжигающее существование религии, заключается, возможно, в самой что ни есть неуловимости того, что происходит между людьми, сакральное есть этот исключительный момент причащающего единения, миг совестного конвульсивного обнаружения того, что обыкновенно остается в тени. (Батай, Лаура 2004, 39-40)

Как бы отказываясь от авторства, Батай признается в том, что его понимание сакрального совпадает с интерпретацией, данной сакральному Лаурой. В тетрадах, названных «Сакральное», Лаура характеризует сакральное, с одной стороны, как темпоральную исключительность – выход за пределы обыденного времени, а с другой стороны, как социальную вовлеченность – захватывание всеобщим движением:

Сакральное – тот бесконечно редкий миг, когда «извечная часть», которую несет в себе всякое существо, вступает в жизнь, захватывается всеобщим движением, вовлекается в него, реализуется. (Лаура 2004, 92)

Сакральное, если следовать ходу мысли Лауры, существует как особого рода событие, переживаемое в общности с Другим: «дабы это *сталось*, необходимо, чтобы это ощущалось другими, в общности с другими»<sup>23</sup> (Лаура 2004, 96). Именно поэтому сакральна поэзия: «Поэтическое произведение сакрально в том, что оно является созиданием некоего топического события, «сообщением», ощущаемым как *нагота*» (Лаура 2004, 96). Комментируя записи Лауры, Батай и Лейрис признают оригинальность ее «интимного» понимания сакрального:

Это определение связывает сакральное с такими моментами, когда изолированность жизни в индивидуальной сфере вдруг прерывается, с моментами сообщения людей не только между собой, но и со всей вселенной, где они обычно ощущают себя чужаками: сообщение надлежит понимать здесь в смысле слияния, потери человеком самого

<sup>23</sup> Следует подчеркнуть, что в кругу Батая сакральное понимают как вовлечение во всеобщее движение, сопоставимое не только с «коллективностью» у Дюркгейма, но и с карнавальностью у Бахтина. Более того, как Бахтин, так и Батай употребляют для описания этого явления одно и то же понятие: «причастие», «объединяющее движение». В «Дополнениях и изменениях к «Рабле»» Бахтин описывает «реальное физическое заражение (причастие) родовым человеческим и национально-народным («наши») бесстрашием в карнавальном толпе» (Бахтин 1996, 80). «Объединяющее движение» в идейной системе Батая должна послужить вовлечению в некое первоначальное состояние «тотального существования» (*l'existence totale*), интимного приобщения к бытию.

себя, чья целостность находит свершение в смерти, а образное выражение – в эротическом слиянии. Такая концепция отличается от концепции французской школы социологии, в которой рассматривается только сообщение людей между собой; она затрагивает то, что постигается мистическим опытом и оживает в ритуалах и мифах. (Батай, Лейрис 2004, 138)

Если Батай относит священную трагедию в область эротизма, то Лейрис описывает сакральное как трагедию борьбы между левым и правым, в которой трагический герой – ребенок. В докладе «Сакральное в повседневной жизни» и в автобиографии *Человеческий век (L'âge d'homme, 1938)* Лейрис сакрализует собственное детство. «Мое сакральное», как пишет о нем Лейрис, происходит из детских впечатлений (Лейрис 2004, 75-76). Ребенок – вот герой трагедии. Начало человеческого формирования сопоставлено у Лейриса с началом как таковым – с формированием сакрального.<sup>24</sup> В докладе «Сакральное в повседневной жизни» «интимное сакральное» выстраивается вокруг «сакрального ядра», в отношении которого можно говорить о «правом» и «левом» сакральном: «перед лицом правого сакрального родительской величественности зарождалась подозрительная, темная магия левого сакрального» (Лейрис 2004, 78).

Таким образом, биполярность сакрального у участников Коллежа напоминала психоанализ и служила лишь приемом на пути к интимизации сакрального. Правый полюс сакрального – вещи отца, комната родителей,

другой сакральный полюс [...] – левый полюс, полюс запретного и недозволенного, противоположный комнате родителей, правому полюсу установленного авторитета, святилищу настенных часов и портретов бабушки-дедушки – туалет, где каждый вечер я и один из моих братьев запирались, чтобы рассказывать друг другу день за днем какие-то истории о вымышленных животных и фантастических персонажах. (Лейрис 2004, 77)

Социальная жизнь, по Батаю, заключается в поиске «универсального бога, чтобы иметь возможность расширять пространство искусственной оргии» (Батай 2004b, 528). Обсуждая понятие оргиастического существования, Батай солидаризуется с Кайуа, чья теория праздника была обнаружена в 1939 г. По мнению Олье, «Теория праздника» Кайуа как никакая другая работа является «эмблематическим текстом» Коллежа (Олье 2004,

<sup>24</sup> В книге Лейриса *Зеркало тавромахии (Miroir de la tauromachie précédé de tauromachies, 1938)* повествуется о сакрализации личного опыта писателя, который сравнивается с тореро. В *Зеркале тавромахии* Лейрис анализирует пространство культуры как пространство сакрального, как сцену боя быков: «Все действие в целом разыгрывалось в опасных местах на таком узком, как лезвие бритвы, пространстве, в тонкой области интерференции или психологического по man's land, которая и составляет область сакрального».

420). Эта теория вдохновила Жана-Поля Сартра и Симону де Бовуар, которые даже не посещали лекций на улице Гей-Люссака, написание собственных текстов о праздничном ликовании. В своей работе Кайуа повествует о празднике первобытных цивилизаций – о *пароксизме* общества, который одновременно очищает и обновляет его. Праздник завершался оргиями, – шумным ночным разгулом, превращавшимся в пляску под мерные удары примитивных инструментов. В конце текста Кайуа задает вопрос: не обречено ли на гибель современное общество с его праздником, выродившимся в *каникулы* – время разрядки, а никак не высшего напряжения всех сил. Настоящая альтернатива празднику не каникулы, а война.

### Второе начало, или Золотой век

Кайуа был далеко не единственным, кто открыл для себя феномен «праздника» в то время, когда подступала пора Второй мировой войны.<sup>25</sup> В конце 1930-х гг. стало почти общим местом соединять сакральное, проявления которого ранее обычно связывались с ужасом и священным трепетом, также с понятиями «праздника», «игры».<sup>26</sup> Йохан Хейзинга в книге *Homo ludens* (1938) пишет о том, что общество издавна «отправляет свои священнодействия, которые служат ручательством благоденствия мира, освящения, жертвоприношения, мистерии, в игре, понимаемой в самом истинном смысле этого слова»<sup>27</sup> (Хейзинга 2004, 19). В работе «Сущность праздника» (*Vom Wesen des Festes*, 1938) Карл Кереньи определил праздник как «превращенное время» (Kerényi 1952, 52), в момент которого царит высшая действительность,<sup>28</sup> делается возможным творение, теряют значение различия между субъектом и объектом.

<sup>25</sup> Война рассматривалась в этих концепциях как игра, *agon*, противостояние, ведущееся в сакральной сфере.

<sup>26</sup> В современной антропологии, напротив, существует тенденция к отождествлению понятий насилия и священного. Рене Жирар в книге *Насилие и священное* (*La violence et le sacré*, 1972) пишет: «Открытие учредительного насилия [...] позволяет организовать все элементы священного в понятную целостность. [...] Не-насилие предстает как безвозмездный дар насилия» (Жирар 2000, 313). Жирар склонен напрямую отождествить насилие и священное: «Все рассмотренные в данной работе феномены сводятся к тождеству насилия и священного» (Жирар 2000, 315).

<sup>27</sup> Впрочем, в отличие от Кайуа, Хейзинга подчеркивает первичность игры по отношению к сакральному: «Внутри игры мало-помалу проникает значение священного акта. Культ прививается к игре. Однако игра сама по себе была фактом первичным, исходным, изначальным» (Хейзинга 2004, 40).

<sup>28</sup> Ср. также несохранившееся выступление Батая «Последний день перед постом», которое состоялось в Коллеже социологии 21 февраля 1939 г. и было посвящено карнавалу (см. об этом: Олье 2004, 348-353). В этом выступлении, если судить по письмам Батая, речь шла о плане спасения демократии, главным средством которого было бы возрождение карнавала: «После революции, после тайных обществ карнавал, таким

Праздник, согласно Кереньи, есть «абсолютно Отличное» (*das absolut Unterscheidendes*) (Kerényi 1952, 54) – событие, выламывающееся из общего течения времени и играющее роль высшего бытия. Праздник принуждает к участию в нем, открывая себя празднующему как возможность невозможного (Kerényi 1952, 60). Принуждение к участию в общем ликования функционирует как обратная сторона даруемой свободы от повседневности. Вслед за Дюркгеймом этнологи и антропологи подчеркивают, что структура праздника строится на втором начале мира:<sup>29</sup> так, для Кереньи одно из главных свойств праздника – его стремление в изначальность (*Ursprünglichkeit*). Цель праздника – удостоверит современное состояние мира и его повторяющихся проявлений в некоем однократном процессе, происходившем в изначальное время. Праздник, проводимый регулярно, можно было бы понять как будничное исполнение долга, если бы не вмешательство божественного: празднующий как бы возносится в другое измерение, где все происходит так, «как в первый день», когда люди были вместе с богами и сами были боги (Kerényi 1952, 64).

В 1950-е гг. понятие праздника было осмыслено в духе 1930-х гг. С одной стороны, были переизданы книги о празднике 1930-х гг., с другой стороны, появились новые исследования, в которых цитировались старые работы. Ведя диалог с Кереньи, немецкий философ-антрополог Больнов включает в *Neue Geborgenheit* (1955) главу «Zur Anthropologie des Festes», где называет праздник как бы снятым временем, когда человек возвращается к своим метафизическим основаниям (Bollnow 1960, 237).<sup>30</sup> В *Das Heilige und das Profane* Элиаде следует Кайуа и противопоставляет сакральное «время» профанной «длительности»: интервалы священного времени – праздники – реактуализуют в настоящем первовремя (*Urzeit*) сакральных событий: «...Man findet in dem Fest zurück zur ersten Erscheinung der heiligen Zeit, wie sie sich ab origine, in illo tempore erfüllt hat»<sup>31</sup> (Eliade 1985, 63). С какой бы точки зрения ни рассматривать праздник – как возвращение к метафизическим основаниям или как актуализацию сакральных первоначал – мы имеем дело с философским дискурсом начинательности, столкнувшимся вплотную с пробле-

---

образом, оказывается последней по времени в ряду фигур, на которые Батай делает ставку с целью разжать тиски тоталитаризма» (Олье 2004, 349).

<sup>29</sup> При этом Дюркгейм рассматривает совместно такие черты праздника, как приобщение индивидуума коллективу и связывание настоящего с прошедшим (Durkheim 1981, 509): актуализация прошлого в настоящем и обнаружение общего в индивидуальном оказываются звеньями одной цепи.

<sup>30</sup> Бахтин ссылается на эту работу в книге 1965 г. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*.

<sup>31</sup> «В празднике находят себя в первом явлении священного времени, как оно исполнилось ab origine».

мой пространственно-временной позиции сакрального в повседневной жизни.

Итак, праздник можно было бы определить как попытку регулярного воспроизведения начала и его сакральных функций. Во время праздника человек должен вновь пережить драму начала мира. На протяжении этого сакрального интервала общество достигает целостности космической, божественной, социальной и сексуальной (Элиаде 2006, 107). Оргии – не что иное, как акт обретения божества в себе самом, осуществление идеальной целостности.

Обеспечивая регулярное воспроизводство начала, праздник является одним из самых амбивалентных типов архивирования прошлого. Устремленность в будущее – вот главная характеристика праздника как в концепции карнавала Бахтина, так и в теории сакрального Кайуа. Поэтому нельзя сказать, что праздник служит архивом, в котором «снимается» абсолютное начало: праздник как раз актуализует *Urzeit* и акт первотворения. В антропологической перспективе праздник функционирует как момент «снятия» человеческого – тот, кто в профанной действительности был homo, общается высшему бытию и на протяжении сакрального временного промежутка становится богом. Праздник – это не просто сохранение памяти о священном творении, но место и время его репродукции; это пространственно-временной континуум, в котором заархивированное начало становится творящей матрицей, вновь актуальным явлением современности.<sup>32</sup> Как писал Бахтин в диссертации «Рабле в истории реализма»,<sup>33</sup>

Всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к началу («изначальность»), точнее, к обновлению начала. Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его. Конечно, и сами термины «вперед» и «назад» теряют в этом понимании свою замкнутую абсолютность, скорее вскрывают своим взаимодействием живую парадоксальную природу движения, исследованную и по-разному истолкованную философией (от элеатов до Бергсона). В приложении к языку такое возвращение означает восстановление его действующей, накопленной памяти в ее полном смысловом объеме. Одним из средств этого восстановления-обновления и служит смеховая народная культура. (Бахтин 1975, 492)

В своей книге *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* Бахтин определяет праздник как точку трансгрессии,

<sup>32</sup> Рената Лахманн прочитывает в понятии «карнавала» у Бахтина «второе Откровение», второе рождение мира из духа смеха (Lachmann 1987, 14).

<sup>33</sup> Далее цитируются строки из фрагмента «Рабле и Гоголь», не вошедшего в книгу *Творчество Франсуа Рабле...*

в которой данное переходит в новое: «[...] Празднества на всех этапах своего исторического развития были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни природы, общества и человека» (Бахтин 1965, 13). При этом праздник предназначен для того, чтобы снова и снова воспроизводить начало мира, обусловленное природными циклами:

Календарный момент праздника оживает и становится остро ощутимым именно в народно-смеховой неофициальной стороне его. Здесь оживает связь со сменой времен года, с солнечными и лунными фазами, со смертью и обновлением растительности, со сменой земледельческих циклов. В этой смене положительно акцентировался момент нового, наступающего, обновляющегося. (Бахтин 1965, 90)

Календарный момент праздника был актуален не только для Бахтина: Кайуа также подчеркивал важность времени года для регенерации сакрального. В докладе «Зимний ветер», прочитанном в Коллеге Социологии, Кайуа указывает на активность тайных обществ в зимнее время года. Концепция праздника у Кайуа наиболее близка теории карнавала, разработанной Бахтиным. Хейзинга и Кереньи сходятся с Бахтиным в ряде интерпретаций, касающихся значения праздника, но лишь Кайуа, подобно Бахтину, ставит праздник в контекст современности, изображает его как модель ресакрализации мира. Параллельно Бахтину, обрабатывающему окончательный вариант своей книги в Савелово (Подмосковье), Роже Кайуа занимался схожими изысканиями в Париже, а затем в Буэнос-Айресе, где он оставался до конца Второй мировой войны.

Несмотря на удивительный параллелизм изысканий Бахтина и Кайуа, связь их теорий до сих пор оставалась вне зоны внимания исследователей. Опрос русских и западных бахтиноведов, предпринимавшийся журналом *Диалог. Карнавал. Хронотоп* и посвященный «народно-праздничной теории М.М. Бахтина», показал, что бахтиноведы связывали идеи Бахтина с самыми разнообразными учениями, но только не с традицией радикальной философии во Франции 1930-40-х гг. («ДКХ» 1996, №4, с. 5-45, «ДКХ» 1997, №1, с. 5-33, «ДКХ» 1997, №2, с. 5-16, «ДКХ» 1997, № 3, с. 5-18, «ДКХ» 1997, №4, с.7-26). Исключение, пожалуй, составляет С. Зенкин, указавший в предисловии к переводу Кайуа на русский язык, что «любопытным и неслучайным представляется параллелизм его /Кайуа – Н.Г./ размышлений с концепцией «амбивалентного карнавального смеха», созданной в те же 30-е годы в России М.М. Бахтиным» (Зенкин 2003, 21). Однако в чем кроется «неслучайность» пересечений Бахтина и Кайуа – пока остается загадкой. Данная статья строится по принципу историко-типологического сопоставления и не ставит перед собой задач ни интер-

текстуального, ни текстологического анализа. И все же следует сказать пару слов об истории взаимоотношений двух текстов.

История издания книги о карнавале достаточно изучена (Паньков 1997, Emerson 1997 и др.). Первая попытка публикации «Рабле в истории реализма» относится к 1940 г.: книга была предложена институту им. Горького, этот вариант сейчас хранится в архивах. Вторая попытка опубликовать «Рабле...» с дополнениями датируется 1944 г. Уже в 1945 г. Бахтин пытается предложить этот текст на защиту докторской диссертации по филологии (история растянулась на семь лет и закончилась в 1952 г. выдачей Бахтину кандидатского диплома).

Что касается Кайуа, то уже 2 мая 1939 г. в рамках Коллежа Социологии он представляет доклад под названием «Теория праздника», впоследствии ставший четвертой главой книги *L'homme et le sacre*: («Le sacré de transgression: théorie de la fête»). Эта четвертая глава под заголовком «Théorie de la fête» публикуется в двух номерах журнала *Nouvelle Revue Française*: в декабре 1939 и в январе 1940 гг.

Трудно предположить, что Бахтин, изучавший французскую литературу, не следил за публикациями известнейшего французского журнала. В издании 1965 г. Бахтин пишет о сюрреалистах, но, упоминая их кумира Альфреда Жарри, ничего не говорит о Кайуа. В «Дополнениях и изменениях к «Рабле»» (1944) Бахтин приводит список французских изданий, которые он счел полезными при изучении творчества Альфреда Жарри (особенно ценным признается им произведение Жарри *Ubu-Roi* (1896)), а также сюрреалистов. В этом списке фигурируют как ранние, так и поздние работы Андре Бретона: «Manifeste du surréalisme», «Introduction au discours sur le peu de réalité», «Second manifeste du surréalisme», а также «Qu'est-ce que le surréalisme» 1934 г. (Бахтин 1996, 119). Учитывая пристальное внимание Бахтина к современной французской словесности, следует отметить, что сокращенное издание «Теории праздника» Кайуа вышло уже зимой 1938 г. в журнале *Verve* под названием «Праздники, или добродетель вольницы» («Fêtes ou la vertu de la licence»). С 1937 г. Бахтин живет в Подмоскowie и имеет, таким образом, доступ к библиотекам Москвы, а также, как показывает переписка, пользуется услугами друзей, доставлявших ему иностранные книги.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Имеются и возможности обратного влияния бахтинской концепции карнавала на французскую мысль: в 1945 г. Луи Арагон и Эльза Триоле, приехавшие в Москву, увозят в Париж рукопись книги о Рабле с целью дальнейшего перевода и публикации (см. об этом: Попова 2004). Однако их затея не увенчалась успехом: книга Бахтина была впервые издана во Франции в 1970 г. в переводе с русского издания 1965 г.

Таким образом, Кайуа и Бахтин практически одновременно предложили свои версии понятий «праздник», «карнавал», определив их как изначальное время.<sup>35</sup> Согласно Кайуа,

Праздник предстает как актуализация первых времен мироздания, *Urzeit*, изначальной эры великого творения<sup>36</sup> (Кайуа 2003, 223).

С приближением зимы природа утрачивает плодородие и кажется умирающей. Нужно творить мир заново, омолаживать систему. [...] Наступает момент, когда необходимо все переделывать заново. Какой-то позитивный акт должен сообщить порядку новую стабильность. Требуется какое-то подобие нового творения, которым были бы заново созданы природа и общество. Для этого и служит праздник.<sup>37</sup> (Кайуа 2003, 217)

<sup>35</sup> Игорь Смирнов спорит с обеими концепциями праздника. Уже в книге *Бытие и творчество* И. Смирнов отрицает «начинательный» смысл бахтинского карнавала, рассматривая его как культурный механизм, демонстрирующий бесплодность изменений: «Менее всего можно признать карнавал праздником регенерации, рождающего тела, бессмертия плоти, умноженной коллективом. Карнавал отрицает какую бы то ни было возможность порождения, генерирует негенерируемое [...] Мужчины в женских масках и женщины – в мужских теряют собственные половые признаки, не приобретая противоположных. Перемещение телесного низа на место телесного верха лишает человека способности к мыслительному порождению. Обратная передвижка кастрирует [...] Фиксированность карнавала на анальных и оральных извержениях низводит творчество до переваривания пищи и исторжения переваренного из тела. Как и любой другой праздник, карнавал вершится на границе между уже-отданностью и еще-невозвращенностью бытия, отнюдь не знаменуя собой погружение субъекта в инфинитную бытийность. Архаический карнавал делает изменяемое, историческое, будущностное смешным. Тем не менее он все-таки воплощает собой изменяемость. Именно здесь заложена вся его амбивалентность» (Смирнов 1990, 72). В своей новой книге *Генезис. Очерки по культурной начинательности* И. Смирнов продолжает критику праздника как мнимого начала: с одной стороны, исследователь отрицает «обновляющий» характер т.н. «рождающей смерти» у Бахтина: «Ритуальная «рождающая смерть», о которой писала О.М. Фрейденберг (*Поэтика сюжета и жанра* (1936), Москва 1997, 63 сл.) и которую затем выдвинул в центр своей теории карнавала М.М. Бахтин (*Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* (1940), Москва 1965), не в силах произвести на свет ничего, кроме себе подобного» (Смирнов 2006, 31). С другой стороны, И. Смирнов считает, что праздник есть не столько *Urzeit*, сколько Другое времени: «Празднуют безвременье, преодоление темпоральности, не снижающееся до пустопорожного отдыха. Можно согласиться с Кайуа в том, что праздник отбрасывает отправителей обрядового сообщения в абсолютную изначальность. Но Кайуа вряд ли верно опознал задачу торжеств и фестивалей, которую он усматривал в, так сказать, омоложении износившегося, обветшавшего времени. Ориентированный в седое прошлое, праздник есть Другое времени» (Смирнов 2006, 36).

<sup>36</sup> «La fête se présente en effet comme une actualisation des premiers temps de l'univers, de l'*Urzeit*, de l'ère originelle éminemment créatrice» (Caillois 1950, 135).

<sup>37</sup> «La nature, à l'approche de l'hiver, perd sa fécondité et semble dépérir. Il faut recréer le monde, rajeunir le système [...] Vient le moment où une refonte est nécessaire. Il faut qu'un acte positif assure à l'ordre une stabilité nouvelle. On a besoin qu'un simulacre de création remette à neuf la nature et la société. C'est à quoi pourvoit la fête» (Caillois 1950, 124).

Концепции Кайуа и Бахтина объединяет точка зрения на архаическое общество как на потерянный рай, вместе с которым оказалось утрачено сакральное измерение, «элементарные» основы бытия. В книге о Рабле Бахтин описывает упадок «священного»<sup>38</sup> в современном обществе, подчеркивая при этом «неистребимость» сакрального начала в культуре, которая все же сохранила рудименты сакрального:

Со второй половины XVII века [...] совершается процесс постепенного сужения, измельчания и обеднения обрядово-зрелищных карнавальных форм народной культуры. Происходит, с одной стороны, огосударствление праздничной жизни, и она становится парадной, с другой – бытовизация ее, то есть она уходит в частный, домашний, семейный быт. Былые привилегии праздничной площади все более и более ограничиваются. Особое карнавальное мироощущение с его всенародностью, вольностью, утопичностью, устремленностью в будущее начинает превращаться просто в праздничное настроение. Праздник почти перестал быть второю жизнью народа, его временным возрождением и обновлением. Мы подчеркнули слово «почти», потому что народно-праздничное карнавальное начало, в сущности, неистребимо. Суженное и ослабленное, оно все же продолжает оплодотворять собою различные области жизни и культуры. (Бахтин 1965, 40)

О той же утрате чувства сакрального пишет в своих работах и Кайуа. В отличие от Бахтина, который ограничился тем, что констатировал упадок священного в современной жизни, Кайуа, в духе Коллежа социологии, призывает этот упадок устранить. По мнению Кайуа, исследователь «обязан» не просто создать теорию праздника, но и внедрить в современность его творящее начало:

Необходимо избавить природу и общество от неизбежного старения, которое приведет их к гибели, если не принимать мер к их омоложению, периодическому сотворению заново. Эта новая обязанность открывает собой новую главу в изучении сакрального.<sup>39</sup> (Кайуа 2003, 161)

По мнению Бахтина, именно в празднике сохраняются сакральные элементы, способные обновить общество и отодвинуть его неизбежный конец, устремив к «незавершимому будущему»: «подлинный праздник [...] смотрел в незавершенное будущее» (Бахтин 1965, 13). Механизм этой незавершенности, по Бахтину, основан на логике избытка, излишества. Эта

<sup>38</sup> Упадок сакральности описывает в своих романах и К. Вагинов – друг Бахтина.

<sup>39</sup> «Il importe de soustraire la nature et la société à l'inévitable vieillissement qui les conduirait à la ruine si l'on ne prenait la précaution de les rajeunir, de les recréer périodiquement. Cette nouvelle obligation ouvre un nouveau chapitre dans l'étude du sacré» (Caillois 1950, 33-34).

логика избытка противостоит логике траты, на которых строится модель праздника во французской антропологической мысли. Логика траты, неоднократно описанная этнографами (в частности, Марселем Моссом), но впервые философски обоснованная в работе Батая *La notion de dépense* (1933), стала основой для концептуализации праздника у Кайуа. Если у Кайуа накопленная роскошь уничтожается, то у Бахтина накопленное способно лишь увеличиваться. Если в царстве карнавала господствует «логика роста, плодородия, бьющего через край избытка» (Бахтин 1965, 72), то во время праздника работает логика эксцесса, позволяющая празднующим не просто растратить и промотать, но бессмысленно уничтожить как можно больше накопленных богатств:

В так называемых первобытных цивилизациях [...] праздник длится несколько недель, несколько месяцев с четырех-пятидневными передышками. Порой несколько лет уходит на то, чтобы собрать нужное количество богатств, которые будут не только потребляться и тратиться напоказ, но и просто-напросто уничтожаться и растративаться, ибо транжирство и уничтожение – формы эксцесса – по праву принадлежат самой сути праздника. (Кайуа 2003, 219)

Праздники [...] оказываются в таком времени и в таком состоянии, когда от них требуется только тратить, включая трату себя самих. (Кайуа 2003, 243)

Безуспешная попытка карнавального человека истратить накопленное влечет за собой обновление, что связывается у Бахтина, в частности, с темой обильной праздничной еды. Праздничный пир у Кайуа должен привести к уничтожению богатств, тогда как обжорство в интерпретации Бахтина указывает на то, что богатства неисчерпаемы. Бахтин усматривает в пиршественных образах карнавала эквивалент зачатию и рождению:

В акте еды [...] границы между телом и миром преодолеваются в положительном для тела смысле: оно торжествует над миром, над врагом, празднует победу над ним, растет за его счет. Этот момент победного торжества обязательно присущ всем пиршественным образам. Не может быть грустной еды. Грусть и еда несовместимы ... Пир всегда торжествует победу – это принадлежит к самой природе его. Пиршественное торжество – универсально: это – торжество жизни над смертью. В этом отношении оно эквивалентно зачатию и рождению. Победившее тело принимает в себя побежденный мир и обновляется. (Бахтин 1965, 307)<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Интерпретация карнавальных образов еды, возможно, заимствована Бахтиным из книги О. Фрейденберг *Поэтика сюжета и жанра* (1936).

Как механизм траты, так и механизм безудержного роста противоречат повседневной логике экономии и организуют особое пространство человеческого существования, отличное от обыденного мира. Именно в этом исключительном «хронотопе» и формируется тенденция «обновления». Согласно Бахтину, карнавал, в который отлились древние формы праздника, стал формой «второй жизни», инобытия внутри бытия: «Карнавал – это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха. Это его праздничная жизнь» (Бахтин 1965, 11). И для Кайуа праздник функционирует как инобытие, куда временно погружается субъект, исключенный до поры из профанных отношений повседневности:

Праздник, будучи столь мощным пароксизмом жизни и выделяясь столь резко на фоне мелочных забот повседневности, кажется индивиду каким-то иным миром, где его несут и преобразуют превосходящие его силы. (Кайуа 2003, 219)

Священное служило оператором перехода из повседневности в эту «вторую жизнь», где царствовали таинственные «превосходящие силы» и «обратные предметы» (Бахтин 1965, 446), образуемые при столкновении «нормальной» логики и «праздничной» логики амбивалентного отрицания. Все предметы и явления повседневной действительности подвергаются инверсии во время праздника: к примеру, и у Бахтина, и у Кайуа «праздники [...] включают в себя обращение социального строя» (Кайуа 2003, 239). Карнавальные травестики служат трансформации социального облика празднующих: «Одним из обязательных моментов народно-праздничного веселья было переодевание, то есть обновление одежд и своего социального образа» (Бахтин 1965, 90). Социальная инверсия подразумевает свободу, вольность:<sup>41</sup>

Праздник был как бы временной приостановкой действия всей официальной системы со всеми ее запретами и иерархическими барьерами. Жизнь на короткий срок выходит из своей обычной, узаконенной и освященной колени и вступает в сферу утопической свободы. Самая эфемерность этой свободы только усиливала фантастичность и утопический радикализм создаваемых в праздничной атмосфере образов. (Бахтин 1965, 100)

Отношения слова и вещи также подвергаются инверсии, образуя важную составляющую праздника – его речевое своеобразие, своего рода

<sup>41</sup> Момент свободы подчеркивает Хейзинга в своей теории игры 1938 г.: «[...] Первый из главных признаков игры: она свободна, она есть свобода» (Хейзинга 2004, 24). Актуально для Хейзинги и понятие траты, избытка в применении к игре: «Игра есть некое излишество» (Там же).

другой сакральный язык, в котором слово приобретает (квази)материальность – как у Бахтина, который исследовал карнавальные слова, имеющие «заражающий характер»<sup>42</sup> (Бахтин 1965, 499), так и у Кайуа, установившего, что праздничная речь принадлежит к разряду эксцессов (Кайуа 2003, 239).

Праздничную вольность следует толковать не просто как свободу от иерархических рамок, но и как возможность нарушения священных запретов и разрушение связанных с этим страхов. Праздник знаменует свободу от различий – вольное обращение с границей профанного и сакрального, которая делается подвижной в сакральное время. Праздник для Кайуа и Батая – время контакта с сакральным, мгновение истинной интимности между различными уровнями бытия, точка «причастия» совершенно Иному. Карнавальный смех у Бахтина освобождал от страха перед священным тем, что, в первую очередь, «снижал» божественное, низводя его до уровня площадной культуры. Смех фигурировал в бахтинском карнавале наравне с другими образами материально-телесного низа, например, в одном ряду с калом и мочой:

Образы мочи и кала амбивалентны, как и все образы материально-телесного низа: они одновременно и снижают-умерщвляют и возрождают-обновляют, они и благословенны и унизительны, в них неразрывно сплетены смерть с рождением [...] В то же время образы эти неразрывно связаны со смехом. (Бахтин 1965, 163)

Связь экскрементов со смехом состоит в том, что кал и моча служат задаче превращения священного ужаса в смех. В то же время они являются связующими элементами между человеческим телом и мировой материей, устанавливают интимный контакт между индивидуальным (телесными выделениями) и всеобщим (материей):

Моча (как и кал) – это веселая материя, одновременно снижающая и улегчающая, превращающая страх в смех. Если кал есть как бы нечто среднее между телом и землей (это – смеховое звено, соединяющее землю и тело), то моча – нечто среднее между телом и морем [...] Кал и моча отелеснивают материя, мир, космические стихии, делают их чем-то интимно-близким и телесно-понятным (ведь это материя и стихия, порождаемые и выделяемые самим телом). Моча и кал превращают космический ужас в веселое карнавальное страшилище. (Бахтин 1965, 363)

<sup>42</sup> Бахтин имел ввиду прежде всего брань, веселые поношения.

Подобный «космический» смех, фигурирующий также в философской системе Батая,<sup>43</sup> оказывается, по выражению Аллена Вейса, *нематериальным экскрементом (nonmaterial excrement)* (Weiss 1993, 180). К разряду такого *нематериального экскремента* можно причислить также карнавальное слово, вбирающее в себя карнавальное смех и представленное у Бахтина как разновидность истины – как «правда в форме смеха, шутовских выходов, непристойностей, ругательств, пародий, травестий» (Бахтин 1965, 105-106).<sup>44</sup> Важнейшее отличие концепций смеха Батая и Бахтина состоит в том, что у Бахтина смех обладает объединяющей, то есть сакральной силой, тогда как для Батая такой силой является секс. Как говорилось выше, Батай описал структуру биполярного сакрального ядра, функция которого состояла в трансформации депрессии в напряжение, грусти в радость. Причем механизмом этих переходов служил вовсе не смех, описанный Бахтиным как оператор ресакрализации. Отмечая важную роль смеха, Батай предлагает считать движущей силой сакрального ядра эрос:

В любом случае мы пока не видим в смехе этот странный механизм опосредования. Этот механизм проясняется, когда речь идет о сексуальной коммуникации [...] Нечто вроде пространства молчания царит между мужчиной и женщиной и довлеет над ними, их же и очаровывая. Их отношения опосредованы и глубоко очеловечены, чего нельзя сказать об отношениях между смеющимися [...] Отношения между людьми становятся словно лишенными смысла, если пространство тишины не возникает между ними. Непосредственные, вульгарные человеческие отношения легко становятся невыносимыми. (Батай 2004, 97-99)<sup>45</sup>

Есть и другие различия в том, как Бахтин и французские «социологи» понимают механику сакрального. Оппозиция правого и левого в истолковании сакральных феноменов была заимствована участниками Коллежа из исследований французского социолога Роберта Герца (Hertz). При этом Герц, в отличие от Коллежа, прослеживает не движение сакрального от одного полюса к другому, а полярность сакрального/профанного – то, как в примитивных культурах правое становится знаком сакрального, а левое –

<sup>43</sup> «Смех» оказывается одной из центральных категорий в текстах Батая начала 1940-х гг.: *Le Rire de Nietzsche* (1942), *L'expérience intérieure* (1943). При всем различии в трактовках смеха у Батая и у Бахтина, в них присутствует и общий для обоих мыслителей момент: как батаевский *le rire* – это подчеркнуто «универсальный» смех над пустотой вместо святого места, так и у Бахтина смеются, когда выясняют, что космический страх перед священными силами был бесполезен.

<sup>44</sup> В интерпретации смеха как истины Бахтин, подобно Батаю, следует за Ницше, чей Заратустра объявляет: «Und falsch heiÙe uns jede Wahrheit, bei der es nicht *ein* Gelächter gab!» (Nietzsche 1973, 692).

<sup>45</sup> Смерть, включенная в секс у Батая, сопоставима с рожаящей смертью у Бахтина.

профанного: «[...] La droite est la côté sacré, siège de pouvoirs bons et créateurs; la gauche est la côté profane, qui ne possède aucune vertu[...]» (Hertz 1970, 95). Понятие «левого сакрального» чуждо концепции Герца.

В январе-феврале 1938 г. Жорж Батай прочел в Коллеже цикл из двух докладов, в котором уделил внимание анатомии сакрального объекта: с точки зрения Батая, «в целом левое вызывает отвращение, а правое – влечение [...] Нужно ли еще добавлять, что левый или правый аспект данного объекта подвижен[...]» (Батай 2004, 111). Изменения всегда совершаются слева направо: политические персонажи регулярно перемещаются слева направо, а предательство в политике, как утверждает Батай, совершается исключительно справа, «хотя отношения, позволяющие ассоциировать политическое левое и правое с сакральным левым и правым, кажутся дискуссионными» (Батай 2004, 112).

Любопытно, что исследуя значения левого (профанного) и правого (сакрального), Герц переводит их в пространственную оппозицию верха и низа. Правое, по Герцу, репрезентирует верхний мир и небо, тогда как левое корреспондирует нижнему миру, земле (Hertz 1970, 96). Хотя ни Батай, ни Кайуа не анализировали соответствия между «горизонталью» и «вертикалью» сакрального ядра, известная оппозиция верха и низа, конституирующая в перевернутом виде карнавальное действо у Бахтина, вполне соизмерима с дихотомией левого и правого сакрального в интерпретации Коллежа. «Карнавальная низ», по Бахтину, можно интерпретировать как вызывающее отвращение «левое сакральное», а «карнавальная верх» – как притягивающее «правое сакральное». Однако Бахтин и французы по-разному интерпретируют эти топосы. «Замена верха низом», «движение сверху вниз», характерные для карнавала, соответствуют движению сакрального справа налево – запрещенному движению в теории Батая, доказывающей, что сакральные объекты перемещаются только слева направо. Именно движение слева направо способствует выбросу энергии по Батаю, между тем Бахтин рассматривает исключительно обратное движение, причем связывает мотивы перемещения верха в низ с пародированием священного. Именно в трагедии священного заложен, по Бахтину, энергетический потенциал. Французские радикалы рассматривают только тотальность сакрального, поделенного на левое и правое, между тем как Герц, так и Бахтин различают сакральное и профанное.

Ресакрализация мира подразумевает трансгрессивную телесность: второе начало, претерпеваемое телом, придает ему новую форму, делает его двутелесным или совмещает его с другими телами. Карнавальное «гротескное тело», теряющее свои границы в родовой плоти, о чем пишет

Бахтин, сравнимо с явлением мимикрии у Роже Кайуа.<sup>46</sup> Если для Бахтина гротескное тело сочетает в себе жизнь и смерть, то у Кайуа мимикрия отражает влечение живой материи вернуться в неживое состояние: «Мы имеем дело с роскошью, и даже, можно сказать, опасной, поскольку от мимикрии насекомое нередко страдает еще больше: гусеницы-землемерки так удачно имитируют зеленые ростки, что садоводы обрезают их секатором» (Кайуа 2003, 95). Мимикрия является частью процесса сакрализации: «Мимикрию можно было бы определить как застывшее в кульминационный момент колдовство, завожившее самого колдуна» (Кайуа 2003, 96).

Мимикрирующее тело у Кайуа подобно гротескному телу у Бахтина – не завершенному, перерастающему себя, выходящему за свои пределы.<sup>47</sup> Бахтин определяет гротескное тело, подчеркивая его трансгрессивный характер и связь не только с жизнью, но и со смертью:

Гротескное тело, как мы неоднократно подчеркивали, – становящееся тело. Оно никогда не готово, не завершено: оно всегда строится, творится и само строит и творит другое тело; кроме того, тело это поглощает мир и само поглощается миром [...] Поэтому самую существенную роль в гротескном теле играют те его части, те места, где оно перерастает себя, выходит за собственные пределы, зачинает новое (второе) тело: чрево и фалл [...] Следующую по значению роль после живота и полового органа играет в гротескном теле рот, куда входит поглощаемый мир, а затем – зад. Ведь все эти выпуклости и отверстия характеризуются тем, что именно в них преодолеваются границы между двумя телами и между телом и миром, происходит их взаимообмен и взаимоориентация. Поэтому и основные события в жизни гротескного тела, акты телесной драмы – еда, питье, испражнения (и другие выделения: потение, сморкание, чихание), совокупление, беременность, роды, рост, старость, болезни,

<sup>46</sup> В тот же ряд можно было бы отнести концепцию экстаического тела у С. Эйзенштейна и эксцентрического человека у Плесснера, но это уже тема для отдельной работы.

<sup>47</sup> Сопоставления можно было бы продолжить: карнавальное гротескное тело, которое сам Бахтин находит в эпохе Ивана Грозного, изоморфно телу, выходящему из себя, описанному в теории пафоса Эйзенштейна, что отмечал уже В. Иванов в статье 1973 г. (Иванов 2001). Симптоматично, что как у Бахтина, так и у режиссера Эйзенштейна Грозный выступает положительной фигурой: «Иван Грозный, борясь с удельным феодализмом, с древней удельно-вотчинной правдой и святостью, ломая старые государственно-политические, социальные и в известной мере моральные устои, не мог не подвергнуться существенному влиянию народно-праздничных площадных форм, форм осмеяния старой правды и старой власти со всей их системой травестий (маскарадных передеваний), иерархических перестановок (выворачиваний наизнанку), развенчаний и снижений» (Бахтин 1965, 294). Далее Бахтин указывает на то, что карнальные элементы в эпоху Петра носили более неестественный, «импортный» характер.

смерть, растерзание, разъятие на части, поглощение другим телом – совершаются на границах тела и мира или на границах старого и нового тела; во всех этих событиях телесной драмы начало и конец жизни неразрывно между собой сплетены. (Бахтин 1965, 343-344) (разрядка Бахтина – Н.Г.)

Границы тела и мира были легко преодолимы в «изначальное» время. Кайуа указал на трансгрессивный характер праздника, восходящий к мифологической эпохе превращений:

В самых разных краях первобытный век описывают с необыкновенным единодушием. Это идеальное место превращений и чудес. Еще ничто не стабилизировалось, не издано никаких правил, не зафиксировано никаких форм. [...] Вещи перемещались сами собой, лодки летали по воздуху, люди превращались в животных и наоборот. Вместо того чтобы стареть и умирать, они лишь меняли кожу. Вселенная была пластичной, текучей и неисчерпаемой.<sup>48</sup> (Кайуа 2003, 224)

Особую актуальность в этой связи приобретает понятие Золотого века – времени, когда трансгрессии были особенно легки. Рассуждая об этом «первовремени», Бахтин говорит о телесной «причастности» другому миру, подобной мистической партиципации,<sup>49</sup> о которой писал Леви-Брюль в *Первобытном мышлении*:

Нужно еще раз подчеркнуть, что утопический момент («золотой век») [...] раскрывается не для отвлеченной мысли и не для внутреннего переживания, а разыгрывается и переживается всем человеком, цельным человеком, и мыслью, и чувством, и телом. Эта телесная причастность возможному другому миру, телесная понятность его имеет огромное значение. (Бахтин 1965, 56)

<sup>48</sup> «L'âge primordial est décrit avec une singulière unanimité dans les contrées les plus diverses. C'est le lieu idéal des métamorphoses et des miracles. Rien n'était encore stabilisé, aucune règle encore édictée, aucune forme encore fixée. Ce qui, depuis lors, est devenu impossible était alors faisable. Les objets se déplaçaient d'eux-mêmes, les canots volaient par les airs, les hommes se transformaient en animaux et inversement. Ils changeaient de peau au lieu de vieillir et de mourir. L'univers entier était plastique et fluide et inépuisable» (Caillois 1950, 136).

<sup>49</sup> Ср. случай мистической партиципации, описываемый Леви-Брюлем на примере церемонии интихиума у австралийских племен: «Церемонии и пляски имеют целью [...] оживлять и поддерживать путем нервного возбуждения и опьянения [...] общение, в котором сливаются живой индивид, предок, перевоплотившийся в нем и растительный или животный вид, являющийся тотемом данной личности. Для нашего мышления здесь обязательно имеются налицо три отдельные реальности, как бы тесно ни было родство между ними. Для пра-логического мышления индивид, предок и тотем образуют нечто единое, не теряя вместе с тем своей тройственности» (Леви-Брюль 1994, 75-76).

Что касается Кайуа, то можно предположить, что, описывая Золотой век, он ориентируется не только на исследования этнографов, но и на работы художников-сюрреалистов (к примеру, он ссылается на Сальвадора Дали при описании трансгрессий, фантастических переходов и перемещений вещей). Кроме того, Кайуа был, конечно, известен и фильм *L'Âge d'or*, снятый Луисом Бунюэлем в 1930 г. и сильно повлиявший на сюрреалистическую мысль.<sup>50</sup>

Хотя киноведы и ведут споры о том, в какой степени сознательно Бунюэль назвал свой фильм именно *L'Âge d'or*,<sup>51</sup> все же, если читать этот кинонарратив сквозь призму учений Кайуа и Батая, то можно увидеть, что в фильме отразилась идея Золотого века как некоего изначального мифологического времени, в котором еще ничто не завершено, и потому вещи, люди и животные свободно переходят друг в друга. По сюжету в фильме происходит основание Рима – акт сакрализации пространства. Торжественное «правое» сакральное – речи священников и государственных чиновников – сочетается с непристойным «левым» – главный герой фильма совокупляется с дочерью маркиза X. прямо на земле в непосредственной близости от трибуны. Характерно, что действие фильма происходит в Италии, ставшей фашистским государством.<sup>52</sup>

Законы сюрреалистической поэтики, по которым строится кинонарратив *Золотого века*, как бы должны были отразить трансгрессивную свободу эпохи начала – творческую мощь Великого Времени. Непредсказуемые сюжетные ходы, перетекание одного явления в другое, фантастические превращения предметов, людей и животных, необоснованная агрессия и ничем не мотивированные взрывы сексуальной чувственности,<sup>53</sup> – все это служило знаками возвращения в *Urzeit* или, как сказал бы Элиаде,

<sup>50</sup> К примеру, журнал *Minotaure* первоначально планировалось назвать *L'Âge d'or* в честь фильма Бунюэля.

<sup>51</sup> Поль Хаммонд считает, что название *Золотой век* первоначально не имело смысла, и, как и многие другие названия сюрреалистических работ, было присвоено фильму случайно (Hammond 1997, 24). Однако Матиас Мертенс полагает, что, напротив, *Золотой век* отражает саму суть замысла Бунюэля и Дали и отсылает к райскому состоянию «тотальной любви», воплощенному в отношениях Мужчины (Gaston Modot) и Женщины (Lya Lys) (Mertens 1999, 170).

<sup>52</sup> На фашистский претекст фильма указывает и Хаммонд: главное место действия фильма – остров Майорка – предмет первого пакта между правительством Испании и правительством Муссолини в 1926 г. Этот пакт был совершен сразу после полного захвата власти Муссолини и стал началом фашистского итальянского государства. Майорка служит, таким образом, символом фашистской политики (Hammond 1997, 18).

<sup>53</sup> Хаммонд предполагает, что на Бунюэля повлияла концепция эротизма Батая, с кругом которого режиссер был в близких отношениях. Смещение эроса и материального «низа» в первой сцене пришло к Бунюэлю, якобы, именно от этого философа. Сигналом заимствования является одна из центральных сцен фильма, в которой героиня косет большой палец ноги у мраморной статуи – по мнению Хаммонда, этот большой палец перекочевал в фильм из одноименного эссе Батая 1929 г. «Le gros orteil» (Hammond 1997, 47). Анализ *Золотого века* в перспективе теории Батая см. также: Weiss 1989.

признаками «реального» времени. Однако первоначало в фильме подвергается осмеянию: половой акт героев прерывается, закладывание города реализуется в абсурдной перспективе, чья абсурдность приобретает даже грозные черты на фоне политических аллюзий, архаические мотивы (появление священных животных, к примеру, коровы в римском особняке) функционируют в комическом ключе. В этом смысле *Золотой век* Бунюэля можно считать эмблематическим текстом авангарда-2, с его безнадежным стремлением приблизиться к изначальному времени, и в то же время бесконечной самоиронией по этому поводу.

Помимо родства с теориями тотального существования Батая и Кайуа, концепция *Золотого века* Бунюэля сопоставима и с концепцией карнавала Бахтина, что уже отмечали исследователи. Мертенс находит типологические соответствия между «снижением» священных ритуалов у Бунюэля и у Бахтина: во время празднования основания Рима в фильме, как уже говорилось, происходит конфуз – вторжение материально-телесного низа в «высокое» торжество – крики любви, исходящие от пары, занимающейся любовью, прерывают торжественную речь (Mertens 1999, 161). Сам факт, что любовники находятся в грязи, Мертенс истолковывает в духе карнавальской логики – приближение зачатия к земле, которая служит в данном случае символом могилы.

В *pendant* к фильму Бунюэля, Кайуа почти десять лет спустя предлагает схожий рецепт обновления общества, излагая его языком философской антропологии. Возврат к первобытности, обращение к сакральным силам, праздничное воспроизведение Золотого века получают у него статус перерождения человеческой природы, второго начала *homo*. Таким образом, теория праздника вписывается в общую тенденцию негативной антропологии второго авангарда, отрицающей современное состояние человека и нацеленной на его радикальные преобразования. В рассмотренном нами случае такое преобразование состоит в возврате к идеализованной первобытности, в надежде на ресакрализацию мира, утратившего сакральное измерение:

Первобытный век – одновременно и по одинаковым причинам кошмар и рай – предстает как тот период и то состояние творческой мощи, из которого возник нынешний мир, подверженный ветшанию и находящийся под угрозой гибели. Соответственно новое рождение, новое погружение в эту вечность, которая всегда с нами, в этот источник молодости с вечно живой водой, дает миру шанс омолодиться и обрести жизненную полноту и силу [...] Это и есть функция, которую выполняет праздник. Его уже характеризовали как актуализацию первоначального творческого периода. Если воспользоваться точным выражением г. Дюмезиля, он дает выход в Великое Время, образует такой момент, когда люди покидают временное становление

и попадают в хранилище всемогущих и вечно юных сил – первобытный век.<sup>54</sup> (Кайуа 2003, 226-227)

### Заключение

Наверное, следует сказать, что ресакрализация мира, предпринятая вторым авангардом, провалилась. Расчет на возвращение обновленного сакрализованного бытия не сбылся: участники распавшегося в связи с войной Коллежа социологии как бы вписывают эту несбыточность в саму структуру «внедрения сакрального», связывая этот процесс с жертвоприношением и смертью, так или иначе снимающими полноценность «начала». Бахтин, ощущая нехватку «святого» и «элементарного» бытия, предлагает концепцию осмеивания начала и его дискредитации. Солидаризируясь с Игорем Павловичем Смирновым, назовем карнавал культурным механизмом, демонстрирующим неплототворность любых изменений. И Бахтин, и участники Коллежа, в сущности, не могут отличить начала от конца, жизни от смерти, сакрального от профанного. Они ищут «первоначальное время», но видят в нем лишь перверсию начала: их понятия праздника и карнавала оказались чудовищным образом применимы к современности, описывая либо тоталитарные образования, либо кошмар войны.

В то же время не следует расценивать поиски этих мыслителей исключительно негативно: «плодотворной» стороной их концепций стал ввод понятия «интимность», отчасти отождествимого с «сакральностью». «Причащающее движение», ломающее границы между двумя субъектами, субъектом и объектом, прошлым и будущим, индивидом и коллективом, потерянном человеком и божественным Ничто, оказалось действительным нововведением, отличающим второй авангард в его наиболее талантливых проявлениях.

---

<sup>54</sup> «A la fois et pour les mêmes raisons cauchemar et paradis, le premier âge apparaît bien comme la période et l'état de vigueur créatrice d'où est sorti le monde présent, sujet aux vicissitudes de l'usure et menacé par la mort. C'est par conséquent en renaissant, en se retrem-pant dans cette éternité toujours actuelle comme dans une fontaine de Jouvence aux eaux toujours vives qu'il a chance de se rajeunir et de retrouver la plénitude de vie et de robustesse [...] Telle est la fonction que remplit la fête. On a déjà défini celle-ci comme une actualisation de la période créatrice. Pour reprendre une juste formule de M. Dumézil, elle constitue une ouverture sur le Grand Temps, le moment où les hommes quittent le devenir pour accéder au réservoir des forces toutes puissantes et toujours neuves, que représente l'âge primordial» (Caillois 1950, 141).

## Литература

- Батай Ж. 2004а. «Влечение и отвращение II. Социальная структура», *Коллеж социологии*, Сост. Д. Олье. СПб., 101-115.
- 2004б. «Коллеж социологии», *Коллеж социологии*, Сост. Д. Олье. СПб., 519-529.
- Батай Ж., Лейрис М. 2004. Примечания к «Сакральному», Ж. Батай, К. Пеньо (Лаура), *Сакральное*, 136-148.
- Бахтин М.М. 1965. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, М.
- 1975. *Вопросы литературы и эстетики*, М.
- 1996. *Собр. соч. в 7 тт.*, Т. 5, М.
- Кайуа Р. 2003. *Миф и человек. Человек и сакральное*, Пер. с фр. М.
- Зенкин С. 2003. «Роже Кайуа – сюрреалист в науке», Р. Кайуа, *Миф и человек. Человек и сакральное*, Пер. с фр. С.М. Зенкина, 7-35.
- 2005. «Сартр и сакральное», *Новое литературное обозрение*, 76, 89-98.
- Иванов Вяч.Вс. 2001. «Значение идей М.М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики» (1970-1973), *Михаил Бахтин: Pro et contra*, СПб., 266-311.
- Леви-Брюль Л. 1994. *Сверхъестественное в первобытном мышлении*, Пер. с фр. М.
- Лейрис М. 2004. «Сакральное в повседневной жизни», *Коллеж социологии*, Сост. Д. Олье. СПб., 75-84.
- Махлин В. 1991. «Невидимый миру смех», *Карнавальная анатомия Нового средневековья*, *Бахтинский сборник-II*, М., 156-211.
- Олье Д. 2004. *Коллеж социологии*, Сост. Д. Олье. Перевод с фр. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина, СПб.
- Паньков Н. 1997. «М.М. Бахтин: ранняя версия концепции карнавала», *Вопросы литературы*, 5, 87-122.
- Попова И. 2004. «Рабле в 40-е гг.», *Бахтинский сборник*, Вып. 5, М., 581-589.
- Рыклин М. 1997. *Пространства ликования*, М.
- Смирнов И.П. 1990. *Бытие и творчество*, Marburg.
- 2006. *Генезис. Очерки по культурной начаточности*, Санкт-Петербург.
- Хейзинга Й. 2004. *Homo ludens*, М.
- Элиаде М. 2006. *Ностальгия по истокам*, М.
- Agamben G. 2002. *Homo sacer*, Aus dem Italienischen von H. Thüring, Frankfurt a.M.
- 2005. *Profanierungen*, Aus dem Italienischen von M. Schneider, Frankfurt a.M.
- Bataille G. 1976. *Œuvres complètes*, T. VII, Paris.
- Bataille G. 1978. *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. Aus dem Franz. von R. Bischof, E. Lenk, X. Rajewsky, München.
- Caillois R. 1950. *L'Homme et le Sacré*, Paris.
- Clifford J. 1988. «Ethnographic Surrealism», J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge.

- Durkheim E. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Aus dem Franz. von L. Schmidts, Frankfurt a.M.
- Eliade M. 1985. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M.
- 1984. *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, London.
- Emerson C. 1997. *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton.
- Felgine O. 1994. *Roger Caillois*, Paris.
- Hammond P. 1997. *L'Âge d'or*, London.
- Hertz R. 1970. «La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse», *Sociologie religieuse et folklore*, Paris.
- Hollier D. 1995. *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Textes de Georges Bataille, Roger Caillois... etc. présentés par Denis Hollier, Paris.
- Kerényi K. 1952. *Die antike Religion*, Düsseldorf, Köln.
- Lachmann R. 1987. «Bachtin und das Konzept der Karnevalskultur», Bachtin M. *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*, Übers. von G. Leupold, Frankfurt a. M.
- Laure. 1979. *Écrits, fragments, lettres*, Texte établi par J. Peignot et le collectif Change, Paris.
- Mertens M. 1999. *Bunuel, Bachtin und der karnevaleske Film*, Weimar.
- Nietzsche F. 1973. *Werke in zwei Bänden*, Bd. I. Darmstadt.
- Otto R. 1936. *Das Heilige*, München.
- Richman M. 2002. *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minneapolis.
- Weiss A. 1989. *Aesthetics of Excess*, N. Y.

nadejda.grigorieva@uni-konstanz.de