Статьи. Теория

Алексей И. Зыгмонт[1]

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия

ORCID: 0000-0002-5822-9014

Насилие и сакральное как топос французской мысли XX–XXI веков

doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-8-28

Резюме:

Статья является попыткой рассмотреть концептуальную связку насилия и сакрального как общее место (или «топос») французской научной, философской и религиозной мысли XX-XXI веков и объяснить, почему эта тема была столь актуальна и привлекала множество непохожих мыслителей. В качестве основных примеров взято шесть авторов: Ж. Батай, Р. Кайуа, Р. Жирар, Э. Левинас, М. Элиаде, Ю. Кристева. В целях анализа в работе выделяются три «общих множителя», которые объединяют всех или часть из них. Во-первых, это общее влияние со стороны французской социологической школы (Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса, Ж. Дюмезиля, Р. Герца и других). В числе прочего, эти ученые рассматривали значение в религии крови, жестокой аскезы и жертвоприношения, а также концептуализировали насилие как залог социального единения (Дюркгейм) либо как фактор перехода из профанного мира в сакральный (Юбер и Мосс). Во-вторых, рефлексия этих шести мыслителей была инспирирована реальным насилием, к осмыслению которого они привлекают концепт сакрального. В частности, на их рефлексию серьезно повлиял культурный и личный опыт мировых войн. В-третьих, эта концептуальная связка является для них ценностно заряженной и задействуется для создания новой религии, или гетеродоксального веротворчества. При этом в качестве отправной точки для

1 Зыгмонт Алексей Игоревич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории комплексных исторических исследований Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС. E-mail: alekseizygmont@gmail.com

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Acknowledgments: The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

этого веротворчества используется католическое или православное христианство, христианский атеизм, а также иудаизм. В заключение автор отмечает, что даже если сегодня этот топос практически забыт, то, несомненно, сохраняет значение для истории социологии и философии, а также культуральной истории.

Ключевые слова: насилие, сакральное, жертвоприношение, война, французская социология

Aleksei I. Zygmont[1]

RANEPA, Moscow, Russia

Violence and the Sacred as the Topos of 20st–21st Century French Thought

Abstract:
The article considers the conceptual pair of violence and the sacred as a commonplace ("topos") of French scientific, philosophical, and religious thought of the 20th–21th centuries and explains why this pair was so relevant and attracted many dissimilar thinkers. Six authors are taken as the main examples: G. Bataille, R. Caillois, R. Girard, E. Levinas, M. Eliade, and J. Kristeva. For analytic purposes, the author identifies three "common factors" that unite them. Firstly, the influence of the French sociological school (Durkheim, Hubert and Moss, Dumezil, Hertz etc.). Among other things, these scholars studied the religious meaning of blood, violent ascetics and sacrifice, conceptualizing violence as a pledge of social cohesion (Durkheim) or as a factor of transition from the profane to the sacred world (Hubert and Moss). Secondly, the ideas of these six thinkers were inspired by real violence, which they tried to comprehend via the concept of the sacred. In particular, their reflection was influenced by the cultural and personal experience of world wars. Third, this conceptual pair is value-charged and used to create a new religion or interpret the existing ones in heterodox way. As starting point for this creative process, Catholic or Orthodox Christianity, Christian atheism, and Judaism are taken. The author concludes that even if this topos is forgotten today, it undoubtedly remains significant for the history of sociology and philosophy, as well as for cultural history.

Keywords: violence, sacred, sacrifice, war, French sociology

Первое, что приходит на ум при упоминании «насилия и сакрального» — знаменитая формула из одноименной книги Рене Жирара 1972 года: «насилие составляет подлинное сердце и тай-

1 Aleksei I. Zygmont — Cand Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow, Research Laboratory for Complex Historical Research, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. E-mail: alekseizygmont@gmail.com

ную душу сакрального» [Girard 1972: 500][1]. Однако же кроме этой лапидарной фразы можно припомнить еще и другие, близкие ей и даже более ранние — скажем, из «Эротизма» Жоржа Батая (1957): «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием» [Bataille 1987: 362]. Или из «Трудной свободы» Эммануэля Левинаса (1963): «Обволакивающее и уносящее меня сакральное — это насилие» [Levinas 1963: 21]. В отсутствие подобных афоризмов эта тема и связанные с ней понятия — прежде всего, конечно, жертвоприношение — фигурируют у множества других французских авторов XX–XXI веков, будь то социологи и антропологи, философы или религиозные мыслители: Роже Кайуа воспевает жестокий разгул архаического священного празднества, Мирча Элиаде полагает, что мифы всегда выводят космос из первичной жертвы, Юлия Кристева зачастую рассматривает сакральное как опасную и разрушительную стихию, неразрывно связанную с материнским началом, а Жан Бодрийяр в работе «Символический обмен и смерть» (1976) противопоставляет священный каннибализм «благородных дикарей» современному отношению к смерти [Baudrillard 1976].

Сегодня исследования религии — или, более узко, сакрального — и насилия уже превратились в солидную научную программу, однако идея тесной взаимосвязи этих феноменов преследовала французских мыслителей и много раньше. Они принадлежали к разным дисциплинам, шли каждый своим путем и часто наощупь; для некоторых эта связка — одна из ключевых (как для Батая и Жирара), для других просто важна (это Кайуа, Кристева, Элиаде, Левинас и т. д.), третьи обращаются к ней больше по случаю. Каждому из перечисленных авторов посвящена обширная литература, затрагивающая в том числе и то, как они мыслили связь между насилием и сакральным, что бы эти слова ни значили. Множество работ посвящено также сравнению этих мыслителей между собой — чаще всего Батая и Жирара [Agrpe 2009; Traylor 2014; Зыгмонт, Дюков 2017], но также Батая и Кристевой [Direk 2015], Жирара и Кристевой [Reineke 1997]; существуют также объемные компаративные исследования, в которых они как-то оказываются рядом [Goldhammer 2005; Strenski 2003; Зенкин 2014]. Однако лишь небольшое число работ сопоставляют их различные интерпретации этого конкретного сюжета и рассматривают связку «насилие и сакральное» как общее место, или «топос» французской мысли.

10

1 Оговоримся, что в отношении авторов, которые обсуждаются в настоящей статье, сложились разные традиции перевода: у Батая, Кайуа и Кристевой *sacré* переводится как «сакральное», у Жирара, Элиаде и Левинаса — как «священное». Далее мы предпочтем этот первый термин.

Именно это, опираясь на проделанную исследователями огромную работу и опыт чтения этих авторов, мы и хотели бы сделать в настоящей статье на примере прежде всего Батая, Жирара, Кайуа, Кристевой, Элиаде и Левинаса. Учитывая их огромные дисциплинарные, жанровые и интеллектуальные отличия, мы хотели бы подойти к этой теме «с краю» и не просто сравнить всех со всеми, а поискать «общие множители» — то, что объединяет этих авторов между собой и при этом характерно для концептуализации насилия и сакрального в принципе. Таких «общих множителей» можно выделить три:

— Во-первых, это влияние со стороны французской социологии рубежа веков, представленной, в частности, Э. Дюркгеймом, А. Юбером и М. Моссом. Как мы покажем, немалое внимание связи сакрального с насилием уделяют уже они, тогда как сочинения других исследователей (Ж. Дюмезиля, Р. Герца, С. Леви) влияли на концепции более поздних авторов косвенно.

— Во-вторых, рефлексия на тему насилия и сакрального всегда подпитывалась от актуального опыта реального насилия — прежде всего войны, но не только — и служила его осмыслению, в связи с чем ее невозможно исследовать вне контекста конкретных исторических событий и биографий.

— В-третьих, эта связка никогда не была ценностно-нейтральной и всегда использовалась для гетеродоксального веротворчества в рамках христианства — католичества или православия, христианского атеизма, а также иудаизма. Именно активное творчество во многом отличает интересующих нас философов от упомянутых выше французских социологов и антропологов, которые хотя бы не занимались им сознательно и целенаправленно.

Каждому из этих моментов посвящен отдельный параграф статьи, и в совокупности все они — особенно два последних — позволяют, как мы надеемся, если не объяснить, то хотя бы подойти к объяснению той завороженности «сакральным насилием», которая характерна для нашего ряда авторов и проскальзывает у множества мыслителей-французов до сего дня.

«Кровавый след» французской социологии

Когда в конце 1930-х в докладах для Коллежа социологии Батай говорит о «социологии сакрального», кого он имеет в виду? Для ответа на этот вопрос можно заглянуть в библиографию, которая прилагается к его «Теории религии», написанной в 1949 году и опубликованной в 1972-м: если не считать работу Леви о брахманах, это Дюркгейм, Юбер и Мосс, Дюмезиль. Поскольку автор возводит свою теорию насилия и сакрального именно к ним, имеет смысл выяс-

нить, есть ли у них соответствующие мотивы, или это уже позднейшая батаевская фантазия. Конечно, истоки разнообразных концепций жертвоприношения можно было бы проследить и глубже — как это делает, например, Айван Стренски, возводящий их к дискуссиям о Евхаристии [Strenski 2003], но мы пока ограничимся этим.

Во французской социологии тема насилия в различных его модусах действительно если не доминировала, то заявляла о себе чрезвычайно активно. С одной стороны, это касается эмпирического материала о религиозных обычаях в так называемых «примитивных», или «архаических» обществах. Так, Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) подробно останавливается на сакральном характере крови и замечает: «человеческая кровь является предметом настолько святым, что... часто служит для освящения наиболее почитаемых предметов культа»; и еще: «Нет такой религиозной церемонии, где кровь не играла бы никакой роли <...> Кровь, которую теряет инициируемый юноша в процессе крайне жестоких операций, имеет исключительные свойства — ее используют в различных церемониях» [Durkheim 2007: 217–218]. В другом месте, рассуждая об аскетических обрядах, автор прямо пишет о насилии как необходимом условии перехода от профанного состояния к сакральному: «мы не можем отделиться от него [профанного мира. — *А. З.*], не совершая насилия над своей природой, без мучительного подавления своих инстинктов» [Ibid.: 453].

Однако при всем его значении Дюркгейм — лишь один из множества авторов, уделявших внимание подобным вещам. Огромную важность для Батая, Жирара, Элиаде и других имело сочинение Юбера и Мосса «Очерк о природе и функциях жертвоприношения» (1899), в котором авторы хотя и не используют понятия «насилия», но делают акцент на «убийстве» и «разрушении», связывая их с сакральностью: «при убийстве высвобождалась сила, имеющая двойственный характер или, скорее, слепая и опасная уже потому, что была силой. Поэтому надо было ограничить, направить и укротить ее. Этому и служили ритуалы»; и далее: «такое разрушение жертвы означало исполнение главного акта жертвоприношения» [Hubert, Mauss 1899: 69–70, 71]. Сам ритуальный процесс описывается как переход от профанного к сакральному посредством насилия, где кульминацией становится торжественное умерщвление жертвы: «это сближение сакрального и профанного, которое... становится целью в разных элементах жертвоприношения и в полной мере достигается лишь в жертве» [Ibid.: 67]. Мир сакрального в целом представляется как опасный и губительный для человека, так что религия, по словам социологов, «охраняла святость сакральных вещей и в то же время защищала обычный мир от их вредоносности» [Ibid.: 77–78].

В других случаях можно сказать, что интересующие нас авторы додумывают за социологов и расставляют за них акценты там, где их раньше не было. Таков, например, случай Дюмезиля. На страницах его книги «Митра-Варуна» (1940), посвященной, собственно, этой паре индийских божеств, действительно встречаются указания на насильственную природу второго персонажа: цитируя источники, автор называет Варуну «огнем, который пылает ("чтобы охватить живые существа"), карающим и темным божеством, которому принадлежат неправильно принесенные жертвы» [Dumezil 1948]. Особенного акцента на этом моменте он не делает, что не мешает Батаю интерпретировать его так: «в осознанно гегельянских тезисах, антитезисах и синтезах Жоржа Дюмезиля сформулирована противоположность чистого насилия (на мрачно-злотворном полюсе божественного мира...) и божественного порядка, согласованного с профанной деятельностью» [Bataille 1976a: 358]. Жирар упоминает Дюмезиля в контексте своего анализа экономики насилия в сообществе — опять-таки используя его анализ греческого мифа в собственных целях [Girard 1972: 150]. Эта же тенденция имеет место, например, в отношении работ Р. Герца и С. Леви, которыми вдохновлялись Коллеж социологии, Батай и Жирар.

С другой стороны, поскольку в социологии Дюркгейма сакральное, по сути, — источник социального единения, он иногда описывает это единение именно в понятиях насилия: «крайне интенсивная общественная жизнь всегда совершает своего рода насилие [violence] над организмом и сознанием индивида и нарушает их нормальное функционирование» [Durkheim 2007: 339]. Хотя сам автор анализирует здесь скорее «измененные состояния сознания», которые нисходят на человека в толпе или в ходе праздника, тот же Батай воспринимает эти слова буквально и посему рассматривает насилие как непременное обстоятельство и условие превращения индивидуального бытия в коллективное, которое достигается путем насильственного «размыкания» частных тел в единый массив сообщества: когда общественная жизнь, пишет он, находится «на высоте смерти... каждый из нас оказывается изгнан из узких рамок своей личности и растворяется... в сообществе себе подобных» [Bataille 1976b: 245–246]. Аналогичным образом Кайуа считает праздник производным от жертвоприношения и подчеркивает в нем моменты насилия и эксцесса [Caillois 1950: 126–168], а Жирар и вовсе полагает его «поминанием жертвенного кризиса», то есть реального конфликта [Girard 1972: 180].

Исходя из этого, мы могли бы поспорить с точкой зрения некоторых исследователей [напр.: Richman 2005: 65], которые указывают, что у Дюркгейма, Юбера и Мосса, в отличие от Батая, насильственность обрядов является функциональной, а не сущностной, поскольку

ку направлена на усиление их аффективной составляющей. Приведенные нами цитаты вкупе с прочими свидетельствами позволяют предположить, что уже у классиков социологии сближение насилия и сакрального — не случайный, а системный фактор. Насилие для них «заведует» переходом между профанным и сакральным мирами/состояниями или выступает как свойство сакральных объектов по умолчанию (например, крови), тогда как экономика сакрального связывается с насилием — жертвой, пролитием крови, жестокой аскезой, убийством или самоубийством.

Сакральное и (реальное) насилие

Достаточно часто случается так, что в процессе теоретической рефлексии понятие насилия скорее скрадывает, чем раскрывает само насилие, в которое можно, что называется, «ткнуть пальцем». Поэтому для настоящего понимания необходимо отказаться от определений и взять его как чувственную данность. Что имеют в виду Батай, Кайуа, Жирар и другие, когда говорят о «насилии»? В конечном счете — конкретные события, и прежде всего — две мировые войны и сопутствующие им перемены и жестокости, к осмыслению которых все эти авторы с той или иной целью привлекают концепт сакрального.

Так, первым оригинальным политическим проектом Батая была «Контратака», или «Союз борьбы революционных интеллектуалов», созданный после попытки фашистского переворота во Франции от 2 февраля 1934 года. Цель философа — добиться «органичного оформления обширной композиции сил — дисциплинированных, фанатичных и способных, когда пробьет час, стать неумолимым авторитетом», чтобы избежать падения общества «в бездну — в разруху и войну» [«Contre-Attaque» 1970: 307]. Для борьбы с войной необходимо насилие: с одной стороны, оно объединяет людей, а с другой — разрушает мир, в котором власть принадлежит тем, кто хочет войны. В одном из набросков того периода автор пишет, что люди должны «участвовать в разрушении нынешнего мира, но устремлять взор в мир грядущий», и при этом «признавать ценность насилия и воли к агрессии, ибо они являются основой всемогущества» [Galletti 1999: 314].

Это противоречие войны и насилия разрешается в рефлексии Батая и Кайуа в рамках Коллежа социологии (1937–1939) — сообщества, также вызванного к жизни предчувствием войны и стремлением ее предотвратить или хотя бы отсрочить. В «Декларации о создании Коллежа социологии» авторы отмечают, что угроза войны обнаружила «утрату мужественности» и «обездоленность судьбой», предполагая стать тем «очагом энергии, который напомнит людям

о “тонизирующей силе смерти”» [Hollier 1978: 134]. Обращаясь к идее сакрального, мыслители пишут о «неизбежно заразительном и активистском характере представлений, которые эта работа выводит на свет»; этот характер обусловлен «заразным, опасным характером изучаемой области» [Ibid.]. Если смерть является для войны и насилия общим множителем, то сакральное позволяет обнаружить различие между ними. Его Батай формулирует так:

> В настоящий момент я со всей силой настаиваю на том, что мне и раньше приходилось отмечать, — на оппозиции между, с одной стороны, религиозным миром, миром трагедии и *внутренних* конфликтов, а с другой — миром войны, глубоко враждебным духу трагедии и постоянно направляющим агрессивность вовне, переносящим конфликты вовне. В прошлый раз я представил революционные перевороты, сотрясавшие Европу на протяжении нескольких веков, как развитие религиозных волнений, т. е. трагических. Я показал, что это развитие демонстрирует способность трагического мира пойти на разрушение, которое не щадит ничего [Ibid.: 417].

В рамках Коллежа социологии Батай впервые предлагает стройную концепцию насилия и сакрального, которую потом разовьет в своих работах 1940–1960-х годов — «Теории религии», «Проклятой части» и «Эротизме». В каждой из этих книг есть раздел, посвященный соотношению войны и жертвы, и в основном он все так же различает насилие, обращенное вовне и вовнутрь. Однако существуют и исключения — например, наиболее ранние формы «жертвенной войны» вроде «войны цветов» у ацтеков, а также — тут сказалось мощное, но временное влияние Эрнста Юнгера — Первая мировая. Однако же автор систематически осуждает Вторую мировую как образец «современной войны», целиком подчиненной холодному расчету и произволу вождей. В «Эротизме» он однозначно выносит ей суровый приговор: «Только нынешняя организованная война, отличная от первоначальной организованной трансгрессии, способна завести род человеческий в тупик» [Bataille 1987: 60]. Между насилием войны и жертвы есть и другое кардинальное различие: если первое реально и осязаемо, то второе принадлежит области ирреального, то есть воображаемого. Это деление Батай предельно четко заявляет в статье «Чистое счастье» (1961):

> Представляется, что есть два рода Насилия.
> Жертва первого оказалась обманута.
> Это Насилие несущегося на всех парах поезда, которое свершается в момент смерти того отчаявшегося, что добровольно лег на пути.
> Второе присуще змее или пауку — ибо есть что-то в них, что несовместимо с порядком, что заключает в себе возможность бытия и ошеломляет. Оно не огорошивает ударом по голове — оно скользит, ли-

> шает опоры, парализует и завораживает, а мы ничего не можем ему противопоставить.
> Этот второй род Насилия сам по себе является воображаемым. Поэтому подлинный образ насилия — насилия безграничного, бесформенного и лишенного качеств — я всегда могу приравнять к Богу [Bataille 1988b: 487].

Противоположную точку зрения относительно войны занимает Роже Кайуа, посвятивший этой теме одно из приложений, добавленных ко второму изданию «Человека и сакрального» (1950), и книгу «Беллона, или Склонность к войне» (1962). Так, он пишет: «Сакральное прежде всего завораживает и ужасает. Война воспринимается как нечто сакральное лишь тогда, когда становится завораживающей и ужасающей» [Caillois 2012: 153]. В современном же мире война является последней догорающей искрой сакрального и подобием архаического праздника с его разгулом, насилием и трансгрессией — и именно потому, что полностью воплощает свой насильственный потенциал: «все более исчезают всякие рыцарственно-упорядоченные элементы войны», — замечает философ; «тем самым она как бы очищается и восстанавливается в своей беспримесной сущности. Она избавляется от всего наносного, чуждого ее истинной сути, освобождается от унизительного союза, заключенного некогда с духом игры и состязания» [Caillois 1950: 234–235]. Интересно, что Жорж Батай отреагировал на это второе издание книги пространной рецензией, в которой довольно сдержанно оспаривал доводы бывшего коллеги [Bataille 1951a].

В споре Батая и Кайуа относительно сакральности войны Рене Жирар занимает скорее сторону последнего. На это, по мнению автора, указывает замечание его «информанта», Карла фон Клаузевица, об «инициации» офицеров, которые «соприкасаются с чем-то священным, с которым они уже вступили в некую связь», и тем самым «уже одной ногой вступили в святая святых» [Girard 2007: 172]. Общая теория насилия и сакрального у этого автора уже столько раз описывалась и так хорошо изучена [см., напр.: Kirwan 2005, Palaver 2013], что мы не видим смысла излагать ее подробно. В двух словах: первофеноменом для него является насилие в обществе, которое проистекает из мимезиса и соперничества и преодолевается в механизме козла отпущения, то есть насилии всех против одного. В результате случайная жертва обожествляется, и люди производят сакральное — трансцендентное вместилище, «хаб» насилия, которое позволяет держать его на относительно безопасном расстоянии и перенаправлять в него излишки насилия. Иначе говоря, когда наводишь порядок в комнате, всегда есть закрытый шкаф, где порядка нет и в который можно складывать мусор или то, что жалко выкидывать; эту же роль, в сущности, и выполняет сакральное.

Хотя в «Насилии и сакральном» Жирар выстраивает свою концепцию преимущественно на материале греческой трагедии и архаических обрядов, из его недавней биографии [Haven 2018] мы знаем по крайней мере о двух других ее источниках. Во-первых, Жан-Мишель Угурлян, соавтор философа, утверждает, что во время работы в Университете Индианы в США тот видел линчевание — то ли вживую, то ли в газетах. «Когда я говорю о козлах отпущения, то знаю, что это за кошмар», — приводит его слова Угурлян [Ibid.: 67–69]. Позднее в одном из интервью Жирар отрицал, что основывался только на этом — однако самого факта не опроверг [Girard 2001: 121]. Во-вторых, это унизительный ритуал «острижения», которому французы во время освобождения Парижа от оккупации в 1944-м подвергали женщин, обвиненных в сексуальных связях с немцами, и который философ мог наблюдать своими глазами [Haven 2018: 130–132]. Определенные примеры подобного рода находятся в анамнезе любого автора-француза — скажем, дело Дрейфуса или казнь Людовика XVI — и оказываются в результате на одной доске с чисто литературными источниками вдохновения и отсылками вроде изгнания Эдипа в «Царе Эдипе» или убийства царя Пенфея в «Вакханках».

Впрочем, Жирар, в отличие, например, от Батая, не только не отказывается, но и делает акцент на *реальности* того насилия, которое описывает. В своей последней книге «Завершить Клаузевица» (2007) он почти перестает обращаться к литературе: угрожающее миру насилие — это предельно конкретное насилие Наполеоновских войн, Первой и Второй мировой, Мец Егерн, Шоа, Руанды, конфликтов между Израилем и Палестиной, Индией и Пакистаном, правительством США и исламскими террористами и так далее [Girard 2007: 131]. Поэтому и упадок воображаемого сакрального тоже пугающе реален: благодаря разоблачению механизма козла отпущения в иудеохристианских писаниях единодушие против случайной жертвы становится невозможным, и общество скатывается в войну и более или менее профанную борьбу «стенка на стенку». История, по словам Жирара, «регрессирует к разоблаченному священному, то есть тотальному разрушению… [которое] обрушивается на весь мир» [Ibid.: 190].

Что касается Юлии Кристевой, то у нее «насилие и сакральное» — не теория, а тема с нечеткими границами. Однако же она фигурирует во множестве ее книг в неизменной привязке к философии материнского, а также мужского и женского, причем с обеих этих сторон есть свое насилие и свое сакральное. Так, в работе «Власти ужаса: эссе об отвращении» (1980) она начинает анализ именно с феномена отвратительного, которое связывает с материнским началом — исходной неразличимостью субъекта и объекта,

которая отбрасывается вовне в акте индивидуации и становится негативным сакральным, связанным с насилием: «Целый сегмент священного, подлинная граница жертвоприношения, компульсивная и параноидная сторона религии, ставит себе целью защититься от этой угрозы» — то есть контакта с «оскверняющим» материнским [Kristeva 1980: 64]. С другой стороны, ему противостоит позитивное мужское сакральное, которое производит насильственное отделение субъекта от этой неразличимости, устанавливает запрет на убийство и инцест, изобретает язык и символ. Кристева пишет, что «психоанализ и антропология связывают сакральное и образование религиозных уз с жертвоприношением» [Ibid.: 56], где приносится в жертву и полагается в качестве сакрального именно что материнское. В итоге структура религии, по сути, воспроизводит отношения между полами — равно как и драму телесного рождения и социального становления человека: «Иерархия, которая устанавливается между чистым и нечистым, замещает (или отрицает) различие между полами; оно замещает насилие жертвоприношения ритуалом очищения», — заключает на сей счет философ [Ibid.: 82].

Несмотря на всю абстрактность этой концепции, то насилие, которое подвергается в ней рефлексии, опять-таки вполне реально. С одной стороны, это мужское насилие, особенно символическое; с другой — та опасность, какой по различным и не всегда выдуманным причинам является женское начало. Так, в сборнике переписки «Женское и сакральное» (1998) Кристева пишет о стратегии «мужей и сыновей», «адептов сакрального», «которые… не проявляют насилия открыто, пряча его под личиной личных или политических требований» и «опасаются настаивать на том насилии, которое скрывается и утверждается в сакральности/жертвоприношении/запрете» [Clément, Kristeva 1998: 23, 28]. Объект подавления здесь — негативная сакральность материнской любви, которая также является *объективно* насильственной из-за присущего ей стремления к разрушению субъекта и объекта в пользу неразличимости [Ibid.: 220]. Поскольку автор систематически употребляет понятие *violence* в отношении всякого рода ограничений и запретов (или, например, мизогинии в Ветхом Завете), можно сказать, что ее трактовка насилия вписывается в феминистский дискурс — хотя в целом ее теория от него далека. В одной из своих последних работ с красноречивым названием «Видения отрубленной головы» (2013) Кристева анализирует «отделенные» головы в искусстве, начиная от Олоферна и Медузы и заканчивая Спасом Нерукотворным, Людовиком XVI и батаевским Ацефалом, и делает вывод, что сакральное «скрывается, как оказалось в итоге, не в жертвоприношении и не в какой-либо эстетической или религиозной традиции, а в специфически человеческом, уникальном и горьком опыте способности к репре-

зентации» [Kristeva 2013: 130]. Такое сакральное, которое рождается из насилия, то есть отделения, но призвано «означить» его в речи и языке, возникает именно что на границе между мужским и женским, как общее и срединное.

Новая вера из духа насилия и сакрального

Нетрудно заметить, что концепт сакрального всегда привлекал авторов либо откровенно религиозных, либо испытавших влияние религии, что очевидно в отношении немецких/американских феноменологов религии и сторонников феноменологической герменевтики священного [Пылаев 2018; Коначева 2019]. Это же верно и в отношении французов. Дюркгейм и его племянник Мосс принадлежали к благочестивому еврейскому роду; немного утрируя, можно назвать Батая и Жирара католиками, Элиаде и Кристеву — православными, а Левинаса — опять же, иудеем. Этих пятерых роднит между собой то, что все они используют концепт сакрального не как отвлеченную идею, а как мощный и ценностно-заряженный инструмент в собственном религиозном творчестве[1]. Поэтому связь между насилием и сакральным для них важна не сама по себе, а в аспекте того, что она может дать для создания или переосмысления религии.

Наиболее явный пример в этом отношении являет, конечно, Батай, который занимался более или менее сознательным веротворчеством всю свою жизнь, но особенно активно — в конце 1930-х годов в рамках тайного общества Ацефал и на страницах одноименного журнала [подробнее см.: Surya 1987: 320–356]. Речь шла по меньшей мере о создании новой религии, которая должна была бросить вызов упадку современного мира и «чудовищу о трех головах, имена которым — христианство, социализм и фашизм» [Galletti 1999: 516–517]. Известно, что орден вынашивал планы человеческого жертвоприношения, известно также, почему они провалились (не нашлось добровольца на роль палача), но весь этот проект сопровождался и философской рефлексией, в центре которой стояла именно связка насилия и сакрального, якобы выражающая глубинную сущность религии. На одном из собраний тайного общества в 1937 году Батай заявляет:

1 Из наших основных авторов исключение представляет разве что Кайуа, который интересуется не религией самой по себе, а, например, игрой или войной, но в остальном это правило работает: поскольку, например, Ж. Бодрийяра, Ж. Делёза или Ж.-Л. Нанси религия занимает мало, упоминания сакрального у них — скорее дань традиции, чем подлинный интерес.

> Агрессия человека и внешнего мира — совокупность всплесков насилия — в примитивных религиозных концепциях рассматривалась прежде всего как грозная, но естественная опасность. В подобном видении мира насилие не отделялось от человека, который жил с ним бок о бок и отвечал на него... всей совокупностью своих аффективных движений <...> Отрицая весь этот шлак, я стремлюсь в нескольких словах изобразить единственный выход, открытый существованию в условиях близкого присутствия насилия. Необходимо взглянуть в лицо насилию, отринув всякое упование [Ibid.: 328, 332].

Именно насилие как движение, которое соответствует природной данности и вместе с тем требует от человека цельного ответа, отождествляется здесь с архаической, то есть образцовой религиозностью, которую возрождает Батай. Именно ее он будет разрабатывать в «Теории религии» и «Эротизме», описывая, как человек возвращается к континуальной тотальности всего сущего с помощью жертвоприношения или акта трансгрессии. Однако в конце 1930-х — начале 1940-х он не только изобретал эту свою религию сакрального насилия, но и практиковал ее в форме медитаций, которые совмещали черты йоги и католической мистики и должны были «разомкнуть» его индивидуальность навстречу бушующей, пронизанной смертью вселенной. Наиболее известные примеры здесь — его размышления в связи с фотографиями «китайской казни» (линь-чи), а также несколько сочиненных им текстов для медитаций, которые были опубликованы или сохранились среди его бумаг. В них он мысленно отождествляется с «богиней, с глухой яростью танцующей в ночи, алчущей крови, изуродованных тел и смерти» [Ibid.: 533], и обращается к образу самого Ацефала: «Безголового принимаю в насилии, серный огонь его принимаю в насилии, древо и ветер смерти принимаю в насилии, АЗ ЕСМЬ РАДОСТЬ ПРЕД ЛИЦОМ СМЕРТИ» и т. д. [Ibid.: 539]. Все эти медитации объединяет чисто религиозная образность и фокусировка на воображаемом насилии, которое составляет основу духовной практики [подробнее см.: Зыгмонт 2018, 143–150].

Ближе всего к Батаю в этом «веротворческом» отношении стоит Мирча Элиаде, чье творчество также объединяет христианские интуиции с изобретением универсальной, космической и квазиобъективной религиозности, известной как «архаическая онтология». До сих пор мы откладывали разговор о нем, потому что понять его концепцию сакрального, на наш взгляд, можно только в свете его политических взглядов и поддержки румынского национализма и фашизма в лице Легиона архангела Михаила [Ленель-Лавастин 2012: 167–237; Dubuisson 2014: 173–288]. Иначе говоря, работу «Сакральное и профанное» (1965), где он ассоциирует сакральное с властью и сетует на сакрализацию «падшего мира», нужно понимать в свете его

же эссе 1937 года «Почему я верю в победу легионерского движения?», где он пишет о «революции силы Духа против Греха и слабого тела» [Элиаде 1937]. Специфическое легионерское православие обусловило и то значение, которое он придавал идее мученичества — или, в более широком контексте, жертвоприношения: так, он посвятил ряд хвалебных статей мученикам Железной гвардии — Моце и Марину, погибшим на передовой Гражданской войны в Испании в 1937 году [см.: Săndulescu 2007; Rusu 2016], сражаясь, разумеется, на стороне франкистов, и написал пьесу «Ифигения», в которой воспевается жертвенная смерть за веру и нацию.

Однако ключевой пример, который мы хотели бы привести, касается его поисков нарратива, выражающего «духовность румынского народа», и его «культурообразующий миф». Таким нарративом для писателя стала старая балканская легенда о Мастере Маноле, которую он излагает так:

> В любой культуре есть свой центральный миф, который раскрывается и присутствует в величайших из ее творений… Первая из них — легенда о Мастере Маноле, который, согласно традиции, возвел величественный собор в Куртя-де-Арджеш. По легенде, все, что Маноле и его умелые мастера строили днем, без следа исчезало ночью. Чтобы устоять, его творению была потребна душа, и одушевить его могла лишь человеческая жертва. Когда Маноле и его строители поняли, почему их работа столь недолговечна, они решили живьем (sic) замуровать первого, кто приблизится к месту, где они трудились… И вот Мастер Маноле вынужден был собственноручно замуровать своих жену и сына, дабы соблюсти клятву и выстроить дивную церковь, которая с тех самых пор стояла крепко [цит. по: Grottanelli 2005: 129].

Как специалист по истории религии — каковым он, без сомнения, являлся безотносительно своих политических взглядов — Элиаде хорошо понимает значение этой легенды и мог бы отнести ее к категории «строительных жертв», которым отводит решающую роль в создании не только жилища, но и мира. В той же работе «Сакральное и профанное» он пишет: «…именно к этой космогонии восходят бесчисленные формы жертвоприношений при строительстве, которые, в общем, суть не что иное, как имитация, часто символическая, первого жертвоприношения, давшего рождение Миру» [Eliade 1965: 54]. Сопоставив эти слова с его легионерскими взглядами и активистским проектом, нетрудно понять, что он является скорее адептом жертвенного сакрального насилия, чем беспристрастным исследователем, хотя эта двойственность и делает его работу особенно уязвимой для критики: Вячеслав Иванов, например, указывает, что из множества существующих вариантов мифа Элиаде выбрал очень частный, в отличие от других одобряющий, а не критикующий кро-

вавую жертву [Иванов 2009]. Однако же именно это согласуется с его специфической точкой зрения.

Итак, Батай и Элиаде схожи в том, что связка насилия и сакрального у них служит изобретению новой религии, которая претендует на универсализм, но неизбежно оказывается бриколажем, дальше их окружения не распространяется и довольно быстро увядает. Другие же мыслители — Жирар, Левинас и Кристева — используют ее для того, чтобы переосмыслить «старую» религию, будь то католическое или православное христианство или иудаизм.

Хотя сам Жирар не раз говорил, что его «Насилие и священное» можно (но не нужно) читать как панегирик жертвоприношениям, веротворческий потенциал его работы впервые раскрывается в «Вещах, сокрытых от создания мира» (1978), где он предлагает оригинальную не-жертвенную трактовку христианства. Евангелия, как он говорит, разоблачают насильственный механизм общественной солидарности и уничтожают сакральное как трансцендентный «резервуар» для насилия, обнаруживая его сугубо человеческую природу. Смерть Христа в этой трактовке является не жертвоприношением, а «исходом» из жертвоприношений, решительным «нет» насилию и явлением истинного Бога Отца [Girard 1978: 330]. Исходя из этого, автор разграничивает «историческое» христианство, которое соблазнилось Посланием к Евреям и приняло жертвенную интерпретацию, и «подлинное», которое ее отвергает. Число последователей этого второго учения, очевидно, ограничивалось тогда им самим, его учениками и последователями, поскольку без жертвы и искупления немыслимо ортодоксальное богословие ни одной из ветвей христианства. Впоследствии, в первую очередь под влиянием австрийского богослова Раймунда Швагера, Жирар отверг свою прежнюю точку зрения в пользу различения двух форм жертвоприношения [см.: Schwager 1978 и недавно изданную переписку мыслителей: Cowdell, Fleming, Moonsbrugger 2018]. В статье «Миметическая теория и теология» (1995) он пишет:

> Есть два схожих по форме, но радикально противоположных модуса божественности: архаический, который напрямую питается от эффективности козлов отпущения; и христианский, который парадоксальным и косвенным образом происходит из их неэффективности и добродетели сокрушения ложных богов <...> Наряду с несовершенными жертвами, эффективность которых временна и ограниченна, есть совершенное жертвоприношение, кладущее конец всем остальным [Girard 2001: 81–82].

Окончательно эту новую позицию он подтверждает в своей последней книге «Завершить Клаузевица», где поясняет: «Все уже сказано на суде Соломона: есть принесение в жертву другого,

а есть принесение в жертву себя; есть жертвоприношение архаическое, а есть — христианское, однако всегда речь идет о жертвоприношении» [Girard 2007: 63–64]. Хотя эта перемена в его мысли и не ускользнула от внимания исследователей [см.: Kirwan 2009: 76–79; Palaver 2013: 231–232], некоторые авторы продолжают писать так, будто после середины 1990-х «нежертвенная интерпретация» была еще актуальна [напр.: Зенкин 2014: 300]. Другой вопрос, что в том же «Клаузевице» на ее место приходит довольно-таки оригинальная трактовка континуальности, то есть *преемственности* между архаической религией и христианством, чье откровение «утвердило все религии в их отношении к божественному, отверженному современным миром. Оно подтвердило то, что виднелось в них смутно» [Girard 2007: 12]. Не вдаваясь в подробности этой теории, отметим, что именно концепция насилия и сакрального позволила философу вновь открыть — или, точнее, «переизобрести» для себя христианство, в которое он когда-то уже «переобратился» в конце 1950-х.

Характерно, что у Эмманюэля Левинаса связка насилия и сакрального фигурирует исключительно в текстах, посвященных осмыслению иудаизма, — в «Трудной свободе» (1963) и «Талмудических штудиях» (1963–1975). Ассоциация этих двух понятий или феноменов у него логически происходит из очень точного и формального определения насилия:

> Насилием оказывается любое действие, если совершающий ведет себя так, словно действует только он один: словно весь прочий мир призван лишь к тому, чтобы испытывать воздействие… насильственным будет любое действие, которое мы претерпеваем в каждый из его моментов, не соучаствуя в нем [Levinas 1963: 20].

Именно поэтому он утверждает, что сакральное насильственно: в соприкосновении с ним человек всегда находится «в страдательном залоге» как объект воздействия, а не актор или хотя бы участник: «Но в значительной мере насилие присутствует также в поэтическом бреде и восторге, когда мы просто предоставляем наши уста музе, чтобы она ими говорила; в страхе и трепете, когда Сакральное исторгает нас из самих себя» [Ibid.: 21]. Хотя в этом осмыслении сакрального как иррациональной, устрашающей и притом всегда внешней по отношению к человеку силы философ сходится с другими авторами, он отвергает его в пользу того, что называет *божественным* — этического отношения, в котором человек является не объектом, а субъектом или хотя бы агентом. Поэтому в конечном счете он приходит к идее смыслового равенства, хотя и не формального тождества, сакрального и насилия: «Сакральное уничтожает

личностные отношения, заставляя сущих как бы в экстазе участвовать в тех драмах, которых они не желали, в том порядке, который их поглощает <...> Обволакивающее и уносящее меня сакральное — это насилие» [Ibid.].

Однако же определяя сакральное в таком виде — и подвергая его критике, — философ использует его для творческого определения «подлинной» духовности. Чего он требует, так это построения религии как «отношения между умами — отношений, помещенных в дневной свет сознания и дискурса» [Ibid.: 22], в то время как в сакральном ум отсутствует изначально либо подвешивается. Левинас требует «духовной жизни без сакрального», «возвышения», а не «одержимости». Именно это достигается в иудаизме, который якобы отвергает материально-рукотворное сакральное как колдовство, освобождает мир от его пагубного влияния и устанавливает личное (буквально «лицом к лицу») отношение между человеком и Господом Богом [Levinas 1990: 136–160].

Примечательно, что совершенно аналогичная по содержанию теория перехода от насильственного сакрального [sacré] к ненасильственной святости [sainteté] есть и у позднего Жирара: если первое из этих состояний имманентно и производится обществом в жертвенном механизме, то второе «отсылает нас к “иным берегам”» и заключает в себе трансценденцию как «вновь обретенную дистанцию с божественным» [Girard 2007: 101, 217]. Однако весьма схожий позитивный творческий идеал мы находим также у Кристевой, у которой речь идет о новой дистанции и взаимном «снятии» двух форм насильственного сакрального — первичного негативного женского и отвращающего позитивного мужского: полемизируя с феминизмом англоязычного мира, она настаивает на различии этих начал, находя возможность их примирения в христианской мысли — например, в формулировках Иисуса и апостола Павла [Kristeva 2010: 53] или в прославлении Марии как матери Бога-Слова. Этой последней теме посвящено ее эссе «Ереэтика любви» (1977), в котором она, собственно, и предлагает концепт *ереэтики* [hérétique]: это неологизм, составленный из слов «ересь» и «этика» и означающий абсолютно материальный отказ от различения себя и другого, мужского и женского, семиотического и символического, который осуществляется в теле беременной женщины и одновременно — в святости материнской любви.

* * *

Надеемся, нам удалось показать, что тема насилия и сакрального — именно в «развернутом» виде, не сводясь целиком к концепту жертвоприношения, — встречается у значительного числа француз-

ских мыслителей XX–XXI веков и играет в их творчестве достаточно весомую роль, чтобы считать ее отдельным общим местом, или «топосом», и принимать со всей серьезностью. Этот топос, в котором изначально присутствует сильный философский компонент, есть уже у классиков французской социологии; позднее он становится ключевым для ряда авторов и в качестве «реликтового свечения» сохраняется у многих других.

Помимо указания на общий источник, каковым для большинства из рассмотренных авторов стали сочинения Дюркгейма, Юбера и Мосса и прочих, мы попытались определить, что объединяет большинство теорий насилия и сакрального, и подошли к концептуализации этого топоса посредством двух гипотез. Первая заключается в том, что рефлексия на эту тему отправлялась от реального насилия — прежде всего войны, но также и других его форм, — и в этом качестве зачастую имела политический смысл и была связана с активизмом. Согласно второму предположению, вследствие размышлений на тему насилия и сакрального множество авторов приходили к созданию новых религий и форм духовности или переосмыслению уже существующих — обычно в гетеродоксальном ключе. Ни один из этих двух моментов, разумеется, не исчерпывает всей глубины темы, но позволяет понять по меньшей мере то, почему в какой-то момент она оказалась так актуальна, привлекала столь несхожих между собой авторов и породила такое многообразие интерпретаций и «побочных эффектов» в зависимости от вкусов каждого из них. Поэтому даже если сегодня этот топос практически забыт, то, несомненно, сохраняет значение для истории социологии и философии, а также культуральной истории.

Библиография / References

Зенкин С. (2014) *Небожественное сакральное. Теория и художественная практика*, М.: РГГУ.

— Zenkin S. (2014) *The Non-Divine Sacred: Theory and Literary Practice*, Moscow: Russian State University for the Humanities. — in Russ.

Зыгмонт А., Дюков Д. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе. *Религиоведческие исследования*, 1(15): 29–72.

— Zygmont A., Dyukov D. (2017) G. Bataille's and R. Girard's Philosophy of Violence and the Sacred in Comparative Perspective. *Researches in Religious Studies*, 1 (15): 29–72. — in Russ.

Зыгмонт А. *Святая негативность: насилие и сакральное в философии Жоржа Батая*, М.: Новое литературное обозрение, 2018.

— Zygmont A. (2018) *Holy Negativity: Violence and the Sacred in Georges Bataille's Philosophy*, Moscow: New Literary Observer. — in Russ.

Иванов Вяч. Вс. (2009) Происхождение и трансформации фабулы баллады о Мастере Маноле. *Избранные труды по семиотике и истории культуры*. Т. 5. Мифология и фольклор, М.: Знак: 307–320.

— Ivanov V. (2009) The Origins and Transformations of the Ballad of the Master Manole's Fabula. *Selected Works in Semiotics and Cultural History*. T. 5. Mythology and Folklore, Moscow: Znak: 307–320. — in Russ.

Коначева С. (2019) *Бог после Бога. Философская теология в постметафизическую эпоху*, М.: РГГУ, 2019.

— Konacheva S. (2019) *God after God: Ways of Post-Metaphysical Thinking*, Moscow: Russian State University for the Humanities. — in Russ.

Ленель-Лавастин А. (2002) *Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран*, М.: Университетская книга.

— Laignel-Lavastine A. (2002) *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme: trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Presses universitaires de France. — in Russ.

Пылаев М. *Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века*, М.: РГГУ, 2018.

— Pylaev M. (2018) *The Category of the Sacred in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy in the 20th Century*, Moscow: Russian State University for the Humanities. — in Russ.

«Contre-Attaque». Union de lutte des intellectuels révolutionnaires (1970). *Bataille G. Œuvres complètes*. T. 1, Gallimard: 379–383.

Arppe T. (2009) Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 10 (2): 31–58.

Bataille G. (1976a) La théorie de la religion. *Œuvres complètes.* T. 7, Gallimard: 181–280.

Bataille G. (1976b) La Limite de l'utile. *Œuvres complètes*. T. 7, Gallimard: 181–280.

Bataille G. (1987) L'Érotisme. *Œuvres complètes.* T. 10, Gallimard: 7–269.

Bataille G. (1988a) La guerre et la philosophie du sacré. *Œuvres complètes.* T. 12, Gallimard: 47–57.

Bataille G. (1988b) Le pur bonheur. *Œuvres complètes*. T. 12, Gallimard: 478–490.

Baudrillard J. (1976) *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard.

Baudrillard J. (2007) L'esprit du terrorisme. *Le Monde*.

Caillois R. (1950) *L'homme et le sacré*, Gallimard.

Caillois R. (2012) *Bellone, ou la pente de la guerre*, Flammarion.

Clément C., Kristeva J. (1998) *Le féminin et le sacré*, Stock.

Direk Z. (2015) Bataille and Kristeva on Religion. J. Biles, Kent L. Brintnall (eds.) *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion*, Fordham University Press: 182–201.

Dubuisson D. (2014) *Twentieth Centuries Mythologies*, Routledge.

Dumézil G. (1948) *Mitra-Varuna*, Gallimard.

Durkheim É. (2007) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS Éditions.

Eliade M. (1937) *De ce cred în biruința Mişcării Legionare*. Buna Vestire, 244: 1–2.

Eliade M. (1965) *Le sacré et le profane*, Gallimard.

Galletti M. (éd.) *L'Apprenti sorcier: du Cercle communiste démocratique à Acéphale. Textes, lettres et documents (1931–1939)* (1999), Éd. de la Différence.

Girard R. (1972) *La violence et le sacré*, Grasset & Fasquelle.

Girard R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle.

Girard R. (2001) La théorie mimétique et la théologie. *Celui par qui le scandale arrive: entretiens avec Maria Stella Barberi*, Fayard.

Girard R. (2007) *Achever Clausewitz*, Carnets Nord.

Goldhammer J. (2005) *The Headless Republic: Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Cornell University Press.

Grottanelli C. (2005) Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937–1945. *Numen*, 52 (1): 116–145.

Haven C. (2018) *Evolution of Desire: A Life of René Girard*, Michigan State University Press.

Hollier D. (éd.) (1995) *Le Collège de Sociologie. 1937–1939*, Gallimard.

Hubert H., Mauss M. (1899) Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique*, 2: 29–138.

Kirwan M. (2005) *Discovering Girard*, Cowley Publications.

Kirwan M. (2009) *Girard and Theology*, T&T Clark.

Kristeva J. (1977) *Hérétique de l'amour*. Tel Quel, 74: 30–49.

Kristeva J. (1980) *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil.

Kristeva J. (2010) *Hatred and Forgiveness*, Columbia University Press.

Kristeva J. (2013) *Visions capitales: Arts et rituels de la décapitation*, Éd. de la Martinière.

Levinas E. (1963) *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Èditions Albin Michel.

Levinas E. (1990) *Nine Talmudic Readings*, Indiana University Press.

Palaver W. (2013) *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press.

Reineke M. (1997) *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*, Indiana University Press.

René Girard and Raymund Schwager. Correspondence 1974–1991 (2018) S. Cowdell, C. Fleming, M. Moonsbrugger (eds.) Bloomsbury Academic.

Richman M. (2005) The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège de sociologie. *Bataille: Writing the Sacred*, Routledge: 58–76.

Rusu M. (2016) The Sacralization of Martyric Death in Romanian Legionary Movement: Self-sacrificial Patriotism, Vicarious Atonement, and Thanatic Nationalism. *Politics, Religion & Ideology*, 17 (2–3): 1–25.

Săndulescu V. (2007) Sacralised Politics in Action: The February 1937 Burial of the Romanian Legionary Leaders Ion Moța and Vasile Marin. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8 (2): 259–269.

Schwager R. (1978) *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Munich: Kosel.

Strenski I. (2003) *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Brill.

Surya M. (1987) *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard.

Traylor A. (2014) Violence has its Reasons: Girard and Bataille. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 21: 131–156.

Рекомендация для цитирования:

Зыгмонт А. И. (2022) Насилие и сакральное как топос французской мысли XX–XXI веков. *Социология власти*, 34 (3-4): 8-28.

For citations:

Zygmont A. I. (2022) Violence and the Sacred as the Topos of 20st–21st Century French Thought. *Sociology of Power*, 34 (3-4): 8-28.

Поступила в редакцию: 30.09.2022; принята в печать: 14.12.2022

Received: 30.09.2022; Accepted for publication: 14.12.2022