

УДК 165.6

DOI: 10.34670/AR.2022.68.60.032

## Человеческое как индивидуальное и родовое в теории религии Жоржа Батая

**Гутова Светлана Георгиевна**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры массовых коммуникаций и туризма,  
Нижевартовский государственный университет,  
628605, Российская Федерация, Нижевартовск, ул. Ленина, 56;  
e-mail: svetguts.07@mail.ru

**Берилло Иван Викторович**

Аспирант,  
Нижевартовский государственный университет,  
628605, Российская Федерация, Нижевартовск, ул. Ленина, 56;  
e-mail: superivanberillo@yandex.ru

### Аннотация

В представленной статье рассматриваются содержание и концептуальные контексты «Теории религии» Жоржа Батая. Показывается связь религиозно-философских идей с общей направленностью его философского творчества на раскрытие противоречивости человеческого существования и деятельности в различных сферах – художественно-эстетической, экономической, сексуальной. Благодаря этому обосновывается философско-антропологический характер его модели религиозного сознания и деятельности. Оригинальная концепция Батая рассматривается в сравнении с влиятельными философскими теориями религии, имеющими антропологическое основание (Л. Фейербах, Ф. Шлейермахер). Выявляется комплекс ключевых понятий, создающих идейно-методологическую основу теории религии. В статье отмечается, что процесс религиозной деятельности по Батаю происходит через отрицание самоценности индивидуальности, в результате чего происходит замещение суверенности индивида суверенностью группы как носителя сверхценной идеи имманентности. Основным препятствием в постижении божественного становится для человека его собственный разум. В статье делается вывод, что, несмотря на постоянно возрастающую ценность индивидуальности в современном мире, очевидно, возникает и даже увеличивается потребность в восстановлении имманентности, что, в частности, можно наблюдать в современных проявлениях религиозного фундаментализма и экстремизма.

### Для цитирования в научных исследованиях

Гутова С.Г., Берилло И.В. Человеческое как индивидуальное и родовое в теории религии Жоржа Батая // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 5А. С. 272-282. DOI: 10.34670/AR.2022.68.60.032

**Ключевые слова**

Жорж Батай, теория религии, суверенность, непрерывность, сокровенность/интимность, имманентность, сакральное, профанное, родовое, индивидуальное.

**Введение**

Философские воззрения французского мыслителя и литератора Жоржа Батая (1897-1962) представляют определенное затруднение с точки зрения устоявшейся практики классификации философской мысли по школам, направлениям, методологическим парадигмам и т. п. Это обусловлено как многообразием его предметных интересов, так и неоднозначностью прямого и опосредованного влияния, оказанного им на французскую и мировую мысль современности [Surya, 2002; Noys, 2000]. Среди основных направлений философской рефлексии Батая принято выделять художественную культуру (преимущественно в маргинальных проявлениях), язык и риторику, мистицизм, антропологические и психологические исследования, проблемы рационального и иррационального в социально-экономических процессах и др. Сам он неоднократно объединял эти векторы во взаимно коннотированных понятиях: Жертва, Иное, Сакральное. Связующим компонентом здесь является то, что сам философ определял как «внутренний опыт», т. е. непосредственное переживание каких-либо состояний, которые в силу своей предельности (экстремальности, пограничности) недоступны внешнему наблюдению и объективирующему анализу, а раскрываются лишь в созерцании изнутри, в самопостижении [Батай, 1997, 366].

Важнейшая особенность этой познавательной практики состоит в том, что ее субъект сам претерпевает некие трансформации в ходе данного процесса, что и позволяет Батаю причислять себя к «последовательным сторонникам мистицизма», а также создает основу того образно-пластичного языка выражения, который характеризует стилистику его наиболее известных работ<sup>1</sup>. Такой способ философствования Батай сформулировал в форме оппозиции: «Я не человек науки, поскольку говорю о внутреннем опыте, а не об объективном мире. Но когда я говорю об объективном мире, то делаю это как человек науки, с неукоснительной точностью» [Батай, 2006, 509]. Впрочем, точность научного анализа в понимании Батая (во всяком случае, в сфере гуманитарного знания) ограничена тем, что сущность и механизмы функционирования наиболее фундаментальных сфер человеческой деятельности мистифицированы, сокрыты под сложной системой запретов. Точнее сказать, что таковые запреты и составляют часть их сущности, а конституированные в культуре способы описания этих сфер являются инструментами мистификации.

Таких сфер три – экономика, религия, эротика (у Ж. Батая это понятие обнимает всю сферу сексуальности от чистой физиологии до сублимированных продуктов культуры). Для каждой из них верно утверждение, что они превращаются в «чудовищный предмет» будучи представлены как вещи, т. е. предметы внешнего знания, и оказываются закрыты для нас. Отсюда парадокс: «Хуже всего то, что наука, призванная заниматься объективным толкованием запрета, сама происходит от него, но при этом отрицает его как чуждый разуму!» [Батай, 2006, 513].

---

<sup>1</sup> В первую очередь показательными в этом отношении являются работы, принадлежащие к раннему периоду творчества Ж. Батая.

Внутренний опыт, в отличие от объективистского анализа, позволяет воспринимать социальные и культурные феномены не как внешнюю вещь, а как движение бытия в нас самих. Это значит следующее: «Истина запретов – ключ к нашему существованию как людей. Мы должны и мы способны осознать, что запреты не навязаны нам извне. Мы понимаем это в тревожный миг *преодоления запрета...*» [Батай, 2006, 514]. Таким образом, внутренний опыт тем более ценен в качестве стратегии познания, чем более он связан с трансгрессивной устремленностью субъекта и осознанием им этой устремленности. И в этом реализуется трансформационная (относительно субъекта) функция познания.

В данных положениях раскрывается специфическая эпистемологическая основа философских работ Батая и, одновременно, важнейшая интенция всего его творчества, неотделимая от самой личности. Понимание этого момента позволяет преодолеть бытующее в ряде исследований биографии и наследия французского философа [Surya, 2002]. представление о радикальном различии его ранних произведений (преимущественно литературных, публицистических, мистических) и «научообразных» трудов конца 1940-1950-х гг., к которым относятся, прежде всего, трактаты «Эротика» (1957), «Проклятая часть» (1957), «Теория религии» (1948, опубл. в 1974) и незавершенная «Сумма атеологии» (опубл. в 1976).

### **Антропологизм в методологии Жоржа Батая**

Внутреннее смысловое единство научно-философского наследия Жоржа Батая проистекает от двух качественных моментов его творческой и исследовательской деятельности. Во-первых, это стремление к воссозданию целостного характера научного исследования, к преодолению дисциплинарных и методологических ограничений, свойственных классическому типу научного познания. В силу этого гуманитарное познание становится неотделимым от естественнонаучного, залогом чего является возможность установления аналогичности процессов экономического производства и распределения с процессами энергетического обмена во вселенной, неразрывной связи литературного творчества с психофизиологической жизнедеятельностью автора и т. п.

Соратник Батая по руководству Коллежем социологии в конце 1930-х гг. Роже Кайуа обозначал такие междисциплинарные формы познания как «диагональные» или даже «люциферовские» науки [Кайуа, 2003, 129]. Столь броское название связано с тем, что цельность знания предполагает не только преодоление традиционных разграничений, но и соединение страстно-субъективной мотивации познания с трезво-циничным видением мира и устремленностью к его преобразованию. Впрочем, эта «шаманистская» позиция Кайуа не была поддержана Батаем, которому более присущ «манизм», т.е. склонность к эмпатическому слиянию, со-бытию с предметом познания в противовес активно-магическому вмешательству в его бытие.

Во-вторых, это характерная методологическая установка Батая, предполагающая заведомую доступность изначально иррациональных сущностных характеристик, «прафеноменов» изучаемых предметов для рационально-дискурсивного исследования. Логика здесь примерно такова: научный дискурс запрещает себе вторгаться в сферу иррационального, субъективного, страстного, будучи сам порождением цивилизационного, культурного, этического запрета. Соответственно, обнажение «запрещенной реальности» в предмете и процессе познания и оказывается общей почвой для сверхрационального многообразия действительности и рационально упорядоченного научного инструментария. В этом плане гуманитарная наука в

духе Батая представляется чем-то сродни психоанализу в его отношении к классической медицине и психиатрии.

Для нас здесь важно то, что выделенные основания отчетливо указывают на принципиально антропологический подход Батая к предметам своего исследования, в том числе – к религии. В этом плане интересно сопоставить батаевскую теорию религии с антропологическими концепциями философии религии Ф. Шлейермахера и Л. Фейербаха. Здесь мы обнаруживаем точки принципиального схождения, которые одновременно оказываются точками отталкивания. Наиболее существенные моменты общности, безусловно, определяются исходным постулированием антропогенного характера религиозного, т.е. признанием того, что вся совокупность феноменов религиозного сознания, культовой и внекультовой деятельности, а также форм религиозных сообществ является манифестацией сущностных свойств, способностей и потребностей человека.

Таким образом, религия есть продукт человеческого творчества, отражение созидательной родовой сущности. Данная позиция в полной мере разделяется и французским мыслителем. Как только речь заходит о философской рефлексии проблемы объективности содержания религиозного в его отношении к действительности, в то же время обнаруживаются и принципиальные расхождения этих теоретиков. Для Фейербаха это содержание является субъективным, поскольку оно отражает действительную (конкретно-чувственную) природу человека и его отношение к миру в сугубо превращенной, даже извращенной форме» [Фейербах, 1995]. Объективным фактором здесь является лишь неразвитость собственно человеческого, представляемая как его производность и зависимость от высших сверхъестественных существ и сущностей.

У Шлейермахера, напротив, идейно-смысловое содержание религии вполне объективно, поскольку исходное религиозное чувство — чувство связанности с беспредельным Абсолютом, зависимости от него и благоговения перед ним — порождается реальным присутствием абсолютного начала в самой человеческой сущности [Шлейермахер, 1994, 74-76]. Можно сказать, что в рамках оппозиции объективного и субъективного концепции Фейербаха и Шлейермахера диаметрально противоположны: для первого содержание религии субъективно (хотя бы в силу своей иллюзорности), а формы ее существования объективны (как социальный и культурно-исторический факт); для второго объективно именно сущностное содержание религии (как порождение и отражение реальной структуры бытия), но формы его актуализации субъективны, поскольку определяются как культурно-историческими факторами, так и мерой персонального «откровения Абсолюта в себе».

Применительно же к теории религии Батая данная оппозиция теряет свою определенность. Французскому мыслителю не столь уж важно признание или отрицание того, что за религиозными идеями, переживаниями, символами скрывается (или открывается в них) реально существующая действительность сверхъестественного, божественного порядка. Для него важно, что эти идеи, переживания, символы суть часть общечеловеческого (и в этом смысле, непреложно объективного) опыта, который может быть пережит глубоко индивидуально, но также может быть подвергнут общезначимой научной рефлексии. Тем самым религиозный опыт порождается не какой-либо сверхчеловеческой силой, субстанцией или сущностью, но и не субъективным переживанием, склонностью, фантазмом; он вырастает из сущностной природы человеческого бытия. А ее важнейшим определением является пограничность: человек как родовое существо укоренен в едино-многообразном миропорядке, человек как конкретно-действительное существо отчужден от мироединства самим фактом своей рефлексивности.

Переживание этого разрыва в цепи общего и собственного бытия и есть источник религиозного, его прафеномен или «внутренний опыт», который проявляется как «выбор свободы», как то, что противится проекту [Тимофеева, 2004, 204].

Следует отметить, что образ динамической и драматической взаимосвязи слиянности и разорванности является одним из самых значимых, даже навязчивых мотивов всего творчества Батая, как художественного, так и теоретического. С одной стороны, в нем отражены не только онтологические, но и целевые аспекты человеческого бытия: «...Человек стремится к тому, чтобы представить себя уже не в качестве однородного процесса – процесса бедного и жалкого, – но в качестве нового разрыва внутри разрываемой природы» [Рей, 2006, 116]. С другой стороны, это единство / противоборство выражает суть батаевской «науки о другом» – гетерологии.

Основная задача этой науки заключается не в обнаружении и обосновании «того же самого» в различных сферах сущего и существования, а в понимании дискретного, процессуального и внутренне противоречивого характера предмета, который представляется в классическом научном дискурсе как самождественный. Научная отстраненность, отказ от вовлеченности в бытие предмета призвана, помимо прочего, удостоверить человека в том, что он является законным субъектом, владеющим знанием объективных законов, по которым происходит взаимодействие с миром объектов и других субъектов. А в этом случае объективные законы выступают лишь как правила рационального познания и распоряжения; но коль скоро правила, так или иначе устанавливаются, они могут переустанавливаться или отменяться.

Именно религия, согласно Батаю, наиболее отчетливо демонстрирует это противоречие: с точки зрения ее влияния на социальные и индивидуальные взаимодействия она представляет собой не что иное, как комплекс правил и запретов, но с точки зрения ее внутреннего смысла, направленности религиозного сознания она есть стремление к отмене не просто социальных норм и правил, но предельного и непреложного факта человеческого существования. Тайна этого факта предстает в понятии непрерывности (континуальности), которое появляется как раз в поздних работах Батая. Само по себе оно восходит к философии Аристотеля, где служит для выражения известного принципа «природа не терпит пустоты». В современной философии это понятие актуализировал Анри Бергсон, обозначив им особое качество восприятия действительности, психического переживания индивида.

Согласно Бергсону, непрерывность есть глубинный феномен, противостоящий дискретному поверхностному восприятию и реагированию [Бергсон, 2001, 39-44]. Это, по сути, платиновское Единое, погруженное в бессознательные глубины индивидуальной психики<sup>2</sup> [Адо, 1991, 24]. Сравнивая платиновское описание неоднозначности духовно-телесного бытия человека, его принятия очевидности и подлинности экстатического прозрения как особого опыта, стремление к преодолению смерти и одновременно тягу к ней, сложно удержаться от проведения параллелей с мыслями Батая об амбивалентной природе человека. В «Теории религии», французский мыслитель подчеркивает напряженное взаимодействие Духа и «тело-вещи»

---

<sup>2</sup> Адо П., комментируя подобный опыт внутренних переживаний у Платона, замечает, что у него: «...человеческое «я» не бесповоротно отлучено от вечного прообраза этого «я», существующего в мире Божественной мысли. Это подлинное, Божье «я» обитает внутри нас. В особых обстоятельствах, когда уровень нашего внутреннего напряжения возрастает, мы идентифицируем себя с ним, мы становимся этим подлинным «я»; его невыразимая красота волнует нас, и, отождествляясь с ним, мы проникаемся Божественной мыслью, его порождающей (См. : Адо П., Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 24).

[Горчакова, 2020]. «Тело, перманентно тревожимое духом, всегда оказывается вещью лишь в некоем пределе, окончательно закрепляясь в качестве таковой лишь с наступлением смерти, но при этом дух здесь присутствует в наивысшей своей степени, являемый мертвым телом сильнее всего» [Горчакова, 2020, 378]. Трансгрессивность проявляется в самом экстазе и раскрывает подлинность (интимность, сокровенность) существования в процессе субъект-объектного обмена.

В трактовке Батая непрерывность понимается не психологически, а феноменологически, это фундаментальное свойство субъект-объектного и intersubjectного взаимодействия. В обыденном пространстве-времени непрерывность бытует как фон, на котором становятся возможными фиксация и рефлексия одномоментных событий и актов. Однако в пограничных ситуациях она выявляется как всепоглощающее состояние *имманентности* (*immanence*), *сокровенности* или *интимности* (*intimite*)<sup>3</sup> – состояние полного и неразличенного тождества с миром, ощущение себя «как вода в воде», «как струя в потоке», «как волна среди волн» и т.п. [Зыгмонт, 2018]. Заметим, что для описания этого состояния Батай настойчиво использует образ воды, чем подчеркивает непрерывность самой изменчивости и, как следствие, практическую невосстановимость имманентной самотождественности.

Взятое в представленных качествах состояние имманентности и есть суть *религиозного опыта*. Поскольку «только в человеческом состоянии появляется трансцендентность вещей по отношению к сознанию (или же сознания по отношению к вещам)» [Батай, 2006, 58], постольку сама природа человека противостоит имманентности, одновременно тяготея к ней. Достичь ее мыслится возможным при условии приостановки, отключения всепроникающих субъект-объектных отношений, выпадения из обыденного мира трансцендентности, определенности и разграниченности вещей. Данное желание приводит к формированию сакрального пространства-времени, структура и правила которого трансцендентны по отношению к миру вещной трансцендентности.

Таким образом, религия в своей исходной сущности предназначена вовсе не для освящения норм и отношений обыденной действительности, она нацелена на радикальное их разрушение, на отмену самой сущности человеческого как обособленного. В обыденном или профанном мире безраздельно господствует целеполагание, а высшей ценностью является конечная цель; но мир имманентности совершенно иной: «Только тот мир бесполезен, ни для чего не служит, ничем не занят и ничего не значит, где все существа неразличимо растворены; только он обладает ценностью сам по себе, а не ради чего-то другого, что обладает ценностью ради чего-то еще, и так далее» [Батай, 2006, 60]. Однако необходимость придания этому миру устойчивости и определенности приводит к последовательному переносу образов объектов-орудий, вещей, животных, других суверенных (самосознающих) существ и себя самого в мир имманентности. В результате, непрерывность действительного субъекта порождает непрерывность в сфере религиозных фантазмов. А сама творческая сущность субъекта, его суверенность отражается в образе Верховного существа. Драма субъекта по Батаю «в том, чтобы попросту быть» и одновременно признавать, что «Бытия больше нет» [Батай, 1997, 156].

---

<sup>3</sup> В различных переводах «Теории религии» *intimite* передается как собственно «интимность» или, более отстраненно, как «сокровенность». На особенность трактовки этого понятия обращает внимание в своих работах А. Зыгмонт отсылая к более подробному анализу «интимности» в известном труде «Heterology. Georges Bataille: Key concepts» под редакцией M. Hewson and M. Coelen.

Трагичность же субъекта в его переживании божественного обнаруживается в том, что религия «приносит не опыт, но проект жизни, в рамках которого чистый внутренний опыт не достигается. Чтобы достигнуть его, человек должен выйти к границе своих возможностей, где в экстазе всегда встречается Бога» [Стороженко, 2019, 75]. Другими словами, внутренний опыт для человеческого сознания представляется как «путешествие на край возможности человека» [Батай, 1997, 14]. Этот акт драмы религиозного производства в представлении Ж. Батая имеет два существенных следствия. Во-первых, введение Верховного существа как суверенной божественной личности не обогащает первичную картину сакральной реальности, а обедняет ее, поскольку сопровождается угасанием исходного, животного чувства имманентности. Во-вторых, «после рождения мира божественного реальный мир остается отбросом: животные и растения, оторгнутые от своей духовной истины, постепенно смыкаются с пустой объективностью орудий, смертное тело человека мало-помалу уподобляется всем остальным вещам» [Батай, 2006, 66]. Теперь совершается тот «религиозный переворот», о котором говорил Л. Фейербах: реальный мир (в том числе, и реальность самого субъекта) утрачивает свою самоценность, все присущие ему качества и отношения оцениваются в зависимости от иерархии ценностей сакрального мира, и, в конечном счете, «Животные, растения, орудия и прочие применяемые человеком вещи образуют вместе с телом применяющего их человека реальный мир, подчиненный божественным силам, пронизанный ими, но только падший» [Батай, 2006, с. 67].

Связь мира телесного с миром сакральным осуществляется посредством жертвоприношения. Разрабатывая эту тему, Батай вводит проблематику религии в свойственный ему изначально круг тем. Поскольку символика жертвоприношения является сквозным мотивом его философствования в целом, а здесь обретает свое абсолютно законное место. В процессе жертвоприношения тело жертвы (вещи, животного, человека) утрачивает свою зависимую (целевую, утилитарную) ценность вместе с телесностью и обретает ценность духовную. В рамках религиозного сознания разрушение телесности воспринимается не негативно, а позитивно (напомним, что миру духов приписывается самоценность сокровенного или имманентного). Именно акт жертвоприношения реализует ту приостановку текучести трансцендентного мира вещей и отношений: жрец изымает жертву из этого мира, предварительно исключив из него себя, и возвращает ее в мир сокровенного. «Жертвоприношение (sacrifice) – не что иное, как священнодействие (sacer facere), «производство священного». Божество – это и адресат «священнодействия», и приносимая нами жертва. Жертвоприношение как безостановочное, необратимое развертывание некой динамической силы, согласно Батаю, есть движение «чистой траты», выражение избыточности, излишество» [Евстропов, 2012, 62] или иначе его можно определить как «образцовую антропологическую форму избытка» [Смирнов, 2016, 117]. Сам акт жертвоприношения стирает одновременно «заботу о будущем» [Рей, 2006, 109-110]. Этот процесс означает не только уничтожение жертвы, вместе с ее телесной реальностью уничтожается реальность всего телесного мира с присущими ему правилами и границами: «Возврат к имманентной сокровенности требует помраченного сознания: сознание связано с полаганием объектов как таковых, непосредственно постигаемых, вне всякого смутного восприятия, по ту сторону всегда ирреальных образов мышления, основанного на причастии» [Батай, 2006, 69]. И если «жертвовать — это все равно, что бросать уголь в печь» [Батай, 2006, 71], то в этой топке всепожирающей божественности сгорает и определенность сознания как основа индивидуального существования человека. Батай, по выражению С. Фокина: «...отождествляет

свет и смерть, свет и вселенную: из чего вытекает что человек, умирая, сливается со вселенной. В этом, собственно говоря, и заключается смысл жертвоприношения: его участники, утрачивая границы индивидуальностей, сплываются со вселенной» [Фокин, 2002, 202]. Отсюда вытекает как будто неожиданный в контексте общей мистической мировоззренческой установки Батая аспект представления сокровенного: «...Сокровенность — это ярость насилия, это разрушение, потому что она несовместима с полаганием отдельного индивида» [Батай, 2006, 72]. В реальном мире торжество сокровенности как избыточности, неудержимой растраты нормальных ценностей и преодоления нормативных границ оборачивается заразительностью совместного праздника. В конечном счете, жертвенный переход из реального мира в сакральный оборачивается отрицанием индивидуального и полаганием группы. В итоге мистический настрой философа приводит к тому, что он рассматривает бегство от земной и телесной жизни как негативное явление, и противопоставляет ему «имманентность как сакральный опыт единения со всем сущим» [Зыгмонт, 2017, 73].

### Заключение

Подводя итоги и оставляя в стороне подробную экспликацию основных концептов батаевской теории религии, сформулируем ее наиболее значимые в философско-антропологическом плане моменты. Прежде всего, формирование религиозного мироотношения и основанных на нем форм сознания и деятельности вырастает из родовой сущности человека. Определяющим качеством здесь является обособленность человека от мира вещей, животных и растений; возрастание степени этой обособленности и степени ее осознания порождает тоску по исходному имманентному состоянию. Результатом этого становится производство ирреального мира сакральных существ и сущностей и выделение особой формы деятельности (жертвоприношение), символически обеспечивающей связь с этим миром. В процессе религиозной деятельности происходит отрицание самоценности индивидуальности, ее суверенность замещается суверенностью группы как носителя сверхценной идеи имманентности.

Таким образом, ценность индивида в религиозной группе зависит от степени его причастности к воплощению имманентного состояния внутри группы и экспансии этого состояния вовне. Философ видит смысл в существовании такого единения, поскольку оно укрепляет чувство связи с теми, кто избран. Это средство, позволяющее насладиться победой, и то, что дает возможность обновления жизни. Батай описывает это состояние человека следующим образом: «Вступив в игру со смертью, он уже вышел за пределы самого себя вовнутрь славного сообщества, смеющегося над убожеством себе подобных, и, каждое мгновение, изгоняя и уничтожая своего предшественника, он торжествует над временем, продолжающим властвовать над его близкими» [Батай, 2004, 483].

Особенность этой драматической диалектики родового и индивидуального заключается в том, что, несмотря на объективный рост ценности индивидуальности в социально-историческом и культурном измерении, соблазн восстановления имманентности отнюдь не уменьшается, а периодически возрастает. Во всяком случае, целый ряд критических явлений и процессов современности (в частности, взрыв религиозного фундаментализма и экстремизма) как будто подтверждает правоту философских размышлений Жоржа Батая.



## Библиография

1. Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 142 с.
2. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. 336 с.
3. Батай Ж. Радость перед лицом смерти. СПб.: Наука, 2004. С. 474-484.
4. Батай Ж. Эротика // Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 491-705.
5. Батай Ж. Теория религии // Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 49-105.
6. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс, 2001. 384 с.
7. Горчакова С.А. Человеческая телесность в гетерологии Ж. Батая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. Вып. 3. С. 375-383.
8. Евстропов М.Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск, 2012. 346 с.
9. Зыгмонт А.И. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. М., 2018. 320 с.
10. Зыгмонт А.И. Война и философия сакрального у Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70. С. 63-81.
11. Кайуа Р. Миф и человек // Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 35-140.
12. Рей Ж.-М. Батай, смерть и жертвоприношение // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 94-117.
13. Смирнов А.Е. К антропологии религии Ж. Батая // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. № 17. С. 114-122.
14. Стороженко Н.В. Внутренний опыт человека в трактовке Жоржа Батая // Научный вестник Омской академии МВД России. 2019. № 4 (75). С. 74-78.
15. Тимофеева О. «Внутренний опыт» и проблема сообщества в творчестве Ж. Батая // Опыт и чувственное в культуре современности: Философско-антропологические аспекты. М., 2004. С. 198-221.
16. Фейербах Л. Сочинения: В 2 томах. М.: Наука, 1995. Т. 2. 425 с.
17. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. 320 с.
18. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 432 с.
19. Coelen M. Heterology. Georges Bataille: Key concepts. London, New York: Routledge, 2016. 220 p.
20. Noys B. Georges Bataille: A Critical Introduction Modern European Thinkers. London: Pluto Press, 2000. 165 p.
21. Surya M. Georges Bataille: An Intellectual Biography. London: Verso, 2002. 588 p.

## The human as individual and common in Georges Bataille's theory of religion

**Svetlana G. Gutova**

Doctor of Philosophy,  
Professor of the Department of Mass Communications and Tourism,  
Nizhnevartovsk State University,  
628605, 56, Lenina str. Nizhnevartovsk, Russian Federation;  
e-mail: svetguts.07@mail.ru

**Ivan V. Berillo**

Postgraduate,  
Nizhnevartovsk State University,  
628605, 56, Lenina str. Nizhnevartovsk, Russian Federation;  
e-mail: superivanberillo@yandex.ru

### Abstract

The main content and conceptual contexts of Georges Bataille's «La Theorie de la Religion» are discussed in this article. The connection between ideas of religion and the common intention of his

philosophical creativity towards the discovering of human existence' contradictions in some different realms, artistic and aesthetical, economical, sexual. Due to it the philosophical and anthropological specific of his model of religious mind and activity is proved in here. Bataille's original conception is outlined in comparison with some established philosophical theories of religion with anthropological basis. A complex of key terms that makes the foundation of the whole religion theory is outlined. It's outlined in this article that the religious activity process according to G. Bataille proceeds through the denial of individual self-value and, as a result, the substitution of individual sovereignty by the sovereignty of group as a carrier of overvalued idea of immanence takes place. The own reason becomes the main obstacle for person in his knowing of divine. The final conclusion made in article is that despite of constantly rising value of individual in modern world there is obviously emerged and even expanded some need for restoration of immanence, that is particularly might be observed in up-to-date manifestations of religious fundamentalism and extremism.

### For citation

Gutova S.G., Berillo I.V. (2022) Chelovecheskoe kak individual'noe i rodovoe v teorii religii Zhorzha Bataya [The human as individual and common in Georges Bataille's theory of religion]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 11 (5A), pp. 272-282. DOI: 10.34670/AR.2022.68.60.032

### Keywords

Georges Bataille, La Theorie de la Religion, sovereignty, continuity, intimacy, immanence, sacral, profane, common, individual.

## References

1. Bataille J. (2006) Erotika [Erotism]. In: *Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [Damn part. Sacred sociology]. Moscow: Ladimir Publ.
2. Bataille J. (2004) *Radost' pered litsom smerti* [Joy in the face of death]. St. Petersburg: Nauka Publ.
3. Bataille J. (2006) Teoriya religii [Theory of religion]. In: *Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [Damn part. Sacred sociology]. Moscow: Ladimir Publ.
4. Bataille J. (1997) *Vnutrennii opyt* [Internal experience]. St. Petersburg: Aksioma, Mifril Publ.
5. Bergson A. (2001) *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative evolution]. Moscow: TERRA-Knizhnyi klub; KANON-press Publ.
6. Caillois R. (2003) Mif i chelovek [Myth and Man]. In: *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and Man. Man and the Sacred]. Moscow: OGI Publ.
7. Coelen M. (2016) *Heterology. Georges Bataille: Key concepts*. London, New York: Routledge.
8. Evstropov M.N. (2012) *Opyty priblizheniya k «inomu»: Batai, Levinas, Blansho* [Experiences of approaching the "other": Bataille, Levinas, Blanchot]. Tomsk.
9. Feuerbach L. (1995) *Sochineniya: V 2 tomakh* [Works: In 2 volumes]. Moscow: Nauka Publ. Vol. 2.
10. Fokin S.L. (2002) *Filosof-vne-sebya. Zhorzh Batai* [Philosopher-outside-himself. Georges Bataille]. St. Petersburg.
11. Gorchakova S.A. (2020) Chelovecheskaya telesnost' v geterologii Zh. Bataya [Human corporeality in the heterology of J. Bataille]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Bulletin of the Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology], 3, pp. 375-383.
12. Hadot P. (1991) *Plotin, ili Prostota vzglyada* [Plotinus, or Simplicity of sight]. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ.
13. Noys B. (2000) *Georges Bataille: A Critical Introduction Modern European Thinkers*. London: Pluto Press.
14. Ray J.-M. (2006) Batai, smert' i zhertvoprinoshenie [Bataille, death and sacrifice]. In: *Predel'nyi Batai* [Ultimate Bataille]. St. Petersburg.
15. Shleiermakher F. (1994) *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim. Monologi* [Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.
16. Smirnov A.E. (2016) K antropologii religii Zh. Bataya [To the Anthropology of Religion by J. Bataille]. *Izvestiya*

- Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [Proceedings of the Irkutsk State University. Series: Political science. Religious studies], 17, pp. 114-122.
17. Storozhenko N.V. (2019) Vnutrennii opyt cheloveka v traktovke Zhorzha Bataya [Inner experience of a person in the interpretation of Georges Bataille]. *Nauchnyi vestnik Omskoi akademii MVD Rossii* [Scientific Bulletin of the Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia], 4 (75), pp. 74-78.
  18. Surya M. (2002) *Georges Bataille: An Intellectual Biography*. London: Verso.
  19. Timofeeva O. (2004) «Vnutrennii opyt» i problema soobshchestva v tvorchestve Zh. Bataya [“Internal experience” and the problem of community in the work of J. Bataille]. In: *Opyt i chuvstvennoe v kul'ture sovremennosti: Filosofsko-antropologicheskie aspekty* [Experience and sensuality in the culture of modernity: Philosophical and anthropological aspects]. Moscow.
  20. Zygmunt A.I. (2018) *Svyataya negativnost'. Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataya* [Holy negativity. Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille]. Moscow.
  21. Zygmunt A.I. (2017) Voina i filosofiya sakral'nogo u Zhorzha Bataya [War and the philosophy of the sacred by Georges Bataille]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities. Series 1: Theology. Philosophy. Religious studies], 70, pp. 63-81.