

Жорж Батай



История
эротизма



Жорж Батай ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА

Pro.
gramme
Пушкин

Издание осуществлено в рамках программы "Пушкин" при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России.
Ouvrage financé par le cadre du programme d'aide à la publication
РотичкгоевестесотиеидуМоistere
(des Affaires Étrangères françaises et de

Georges Bataille

L'Histoire de l'erotisme

Editions Gallimard Paris 1976

ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА

Издательство "Логос" Европейские издания

Москва 2007

УДК 93/94(091) ББК 63.3 Б 28

Перевод с французского - *Б. Скуратова* Редакция перевода - *К. Голубович* и *О. Тимофеевой*

Жорж Батай

ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА. Пер. с фр./ Б. Скуратова под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Издательство "Логос", "Европейские издания". 2007. - 200 стр.

••История эротизма» (1951) Жоржа Батая - это попытка рассмотрения главных трансцендентных сущностей (*бытие, история, искусство*) на основе внутреннего опыта человека. Это попытка выведения целого сообщества исходя из того, что происходит в каждом из его членов. Говоря об интимном и частном, о том, что мы привыкли нести в одиночку, мы вдруг неожиданно оказываемся в самом центре коллективного и далее - среди самых возвышенных образов нашего восприятия и искусства.

ISBN 5-8163-0078-4 (978-5-8163-0078-0)

Печатается по изданию:

Georges Bataille. L'Histoire de Perotisme //(Evres completes, vol. VIII, p. 7-165, 523-525. © Editions Gallimard, Paris 1976.

© Издательство "Логос"(Москва), 2007 - перевод, русизд., серия.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	7
Часть первая: ВВЕДЕНИЕ.....	13
Эротизм и отражение мироздания в уме	
Часть вторая: ЗАПРЕТ НА ИНЦЕСТ.....	17
I. Проблема инцеста.....	17
II. Ответ Леви-Стросса.....	27
III. Переход от животного к человеку.....	37
Часть третья: ЕСТЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ ЗАПРЕТОВ.....	45
I. Сексуальность и испражнения.....	45
II. Запреты, связанные с чистоплотностью, и самосотворение человека.....	51
III. Смерть.....	62
Часть четвертая: ТРАНСГРЕССИЯ.....	69
I. Праздник, или преступание запретов.....	69
II. Комплекс Федры.....	75
III. Желание, страшщееся терять и теряться.....	81
IV. Объект желания и тотальность реального.....	88
Часть пятая: ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА.....	96
I. Брак.....	96
II. [Беспредельное слияние, или оргия.....	101
III. Объектжелания.....	108
IV. [Нагота].....	119
Часть шестая: СЛОЖНЫЕ ФОРМЫ ЭРОТИЗМА.....	123
I. Индивидуальная любовь.....	123
II. Божественная любовь.....	133
III. Эротизм без границ.....	137
Часть седьмая: ЭПИЛОГ.....	148
<i>Ранние редакции [Комментарии].....</i>	<i>153</i>

Примечания.....191

"История эротизма" Ж. Батая (от редактора).....196

Лету совокупления и членам, какими он осуществляется, присуще такое безобразие, что если бы не было красоты лиц, украшений участников и безудержного порыва, природа утратила бы род человеческий. *Леонардо да Винчи.*

Если взять нормального человека, который запирает человека Сада в тупике, и человека Сада, который превращает этот тупик в выход, то именно последний знает больше об истине и логике собственной ситуации, и именно у него глубже интеллект, так что он может помочь нормальному человеку понять самого себя, помогая ему изменить условия всяческого понимания. *Морис Бланишо*¹.

ПРЕДИСЛОВИЕ

...Сейчас мы окончательно соединимся. Я встречу тебя с распростертыми объятиями, я обовью тебя, я покачусь с тобой посреди великих тайн. Мы потеряем и вновь найдем друг друга. Не останется больше ничего разделяющего нас. Как жаль, что ты не сможешь присутствовать при этом блаженстве! *Морис Бланишо*².

I

У самых что ни на есть непритязательных и малокультурных человеческих существ есть опыт возможного, и даже тотальности возможного - приближающийся по глубине и интенсивности к опыту великих мистиков. Для этого достаточно известной энергии, которая нередко оказывается свободной, по крайней мере - в первые годы зрелости. Но с этой интенсивностью и глубиной могут равняться лишь глупость, вульгарность - и даже, надо сказать, трусость - суждений, формулируемых людьми по поводу того возможного, которого они достигали. Такие суждения способствуют окончательному провалу операции, смысл которой от них ускользает. Нет ничего распространеннее: волею случая человеческое существо попадает в место несравненной красоты и, отнюдь не оставаясь к нему бесчувственным, все же не способно ничего о нем сказать: а сознание его в это время нанизывает друг на друга смутные идеи, благодаря которым разговорам нет ни конца, ни краю. Если речь идет об эротической жизни, то большинство из нас удовлетворяется самыми вульгарными концепциями. Ее непристойная внешняя сторона - ловушка, куда мы редко если не попадаем. Именно она становится причиной нашего спокойного презрения. Или же мы отрицаем эту *отвратительную видимость* и переходим от презрения к пошлости: в природе нет ничего грязного - утверждаем мы. И всячески приводим себя в порядок, чтобы хоть чем-то заполнить пустоту мыслей в те мгновения, когда нам кажется, будто небеса до самого дна разверзлись перед нами.

В этой книге мне захотелось провести мысль под стать таким моментам - мысль далекую от научных понятий (которые сочетают со своим объектом несовместимый с ним *способ бытия*), но все-таки неукоснительную и до крайности строгую, как того требует связность всякой *системы* мысли, исчерпывающей всю тотальность возможного.

Так как человеческая рефлексия не может быть безразлично отделенной от объекта, касающегося ее в первую очередь, нам нужна мысль, которая не робеет перед лицом ужаса, самосознание, которое не шарахается в момент испытания возможности до конца.

II

Впрочем, мои намерения выходят за рамки желания компенсировать унижение, проистекающее из того, что люди отвращаются от своей интимной истины, что они избегают ее. Этот второй том возник в результате общей критики идей, *подчиняющих* деятельность людей целям иным, нежели *бесполезное* растрачивание своих ресурсов. Речь идет о том, чтобы разрушить те точки зрения, на которых основываются формы раболепия.

Мне показалось, что раболепие мысли, ее подчиненность полезным целям, словом - сдача ее позиций, в конце концов, стали беспредельно устрашающими. В действительности, политическая и техническая мысль сегодняшнего дня, которая достигла своего рода гипертрофии, привела нас даже и в плане полезных идей ко (в конечном счете) смехотворным результатам. Нечего скрывать: речь, по существу, идет о провале человечества. Правда, этот провал не затрагивает человека в целом. Единственная его причина - РАБСКИЙ ЧЕЛОВЕК, отвращающий взгляд от того, что не приносит пользы; от того, что ничему *не служит*.

Но РАБСКИЙ ЧЕЛОВЕК сегодня повсюду держит власть. И если верно, что он пока еще не заставил

все человечество следовать своим принципам, то, по меньшей мере, очевидно, что не слышно ни одного голоса, избличающего раболепие и указы-

вающего на его неминуемый провал... Может быть, это трудно... Впрочем, нельзя не признать сразу две вещи: никто еще не сумел оспорить то право, которое РАБСКИЙ ЧЕЛОВЕК получил на власть, - и однако: провал его чудовищен!

Бессилие тех, кого возмущает такая трагическая ситуация, не столь удивительно, как кажется. Если провал РАБСКОГО ЧЕЛОВЕКА и является состоявшимся фактом, если его последствия ужасающи, то не менее очевидно, что принципы, которым противопоставила себя утилитарная мысль, уже давно утратили свою силу. Поскольку сии принципы выживают, на их долю выпадает пустой престиж, связанный с окончательным провалом тех, кто их отбросил, но если с их стороны что и слышится, то лишь назойливо пережевываемые сожаления.

Я чувствую себя очень одиноким, когда ищу - в опыте прошлого - не принципы, провозглашенные *априори*, а те неведомые законы, что управляли миром, и незнание которых уводит нас на пути нашего несчастья. Прошлое, которое не смирялось с рабством, затерялось на путях *окольных*, непрестанно плутая и плутуя. Мы же теряем себя в противоположном направлении, страшась и прежнего безрассудства и прежних постыдных уловок. Но у этого человечества, согреваемого дурными воспоминаниями, нет других путей, кроме путей прошлого, которое не умело (и не могло) следовать им с достаточной последовательностью. Когда-то все *служило* интересу *некоторых*, мы же, в конце концов, решили, что все служит интересу *всех*. Мы видим, что наиболее пагубной в употреблении системой является вторая, из-за того, что, в отличие от первой, она *не столь несовершенна*. Это не основание возвращаться к первой. Но - если мы не возведем *непроизводительную трату* (consumation) в *суверенный* принцип деятельности, то будем вынуждены отдаться тем чудовищным беспорядкам, без которых больше не *сможем растрачивать* (consumer) имеющуюся у нас энергию.

III

Парадокс моей позиции требует, чтобы я показывал абсурдность системы, где каждая вещь чему-то *служит*, где нет ничего

L

суверенного. Я могу сделать это, только демонстрируя, что мир, где нет ничего суверенного, весьма небезопасен; но по существу, это то же самое, что сказать, что нам нужны суверенные ценности и следовательно *полезно* иметь бесполезные ценности...

Это сделало бы весьма трудным сохранение принципа первого тома данной работы, где я изложил отношение производства к трате (к непроизводительному потреблению). Само собой разумеется, я показал, что производство имеет меньшее значение, чем трата, но - основываясь на этом - я не сумел сделать так, чтобы в самой *трате* не увидели чего-то полезного (и даже, определенно, полезного для производства!...).

Этот второй том весьма отличается от первого тем, что описывает следствия для человеческого духа, происходящие от одного из видов траты той энергии, которую считают "низкой". И так, никто не сможет беспрепятственно перескакивать от суверенного характера эротизма к полезности, которую тот мог бы иметь. Сексуальность, по меньшей мере, на что-то годится. А вот эротизм... На сей раз речь идет, конечно же, о суверенной форме, которая *не может служить ничему*.

Возможно, покажется неуместным, что деятельность, порицаемую и привычно связываемую со стыдом, мы сделали ключом к суверенному поведению.

Я должен буду извиниться, сказав, что ни один человек не смог бы действовать с *пользой*, не зная, что все существа, вовлеченные в полезную деятельность, которая является целью и для него самого, первым делом реагируют на требования эротизма. Стало быть, какой бы ни была точка зрения, с которой мы можем его рассматривать: будем ли мы видеть в нем беспримесную форму желанной для человека автономии, или же захотим получить информацию об энергетическом давлении, которое на всех градусах шкалы обуславливает наши решения и нашу деятельность - ничто не может занимать нас больше, чем раскрытие *тайн* эротизма.¹

Кроме того, этот двойной характер моих исследований отчетливо скажется именно в данной книге: в ней (в эпилоге) я хотел вывести следствия из целостной системы затрат человеческой энергии, где эротизм играет важную роль. На самом

10



деле я думаю, что, не учитывая связей между трудом и эротизмом, эротизмом и войной, мы не сможем коснуться глубинного смысла политических проблем, на заднем плане которых всегда скрывается ужас. Я покажу, что эти противоположные формы человеческой деятельности черпают энергетические ресурсы из одних и тех же источников... Отсюда - необходимость либо дать экономическим, военным и демографическим вопросам верное решение, либо отказаться от надежды сохранить современную цивилизацию.

IV

Нельзя сказать, что я не осознаю, сколь мало шансов у меня быть услышанным. И не то, чтобы первый том "Проклятой доли" не встретил должного приема, притом как раз в тех средах, куда я хотел проникнуть. Просто в моих положениях слишком много новизны.

Что касается реакций самых квалифицированных людей, то я поначалу заметил, что они были увлекательными и даже интересными, но весьма скоро обратил внимание, что требуется слишком длительное время, чтобы в них разобраться. И опять-таки нельзя сказать, что я заметил в сделанных мне возражениях^{"b"} что-либо, кроме недоразумений, которые нужно устранить. Дело в том, что между обычными представлениями и теми, какими я предлагаю их заменить, - огромное расстояние. К сожалению, я боюсь, что данная работа совершенно неспособна успокоить людей, заинтересовавшихся моей первой книгой. Пристрастность, с которой я исследую ютальность человека - совокупность *конкретного* реального - будет удивлять, так как я обращаюсь к *проклятой* сфере *par excellence*.

Теперь я не хочу устранять то чувство неловкости, которое намеренно вызвал. Я полагаю, что эта неловкость необходима. Пусть измерят бездну, разверзшуюся перед человечеством! Могут ли умы, всегда готовые отступить перед лицом ужаса, соответствовать тем проблемам, какие ставит перед ними настоящее время, *проклятое время par excellence*?

И все-таки я хотел бы заранее разрешить недоразумение, кото-

11

рое может возникнуть в связи с моей позицией. Моя книга могла бы прослыть апологией эротизма, тогда как я всего лишь захотел описать все *несравненное* богатство наших реакций. Но по существу, реакции, что я описал, противоречивы. Да соблаговолит читатель следовать за моей мыслью внимательно: *человеческое* существование приписывает ужас <" всякой сексуальности; а сам этот ужас придает привлекательную ценность эротизму. Если мой способ видения в каком-то смысле апологетичен, то объект этой апологии - не эротизм, но, скорее, *человечество* вообще. То, как человечество не устает сохранять всю сумму своих упрямых и непримиримых реакций *невозможной* строгости - вот что воистину достойно удивления: *ничто не достойно удивления до такой степени*¹,... Но, наоборот, расслабленность и отсутствие

напряжения, дряблость распушенной невоздержанности недооценивают сил} ⁷
человечества-, ведь человечество перестанет существовать в тот день, когда оно перестанет быть таким, каково оно есть, - насквозь пронизанным бурными контрастами.

12

Часть первая

ВВЕДЕНИЕ

Эротизм и отражение мира в сознании

1. Изначальная несоизмеримость мира эротизма

и мира мысли

Мы никогда не постигаем до конца человеческого бытия - того, что оно означает - а если и постигаем, то обманываемся: человечество всегда себя опровергает, оно внезапно переходит от доброты к низкой жестокости, от чрезмерного стыда к чрезмерному бесстыдству, от наиболее завораживающих к наиболее отвратительным своим проявлениям. Зачастую мы говорим о мире, о человечестве так, словно им присуще какое-то единство: на самом деле, человечество образует *миры*, внешне соседствующие, но фактически чуждые друг другу; порою их даже разделяет невыразимая дистанция: так, мир воровского притона в некотором смысле отстоит от кармелитского монастыря дальше, чем одна звезда от другой. Но не только различные миры отталкиваются друг от друга и не признают друг друга. Эта несовместимость концентрируется и в одном-единственном существе: так, в своей семье такой-то человек - просто ангел обходительности, но приходит вечер - и он погружается в разврат. Самое поразительное - то, что в каждом из миров, о которых я говорю, незнание или хотя бы непризнание других миров образует правило. И даже можно сказать, что отец семейств, играя с дочерью, как бы *забывает* те злачные места, куда ходит, как последняя свинья. Сейчас этот человек был бы глубоко поражен, если бы вдруг припомнил того грязного типа, каким он и не перестает быть, и нарушил те деликатные правила, которые привык соблюдать в компании дочери.

Аналогичным образом, люди, которые у себя дома являются всего-навсего мирными услужливыми крестьянами, чьи дети молятся на коленях, могут во время войны совершать поджоги и грабить, убивать и мучить: два мира, где они ведут себя столь поразному, остаются чуждыми друг другу.

13

Нерушимую твердость такого рода барьерам придает именно то, что рефлексивная, связанная мысль, та, что только и сделала из человека достаточно долговечный образ - и та, что, в целом, руководит и мною при создании этой книги - формирует сама по себе свой определенный мир. Поскольку суждения, которые выносятся о человеке, всегда имеют связную и отрефлектированную форму, они являются суждениями мира мысли. А мысль по определению слабо соприкасается или вообще не соприкасается с отверженными мирами (и даже держит на расстоянии некоторые из вполне благопристойных, но не очень приятных, миров '). Я не утверждаю, что мысль как таковая не знает того, что она объявляет "нечеловеческим", нечистым или же подозрительным, однако она не может и по-настоящему это в себя включить: она познает эту сферу свысока, из снисхождения, извне. Строго говоря, все это для нее - второстепенные объекты, и рассматривает она их произвольно, не признавая "взаимодействия" с ними, как медицина - болезни.

Никогда мысль не будет смешивать эту проклятую область с *умопостигаемой* человечностью, которую только и кладет в свою основу.

И все-таки мы могли бы считать, что психоанализ изучает все поле сексуальности, без оговорок... По видимости это так и есть. Но - лишь по видимости. Сам психоанализ стремится давать ей ученые определения как внешней, неассимилируемой стихии, каковой она, в принципе, и предстает перед ясным сознанием. Для такого сознания конкретная тотальность, вероятно, непредставима без секса, но мысль, свойственная

науке, все-таки рассматривается как *актуально* неприкосновенная, как если бы сексуальность, игравшая роль при формировании такой мысли, впредь ее больше никак не меняла, или меняла лишь поверхностно: для психоанализа сексуальность и мысль остаются в противоположных плоскостях; подобно другим наукам, психоанализ - наука, изучающая абстрактные факты, одни из которых изолированы от других, и при случае влияют друг на друга. Таким образом, психоанализ от своего имени поддерживает моральную привилегию абстрактной мысли, всегда достойной большого уважения; он признает сексуальное начало, но допускает его в

14



той мере, в какой его разработки сводят это начало к абстракции, тогда как конкретный факт от абстракции ощутимо отличается. Но возможно - помимо этого корректного подхода - рассмотреть и другой, в котором гордыня науки или мысли не может сохраняться, а эротизм и мысль уже не формируют отдельных миров.⁴

2. Мир эротизма и мир мысли дополняют друг друга; и без их согласованности тотальность не завершена.

На протяжении своей книги я буду исходить из одного принципа. Я буду рассматривать сексуальные факты лишь в рамках конкретной и сплошной тотальности, где мир эротический и мир интеллектуальный дополняют друг друга и попадают в плоскость равенства.

Без всякого сомнения, запрет вносит в половую жизнь человеческую меру: никогда половая жизнь не бывает невообразимо свободной; ее всегда следует ограничивать рамками, зафиксированными обычаем. Само собой разумеется, было бы тщетным противопоставлять себя этим традициям, изобличая их; не *человечно* говорить, что одна лишь свобода соответствует природе; на самом деле, человек сущностно отличается от природы, и даже неистово противостоит ей, а отсутствие запрета могло бы иметь лишь один смысл: ту *животность*, из которой люди осознанно вышли, и на возвращение к которой они не вправе притязать. Но отрицать этот ужас перед природой, вошедший в нашу сущность, где чистоплотность противопоставлен?, а нас животной наивности, не то же самое, что приравниваться к *суждениям*, которые, как правило, сопровождают все эти запреты. В частности, *мысль* всегда навязана моралью, которая содержится в запретах; и продолжает формироваться в мире, лишенном чувственности, ограниченной запретами. Мысль асексуальна: мы увидим, как это ограничение - противопоставленное суверенности, всякой суверенной позиции - превращает интеллектуальный мир в тот плоский и подчиненный мир, который мы знаем, в тот мир полезных и изолированных вещей, где кропотливая деятельность является правилом и где подразумевается, что каждый из нас должен блюсти свое место в механическом распорядке. И

15

наоборот, если я рассматриваю *тотальность*, которая со всех сторон превосходит редуцированный мир мысли, то я знаю, что она вся состоит из дистанций и оппозиций, но что я никогда не могу отвлечься от одной из частей тотальности ради другой, не отвлекаясь от тотальности полностью. Как говорит глас народа, "чтобы получился мир, необходимо всякой твари по паре", необходимы проститутки и святые, негодяи и люди неопишуемой щедрости, но голос этот не принадлежит отчетливой мысли, которая сводит человека к его нейтральной стороне и отрицает эту солидарную

совокупность, объединяющую самопожертвование и плач по несчастным с бойнями и кутежами.

Я не желаю этим выносить какое-то смутное суждение о людях, но хочу лишь определить способ мысли, движение которой соответствует конкретному характеру тотальности, открытой для отражения.¹ Мне хотелось бы излагать этот метод, просто пользуясь им, а не анализируя его отдельно. Но в начале мне следовало бы сказать, что мое намерение говорить об эротизме не может быть отдельно от отражения мироздания в моем сознании, так же как это отражение не может быть отделенным от эротизма: однако это, в первую очередь, подразумевает, что рефлексия и мысль в таких условиях должны быть соразмерны своему объекту, а мой объект, эротизм, - соразмерным традиционной мысли, на которой основано презрение к этому объекту.TM

16

Часть вторая **ЗАПРЕТ НА ИНЦЕСТ**

I. Проблема инцеста

1. Оппозиция между "эротизмом" людей и "сексуальностью" животных

Желание довести до конца мыслительные ходы, являющееся не безумным проектом, но условием, необходимым для исследования важнейшей темы, не может отвлечь нас от одного предварительного вопроса.

В данном случае решающей является проблема истоков. По существу, эротизм представляет собой сексуальную активность человека, противопоставленную сексуальной активности животных. Не вся человеческая сексуальность является эротической, но она бывает эротической каждый раз, когда она является не просто животной. Сразу же скажем, что эта книга рассматривает в ее совокупности такую область, возвышенный аспект которой не менее нагружен смыслом, чем и противоположный ее аспект*. Но в первую очередь объектом ее служит переход от простой сексуальности животного к интеллектуальной деятельности человека, включенной в эротизм: тем самым я обозначаю ассоциации и суждения, тяготеющие к тому, чтобы квалифицировать по сексуальному признаку предметы, существа, места и моменты, которые сами по себе не имеют ничего сексуального, равно как и противоположного сексуальности: таковы смысл наготы и запрет на инцест. Именно таким образом само целомудрие становится одним из аспектов эротизма, т. е. чисто *человеческой* сексуальности.

Априорное исследование перехода от животного к человеку должно основываться на минимуме объективных исторических данных. Так чтобы в рамках этих данных мы могли бы догадываться, что произошло. Мы не можем даже мечтать о том, чтобы узнать точный смысл событий, однако мы не так безоружны, как

17

кажется поначалу. С одной стороны, мы знаем, что люди изготавливали орудия труда и применяли их для различных занятий, чтобы добыть себе средства к существованию. Словом, *труд* отличал их от животных. Параллельно они связывали себя определенным количеством ограничений, касающихся сексуальной активности и отношения к мертвым. С запретами, имеющими отношение к мертвым (к трупам), в принципе, сопряжен запрет на убийство. Сексуальные запреты, со своей стороны, связаны с основополагающими аспектами человеческой чувствительности, затрагивающими преимущественно экскрементные выделения [*вычеркнуто*: — но эти аспекты сложнее и не могут быть объектом нашего нынешнего обзора]. Чем бы они ни были, оба вида ограничений, о которых я говорил и *которые мы до сих пор наблюдаем*, возникают на заре человечества. Земля хранит следы того внимания, с каким первые люди относились к останкам своих собратьев. Аналогично этому, ничто не позволяет предполагать, что когда-либо жили существа, соответствующие антропологическим определениям *Homo sapiens*, которые не соблюдали бы запрета на инцест.

Пока что я оставляю в стороне некоторые дополнительные аспекты сексуального запрета:

они обуславливают человеческое отношение к различным функциям, более или менее сопряженными с детородными органами. Исследование проблемы инцеста, вероятно, является самым неотложным: правда, оно первым делом отбрасывает *тотальные* взгляды, каковым я придаю в этой книге первостепенное значение. Но если справедливо, что, в конечном счете, частичный взгляд должен располагаться в рамках взгляда более широкого, то последний не мог бы стать ясным, если бы складывался из неизвестных деталей. Я не могу показывать ничего глобального иначе, нежели определяя его в связи с чем-то уже виденным. Именно точные - и, безусловно, внешние - данные, касающиеся запрета на инцест, сформируют незыблемое ядро более целостного представления. Как раз неустойчивость форм, наблюдаемая в правилах запрета на инцест, даст нам способ уловить объект столь подвижный, что он кажется неуловимым. На самом деле любопытно, что объект человеческого сексуального желания, объект, возбуждающий желание,

18

не поддается точному определению. По форме это всегда произвольная концепция сознания и нечто вроде умственного каприза: и все-таки он универсален! И это правило запрета на инцест, универсальное, но принимающее различные формы, сможет достаточно ознакомить нас с объектом желания. Эротический мир по форме является выдуманным, он похож на грезу, и с этой причудливостью невозможно справиться лучше, чем, рассмотрев, как формируются произвольные границы противоположного мира, где *сексуальность запрещена*. Ибо основные запреты разделяют формы человеческой жизни на отдельные сферы, барьеры между которыми кажутся вызовом нашему разуму и нашему настрою как суверенных существ. Что позволено в одном месте, запрещено в другом. Таково правило, произвольное до такой степени, что оно кажется провокацией, благодаря которому мы стали людьми, и разновидность его - запрет на инцест.

2. *Запрет на инцест.*

Я могу изложить то, что возможно знать об инцесте, не иначе как следуя самому авторитетному в данной области автору.

⁴ Под скуповатым заглавием "Элементарные структуры родства"⁴ скрывается "проблема инцеста", которую пытается разрешить эта работа Клода Леви-Стросса.

"Проблема инцеста" фактически ставится в рамках семьи: всегда некая степень или, точнее говоря, форма родства выносит решение о запрете, не допускающем сексуальных отношений или брака между двумя людьми. Аналогичным образом, смысл определения родства состоит в позиции одних индивидов по отношению к другим: такие-то не могут объединяться, такие-то могут, наконец, такие-то кузенские связи являются привилегированным условием для вступления в брак, зачастую даже вплоть до исключения всех остальных.

Если мы рассмотрим инцест, нас сразу же поразит универсальный характер запрета на него. В той или иной форме этот запрет известен всему человечеству, но категории людей, на которых он распространяется, меняются в зависимости от места. В одном месте запрет будет касаться определенной разновидности родства, например, кузенства детей, один из которых родился от

19

отца, а другой от его сестры; в другом это, наоборот, будет привилегированным условием для брака, а объединяться не смогут дети двоих братьев - или двух сестер. Наиболее цивилизованные народы ограничиваются отношениями между детьми и родителями, между братьями и сестрами. Но как общее правило, у первобытных народов мы находим различных индивидов, распределенных по отчетливо отличающимся друг от друга категориям, по которым решается - запрещать или предписывать сексуальные отношения.

С другой стороны, мы должны рассмотреть две разные ситуации. В первой, той, которую Леви-Стросс анализирует под заглавием "Элементарные структуры родства",

точно указанный характер кровных уз лежит в основе правил, обуславливая в одно и то же время и незаконность, и возможность брака. Во второй, которую автор называет "сложными структурами", хотя и не разбирает в рассматриваемой работе, выбор супруга передается "другим механизмам, экономическим или психологическим". Категории остаются без изменения, но если среди них всегда есть запрещенные, то относительно той, из которой следует выбирать супругу, решает уже не обычай (если не неукоснительно, то хотя бы предпочтительно). Это изрядно отдаляет нас от нашей ситуации, но автор полагает, что нельзя рассматривать только "запреты", что их изучение нельзя отрывать от изучения дополняющих их "привилегий". Вероятно, это и есть причина, в силу которой заглавие работы Леви-Стросса избегает слова инцест и обозначает - хотя и с некоторой смутностью, каковая предпочтительнее недопонимания - неразрывную систему запретов и привилегий - оппозиций и предписаний.

3. Ответы науки -на загадку инцеста.

Леви-Стросс противопоставляет состоянию Природы состояние Культуры почти таким же способом, каким обычно противопоставляют человека животному: это заставляет его говорить о запрете на инцест (само собой разумеется, Леви-Стросс в то же время думает о дополняющих его правилах экзогамии), что "он являет собою основополагающий шаг, благодаря которому, посредством которого, но, главным образом, в котором осуществ-

20

вляется переход от Природы к Culture" (р. 30). Тем самым в ужасе перед инцестом можно выделить элемент, характеризующий нас *кляклюдей*, и проблемой, из него вытекающей, можно считать проблему самого человека, поскольку он добавляет мирозданию человечность. *То, что мы суть*, следовательно, *всё*, что мы суть, по Леви-Строссу, включено в решение, которое противопоставляет нас смутной свободе сексуальных контактов, естественной и неопределенной жизни "зверей". Возможно, под этой формулой угадывается крайнее честолюбие, усматривающее в познании желание раскрыть человека самому себе и, таким образом, объединить в том, кто это замечает, тотальность реального с его отражением в сознании. Возможно также и то, что, в конечном счете, перед лицом такого требования Леви-Стросс тушует и напоминает о скромности своей темы. Но требование - или движение - задаваемое столь животрепещущим мыслительным шагом, конечно же, не может быть ограниченным, и, по существу, намерение разрешить загадку инцеста чревато последствиями: оно домогается пролить свет на то, что было порождено во тьме... Впрочем, если некий шаг завершил "переход от Природы к Culture", то почему шаг, наделяющий его смыслом, и сам не может иметь какие-нибудь непредвиденные последствия?

По правде говоря - и непременно - мы должны поскорее привести основания для нашей скромности. Клод Леви-Стросс с самого начала был вынужден сообщать нам о промахах тех, кто предшествовал ему на пути! И промахи эти не воодушевляют. Все это лишний раз дает нам увидеть всю легкомысленность и все просчеты, какими довольствуется желание познать, не прилагая особых усилий.

В высшей степени прискорбная дань уплачена финалистской теории, наделяющей запрет на инцест смыслом евгенического мероприятия: речь идет о том, чтобы защитить биологический вид от последствий близкородственных браков. У этой точки зрения были знаменитые адвокаты (среди которых Льюис Г. Морган).

Распространилась эта теория не так давно: "она нигде не возникала - говорит Леви-Стросс - до XVI века" (р. 14); но она все еще распространена, и нет ничего более распространенного

21

в наши дни, чем вера в то, что от инцеста рождаются дети-дегенераты. Однако

наблюдение не подтвердило того, что основано на одном лишь грубом представлении, будто всякое явление имеет смысл в Природе.

Для некоторых "запрет на инцест является проекцией, или отражением в социальном плане, чувств или тенденций, которые вполне объяснялись бы природой человека". Инстинктивное отвращение! - говорят они. Леви-Стросс с легкостью демонстрирует, что верно как раз противоположное: психоанализ показал, что ностальгия по инцестуозным отношениям является общей. Отчего же тогда, если прежде запрета не было, его наложили с такой серьезностью? Объяснения такого типа, по-моему, в корне порочны: речь здесь идет о том, чтобы уточнить смысл этого сурового порицания, которого нет у животного, которое должно формулироваться исторически, и которое далеко не в порядке вещей. На эту критику фактически отвечают исторические объяснения:

"Макленнан и Спенсер усматривали в экзогамных практиках фиксацию в обычае привычек воинственных племен, для которых пленение было нормальным средством получить супругу" (р. 23). Дюркгейм видел в табу, существующем для членов клана, на кровь этого клана - а значит и на менструальную кровь женщин - объяснение запрета отдавать этих последних мужчинам из их клана, и отсутствия такового запрета, если речь идет о мужчинах из другого клана. Подобные интерпретации могут быть логически удовлетворительными, но их "слабость состоит в факте, что связи, установленные таким образом, непрочны и произвольны..." (р. 25). К преимущественно социологической теории Дюркгейма можно было бы присоединить психоаналитическую теорию Фрейда, который располагает у истоков перехода от животного к человеку мнимое убийство отца братьями: согласно Фрейду, братья, испытывающие взаимную ревность, соблюдают друг перед другом наложенный отцом запрет прикасаться к их матери или сестрам. По правде говоря, "миф" Фрейда

22

пускает в ход в высшей степени фантастическую догадку, но, по крайней мере, превосходит объяснение социолога тем, что в нем выражены животрепещущие проблемы. Вот как об этом удачно говорит Леви-Стросс (р. 609-610): "Он [Фрейд - прим. пер.] с успехом подводит итог не истокам цивилизации, но ее настоящему: желание матери или сестры, убийство отца и покаяние сыновей, без сомнения, не соответствуют никакому факту, или совокупности фактов, занимающих место в истории. Но в них, может быть, в символической форме выражается греза, одновременно и длительная, и древняяⁱⁱⁱ. И притягательность этой грезы, и ее способность оформлять мысли людей без их ведома - все это происходит как раз потому, что подразумеваемые ею действия никогда не были совершены, потому что культура всегда и повсюду им противостояла..."

4. *Моральная несостоятельность различий между запретом и тем, что дозволено законом*

Итак, наиболее содержательная теория является в то же время и наиболее абсурдной! Конечно, Фрейд хотел или, по меньшей мере, был настроен ответить на безмерное притязание, о котором я говорил. У него было чувство причудливого, решающего и в каком-то смысле мифологического шага, который подобает сделать "разгадывателю загадки" (как забыть долгие отзвуки стиха, поставленного эпиграфом к "Толкованию сновидений": *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo...*)^{iv} Тем самым Фрейд, в целом, наделял свои шаги той же ценностью, каковую имели мифы в тотальности реального. Но оговорки Леви-Стросса, отмечающие весь размах фрейдовских исследований, только еще больше подчеркивают его печальную неудачу. В конечном счете, разумеется, только реалистичность и строгость подобают исследованию, на которое равно не должны бросать порочащей тени ни вдохновение, ни его отсутствие. Стало быть, необходимо быть медлительным и упорным, а также не отбраковывать запутанные данные при помощи выражений типа "головоломка" или "пасьянс".

Вот уж действительно грандиозный "пасьянс", «игра терпе-

23

ния», вероятно, одна из самых жестких и сложных из тех, на которые кто-либо когда-либо

решался. Бесконечная и к тому же, необходимо признать, полная отчаянной скуки: примерно две трети толстой книги Леви-Стросса посвящены скрупулезному разбору воображаемых комбинаций, чтобы разрешить проблему, правильную постановку которой и следует, в конечном счете, извлечь из путаницы произвола.

"Представители одного поколения оказываются разделенными на две равных группы: с одной стороны, кузены (независимо от степени их родства), которые называют друг друга "братьями" и "сестрами" (параллельные кузены), а с другой, кузены, произошедшие от разнополых родственников по боковой линии (независимо от степени их родства), которые называются особыми терминами и между которыми возможен брак (кросс-кузены)". Таково - для начала - определение простого типа, основополагающий характер которого подтверждается, но многочисленные варианты которого ставят вопросы до бесконечности. Словом, тема, данная в этой базовой структуре, сама по себе загадка. "Зачем, говорят нам (р. 127-128), воздвигать барьер между кузенами, происходящими от однополых родственников по боковой линии, и кузенами, происходящими от разнополых родственников по боковой линии, ведь отношения родственной близости в обоих случаях одинаковы? Между тем, переход от первых ко вторым и образует всю разницу между охарактеризованным инцестом (когда параллельные кузены уподобляются братьям и сестрам) и не только возможными, но даже рекомендованными союзами между всеми (ведь кросс-кузены характеризуются как потенциальные супруги). Это различие несовместимо с нашим биологическим критерием инцеста..."

Разумеется, вещи усложняются во всех смыслах, и зачастую кажется, будто речь идет о произвольных и незначительных вариантах выбора; и все-таки во множестве вариантов особым смыслом наделяется еще одно различие. В нем достаточно часто в привилегированное положение попадает не только кросс-кузен по отношению к кузену *параллельному*, но *матришейный* кросс-кузен по отношению к *патришейному*.

Уточняю в меру моих возможностей: дочь моего дяди с отцовской стороны яв-

24

ляется моей параллельной кузиной: в этом мире "элементарных структур", где происходят наши действия, существует много шансов на то, что я не смогу ни жениться на ней, ни познать ее сексуально: я считаю ее аналогом собственной сестры и называю ее сестрой. Но дочь моей тетки с отцовской стороны (сестры моего отца), являющаяся моей кросс-кузиной, отличается от дочери моего дяди с материнской стороны, которая мне тоже кросс-кузина: первую я называю патришейной родственницей, вторую - матришейной. Очевидно, у меня есть шансы на то, чтобы свободно жениться на той или другой, и подобное происходит во многих первобытных обществах. (Впрочем, в этом случае может быть, что первая, родившаяся от моей тетки с отцовской стороны, будет также дочерью моего дяди с материнской стороны; этот дядя с материнской стороны вполне мог жениться на моей тетке с отцовской стороны. В обществе, где брак между кросс-кузенами не подлежит никакому вторичному различению, это, как правило, и имеет место. И тогда я говорю, что у меня билатеральная кросс-кузина.) Но может также случиться, что брак с одной из таких кросс-кузин будет запрещен для меня как кровосмесительный. Некоторые "общества предписывают брак с дочерью сестры отца (патришейная сторона) и запрещают его с дочерью брата матери (матришейная сторона), тогда как в других обществах происходит противоположное" (р. 544). Но ситуация с двумя моими кузинами не одинакова: у меня много шансов увидеть, как между первой кузиной и мной будет действовать запрет, и гораздо меньше таких шансов, если моей волей будет соединиться со второй. "Если мы рассмотрим - говорит Леви-Стросс (р. 544) - распределение двух этих форм унил аморального брака, нам придется констатировать, что у второго типа подавляющий перевес над первым".

Таковы, стало быть, в первую очередь основные формы кровного родства, на которых основывается запрет или предписание брака.

Само собой разумеется, при уточнении терминов таким способом тайна, скорее,

сгустилась. Не только различие между этими отдельными видами родства формально и для нас лишено

25

смысла; не только далеки мы от той якобы явной особенности, которая противопоставляет наших родителей и сестер остальным людям, но еще и в зависимости от мест такая особенность имеет прямой или противоположный эффект! В принципе, в особенности этих человеческих существ, о которых идет речь, в их положении, диктующем определенные моральные предписания, в их *отношениях* мы были склонны искать, причину запрета, накладываемого на них. Но именно это теперь и побуждает нас свернуть с такого пути. Клод Леви-Стросс сам говорит о том, как обескураживает социологов столь явная произвольность. Они "с трудом прощают - говорит он (р. 545) - браки между кросс-кузенами, ибо это ставит их перед загадкой различия между детьми однополых родственников по боковой линии и детьми разнополых родственников по боковой линии, к чему добавляется дополнительная тайна различия между дочерью отца матери и дочерью сестры отца..."

Но в действительности именно для того, чтобы лучше ее разрешить, автор и показывает присущую ей неразрешимость.

Речь шла всего-навсего о том, чтобы обнаружить, в каком отношении различия, в принципе несостоятельные, все-таки имеют последствия. Если определенные последствия будут различаться в зависимости от того, будет ли задействована одна или другая категория родственников, обнаружится и смысл различий. Леви-Стросс показал в архаическом институте брака роль системы распределительного обмена. Приобретение женщины приравнивалось к приобретению драгоценного богатства, ценность его была даже сакральной: распределение такого богатства ставило жизненно важные проблемы, на которые и должны были ответить правила. Очевидно, анархия, подобная царящей сегодня, не смогла бы разрешить таких проблем. Единственно лишь обменные циклы, где права заранее определены, могут способствовать - зачастую небезупречно, но в целом достаточно хорошо - равномерному распределению женщин между разными мужчинами.

26

П.

Ответ Леви-Стросса

1. Правила экзогамии, дарение женщин и их распределение.

Мы не можем безропотно покориться логике этой ситуации. Живя в состоянии крайней расслабленности, в мире многочисленных и неопределенных возможностей, мы не можем представить себе напряжение, свойственное жизни в небольших группах, часто разделенных враждой. Необходимо усилие, чтобы представить себе ту трудность, на которую отвечает гарантия этого правила. Мы должны к тому же учитывать общие условия жизни в подобных архаических обществах.

Именно поэтому, в этой связи, нам не стоит воображать сделки, аналогичные сегодняшним, когда предметом становятся богатства. Даже в самых дурных случаях такая формула, как "брак через покупку", весьма далека от первобытной реальности, когда обмен не выглядел как узкая процедура, подчиненная исключительно правилам выгоды (как сегодня он выглядит для нас).

Клод Леви-Стросс надлежащим образом поместил структуру такого института, как брак, в глобальное движение обменов, вовлекающее в себя первобытное население. Он отсылает к "выводам великолепного "Очерка о даре". "В этом исследовании, ставшем сегодня классическим - пишет Леви-Стросс (р. 66), Мосс^{v 5} задался целью, показать, во-первых, что обмен в первобытном обществе предстает в форме не столько сделок, сколько взаимных даров, во-вторых, что взаимные дары занимают в этих обществах гораздо более важное место, чем в нашем; наконец, что эта первобытная форма обменов не имеет ни исключительно, ни по существу экономического характера, но ставит нас перед лицом того, что сам Леви-Стросс удачно называет "тотальным социальным фактом", т. е. фактом,

наделенным сразу социальным и религиозным, магическим и экономическим, полезным и чувственным, правовым и моральным значением".

Принцип щедрости руководит при упомянутых разновидностях обменов, которые всегда имеют церемониальный характер: некоторые блага невозможно предназначить для будничного или утилитарного употребления. Обычно это предметы роско-

27

ши. Даже в наши дни предметы роскоши предназначены, в основном, для церемониальной жизни. Они используются для подарков, для приемов, для праздников; среди прочего, так обстоят дела с шампанскими винами. Шампанское пьют в определенных случаях, когда, по обычаю, его *предлагают*. Разумеется, все шампанское, которое пьется, является объектом сделок за бутылки платят производителям. Но когда его пьют, то пьют всегда за счет того, кто за него заплатил; по крайней мере, это принцип, руководящий потреблением блага, природа которого - это природа праздника, и одно лишь присутствие которого обозначает момент, отличающийся от любого другого, *совершенно отличный* от любого другого; к тому же, это такое благо, которое, чтобы соответствовать нашему глубинному ожиданию, "должно" или "должно было бы" течь морями, поистине без меры.⁶

Читавшие первую часть данной работы узнают принципы и факты, которые я там впервые изложил. Сегодня я возобновляю свое изложение в такой (или почти в такой) форме, которую придал ему Леви-Стросс. Сожалеть об этом повторении не стоит. На мой взгляд, оно ценно тем, что подчеркивает фундаментальный характер открытия. К несчастью, я был первым - и, вероятно, пока единственным - кто учел эту тему в плане экономической теории. Но, с одной стороны, я рассматриваю экономику на уровне *всеобщем*: я не мог бы рассуждать о "даре" как об "архаическом способе обмена", если бы ограничивался частными операциями, которые рассматривает политическая экономия. С другой стороны, "дар", "потлач", анализируемый Моссом, является, как напоминает Леви-Стросс, "тотальным социальным фактом". Как таковой, он одновременно располагается в нескольких, часто изолированных друг от друга плоскостях. Когда я приступаю, в рамках всеобщей экономии, к анализу никак от нее не отделимого аспекта эротизма, то не стоит удивляться, что принцип *дара*, приводящий в движение ход общей деятельности, оказывается и в основании сексуальной активности. Это верно для ее простейшей формы: физически половой акт представляет собой дар бурлящей энергии. Это справедливо и для более сложных ее форм, для брака и законов распределения женщин между мужчинами.

Возьмем еще раз образ шампанского, который сам одушев-

28

ляется движением общего изобилия и является ясным символом избытка энергии. Отсюда становится понятным тезис Леви-Стросса: отец, который женится на своей дочери; брат, который женится на своей сестре, - подобен хозяину шампанского, никогда не приглашающему друзей и пьющему у себя в погребке "по-швейцарски""". Отец должен ввести богатство, которое представляет собой его дочь, а брат - богатство, которое представляет собой его сестра, в цикл церемониальных обменов: они должны отдать их в подарок, но цикл предполагает совокупность правил, принятых в соответствующей среде (вроде правил игры).

Клод Леви-Стросс объяснил принцип правил, руководящих этой системой обменов, часть которых ускользает от принципов строгой прибыли. "(Эти) подарки - пишет он (р. 67) - либо тут же обмениваются на эквивалентные блага, либо принимаются с целью обменять их при последующем удобном случае на ответные подарки, ценность которых зачастую превосходит ценность первых, но которые, в свою очередь, дают право на последующее получение новых даров, по роскоши превосходящих предшествующие". Отсюда мы должны уяснить себе факт того, что явная цель этих операций не

состоит в получении "выгоды или преимуществ экономического порядка". Иногда показная щедрость доходит до разрушения получаемых в дар предметов. Простое и чистое разрушение, очевидно, обладает большим престижем. К тому же, производство предметов роскоши, подлинным смыслом которого является престиж их обладателя, получателя или дарителя, само представляет собой разрушение полезного труда, труда, который можно было бы употребить на что-нибудь полезное (в противоположность капитализму, накапливающему производительные силы для производства продуктов): освящение предметов в обмене славы изымает их из продуктивного потребления.

Когда мы говорим о "браке как обмене", необходимо подчеркнуть это свойство, противопоставленное меркантильному духу, торгу и подсчету прибыли. Нет ничего вплоть до брака как покупки, что не участвовало бы в том же движении: "(это) всего лишь одна из модальностей - говорит Леви-Стросс (р. 81) - основополагающей системы, проанализированной Моссом...". Такие формы брака, безусловно, чужды тем, в каких мы видим

29

• *человечность* союзов, желая свободного выбора обеих сторон, однако они не располагают женщин в плоскости коммерции и расчета, они приближают их к празднествам, к *шампанскому*... Женщины в рассматриваемых формах брака фигурируют "поначалу не (как) знак социальной ценности, но (как) естественный стимулятор" (р. 80). "Малиновский показал, что даже после брака на островах Тробриан уплата *манулы* представляет со стороны мужчины компенсацию услуг, которые женщина предоставляет в форме сексуального удовлетворения" (р. 81).

Т.е. женщины, в сущности, обречены на введение в *коммуникацию*, что означает; они должны стать предметом проявления щедрости со стороны тех, кто непосредственно ими распоряжается. Последние должны отдавать их, но делают они это в мире, где каждый щедрый поступок включается в цикл всеобщей щедрости. Если я отдам мою дочь, то получу другую женщину для моего сына (или племянника). По существу, речь - в ограниченных рамках - идет о щедрости, об органической коммуникации. О формах обмена условливаются заранее, как то и происходит в отношении многочисленных движений в танце или при оркестровке. То, что отрицается в запрете на инцест, представляет собой всего лишь результат некоего утверждения. Брат, отдающий свою сестру, не столько отрицает ценность сексуального союза с близкой ему женщиной, сколько утверждает более высокую ценность браков, которые могут связать эту сестру с другим мужчиной, а его самого с другой женщиной. В обмене на основе щедрости присутствует более интенсивная коммуникация, нежели в немедленном наслаждении. Точнее говоря, празднество предполагает введение движения - отрицание сосредоточенности на себе, а значит, отказ от высшей ценности скупости. Сексуальное отношение - само по себе коммуникация и движение, оно обладает природой праздника, и именно потому, что оно, по сути, представляет собой коммуникацию, оно с самого начала требует движения траты.

В той мере, в какой совершается движение бурных чувств, оно требует отказа, отхода, отступа, без которого далеко не прыгнешь. Но сам этот отказ предполагает правило, которое организует круг, и обеспечивает его бесконечное возобновление.

30

2. Свойство, благоприятствующее обмену посредством дара через разнообразные внешне произвольные формы запрета.

Само собой разумеется, это требует объяснения: кроме прочего, мне придется уточнить меру, в которой я (в одном пункте) пошел дальше мысли Леви-Стросса, высказавшегося на данную тему лишь имплицитно; он, вероятно, не дошел до того, о чем говорю я: речь идет о диалектическом процессе *развития*...

Он ограничивается тем, что говорит по существу следующее (р. 596): "Запрет на инцест -

не столько правило, запрещающее жениться на матери, сестре или дочери, сколько правило, обязывающее отдать мать, сестру или дочь другому. Это правило дара *par excellence*. И как раз этот аспект, слишком часто недооцениваемый, позволяет понять характер правила запрета на инцест. В качествах, внутренне присущих матери, дочери или сестре, мы ищем оснований для запрещения брака с ними. И тогда нас увлекают биологические соображения, ведь только с биологической, а не с социальной точки зрения материнство, сестринство или, так сказать, дочеринство, являются свойствами рассматриваемых индивидов, однако, если рассматривать их с социальной точки зрения, то следует считать, что эти квалификации определяют не изолированных индивидов, но отношения между этими и всеми остальными индивидами".

С другой стороны, Леви-Стросс настаивает на ином аспекте, - быть может, и приемлемом, но отчетливо противопоставленном первому - на ценности женщин, т. е. их материальной полезности. Здесь я, впрочем, должен буду уточнить свое отношение к этому качеству: я считаю его вторичным, но без его учета не только не могли бы мы понять значения осуществляемых обменов, но и сама теория Леви-Стросса оказывалась бы подвешенной. Это до сих пор была блестящая гипотеза, и - соблазнительная, но нам все еще предстоит найти смысл в этой мозаике разнообразных запретов: тот смысл, который может иметь выбор между формами родства, противопоставление которых кажется нам как будто несущественным. Именно в различии воздействий, которые оказывают на *обмены* те или иные формы родства, и решил, совершенно справедливо, разобраться Леви-Стросс. Таким образом,

31

он давал своей гипотезе прочное обоснование, для чего и счел нужным опереться на самый осязаемый из тех типов обмена, чье функционирование он прослеживал. Соблазнительной ценности женщин, о которой я говорил в первую очередь (и о котором Леви Стросс говорит сам - особо не настаивая), фактически противопоставлен тот материальный интерес, каковой обладание женщиной представляет для мужа. Этот интерес нельзя отрицать, и на самом деле я не считаю, что, игнорируя его, можно вполне описать обмен женщинами в его движении. В дальнейшем я постараюсь исследовать очевидное противоречие между двумя этими точками зрения. В интерпретации Леви-Стросса это противоречие отнюдь нельзя назвать непримиримым, наоборот - но, в первую очередь, я должен настаивать на той стороне дела, которую подчеркивает он сам: "Как нередко замечали - говорит он (р. 48) - брак в большинстве первобытных обществ (а также, хотя в весьма малой степени, среди сельской части нашего общества) имеет... экономическую важность. У нас же различие между экономическими статусами холостяка и женатого человека сводится почти исключительно к тому, что первому приходится чаще обновлять свой гардероб"TM. Совершенно иначе выглядит ситуация в группах, где удовлетворение экономических потребностей полностью зиждется на обществе супругов и на разделении труда между полами. Мужчины и женщины не только имеют разные технические специализации а, стало быть, зависят друг от друга при изготовлении предметов, необходимых для повседневных нужд, но еще и посвящают себя производству разных видов пищи. Стало быть, полноценное и, главное, регулярное питание зависит от этого подлинно "производственного кооператива", образуемого супружеской четой. Необходимость жениться, перед которой оказывается мужчина, в каком-то смысле определена ему обществом. Если в обществе плохо организован обмен женщинами, наступает настоящий беспорядок. Вот почему, с одной стороны, эту операцию не стоит предоставлять воле случая, и она предполагает правила, гарантирующие взаимность; с другой же стороны, сколь бы совершенной ни была система обменов, она не может годиться для всех случаев, следствием чего являются ее частые сдвиги и видоизменения.

32

Основополагающая ситуация всегда неизменна, и она определяет ту функцию, которую

система должна гарантировать повсюду.

Разумеется, "негативный аспект - это всего лишь неясно выраженный аспект запрета" (р. 64). Повсюду важно определить совокупность обязанностей, которая налаживает ход движения взаимности, или круговорот. "Группа, внутри которой браки запрещены, тотчас порождает идею о другой группе... внутри которой браки, в зависимости от обстоятельств, либо просто возможны, либо неизбежны; запрет на сексуальное использование дочери или сестры вынуждает отдать дочь или сестру в жены другому мужчине, и в то же время данный запрет порождает право на дочь или сестру этого другого мужчины. Таким образом, все негативные положения запрета предполагают позитивные соответствия" (р. 64). "С того момента, как я запретил себе пользоваться некой женщиной, которая тем самым становится... доступной для другого мужчины, есть и другой мужчина, отказывающийся от женщины, которая в силу этого становится доступной для меня" (р. 65).

Уже Фрэзер первым заметил, что "браки между кросс-кузенами происходят напрямую от обмена сестрами с целью взаимных браков и образует с ним совершенно естественную цепочку"¹¹. Но он не смог, исходя из этого положения, дать общее объяснение, а социологи не подхватили этих концепций, которые, тем не менее, были вполне удовлетворительными. Если в браке между параллельными кузенами группа ничего не теряет и не приобретает, то брак между кросс-кузенами приводит к обмену одной группы на другую: на самом деле, в подобных условиях кузина не принадлежит к той же группе, что ее кузен. Таким образом, "строится структура взаимности, согласно которой приобретшая группа должна отдать долг, а уступившая группа может требовать..." (р. 178). "...Кузены, параллельные между собой, происходят из семей, находящихся в формально одинаковой позиции, в положении статического равновесия, тогда как кросс-кузены происходят из семей, находящихся в формально противоположных позициях, т. е. - в динамическом неравновесии по отношению друг к другу..." (ibidem).

33

Итак, тайна различия между параллельными кузенами и кросс-кузенами разрешается в различии между решением, благоприятствующим обмену, и решением, при котором, скорее побеждает застой. Но при такой простой оппозиции мы получаем дуалистическую организацию, и обмен называют *ограниченным*. А вот когда задействовано более двух групп, то мы переходим к *обмену общему*.

При *общем обмене* мужчина А женится на женщине В; мужчина В - на женщине С; мужчина С - на женщине А. (Впрочем, этот ряд можно и продолжить.) Хотя и в разных условиях, но подобно тому, как кросс-кузенство предоставляло привилегированную форму обмена, брак между матрилинейными кузенами предоставляет - по структурным причинам - открытые возможности для бесконечного продолжения цепочки. "Стоит - говорит Леви-Стросс (р. 560) - какой-либо группе людей провозгласить законными браки с дочерью брата матери, как - между всеми поколениями и всеми линиями - организуется обширный цикл взаимности, столь же гармоничной и неизбежной, как физические или биологические законы; а вот браки с дочерью сестры отца" не могут продлевать цепочку матримониальных соглашений, они не могут живо и просто достигать цели, всегда сопряженной с необходимостью обмена, с расширением союзов и могущества⁷.

3. Превратности эротизма, рассматриваемые как история.

В двусмысленности теории Леви-Стросса нет ничего удивительного. С одной стороны, обмен, или, скорее, дарение женщин, представляет интересы дарителя - дающего лишь при условии возврата. С другой, он основан на щедрости самого дарителя. Это соответствует двойному аспекту "дара-обмена", института, который часто называют "потлачем": *попыа* есть сразу и преодоление расчета, и его вершина. Все-таки жаль, что Леви-Стросс так мало настаивал на связи потлача женщин со структурой эротизма. Мы увидим, что, в сущности, возникновение эротизма подразумевает чередование ужаса и влечения, отрицания и следующего за ним утверждения, которое отличается от утверждения

первого и непосредственного тем, что как раз оно является человеческим (эротическим), а не просто сексуальным, животным. Правда, брак часто кажется противоположностью эротизма. Но мы судим о браке лишь в силу одного его аспекта, возможно, вторичного. Нельзя ли предположить, что когда устанавливались правила, которые воздвигали и устраняли эти барьеры, то именно последние по-настоящему и определяли условия сексуальной активности? Брак представляется пережитком времени, когда сексуальные отношения зависели от него фундаментальным образом. Разве мог бы сформироваться во всей строгости институт запретов и снятия запретов, *касающихся, главным образом, сексуальности*, если бы с самого начала у него не было цели создания семьи? По-моему, все указывает на то, что в таких предписаниях ставится проблема интимных отношений. В противном случае, как объяснить то, что появляется это противоестественное движение отказа от интимных отношений с близкими родственниками? Это необычное движение, своего рода интимная революция, должно быть, до крайности напряженная, потому что при одной лишь мысли об ее отсутствии и самый сильный ужас становится банальным. Вероятно, именно это движение лежит в основе *потлача* женщин (экзогамии), этого парадоксального дарения объектов вожделения. Мне кажется, трудно предположить, чтобы такая санкция, как запрет, навязывалась с такой силой - и причем повсеместно - если бы она не касалась насилия, связанного с продолжением рода. И наоборот, мне представляется, что изначально объект запрета самим этим запретом был предназначен для вожделения: если запрет, по сути, имел сексуальную природу, то вероятно, тем самым он подчеркивал сексуальную ценность своего объекта (или, скорее, его эротическую ценность). Здесь-то и располагается то, что отделяет человека от животного: именно граница, ставящая предел свободной сексуальной активности, придала новую ценность тому, что для животного было всего лишь неодолимым импульсом, мимолетным и малоосмысленным.

Мне представляется, что это двустороннее движение - сущность эротизма, а, кроме того - следуя теории Леви-Стросса - еще и сущность правил обмена, связанных с запретом на ин-

цест. Эту связь между эротизмом и такими правилами зачастую трудно уловить по той причине, что объектом последних, по сути, является брак, и что брак и эротизм чаще всего противопоставляются друг другу. Экономический союз, направленный на воспроизводство, - вот что стало господствующим аспектом брака. Если действуют брачные правила, то пусть они и *имели* объектом все течение сексуальной жизни, но все в конце концов происходит так, как если бы их единственным объектом было распределение полезных богатств. Смыслом женщин становится их плодовитость и труд.

Сама эта противоречивая эволюция была задана заранее. Безусловно, эротическую жизнь невозможно *регулировать*. Ей были даны правила, но эти правила могли предписать ей лишь область за пределами всяких правил. А когда эротизм был отвергнут браком, брак начал тяготеть, главным образом, к материальному аспекту, важность которого справедливо отмечал Леви-Стросс: на самом деле, правила, обеспечивающие распределение женщин как объектов вожделения, обеспечили распределение женщин как рабочей силы.

Отсюда мы видим, что сексуальную жизнь человека надо определенно рассматривать не как простую данность, но как историю. Прежде всего, она представляет собой отрицание животной свободы, но правила, которые она себе задает, являются временными: ее судьба - непрестанное переворачивание, окольными путями которого я попытаюсь проследовать.

Переход от животного к человеку

1. Пределы теории Леви-Стросса и переход от животного к человеку.

Представляется, что произведения Леви-Стросса правильно - и даже с неожиданной точностью - отвечают на главные вопросы, поставленные странными следствиями запрета на инцест. Если в конце своего анализа я счел необходимым вести движение на два темпа, то оно подразумевалось выкладками самого Леви-Стросса.

И все-таки, в определенной мере, общий ход данной работы ограничивает если не значение теории, то, по крайней мере, ее непосредственный смысл. Сущность теории Леви-Стросса - в движении обменов, в "тотальном социальном факте", из которого складывается тотальность жизни. Несмотря на этот принцип, экономическое объяснение пронизывает почти всю книгу, словно кроме него ничего нет. Невозможно сказать ни слова наперекор этому принципу; разве что в той мере, в какой сам автор делает нужные оговорки. Остается необходимость посмотреть на складывающуюся тотальность чуть издали. Леви-Стросс, разумеется, почувствовал эту необходимость, и дает в конце, на последних страницах книги ожидаемый от него общий взгляд. Эти последние страницы примечательны и существенны, однако на них предлагается, скорее, указание, чем конструкция. Анализ отдельного аспекта проводится безукоризненно, но перспектива целого, частью которой является этот отдельный аспект, остается на стадии наброска. Очевидно, это происходит из отвращения перед философией, которое господствует, и, вероятно, не без основания, в ученном мире. Тем не менее, мне показалось трудным рассматривать переход от природы к культуре, оставаясь в рамках науки, которая изолирует и абстрагирует свои взгляды. Пожалуй, стремление вычерчивать такие рамки хорошо ощутимо в том, чтобы говорить не о животности, а о природе; не о человеке, а о культуре. Это значит переходить от одного абстрактного взгляда к другому, а также исключать момент, в котором тотальность бытия вовлечена в изменение. Мне кажется, трудно уловить эту тотальность в одном или нескольких состояниях, и

37

изменение, проявившееся в возникновении человека, не может быть отделено от *всего*, чем является становление человека, от *всего*, что задействовано, когда человек и животность противостоят друг другу в разрыве, выставляющем напоказ тотальность этого расколотого бытия⁸. Иными словами, мы можем уловить это бытие только в истории: в изменениях, в переходах от одного состояния к другому, а не в веренице состояний. Говоря о природе и культуре, Леви-Стросс сопоставлял абстракции: тогда как переход от животного к человеку предполагает не только формальные состояния, но и прошлую драму их противостояния друг другу.

2. Специфичность человека

Понятные исторические запреты, возникновение труда и - субъективно - продолжительного и непреодолимого отвращения так хорошо отмечают противоположность животного человеку, что, несмотря на давность самого этого *события*, я могу сказать, что мало, что еще знакомо нам в той же степени. Я провозглашаю в качестве принципа, неоспоримый факт, что человек есть животное, которое не принимает природную данность просто так, но отрицает ее. Тем самым он изменяет внешний природный мир, он извлекает из него орудия труда и изготовленные предметы, составляющие новый мир, мир *человеческий*. Параллельно человек отрицает сам себя, сам себя воспитывает, например, отказываясь давать своим животным потребностям то *свободное* течение, в котором животное себя не сдерживало. Кроме того, необходимо признать, что оба отрицания - данного мира и собственной животности - человек связывает между собой. Нам не следует отдавать приоритет какому-то одному из них, доискиваться, является ли воспитание (предстающее в форме религиозных запретов) следствием труда, или же труд

- следствием изменения морали. Но поскольку человек существует, то, с одной стороны, имеется труд, а с другой, - отрицание животности человека посредством запретов. Человек, по сути, отрицает свои животные потребности, к этому-то и относятся его элементарные запреты, из которых некоторые настолько универсальны и, по видимости, настолько

38

сами собой разумеются, что о них никогда даже и не спрашивают. Строго говоря, лишь Библия придает конкретную форму (форму запрета на наготу) этому обобщенному запрету на половой инстинкт, - говоря об Адаме и Еве, что они узнали, что наги. И никто даже не упоминает об омерзении перед *excreta*^(il), которое является фактом исключительно человеческой жизни. Предписания, затрагивающие в общем виде то, что у нас считается грязным, не служат объектом никакого осмысленного внимания и даже не включены в число табу. Получается, существует настолько радикально негативная форма перехода от животного к человеку, что о ней не говорят вообще. Ее не объясняют религиозными реакциями человека - которыми объясняют даже и самые незначительные табу. В этом пункте отрицание преуспело до такой степени, что считается не слишком по-человечески даже замечать и утверждать, что тут что-то такое есть.

Ради упрощения я не буду сейчас говорить о третьем аспекте специфичности человека, затрагивающем познание смерти: по этому поводу я лишь уточню, что эта почти неоспоримая концепция перехода от животного к человеку, в принципе, принадлежит Гегелю. И все-таки Гегель, подчеркивающий первый и третий аспекты, избегает второго, тем самым, подчиняясь (их не упоминая) самым универсальным запретам, которым следуем и мы. Это менее последовательно, чем кажется сначала, в том смысле, что элементарные формы отрицания животности вновь обнаруживаются в более сложных формах. Но если речь идет именно об инцесте, то вряд ли здесь можно было бы обойтись без первичного запрета на непристойность.¹

3. Вариативность правил инцеста и, вообще, изменчивость сексуального запрета

Как же, исходя из всего этого, мы могли не дать определения инцеста? Мы не можем сказать: "это" непристойно. Непристойность есть отношение. Не существует просто "непристойности", как существует "огонь" или "кровь", но непристойность существует лишь как, например, "оскорбление стыдливости". "Это" непристойно, если определенный человек видит и высказывает это, причем речь собственно идет не об объекте,

39

но об отношении между объектом и сознанием человека. В этом смысле, можно определять как непристойные те ситуации, определенные аспекты которых являются или, по крайней мере, кажутся таковыми. Впрочем, подобные ситуации неустойчивы: они всегда предполагают плохо определенные элементы, или же, если им и присуща какая-то стабильность, то ее не достигают без произвола. И, точно так же, нет числа компромиссам с потребностями жизни. Инцест - одна из таких ситуаций, определенная произвольно. Это представление столь необходимо и неизбежно, что если бы мы не ссылались на универсальный характер инцеста, то не могли бы мы так легко показать и общечеловеческий характер запрета на непристойность. Инцест служит первым свидетельством основополагающей связи между человеком и отрицанием чувственности, чувственной животности.

Разумеется, человеку никогда не удавалось отринуть чувственность, разве что поверхностно (или заблуждаясь). Даже у святых были, по меньшей мере, искушения. Речь идет лишь о том, чтобы выделить сферы, куда сексуальная активность проникнуть не может. То есть существуют заповеданные места, обстоятельства, люди, и определенные аспекты обнаженной чувственности непристойны в этих местах, обстоятельствах или на взгляд этих людей. Эти аспекты, как и места, обстоятельства и люди, изменчивы и определяются всегда произвольно. Итак, нагота сама по себе не является непристойной: она стала таковой почти повсюду, но не в равной степени. Именно о наготе, о факте

постепенного изменения, говорит Книга Бытия, объясняя чувством непристойности переход от животного к человеку. Но то, что оскорбляло чувство стыдливости даже в начале нашего столетия, теперь его не оскорбляет, или оскорбляет не так сильно. Относительная нагота купальщиц все еще неприлична на испанском, но не на французском пляже: однако в городе, даже во Франции, купальный костюм смущает многих. Точно так же, неприличное в полдень декольте прилично вечером. И даже самая интимная нагота - наименьшее из неприличий в кабинете врача.

В одних и тех же условиях ограничения в отношении людей меняются. В принципе, они ограничивают отношениями отца и

40

матери, обязательной супружеской жизни, сексуальные контакты живущих вместе людей. Но подобно всем запретам относительно аспектов, обстоятельств или мест, эти ограничения отличаются большой неопределенностью и изменчивостью. Во-первых, выражение "живущие вместе" приемлемо лишь при одном условии: если оно никак не уточняется. В этой сфере мы обнаруживаем столько же произвола - и столько же компромиссов - сколько и когда речь идет о смысле наготы. В частности, необходимо настаивать на роли удобства и неудобства. Леви-Стросс в своем изложении выявляет эту роль достаточно ясно. Произвольная граница между дозволенными и запрещенными сексуальными связями родственниками меняется в зависимости от необходимости обеспечивать обменные циклы. Когда эти организованные циклы перестают быть полезными, инцестуозная ситуация свертывается. Если полезность больше не играет роли, проявляется тенденция к избавлению от препятствий, произвольность которых становится шокирующей. И наоборот, смысл запрета усиливается в зависимости от его устойчивого характера: внутренне присущая ему ценность ощущается сильнее. Впрочем, всякий раз, когда это удобно, граница может вновь отодвигаться, - примером тому средневековые бракоразводные процессы... В любом случае речь всегда идет о том, чтобы противопоставить животному беспорядку принцип свершившейся человечности, для которой не существует ни плоти, ни животности. Социальная человечность в ее полноте радикально исключает беспорядок чувств; она отрицает собственное природное начало, она отказывается от этой данности и воспринимает только сияющее чистотой пространство дома, паркета, мебели, оконных стекол, сквозь которое перемещаются почтенные люди, одновременно и наивные, и неуязвимые, и нежные, и недоступные. В этом символе не только дана граница, отделяющая мать от сына или дочь от отца: это общий образ - или алтарь - бесполой человечности, которая выдвигает свои ценности, защищенные от насилия страсти и ее грязи.

41

4. Сущность человека дана в запрете на инцест и в даровании женщин, происходящем вследствие этого запрета

Это нисколько не противоречит теории Леви-Стросса. Идея крайнего (на пределе возможного) отрицания плотской животности непременно размещается в точке стыка тех двух путей, по которым Леви-Стросс идет или, точнее говоря, движется сам брак. В каком-то смысле брак объединяет [экономический] интерес с чистотой, чувственность с запретом на чувственность, щедрость со скупостью. И его начальное движение есть противоположность животности, дар. Без всякого сомнения, Леви-Стросс всесторонне осветил эту проблему. И он настолько хорошо проанализировал подобные движения, что в его концепциях мы ясно видим сущность дара: дар сам по себе есть отказ, это запрет на животное, непосредственное, невоздержанное наслаждение. Дело в том, что брак - это дело не столько супругов, сколько "дарителя" женщины - мужчины (отца, брата), который мог бы вволю наслаждаться этой женщиной (дочерью, сестрой), но отдает ее *: дар, в который он ее приносит, есть, возможно, субститут полового акта; чрезмерность дара, как бы там ни было, имеет тот же смысл - расходования ресурсов - что и сам этот акт. Но именно отказ, который

позволил осуществить эту форму траты и который был основан на запрете, сделал этот *дар* возможным. Даже если дар и приносит удовлетворение, подобно половому акту, то происходит это уже совсем иначе, чем при высвобождении животного начала, и благодаря этому преодолению высвобождается сущность *человечности*. Отказ от близкого родственника - *воздержание* того, кто запрещает себе ему же принадлежащую вещь - определяет *человеческое* отношение, противоположное животной ненасытности. Он, как я сказал, *обратным движением* подчеркивает соблазнительную ценность своего объекта. Но он способствует и созданию атмосферы человечности в мире, где уважение, разборчивость и сдержанность торжествуют над насилием. Это дополнение к эротизму, объект которого, предназначенный для вождления, приобретает более высокую ценность. Эротизма не существовало бы, если бы, с другой стороны, не существовало почитания запретных ценностей. Но не было бы и 42

полноты такого почитания, если бы эротическое отклонение не было и возможным, и притягательным.

Само собой разумеется, подобное почитание запрета есть лишь *уловка* насилия. С одной стороны, это почитание упорядочивает очеловеченный мир, где насилие запрещено; с другой, оно открывает насилию возможность для вторжения в сферу, где оно неприемлемо. Запрет не изменяет насильственного характера сексуальной активности, но, основывая *человеческий* мир, осуществляет в нем то, чего не ведала животность: трансгрессию

правила.

С одной стороны, момент трансгрессии (или необузданного эротизма), с другой, существование среды, где сексуальность неприемлема, суть лишь крайние точки реальности, в которой изобилуют средние формы. Половой акт, как правило, не имеет смысла преступления, а страны, где местных женщин могут касаться только мужья, пришедшие извне, отвечают весьма архаичной ситуации. Чаще всего умеренный эротизм допускается, а исключение сексуальности, даже там, где оно кажется суровым, касается одного только фасада. Но именно крайности имеют наибольший смысл. Важнее всего то, что существует среда (пусть и очень ограниченная), где эротический аспект немислим; и имеются моменты трансгрессии, когда эротизм приобретает сильнейшее значение переворачивания.

Впрочем, эта крайняя оппозиция постижима лишь тогда, когда мы размышляем о непрестанной изменчивости ситуаций. Именно поэтому роль *дара* в супружестве (ведь дар связывается с праздником, а предмет *дара* касается роскоши, изобилия и чрезмерности), может состоять в том, чтобы подчеркнуть в свадьбе, связанной с суматохой празднества, момент трансгрессии. Но в супружестве аспект трансгрессии непременно затушевывается. В конечном счете, брак является, скорее, компромиссом между сексуальной активностью и соблюдением правил. Причем преимущественно он имеет смысл этого последнего. *Момент* брака, *переход*, сохранил, хотя и смутно, нечто от трансгрессии, каковой он был в принципе (этот аспект оставался ощутимым в архаической традиции как право первой ночи, которое означало не столько злоупотребление тех, кто сильнее, сколько желание

43

лишии илмлл

доверить процедуру инициации людям, уполномоченным совершать трансгрессию: в давние времена это были священники). Но супружеская жизнь втягивает в мир запрета, отчасти сравнимый с миром матерей и сестер, с которым она, так или иначе, соседствует (так сказать, загрязнена им), весь избыток деятельности по воспроизводству рода. В этом движении *чистота* человечности, которую основывает запрет - *чистота* матери, сестры - медленно и частично переходит к супруге, ставшей матерью. Тем самым *состояние* брака оставляет за собой возможность чисто человеческой жизни, проживаемой с соблюдением запретов, противопоставленных свободному удовлетворению животных потребностей.

44

Часть третья **ЕСТЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ ЗАПРЕТОВ**

I.

Сексуальность и испражнения

/ . Отрицание природы

В движениях, приводящих к установлению запрета на инцест, я стремился уловить происхождение сугубо человеческих форм сексуальной активности. Но ясно, что если инцест и связан с этим истоком, то сам он не является причиной новых форм, какие сексуальность приобрела у людей: скорее, является их следствием. Если я написал о нем в первую очередь, то дело здесь в том, что он служит наиболее определенным знаком сил отвращения, противостоящих с самого начала свободному потоку сексуальности. Очевидно, именно тяжелое чувство, вызываемое актом воспроизводства, неведомое животным, побудило наших предков исключить его из чисто человеческой жизни (если угодно, из жизни в группах).

Я уже, в принципе, сказал, что ужас перед животными потребностями, идущий рука об руку, с одной стороны, с отвращением перед смертью и мертвецами, а, с другой, с практикой труда, отметил собой "переход от животного к человеку". Человек - это животное, которое отрицает природу; оно отрицает природу посредством труда, который разрушает ее и заменяет ее искусственным миром; оно отрицает ее и как созидательную деятельность жизни; оно отрицает и как смерть. Запрет на инцест - одно из последствий отвращения, которое испытывало по отношению к своему звериному состоянию животное, становившееся человеческим. Формы животности оказались исключенными из ясного мира, который имел смысл человечности.

Однако же, эти формы можно отрицать лишь фиктивно. Люди сумели замкнуть в строгие рамки - там, где он оказался бы как раз *на своем месте* - мир животной плоти, но они никогда не хотели его подавить. Они не могли бы даже притязать на это; они довольствовались тем, что сделали этот мир утонченнее, убрали

45

от света и заточили в ночи, где он скрыт от внимания. Место грязи - во мраке, непроницаемом для взглядов. Тайна есть условие сексуальной активности, так же как и условие отправления естественных нужд.

Таким образом, тьма покрывает эти два мира, хотя и различных, но всегда связанных. Одно и то же отвращение удаляет в одну и ту же тьму и сексуальную функцию, и функцию испражнения. Эта связь дана природой, которая сближает и даже отчасти совмещает органы. Разумеется, мы не в силах определить сущностный элемент отвращения, повергающего нас в тошноту, когда мы видим и ту и другую "грязь" («ordures»). Мы не в силах даже узнать, пахнут ли экскременты дурно из-за испытываемого нами к ним отвращения, или же нас отвращает от них их дурной запах. Что касается запаха, то животные не выказывают к нему отвращения. Кажется, лишь человек стыдится этой природы, из которой он происходит и частью которой не перестает быть. Мы ощущаем это сполна. Мы устроили этот очеловеченный мир по своему образу и подобию, стирая в нем тем самым даже следы природы, а особенно отдалили от себя все, что могло бы напомнить о способе, каким мы из нее выходим. Человечество в его совокупности напоминает собрание выскочек, стыдящихся своего скромного происхождения. Они удаляют от себя все, что наводит на мысли о нем. Впрочем, что же такое эти "великие" или "хорошие" семьи, как не семьи, в которых наше рождение в грязи тщательнейшим образом скрыто? Блаженный Августин выразил постыдный характер плоти, анонимно присутствующей у наших истоков, так: *inter faeces et urinam nascimur* - говорил он (мы рождаемся между калом и мочой). Но мы никогда не сможем узнать, сами ли по себе, на наш взгляд, омерзительны нечистоты, откуда мы выходим, или же они нам кажутся таковыми по той причине, что мы из них выходим. Ясно, что нам досадно, что мы выходим из жизни, из плоти, из всего этого кровавого непотребства. Строго говоря, мы могли бы подумать о том, что привилегированным объектом нашего отвращения является живая материя, на том самом уровне, где мы от нее отделяемся. Мы вытаскиваем своих детей из грязи, а затем прилагаем усилия, чтобы изгладить следы этого происхождения.

Мы стараемся пугать их, как только

46

они (постепенно) достигают возраста, когда становятся сопричастными нашему отвращению перед нечистотами, перед всем, что происходит из горячей и живой плоти. Поначалу они нечувствительны к нашему волнению. Как избежать веры в то, что подобный отвратительный вид и запах сами по себе не так уж постыдны? В раннем возрасте дети переносят их без всякой реакции. Мы устроили мир вокруг себя таким образом, что если бы из него непрерывно не выбрасывалась "грязь", мироздание разрушилось бы. Но омерзение, требующее от нас непрерывного стремления нечто выбросить, не является естественным. Совсем наоборот, оно движимо чувством отрицания природы. Мы должны противопоставить себя естественным склонностям наших детей, если хотим, чтобы они походили на нас. Мы должны *искусственно* извратить их по нашему образу и подобию и - как самое драгоценное из благ - внушить им ужас перед тем, что дано одной лишь природой. Мы отрываем их от природы, когда моем, а потом - одеваем. Но мы не успокаиваемся, пока не удостоверимся, что они разделяют то, что заставило нас чистить и одевать их; что они разделяют тот же самый страх перед жизнью плоти, перед нагой, неприкрытой жизнью, - страх, без которого мы оставались бы подобны животным.

2. Менструальная кровь

Что касается оторванности от природы, то по отношению к первобытным людям мы питаем весьма ошибочное чувство. Нам кажется, будто они не разделяют нашего отвращения. Поэтому они сами внушают нам страх: нам представляется, будто они ближе нас к предмету нашей ненависти. Если речь идет о последствиях их отвращения, то верно, что [здесь] у них нет тех мощных средств, которые есть у нас. Мы умеем лучше устранять следы любого естественного заражения, это даже стало легко и просто, и сегодня мы весьма требовательны в этом отношении. И все-таки, будучи защищены удобствами, мы, несомненно, вкладываем меньше пыла в углубление того рва, что отделяет человека от животности. Для *каннибалов* этот ров - всегда вопрос жизни и смерти; для *вегетарианцев* же - скорее, предлог для болезненных маний и страхов, заслуживающих лечения.

47

Если взять всю совокупность фобий, то трудно сказать, какие из них являются первичными. Что касается первобытных людей, этнологов всегда поражало их отношение к менструальной и родильной крови. Первобытные люди испытывают перед менструальной кровью столь сильный ужас, что мы с трудом можем представить его интенсивность. Запреты, имеющие целью предохранить сообщество от малейшего контакта с менструирующими женщинами или девушками; запреты, предписывающие одиноким женщинам кормить несчастных, зачастую допускают в качестве санкции и предание смерти. Кровь роженицы внушает не меньший страх. Подобные типы поведения по отношению к маточной крови были столь повсеместно распространены, что они до сих пор играют определенную роль в наших западных обществах. В принципе, они ограничиваются отвращением, иррациональный характер которого не столь заметен. Мы склонны верить, что эти выделения нечисты; на самом же деле таким считается орган, откуда они появляются. Родильная кровь уже является объектом не столь сильного отвращения из-за мучений и из-за умиленности материнства. Но как бы там ни было, менструация представляется своего рода недугом, и даже проклятием, тяготеющим над женщинами. И не только из-за неизбежных неприятностей, которые она вызывает. Проявления тревоги в нашем поведении достаточно хорошо показывают, что в отношении момента, когда человечество, испытывая отвращение, отрывается от природы, не существует глубокого различия между последовательными фазами обществ - от самой простой цивилизации до самой сложной (строго говоря, эти реакции разнятся в зависимости от конкретных индивидов, а порою - от социальных классов). Но наиболее сильное отвращение все-таки носит архаический характер.'

3. Кишечные выделения

Менструальная кровь как будто собирает в себе все отвращение и ужас. Поведение, касающееся прочих выделений, удивительно. На их счет нет запретов, подобных тем, цель которых - предохранить всех людей от малейшего загрязнения кровью. Вероятно, общая природа, свойственная человеческим существ-

48

вам всех возрастов и обоих полов, и постоянный характер кишечных выделений не могли послужить поводом для столь тягостных мер, как весьма распространенные удаления или обязательные запираания женщин с менструациями. То, что возможно при периодических чрезвычайных ситуациях, неприменимо к нормальному состоянию. С другой стороны, дети, наши контакты с которыми неизбежны, *априори* разбивают всякую надежду на полное уничтожение грязи. От малолетнего ребенка ничего требовать нельзя, а вот половозрелая девушка регулярно соблюдает предписания. Всем приходилось привыкать иметь дело с детскими испражнениями, и отсюда пренебрежимый характер отвращения, объектом которого они вступают: не большего, чем реакция на помет животных. Впрочем, дети - не что иное, как животные, становящиеся людьми - хотя происходит это не по их инициативе, а их наивная неловкость в этом отношении вызывает смех или подкупает. Но отвращение, порождающее запрет (религиозное поведение), не удовлетворяется "более или менее". Привычное соприкосновение с детскими нечистотами несравнимо с абсолютным омерзением, проявляющимся по отношению к нечистотам взрослых - омерзение, похожее на то, что связано с менструальной кровью. Столь болезненное отвращение не подразделяется по степеням. Оно основано на "всё или ничего", и можно подумать, что если бы менструировали не только женщины, мужчины не смогли бы вообразить грязь так, как они, по-видимому, вообразили ее изначально. Это дистанция, в ужасе соблюдаемая, потребовала возможности совершенного отсутствия контакта, по меньшей мере, с ПОЛОБЛЮНОЙ человечества.

Между тем, напротив, нет никакой причины верить в то, что древнейшее человечество было безразличнее нас к потребности убирать нечистоты и скрывать то, что с ними связано (дефекацию и мочеиспускание, но последнее • лишь во вторую очередь).

Действия, необходимые для наведения чистоты, доведены в цивилизованном мире до большего совершенства, но отсюда еще невозможно делать каких-либо выводов.

Малолетние дети первобытных людей получают воспитание такого же типа, что и наши.

В этом плане нет ничего неоправданнее, чем считать нас более отдаленными от животности, от естественных нечистот. В

49

жирж на гам

счет здесь идут именно усилие, забота: результат вторичен; если он все время улучшается, то в этом нет ничего чудесного. В той мере, в какой первобытные люди свидетельствуют о некоей древней культуре, мы могли бы, скорее, восхищаться ими, настолько сильны у них жажда быть *людьми* и велик ужас перед природой. Мы смотрим на них с высоты наших санитарных приспособлений и сами на себя производим впечатление безукоризненной чистоты; мы заставили себя забыть неопикуемый мусор, грубости и нечистоты городского дна; забыть это отвращение быть *человеком*, которое растет при контакте с цивилизацией столь мелочной, что зачастую она кажется больной.¹⁰

50

П.

Запреты, касающиеся чистоплотности, и самосотворение человека

1. Соотношение степени цивилизованности, расы, богатства и социального ранга с запретами, касающимися чистоплотности.

По правде говоря, нет глубокой разницы между реакциями, свойственными ранней

цивилизации, и реакциями цивилизации развитой. Главное - не уровень развития, а конкретные свойства групп, классов или отдельных существ. Что вводит нас в заблуждение - так это старая ошибка, которая прежде всего связывает «дикие» народы с низшими классами - или с отверженными существами. Несомненно, изысканность нравов и рафинированное соблюдение запретов взаимодействуют в постоянном соперничестве, как правило, противопоставляющем людей друг другу. В сущности, изысканность - один из наиболее действенных факторов в системе социальной классификации. В известной мере, соблюдение запретов - это вопрос материальных ресурсов. Чтобы быть изысканным, требуется много денег. (К тому же, важно, что, наоборот, люди, имеющие больше ресурсов, имеют также больше - материальных или моральных - средств преступать запреты...) Главное, что точное соблюдение квалифицирует именно в социальном плане. Кто с наибольшей тревогой защищает себя от различных форм загрязнения, тот обладает и наивысшим авторитетом и одерживает! черх над остальными. Если его страх соответствует материальным средствам, коими он располагает (предположим, у него есть *срьоетва* жить в страхе - например, перед загрязнением), он *аморально* возвышается над человеком, которому лень заботиться о себе и который живет, как животное, в нечистотах. Но если бы богтей, уподобившись босяку, перестал бы бояться нечистот он не мог бы пользоваться уважением, и его статус не становился бы выше.

Конечно, в обществе, где мы живем, подобные аспекты не ясны. Все в высшей степени запутано. Но остаются следы: как правило, парвеню не может достичь высокого положения, а более бедный человек зачастую обладает гораздо большим престижем: парвеню никогда не будет посвящен в небольшое число

51

противоестественных тонкостей, противопоставляющих невоздержанности за столом условные манеры, грубости словаря - условные формулы (завуалированные, но преимущественно *условные*), способные выразить основополагающую тревогу, тревогу, которая *очеловечивает*. Речь всегда идет о том, чтобы установить между собой и звериной природой причудливую дистанцию, изначально, непостижимую и от этого тем более значительную: дистанцию между человеком, который ест изысканно, в соответствии с аристократическими правилами, и человеком, который наивно пьет кофе, налив его в блюдце (на мой взгляд, не лишено смысла то, что кофе, специально наливаемый в блюдце, у нас называют «ванной для ног^{*}»). Вторая манера, сама по себе вполне человеческая, перестает быть таковой по сравнению с первой, более щепетильной (*angoisse*). У каждого способа приема пищи разные смыслы - сообразно обстоятельствам и характеру едока, но я выбрал пример с «ванной для ног», потому что, по меньшей мере, в некоторых случаях он предполагает известное безразличие, полное отсутствие страха и недостаточное отвращение перед животным уделом тела. Мне скажут, что мое суждение произвольно, но я намеренно говорю о человеке, ведущем себя развязно в среде, где он один дозволяет себе подобную свободу, не имея на то никаких оснований, кроме безразличия." Ничто так не отличается от поведения первобытного человека. Канак может казаться нам гораздо грязнее, чем тот, кто пьет из «ванны для ног». И все-таки животным назвать канака нельзя. Именно он поддерживает *как можно большую* дистанцию между своим поведением и поведением животного. Так что на самом деле канак ближе к аристократу, а не к мужлану, которого я описал.

Из того, что я хотел показать, представляется достаточно ясным, что отвращение перед животным бытием действует у одних и у других неодинаково, и что первобытные люди испытывают его не меньше нашего. И это зависит не от уровня развития цивилизации, но, скорее, от индивидуального выбора и социальной

классификации. Несомненно, более тщательное соблюдение запретов способствует *отличию* одних людей от других. И если верно, что богатство (оставляя в стороне физическую силу или силу приказа) облегчает такое соблюдение, то основанием

52

для *отличия*, для социальной квалификации, является не столько само богатство, сколько большая дистанция, занимаемая по отношению к животности. Наше двойное заблуждение - в том, что мы полагаем, будто эту квалификацию обеспечивают различия по расе или богатству. Но это заблуждение столь глубоко укоренено, что оно ведет к переворачиванию реального порядка: мы постоянно стремимся свести различия между людьми к различию, данному извне, как бы не зависящему от нашего активного намерения преодолеть и уничтожить в себе животную природу. Мы повсюду стремимся отрицать *человеческое* достоинство, потому что, по сути, это достоинство состоит в различии - между животным и человеком, или между людьми; для этого мы стремимся свести всякое различие к незначительности материальной данности. Расизм, слишком рьяно желая служить различию, искажил его основания: привилегии расы и богатства не выдерживают никакой критики, и, однако, только они и находят себе заступников!

Само собой разумеется, мое намерение не в том, чтобы защищать эти *очеловечивающие* различия (бороться за их сохранение). Но если бы мы их не познавали и не различали их точный смысл, мы не могли бы ничего знать об эротизме; мы не могли бы даже ничего знать об особости человека-Эротизм для нас - закрытое послание, поскольку мы не усматриваем начала человека в отвращении, которое тот испытывает к нечистой, на его взгляд, природе. Как правило, мы его не видим по той причине, что в наши дни природа привлекает людей, пресытившихся цивилизацией, полностью ей противоположной.

2. Не относился ли первый объект отвращения к порядку сексуальности?

Формирование искусственного цивилизованного мира, связанное с крайним отвращением к природе, стало для нас чем-то совершенно непостижимым, особенно с тех пор, как мы протестуем против «так называемой» нечистоты сексуальной жизни. Тем не менее, нечистоты - область нечистого - имеет особый смысл. Никто не скажет, что испражнения, как и гниль, - такая же материя, как все и остальное. Однако они таковы для животных: те из

53

них, кто не ест ни экскрементов, ни гнили, испытывают к ним не больше отвращения, чем испытывают к свежей пище те, кто питается гнилой. Рационализм здесь бессилен, так что, по нашим меркам, мы имеем дело с областью *нередуцируемого* отвращения. Постепенное и очень медленное снятие запретов, касающихся если не непристойного, то сексуального, ничего здесь не меняет: смежность функций в любом случае придает сексуальной активности грязный характер, который, кажется, преодолеть нелегко. Даже если бы, в конечном счете, в простой сексуальности больше не было ничего постыдного (хотя это и не могло бы дойти до открытых совокуплений), стыд, связанный с экскрементальными отверстиями и функциями, будет всегда свидетельствовать о разрыве между человеком и природой. И совершенно очевидно, что никогда этот неизгладимый стыд не перестанет отбрасывать свою тень на смежную область органов размножения.

В принципе, может быть, и ни к чему было бы высказывать такие очевидности. Они могли бы считаться само собой разумеющимися, но наивное оспаривание того, что прежде даже не обсуждалось, сегодня обязывает к его проговариванию и в то же время дает повод пролить свет на то, что раньше дозволялось лишь под покровом тьмы. Самое странное в том, что, когда мы описываем подобные вещи, данный аспект проклятой сферы предстает иначе, чем можно было бы ожидать. Если судить о нем по

первобытным людям, то наименее острые реакции в далекие времена касались испражнений. Связанные с ними предписания не имели того ужасающего и сакрального характера, какой имели запреты, касающиеся менструальной крови. Австралийцы, как представляется, менее озабочены, менее внимательны, когда речь идет о соблюдении правил деликатности при испускании экскрементов. Мы уже давно не считаем, что австралийцы являются живым примером древнейших людей. (Мы лишь признаем архаический характер их материальной цивилизации). Стало быть, мы не можем отсюда сделать никакого вывода, но примат сексуального, явленный в стыдливости первобытных людей по отношению к нижней части живота, - по крайней мере, правдоподобен.

В наши дни менструальная кровь перестала быть основным

54

история эротизма

объектом отвращения. В конце концов, ужас архаического человечества притупился; его чрезмерность не только привела к необычным последствиям, но и вылилась в своего рода уязвимость. В более рациональном мире подобной силы реакции больше не кажутся обоснованными. Наверное, кое-что от них осталось, но в смягченном виде. Мало-помалу внимание к подобным вещам ослабло, и прикосновение к грязи перестало ужасать (хотя оно и остается редким). В конечном счете, разные человеческие фобии достигли одинакового уровня. Больше не существует привилегированных фобий. Те или иные из них сохраняются, однако мир перестал быть *абсолютно* защищенным от грязи; т.е., конечно, он защищен, но лишь *более или менее* (в общем).

С другой стороны, если мы признаём главенство сексуального в отвращении, то мы *априори* должны признать и инверсию этого главенства, неизбежную в развитии индивидов. (Онтогенез в этом отношении не может повторять филогенеза). В самом деле, мы учим своих детей стыду перед нечистотами; но мы никогда им не говорим, чтобы они стыдились своих половых функций. Это было бы очень трудно, и если нам случается об этом сказать, выражаемый нами запрет мы можем обосновать лишь одним способом: мать просто говорит ребенку: "это грязно", и даже часто употребляет смешное слово "кяка", обозначающее сразу и экскременты, и запрет на прикосновение.

3.0 там, что переход от животного к человеку надо постигать с всеобъемлющей точки зрения "

У меня нет намерений вдаваться в проблему предшествования. Сомнительно, чтобы в более древнем характере сексуальных табу было много смысла. Я лишь попытался объяснить изменения, произошедшие между тем временем, когда объектом отвращения были реалии сексуального порядка, и настоящим временем, когда его вызывает не подвергающаяся сомнению нечистота испражнений.

Мне представляется, что наше отвращение к экскрементам носит вторичный характер (что они кажутся нам нечистыми из-за чего-то иного, нежели их объективная реальность). Но мое впечатление противоположно тому, на чем, как правило, на-

55

жоржотан

стаивают, и по этому вопросу я не слишком стараюсь кого-либо убеждать. Искомый мною результат - это видение тотальности, охватывающей не только все пространство, но и весь ход времен. При таких условиях хронология утрачивает, по крайней мере, частично свою важность. Нечто, чья последовательность складывается в одном порядке, может быть ошибочно воспринято в другом. Здесь важно всеобъемлющее видение целого. Смысл частей улавливается, исходя из всеобъемлющей перспективы. Важна таким образом, тотальность изменения, в данном случае

- перехода от животного к человеку, а не точка, в которой все началось.

Впрочем (на что следует обратить внимание), этот переход вроде бы осуществился за раз.

Итог его как будто бы дан с самого начала (принцип всего развития, продолжавшегося во времени, был с самого начала заложен в изменении). Попробуем понять: возможно, этот процесс занял столетия - сколь бы невероятным это ни было, несомненно, мы никогда не сможем доказать, что верно обратное. Но как бы там ни было, мы никогда не сможем говорить, или же не с той уверенностью, с какой хотелось бы, о различных фазах перехода. Будем ли мы измерять факты и изменения столетиями или годами - мы можем лишь вообразить то время, когда все начало стремительно развиваться. Единственный имеющийся у нас способ представить событие - это представить его так, словно оно имело место в пределах очень краткого и практически неделимого периода времени.

Человек всегда дан целиком в своем уже сотворенном образе, который он не может развернуть во времени. Этот образ с необходимостью глобален: у человека есть орудия труда, он трудится, связывает себя ограничениями сексуального порядка; он испытывает неопишное отвращение к непотребству половой сферы или экскрементов; и точно так же он испытывает ужас перед смертью или мертвецами; кроме того, мы увидим, что эти его неприязни двусмысленны, что они сопровождаются переворачиваниями. В принципе, нам следует рассматривать переход от животного к человеку как драму, о которой можно думать, что она длилась и имела разные перипетии, но которой мы должны придать неделимую цельность.¹² У истоков с необходимостью

56

имеет место если не стремительная драма, то совокупность последовательных перипетий; мы никогда не сможем сказать, что произошло, но знаем, что результат этой драмы имеет характер необратимого решения. Это верно в смысле длительного эффекта, который простирается сквозь время до наших дней и остается принципом осуществляемой нами деятельности.

4. Решающее значение первого шага

Конечно, верно, что мы в какой-то степени идем дальше первого шага. Нам больше не приходится преодолевать дистанцию, отделяющую животное от человека..., но не менее ясно и следующее: никогда с тех пор человечество не переживало более ошеломляющего, более славного момента. Мы сомневаемся в этом, поскольку в той мере, в какой мы сливаемся с *человеческим*, бытием, мы хотим что-то сделать с этим моментом, столь важным и захватывающим, как никакой другой прежде. Иногда такой способ видения соотносится с наступлением эпохи, рассматриваемой как окончательное высвобождение из мрака. Иногда это касается судьбы одного-единственного существа. Для верующих речь идет о моменте, когда раздается слово мессии, пророка. Другие же постигают мир лишь при условии, что они видят, как тот зачинается заново вместе с ними: сама их жизнь становится решающим шагом, от которого будет зависеть, наконец, уверенное существование подлинного человека.

Андре Бретон довольно причудливо говорит о героической потребности, которая-де у Сада должна была «создать порядок вещей, совершенно не зависящий, так сказал, от всего, что имело место до него»^{III}. Бретон формулирует в этих словах непризнанную потребность некоторых людей соответствовать глубочайшему чувству: потребность *создать* подлинное человечество, отправляясь от неподлинности, которая до тех пор прямо-таки свирепствовала. Таков для христиан мир до пришествия Иисуса Христа. Надо сказать, это обманчивое чувство вытеснить нелегко. Для того, кто его испытывает, речь идет о наиболее важном, о том, что ценится настолько, что не сумевший ему соответствовать своей жизнью считается прожившим зря. Очевидно, Бретон приписал Саду то, что чувствовал сам: возникает впечатление,

57

будто никто больше него не заботился о том, чтобы изменить жизнь снизу доверху. Но чтобы этому следовать, надо полагать, что жизнь так и не изменилась достаточно; что и после Сада надо начинать заново... Фактически все заставляет думать, что жизнь

может быть, по существу, лишь непрерывным новым созиданием, а это чаще всего предполагает незнание того, что другие создали до нас: дело в том, что человек, очевидно, живет лишь возобновляемым творением, что результат творения иссякает, что без *творцов*, и очень скоро по их кончине, человечество ослабевает, засыпает, и ему надо заново выходить из ночи. Разве духовное (*morale*) рождение человечества должно возобновляться реже, чем физическое? Судьбе, которой угодна смерть старого поколения, и которая без конца пробуждает в нем к детству поколение более свежее, отвечает судьба, которая бесконечно стремится к рождению человеческой жизни, начиная с нуля, или по крайней мере, из глубокой ночи. Но разве это мешает увидеть, что таким образом повторяется и возвеличивается тот славный момент, когда человек отделил себя от животного? И вместо того, чтобы - как часто бывает - мешать нам видеть, не может ли чувство, которое Бретон приписывает Саду, наоборот, помочь нам понять значение первого человека, *который должен был быть таким-то в ответ на такое-то чувство?* С тех пор мы смогли шаг за шагом проделать громадный путь, непрестанно расставаясь с самими собой (расставаясь со сном, в который мы всякий раз впадали) в бесконечных и возобновляемых движениях творения, как только начался танец, первые фигуры которого уже были *фигурами самосознания*. Следовательно, что лишает нас силы понять первые шаги человеческой жизни - так это слепое презрение, с каким мы относимся к первобытным людям. Правда, мы можем считать, что часто некоторая грубость предшествовала изощренной изысканности; что слепые и формальные отношения, скорее, ритуальные, нежели человеческие, одерживают верх над автономными и в то же время сложными чувствами. Но такие мнения связаны с идеей, что развитие духовной жизни непосредственно зависит от развития материальной цивилизации. Однако же этот так называемый «закон» зачастую оказывается ложным применительно ко всем известным периодам этой цивили-

58

лизации. Он подтверждается, и то недостаточно, лишь если речь идет о познании! Поэтому, мы слишком много значения придаем тому, что все усложняет и, следовательно, требует больше усилий, больше автономных инициатив. Причем мы принимаем очень спорную хронологию различных духовных форм, приписывающую самую грубую из них самым древним периодам: но грубость эта может происходить как от сонного оцепенения, так и от еще неполного пробуждения.*

5. Эротизм - это по сути дела, уже с первого шага, скандал "переворачивания союзов".

Многие люди рассматривают первые шаги человечества так, как если бы сами по себе они имели мало смысла (или не имели его вообще). Они воображают, будто у истоков развития человечества все происходило вслепую, а ведь с первыми шагами людей были связаны язык и сознание. Эти шаги едва ли похожи на детские, и если предположить, что произвольное сходство, которое мы устанавливаем, могло бы быть признано, то оставалось бы еще выяснить и различие: в поступках ребенка уже заложены поступки взрослого, и поведение малолетних детей, само по себе бессмысленное, осмысленно по отношению к будущему человеку, которым станет малыш. Но лепет первых людей мог бы иметь смысл по отношению к человеку свершившемуся - и не иметь смысла сам по себе - лишь если бы провидение определяло все с самого начала: подобно тому, как реальное будущее, являющееся свершением вчерашних детей, как бы возс-цало и заранее определяло будущее детей сегодняшних. Но ничто не позволяет нам думать, будто дела обстояли именно так сегодняшнее человечество, как нам кажется, могло быть заранее возвещенным, а его будущее - определенным, только если бы иыгк первых людей, в силу осуществленного

ими скачка, открыли возможность для всего развития, доходящего, по меньшей мере, до нас. Отличие от животного и от природы, труд, сознание или ощущение смерти, или прерванной возможности, сразу же создали ту область, которую вплоть до нашего времени тотальность истории должна была исследовать непрерывно все дальше и дальше.

Даже если гипотеза, которую я предлагаю, не может быть де-

59

тально сформулирована, я привожу теперь причину, по которой я решил ею воспользоваться, чтобы ввести объяснение, дающее более ясное (или менее смутное) окончательное представление. Как бы там ни было, разумеется, история действительно была (возможно, незавершенной) разведкой всего возможного для человека, *чему дало основание отрицание природы*. И разведаны были последствия (вплоть до последнего) именно этого отрицания данности, всей данности, С первого момента в человеческом поведении проявляется бунт, отказ от заданных условий. И именно им означаются до бесконечности возобновляемые поиски тотальности возможного - для каждого человека или, по крайней мере, для всех людей в целом - расширяющие границы того, что было возможно ранее. Это продвижение столь рискованно, но прежде всего настолько изнурительно, что история складывается преимущественно из периодов, когда люди старались сохранять свои первые результаты неизменными: когда они долго пытались оставаться *неподвижными и сохранять в себе движения глубинной революции** Настала пора вернуться к принципу, о котором я пока высказывался лишь в общих чертах. В качестве решающего я представил шаг, основавший человечество, и вскользь упомянул, что он в самой элементарной форме заявлял тотальность возможного. Как я уже сказал, это предполагало, что отвращение перед природой, бывшее начальным импульсом этого шага, двойственно и возвещает почти одновременное встречное ему движение. В самом дечке, коль скоро природа, которую бунтарский дух отверг как *данность*, перестает восприниматься как природа, тот же самый отвергнувший ее дух больше не рассматривает ее как данность (как то, что обязывает и отчуждает его независимость): и теперь как данность он начинает рассматривать уже запрет, эту противоположность природы; запрет, которому он подчинился с самого начала, чтобы проотрицать свою зависимость от нее. На первый взгляд, это "переворачивание союзов", может быть, трудно постижимо, но основополагающая двойственность эротизма непонятна до тех пор, пока не будет постигнута *тотальность* этого двойного движения - отрицания и возвращения. Мы видели, что первым аспектом движения является отказ: но тоталь-

60

ность развивается лишь с момента, когда то, что отрицалось до тошноты, что сохраняло двусмысленность, вспоминается как желанное. Если верно, что человек - это, прежде всего, автономная экзистенция, отказывающаяся попросту подчиняться ограничениям прошлого, то может показаться удручающим, сколь стремительно он возвращается на свою блевотину. Поучительно сказано о природе: "гони ее в дверь, она лезет в окно". Но думать, будто "возврат" к природе есть нечто вульгарное, слишком долго нельзя. Различие, и глубокое, возникает здесь благодаря тому, что желанная «природа», после того, как она подверглась отрицанию, это уже не природа в подчинении данности, какой она могла быть в начале, в *мимолетном* движении животного возбуждения: это преображенная проклятием природа, которой дух достигает лишь в новом движении отказа, непокорности, бунта. Впрочем, следствие этого второго движения - в том, чтобы поддержать горячность движения первого: накал спадает в той мере, в какой первое обретает лишь одностороннюю направленность (когда отвращение приводит всего-навсего к благоразумной жизни, защищенной от всего, что может вызвать его). Этот накал может сохраниться лишь при одном условии: надо обнаружить, что есть привлекательного в том, что некий объект ужасен - или постыден - и перед этой постыдной наготой претворить стыд и желание в одну неистовую конвульсию.

Разумеется, я вернусь к этому ключевому моменту, но, прежде всего, я хотел бы подчеркнуть, что это двойное движение не предполагает отчетливых фаз. Я могу для удобства изложения представить его в двух его периодах. Но речь идет о едином целом, так что, в сущности, об одном можно юворить, лишь имея в виду другое: только всеобъемлющее их видение имеет смысл (так, глядя на морские волны, мы лишь произвольно можем отделить их подъем от спада...).

Но перед тем как связать с "возвращением" *тотальный* образ эротического возбуждения, я должен буду постараться более широко описать формы чувственности, с помощью которых он складывается.

61

III.

Смерть

1. Труп и гниение

Естественная область запретов - это не только область сексуальности и нечистот, но еще и смерти.

Запреты, касающиеся смерти, имеют два аспекта: первый запрещает убийство, а второй ограничивает контакт с трупами.

Как и запреты, объектами которых являются испражнения, инцестуозная связь, менструальная кровь и непристойность, запреты, связанные с трупом и убийством, как правило, соблюдались непреложно (хотя лишь тот, что касается убийства, или почти только он, имел санкцию закона, а по крайней мере в четко определенных границах, потребности анатомии открыли возможность нарушения правил поведения по отношению к мертвым).

Поскольку это само собой разумеется, я не буду слишком долго задерживаться на первичности страха смерти. Этот страх, быть может, лежит у истоков отвращения (в таком случае отвращение к небытию лежало бы у истоков отвращения к гнили, каковое не является физическим, так как не свойственно животным). Как бы там ни было, ясно, что природа экскрементов аналогична природе трупов, и что места их испускания находятся рядом с половыми органами: этот комплекс запретов зачастую кажется невозможно распутать. Смерть могла бы показаться полной противоположностью той функции, целью которой служит рождение..., но в дальнейшем мы увидим, что эту противоположность можно снять, и что смерть одних соотносится с рождением других, в конечном счете, являясь его условием и предвестием. Кроме того, сама жизнь - это продукт разложения, и она зависит одновременно и от смерти, и от дерьма.

В любом случае, "отрицание" смерти уже дано в первичном (primitive) комплексе. И оно дано там не только в связи с ужасом уничтожения, но и потому, что оно вплотную подводит нас к могуществу природы, *отталкивающим* знаком которой является повсеместное брожение жизни.

Очевидно, подобный аспект непримирим с благородным и торжественным представлением о смерти. Но это последнее про-

62

тивостоит - *по причине вторичной реакции* - представлению более грубому, в котором властвуют тревога или, скорее, ужас, и которое, тем не менее, имеет тот же первоначальный смысл: смерть - это то гниение, то зловоние..., что одновременно является истоком и отталкивающим условием *жизни*.

Для первобытных людей чрезвычайный ужас перед смертью

- ужас перед явлением, которое (куда сильнее, чем личное уничтожение) вселяет тревогу прежде всего в тех, кто остается жить,

- связан с фазой гниения: выбеленные кости для них больше не имеют нестерпимого вида гниющей плоти. В путанице своего сознания они приписывают свое отвращение перед разложением жестокой злобе и ненависти со стороны смерти, объектом которых

они становятся, а цель траурных ритуалов - успокоить эту злобу и ненависть. Они думают, что выбеленные кости имеют смысл примирения: эти кости для них священны, они, наконец, обретают вид торжественного величия смерти: именно к их все еще тревожащему и устрашающему облику, но уже лишенному того избытка активной злобности, что свойственно разложению, обращается культ предков, ставших, в конце концов, покровителями.

2. *Мы стыдливо оберегаем жизнь от разложения, а приводящая нас к нему смерть не менее отвратительна, чем рождение*

Этим выбеленным костям, по меньшей мере, уже не свойственно то вязкое движение, что является основным объектом нашего отвращения. В этом движении рождающаяся жизнь неотличима от гниения жизни, которое и есть смерть, и мы склонны усматривать в этом неизбежном сближении основополагающий характер если не природы, то хотя бы того представления о ней, к которому оказываемся подведены. Самому Аристотелю те животные, что самопроизвольно зарождаются в земле или в воде, казались рожденными из гнили. Способность рождаться из гнили - это, возможно, наивная идея, выражающая одновременно и непреодолимый ужас, и тягу, которую она пробуждает в нас. Но именно эта способность определенно является *основой* идеи, составленной людьми о природе: как если бы гниение *in pace*

63

являло собой тот мир, откуда мы выходим и куда возвращаемся, поэтому наш стыд - и ужас - относятся в равной степени и к смерти и к рождению.

У нас нет большей фобии, нежели страх перед той движущейся, зловонной и тепловатой материей, в которой гнусно бродит жизнь. Такая материя, где кишат личинки, зародыши и черви, не просто нам противна, она вызывает в нас тошноту. Смерть не сводится к горькому уничтожению бытия - всего, что я есмь, чему еще предстоит быть, сам смысл чего - не столько в бытии, сколько в *ожидании* бытия (как если бы мы никогда не получали *бытие* по-настоящему, но получали лишь ожидание бытия, которое будет и которого нет; как если бы мы были не тем наличным присутствием, которое мы суть, но будущим, которым мы будем и которое мы не суть): смерть - это также гибель в тошнотворности. Я обрету гнусную природу и разложение анонимной, бесконечной жизни, простирающейся подобно ночи, которая и есть смерть. Однажды этот живой мир будет кишеть в моем мертвом рту. Итак, неизбежный обман ожидания - это одновременно и неизбежный ужас, который я отрицаю, который я должен отрицать любой ценой.

3. *Знание о смерти*

Этот взгляд совпадает с унижительными представлениями о непристойности, половом размножении или зловонии и складывается из подобных представлений. К тому же, он имеет такое последствие: на заднем плане всякой мысли он сохраняет ожидание завершения, представляющего собой окончательный обман ожидания, безвозвратное молчание и ту мерзкую гниль, бесчестье которой наши ближние постараются скрыть от всех оставшихся в живых. Наш весьма устойчивый признак - *знание* о смерти, которой животные боятся, но не *знают*. В дальнейшем я покажу, что этому предварительному *знанию* о смерти соответствует *знание* о сексуальности, в котором участвуют, с одной стороны, отвращение перед половым актом или ощущение его грязи, а, с другой, следующая из них практика *эротизма*. В этом пункте знание о первой сфере, глубоко отличается от знания о второй: знание сексуальной сферы, относясь к позитивному

64

объекту, не может даваться только лишь в отвращении, на самом деле оно даже отводит нас от него, и необходим эротизм, который не является непосредственным, чтобы перевести нас от отвращения к желанию. А вот отвращение к смерти, относясь непосредственно к негативному объекту, сразу же становится, познанием позитивной пары этого объекта, т. е. жизни, или, точнее говоря, самости: легко понять, что осознание смерти, по существу, есть самосознание - но и наоборот, самосознание потребовало

осознания смерти.

Необходимо добавить: в этом лабиринте реакций, с помощью которых произошло человечество, естественно искать решающую, по отношению к коей другие будут лишь последствиями. Тогда осознание смерти - или самосознание - могли бы показаться изначальными... Правда, если угодно мне в этом поверить, всегда будет возможно доказать, что тот факт, который мы назначили в изначальные, предполагает предварительное существование еще какого-то факта...

Нельзя ли - с таким же успехом - вообразить, что труд - и ожидание его результата - лежат в основе познания смерти?... Логическая цепочка очень наглядна. Именно в труде воплощается ожидание. Если бы я не принялся за работу, за сам по себе мало удовлетворительный, и может быть, тягостный труд, но от которого я ожидаю результата, как мог бы я, занимаясь таким трудом, оставаться - как я сказал - в ожидании подлинного бытия, которым я никогда не являюсь в настоящем времени и которое я помещаю в будущем? Но как раз смерть грозит помешать мне и отнять у меня объект ожидания. В непосредственности животного побуждения объект желания уже дан: нет таксги терпения и такого ожидания, на которые животное шло бы добровольно; ожидание и терпение всегда неминуемы, и обладание объектом не отделяется от необузданного желания, каковое невозможно сдерживать. Достаточно подумать о прожорливости животного, которой противостоит спокойствие повара. Животному не хватает элементарной операции разума, которая отличала бы действие от результата, настоящее от будущего и, подчиняя настоящее результату, стремилась бы заменить то, что дано мгновенно и без ожидания, на ожидание чего-либо другого. Но человеческий разум представ-

65
ляет собой одновременно и возможность этой операции, и ненадежное положение того, кто рассчитывает на ее результат: человек может умереть слишком рано, а значит, его ожидание окажется обманутым навсегда/ Таким образом, труд также мог бы быть шагом, с которого началась эволюция людей, у истоков отвращения и запретов, повелевающих судьбой этой эволюции.

4.0 первоначальном смысле комплекса движений

Возможно - но все-таки, по-моему, бесполезно: ведь радикальное изменение предполагало задействование всех элементов системы, - выделить какой-нибудь частный аспект. Имелся не столько определяющий элемент, сколько совпадение различных движений, сформированное становлением человечества. Мы увидим: труд противостоит эротической свободе; он обуздывает ее и, наоборот, эротические излишества совершаются в ущерб труду. Но зато замедления с обеих сторон не могут исключить ускорения движений. Само по себе осознание смерти противопоставлено возвращению эротизма, способному вновь привести к алчности, горячности и насилию, отвергающим ожидание. Но тревога, открывающая нас уничтожению и смерти, всегда связана с эротизмом; наша сексуальная активность окончательно приковывает нас к тревожному образу смерти, а познание смерти углубляет бездну эротизма. Проклятие разложения постоянно отражается на сексуальности, каковую оно стремится сделать эротичной: в сексуальной тревоге есть какая-то печаль смерти, восприятие смерти - хотя и смутное, но от которого нам никогда не удастся избавиться.

Строго говоря, можно свести сложность реакций к непрерывным поискам автономии (или суверенности). Но из этого способа видения проистекает абстрактное воззрение, в котором непосредственный ужас и наполовину физиологическая тошнота перед природой - речь идет о природе, охваченной гниением - даны произвольно как следствие расчета, как следствие мнимой политики автономии. Фактически же ничто не доказывает того, что борьба за автономию не является в более материальном плане следствием отвращения.

5. Смерть - определено самая роскошная форма жизни

То, что сбивает с толку в этих движениях, где противоположные формы неразрывно

связаны, идет от общего недопонимания смерти. Смерть заставляет отвергать связь, сопрягающую ее с эротизмом, рассматриваемым как обещание жизни. Легко - но если взять все в целом, не очень достаточно (это нехватка интеллектуального мужества) - отворотиться от роскошной истины смерти: смерть есть, безусловно, молодость мира, и мы этого не знаем, не хотим этого знать по весьма печальной причине: может быть, наше сердце и молодо, но разума нашего оно больше не будоражит. А без этого как нам знать, что смерть и только смерть непрерывно обеспечивает обновление жизни? Хуже всего то, что в каком-то смысле мы об этом хорошо знаем, но так же быстро забываем. Данный в природе закон - закон простоты, которая противостоит ослеплению. Согласно этому закону жизнь есть фонтанирование, чрезмерность; она противоположна равновесию, стабильности. Это беспорядочное движение, которое взрывается и иссякает. Его вечный взрыв возможен при одном условии: изношенные организмы должны уступать место новым, которые включаются в этот танец с новыми силами."

По правде говоря, мы не можем представить себе более расточительного процесса. Жизнь возможна и с куда меньшими затратами: в сравнении с организмом инфузории, отдельный организм млекопитающего, особенно плотоядного, представляет собой бездну, где поглощается и *уничтожается* огромное количество энергии. Рост растений предполагает скопление перегноя. Травоядные поглощают тонны живого (растительного) вещества, прежде чем малая толика мяса подарит плотоядным их длительный отдых, их великую трату нервов. Такое впечатление что: чем более затратны способы, порождающие жизнь, чем большего расточительства потребовало производство организмов, тем удовлетворительней оказывается операция. Принцип производства с наименьшими затратами - не столько общечеловеческая, сколько сугубо капиталистическая идея (она имеет лишь ограниченный смысл: с точки зрения акционерного общества). И только на эту тревогу и остается уповать движению чело-

67

веческой жизни - в том смысле, что она есть знак, чрезмерных, в конечном счете, расходов, превосходящих то, что мы в силах перенести. Все в нас требует, чтобы смерть опустошала нас: мы идем навстречу этим многочисленным испытаниям, этим новым бесплодным с точки зрения разума началам, этой гекатомбе действенной силы, которая свершается в пустом переходе от жизни одного индивида к другим, более молодым жизням. Мы даже глубоко желаем возникающего благодаря этому состояния, почти нестерпимого; состояния индивидов, предназначенных для боли и неминуемого уничтожения. Или, скорее, не будь это нестерпимое состояние столь жестоким, что непрерывно подавляет нашу волю, мы не были бы удовлетворены. Как знаменательно, что сегодня одна книга TM смехотворно озаглавлена "Чтобы никто не умирал!..." Наши суждения сегодня формируются при обманчивых обстоятельствах; те из нас, кому случается понимать это лучше других, не знают (и стремятся *во что бы то ни стало* не узнать), что жизнь есть роскошь, вершина которой - смерть, что среди роскоши жизни человеческая жизнь - самое безумно расточительное роскошество, что, в конечном счете, возрастающее восприятие смерти - в момент, когда уменьшается безопасность жизни - это самая вершина разорительной изысканности... Но, и не зная этого, они только и делают, что усиливают тревогу, без которой жизнь, целиком и полностью посвященная роскоши, была бы не столь безрассудно роскошной. Ведь если человеку свойственно быть роскошным, то, что скажешь о роскоши, которая продуктом своим имеет тревогу и которую тревога не умеряет?

Часть четвертая **ТРАНСГРЕССИЯ**

I.

Праздник, или трансгрессия запретов

1. Смерть царя, праздник и трансгрессия запретов Иногда перед лицом смерти, этого краха человеческого честолюбия, к нам подступает безмерное отчаяние. Тогда кажется, будто верх берут те мрачные бури и то копошение природных сил, которым

человек, как правило, стыдится уступать. В этом смысле смерть царя способна произвести самые ярко выраженные эффекты ужаса и буйства. Положение суверена требует, чтобы это чувство поражения и унижения, всегда внушаемое смертью, достигало такой степени, чтобы казалось, будто ничто больше не может противостоять животному неистовству. Как только возвещается мрачное событие, отовсюду сбегаются люди, убивая все, что они встречают на пути, наперегонки грабя и насилая. "Ритуальная вседозволенность, - говорит Роже Кайуа ¹ - принимает облик, точно соответствующий характеру случившейся катастрофы... неистовству народа никогда не оказывают ни малейшего сопротивления... На Сандвичевых островах толпа, узнав о смерти царя, совершает все те действия, которые в обычное время рассматриваются как преступные - жжет дома, грабит и убивает, женщины же принуждены отдаваться всем подряд". Беспорядок "исчезает лишь с полным уничтожением подверженной гниению части царских останков, когда от трупа остается один лишь твердый и нетленный скелет".

2. Праздник - это не только «возвращение на блевотину»

Рассматривая это второе движение, мы могли бы, прежде всего, вообразить, что, поскольку первое потерпело крах, человек, не претерпев ни малейших изменений, возвращается к животности, из которой он вышел. Но следующий за смертью взрыв никоим образом не является уходом из этого *очеловеченного* за-

69

претами мира: это - *праздник*, пусть на мгновение, прерывание труда, безудержное потребление его продуктов и открытое нарушение самых священных законов, но этот избыток освящает и дополняет основанный на правилах порядок вещей, а если и противостоит ему, то лишь временно.

Впрочем, мы не можем позволить себе обмануться видимостью возвращения человека к природе. Очевидно, это происходит, но лишь в одном смысле. С тех пор, как человек *оторвался* от природы, это возвращающееся к ней существо является уже *оторванным*, это - оторванное существо, которое внезапно вновь движется по направлению к тому, от чего оно оторвалось и от чего оно не перестает отрываться." И тот первый разрыв не скрадывается тем, что люди в ходе праздника дают волю движениям, от которых отказываются в профанное время; эти движения имеют смысл в рамках человеческого мира: они только и имеют смысл, что в этих рамках. Кроме того, подобные движения невозможно перепутать с движениями животных.

Я не могу лучше описать пропасть, разделяющую два типа свободного хода движений, нежели вспомнив отношение смеха к празднику. Смех сам по себе является не праздником, но все-таки по-своему указывает на его смысл - смех даже представляет собой набросок праздничного движения в целом - но нет ничего более противоположного животности, нежели смех^{III}...

Впрочем, я здесь уточню: смех не только лишь с виду представляет *возвращение человека на свою блевотину*, но и, в конечном счете, имеет противоположный смысл. Я сказал, что изначальное человеческое отрицание, создающее *человеческое* в противовес *животному*, было связано с *зависимостью* этого существа от природной данности, от тела, которого оно не выбирало; праздник же как разрыв никоим образом не является способом отказаться от независимости - скорее, это завершение движения к автономии, которое на все времена и есть не что иное, как человек.

3. Крах отрицания, животности

13

Так в чем же, в сущности, смысл нашего ужаса перед природой? Не желать зависеть ни от чего, отвратиться от места плот-

70

ского рождения, внутренне взбунтоваться против факта *умирания*, вообще не доверять телу, т. е. всему случайному, природному, брэнному в нас самих: таким для *каждого из нас* предстает смысл движения, которое побуждает нас *представлять* человека

независимо от нечистот, половых функций и смерти. Охотно признаю: этот ясный и отчетливый способ видения принадлежит человеку нашего времени, а, разумеется, не первобытным людям. Он предполагает различающее сознание и членораздельный язык, который служит его основой. Но вначале мне следует рассмотреть способ чувствования и реагирования, который оказался решающим для первых запретов. Все указывает на то, что эти древние чувства и реакции смутно соответствовали тому, что сегодня мы можем помыслить дискурсивно. Я не буду долго распространяться по этому вопросу: для общего представления я сошлюсь на историю религий, примерами которой я, как правило, пользуюсь более в общих случаях, из нежелания уходить в подробности материала. Здесь отчетливо прослеживается развитие - от табу на инцест и на менструальную кровь или на контакт с мертвыми, до религий чистоты и бессмертия души: речь всегда идет о том, чтобы отрицать зависимость человеческого существа от природной данности; противопоставлять наше достоинство, нашу духовность, нашу отрешенность животной алчности.

Но я, очевидно, не могу ограничиваться этим начальным шагом. Я знаю, что это исходное движение терпит крах. Если я ищу общий смысл для моей воли к действию и самых древних из разделяемых мною фобий, то вряд ли могу не заметить всей тщетности этого усилия, которое увенчалось столь малым успехом. Я могу отрицать свою зависимость, отрицая сексуальную жизнь, нечистоты, смерть и стремясь подчинить мир моему действию. Но это отрицание - фиктивно. В конце концов, мне придется признаться себе в своем плотском происхождении, которого я стыжусь, но как бы там ни было - это мое происхождение. И сколь бы значительным ни был мой ужас перед смертью, как уклониться мне от расплаты? Я знаю, что умру и сгнию.¹⁴ Труд, в свою очередь, довершает картину ограниченности моих средств: так ничтожна та мера, в какой я могу ответить на угрозу несчастья.

71

4. То, что высвобождается во время праздника - не простая животность, но божественное

Разумеется, люди давно на свой лад смирились с крахом отрицания природы: с самого начала он не мог не казаться им неминуемым. Но с самого начала должно было рождаться двусмысленное чувство. Согласно второму смыслу этого чувства, не представлялось никогда ни желаемым, ни возможным, чтобы человек был защищен *по-настоящему*, был защищен столь хорошо, что проклятое начало окончательно перестало бы приниматься в расчет. Это начало отрицалось, но подобное отрицание служило средством надления его другой ценностью. Нарождалось нечто неведомое и сбивающее с толку, и что было уже не просто природой, но природой преображенной, *сакральной*.

Неким основополагающим образом, то, что *сакрально*, есть как раз то, что *запретно*. И пусть даже сакральное, запретное отбрасывается из сферы профанной жизни (в той мере, в какой оно являет помеху для этой жизни), оно все-таки обладает большей ценностью, чем исключаящее его профанное. Это уже не презируемая звериность (*bestialite*): хотя ее облик зачастую и остается животным (*animate*), она теперь делается *божественной*. Как таковая, по отношению к профанной жизни, эта *сакральная* животность имеет *тот же смысл*, что и отрицание природы (т.е. ведение профанной жизни) - по отношению к чистой животности. Что в профанной жизни (посредством запрета и труда) подвергается отрицанию, так это состояние зависимости животного, покоряющегося смерти и самым *слепым* потребностям. Что подвергается отрицанию в *божественной* жизни - так это всегда *зависимость*, но на сей раз речь идет о профанном мире, чье *трезвое* и *добровольное* раболепие отказываются принимать. В каком-то смысле второе непринятие вызывает к силам, которые отрицало первое, но лишь постольку, поскольку их и невозможно по-настоящему замкнуть в рамках первого. Прибегая к их помощи, движение праздника высвобождает эти животные силы, но теперь их взрывное высвобождение прерывает ход существования, подчиненного тривиальным целям. Это разрывание с правилами -

прерывание - уже не обычное течение жизни: тот, кто поначалу обладал чувством предела, обретает теперь чувство

72

уничтожения пределов. К тому же, *сакральное* возвещает новую возможность: это прыжок в неведомое, для которого животность - только разбег.

Произошедшее, таким образом, подытоживается в одной простой фразе: сила движения, удесятеренная вытеснением, пробросила жизнь в более богатый мир.¹⁵

5 Отрицание профанного мира и божественный (или сакральный) мир

Выше я подчеркивал, «желанная «природа», после того, как она подверглась отрицанию, это уже не природа в подчинении данности, какой она могла быть в начале, *вмимомгном* движении животного возбуждения: это природа, преображенная проклятием, природа, которой дух достигает лишь в новом движении отказа, непокорности, бунта*. Здесь заключается элементарное различие между банальной животностью и божественным. Разумеется, невозможно было бы говорить о простой животности, будто она подобна профанной сфере. Я лишь хотел показать, что по отношению к профанной жизни сакральная животность имела тот же смысл, какой по отношению к животности первичной имел ужас перед природой. В каждом случае имело место отрицание и преодоление. Но теперь я должен буду подробно и вразумительно описать систему оппозиций, которая знакома нам, но бессознательно, в смутности, благоприятствующей путанице.

У отрицания природы есть две четко и ясно противопоставленные стороны: во-первых, ужас или отвращение, имеющие смысл лихорадки и страсти; и во-вторых, профанная жизнь, предполагающая успокоение всякой лихорадки. Я уже говорил^v о тех движениях, которые мы стараемся сделать неизменными, неподвижными, о тех революциях, которые мы рассматриваем как состояние, которые мы принуждаем длиться, которые мы так наивно консервируем, словно бы их сущность - не изменение. И это не столь уж абсурдно, как могло бы показаться: да, мы не можем ни сохранить, ни устранить изменение, но мы не можем и беспрерывно изменять. Однако мы должны избегать путаницы между ним и следующим из него стабильным состоянием, в конце концов, снова берущим курс на состояние прежнее, - то, ко-

73

ему изменение положило конец. Профанную жизнь легко отличить от просто животной жизни, она совершенно иная. Однако в целом животная жизнь все-таки является жизнью без истории, и профанная жизнь продолжает животную в том смысле, что она не знает разрушительных и насильственных изменений: если эти последние и затрагивают ее, то только извне."

Если теперь я вернусь к особенностям действия и противодействия, к моментам подъема и спада двухчастного движения, то легко проявится единство в неистовом волнении запрета и трансгрессии, ужаса и желания: это единство сакрального мира, противостоящее спокойной размеренности мира профанного.™

74

II.

Комплекс Федры

/. *Связь между ужасом и желанием*

Очевидно, именно согласие между ужасом и желанием наделяет сакральный мир парадоксальным характером, удерживая того, кто вглядывается в него напрямую, без уловок, в состоянии тревожной зачарованности.

То, что сакрально, соответствует без малейшего сомнения, объекту ужаса, о котором я говорил, - предмету зловонному, вязкому и беспредельному, который кишмя кишит жизнью и все-таки служит знаком смерти. Это природа в точке, где ее брожение тесно связывает жизнь со смертью, где природа - смерть, переполняющая жизнь

разложившейся субстанцией.

Трудно себе представить, чтобы субъект, если он является человеческим, не отстранялся бы от такого объекта с отвращением. Но разве стал бы он так отстраняться, если бы не испытывал соблазн? Разве мог бы объект вызывать тошноту, если бы он не предлагал ему ничего желанного? Не могу ли я прийти к следующей мысли: часто кажется, будто, преодолев сопротивление, желание наделяется большим смыслом; сопротивление - это испытание, которое гарантирует нам подлинность желания и которое, таким образом, наделяет нас силой, проистекающей от непреложности его власти. Если бы нашему желанию не требовалось столько труда, чтобы преодолеть несомненное отвращение, то мы бы не верили в это желание столь сильно, мы бы не усматривали в его объекте то, что в определенной степени способно вызывать желание. Именно так растет любовь Федры - вследствие страха, рождающегося из-за возможности преступления. Но зато - как подпитывалось бы отвращение или, проще, чему оно соответствовало бы, если бы его объект не представлял какой-то опасности? И как - если бы он не был желанным, он мог бы стать опасным? Опасность сама по себе отвращает, и лишь ужас запрета сохраняет в нас тревожность соблазна.

Если я рассматриваю с этой точки зрения тот или иной отвратительный объект, например, разлагающийся труп, то на самом деле, мой довод, кажется, не выдерживает критики. И все-таки я могу привести подробные и точные рассуждения. Я предпо-

75
лагаю, что верно то утверждение, согласно которому во всяком ужасе кроется возможность соблазна. Тогда я могу принять относительно простую систему.

Отталкивающий объект обладает большей или меньшей силой отталкивания. Добавлю, что, если следовать моей гипотезе, то он, в принципе, обладает и ее противоположностью, силой притяжения - большей или меньшей. Но я никоим образом не утверждал, будто притяжение и отталкивание всегда непосредственно следуют одно из другого. Дела обстоят отнюдь не так просто. В действительности, *чрезмерный* ужас вместо того, чтобы способствовать возрастанию желания, парализует, пресекает его.

Разумеется, *чрезмерность* ужаса вводит и субъективный элемент. На месте Ипполита из легенды я воображаю отцеубийцу, который не только удовлетворил бы инцестуальное желание, но и убил бы Тесея. Я могу сколько угодно представлять себе Федру, удрученную преступлением, которое она невольно спровоцировала, - и впредь отказывающуюся видеть любовника. Кроме того, далеко по ту сторону классической темы, я могу представить себе, как она вновь загорается пламенем желания к омерзительному Ипполиту. Я могу так же, припоминая игру, в которой находил удовольствие Расин, видеть Федру подавленной и раздираемой горем, но тем более горящей желанием вопреки - или благодаря

- ужасу, который она испытывает к Ипполиту и к себе самой.

Если ужас более или менее велик, то не только из-за объекта, который его внушает, - субъект, который его испытывает, сам более или менее склонен к нему. Это несколько не меняет чрезвычайного состояния наиболее благоприятного для желания: как и состояние расиновской Федры, это еще и состояние, которое я только что описал, которое я только что привел, лишь чтобы рельефно выделить его - и поместить в среду, какой оно требует

- состояние, которому соответствуют крики, вздохи и молчание. Чем труднее терпеть ужас, тем он желаннее: еще необходимо иметь способность его вытерпеть!

Однако пример с Федрой относится к сексуальному желанию, и к запрету на инцест, квалифицирующему его как преступление, но лишь в точно определенном случае. В

разложившемся трупe, как кажется, никогда не бывает ничего желанного; вероят-
76

но, запрет, противостоящий соприкосновению с разложением, с испражнениями, с трупами не должен защищать эти объекты от несуществующего желания!

2. *Привлекательность, связанная с разложением трупа*

По видимости и в принципе, запрет, относящийся к мертвым, введен не для того, чтобы защищать их от желания живых. С ужасом, который мы перед ними испытываем, как будто бы не сочетается никакая притягательность. Вероятно, Фрейд думал, будто запрет контакта оправдывается их очевидной слабостью. Но прочие, дополнительные гипотезы Фрейда плохо обоснованы... С трупами дела обстоят совсем не так, как с родственниками, которые не могут иметь с нами сексуальных отношений: *запретный*, преступный характер подобных отношений может при случае удвоить привлекательностью ужасный смысл, каковым их наделяют. Но ужас перед разложением, насколько кажется, никогда не удваивался никаким желанием. Стало быть, то, что я говорил по поводу Федры, может иметь ограниченный смысл в узкой области объектов сексуального желания. И вроде бы напрасно предполагать (как это сделал я), что ужас всегда скрывает возможность желания.

По этому вопросу замечу, что, применительно к области смерти, я говорил о мертвых, к которым преступно прикасаться; и сделал лишь мимолетный намек на живых, которых преступно убивать.

Но если и верно, что люди редко искушаемы желанием *неуважительного прикосновения к мертвым* (к тому же, это всего-навсего простительное преступление), то все же несомненно, что они иногда хотят *убивать живых*. Тем не менее, может статься, что оба запрета неразрывно связаны. До сих пор я мешкал с обсуждением универсального закона, который запрещает (пусть и в принципе) убивать человеческие существа. Между тем, уважение к мертвым могло бы быть следствием уважения к живым. Разве запрет, связанный с трупами, не является, в конечном счете, продолжением запрета на убийство? А мертвый, согласно первобытным верованиям, разве не есть предполагаемая жертва

77

убийства? На самом деле, первобытные люди склонны убеждать себя, что смерть не может быть естественной: о мертвом надо полагать, что за его смерть ответственны колдовство или какое-то действие чар: так что надо предпринимать поиски виновного. И мы можем предположить, что в связи с трупом притягательность, скрытый ответ на наше желание, имеет отношение не к самому этому объекту, ужас перед которым пронизывает нас, но к убийству.

Если это так, то не стоит удивляться, сколь мало мы это осознаем. Нам вряд ли придется по вкусу мысль, что мы могли бы убивать, и еще меньше понравится идея, что мы могли бы делать это охотно.

Без сомнения, если какое-то желание и примешивается к ужасу перед мертвыми, то этому поспособствовала притягательность убийства. И все же, такая точка зрения кажется мне весьма неполной: самое большее, что она дает нам - это начатки объяснения: в ужасающей привлекательности мертвых есть и нечто большее, нежели то, что может задействовать желание убийства. Обратившись к празднику, о котором я говорил, как о зачаточном и бесформенном, как о том, что иногда наступает вслед за смертью царя, - мы можем охватить некий комплекс, объединяющий в продолжительной вспышке смерть, эротизм и убийство: вот, возможно, та всеобъемлющая перспектива, которой нам следует придерживаться...

Сексуальная активность, как правило, ограничена правилами, а убийство считается чудовищным и недопустимым. Такой рудиментарный порядок вещей означает, что движение жизни застопорено, обуздано - словно конь хорошим всадником. Ход

социальной активности стабилизируется благодаря долгой жизни стариков. Застой или, по крайней мере, замедление, удерживают этот ход под знаком труда. И наоборот, смерть стариков, и даже смерть вообще, ускоряют течение и увеличивают пышность жизни, причем наилучший результат получается благодаря чередованию остановок и внезапного высвобождения движения.

В конце концов, мы ничего или почти ничего не поймем, если отделим этот результат от движения, высвобождаемого смертью, от могучей силы соблазна, которая, как правило, принадлежит жизни и отвечает угнетающему виду трупов без прикрас. Этот

78

переход от власти к беспомощности, от прямолинейности бытия к его отсутствию, от негативной позиции,... [*неразборчиво*] живого к беспредельному отрицанию границ возвещает возврат, и даже триумф, самой жизни, - забывчивой, жестокой, капризной, полной трогательной запущенности и смутного беспорядка. Насилие отвечает разложению, которое вызывает к нему; небытие распада, в соотношении с бесконечной непринужденностью разнуданных страстей, соседствует тому ореолу священного страха, что исходит от трагедии.

Узел столь всеохватной конвульсии вяжется в тот момент, когда жизнь, принимая в смерти вид бессилия, *за счет этого* предстает в бесконечности своего неистовства.

Именно способность к уничтожению, что лежит в основе способности продолжения рода, обновления, и возвещает разложение, неизбежно полное жизнью: разве существовала бы молодость, если бы не заполнялись кладбища, чтобы уступить ей место?

3- *Тайна желания*

И все-таки между гниением плоти, данным в природе, и узами, которые связывают молодость с мрачными процессами, скрываемыми под убранством могил, разверзается пропасть. Человеку свойственно устранять или маскировать следы столь черной алхимии; и так же как они погребены в земле, они сокрыты в недоступных участках памяти. Через сложнейшее восстановление, однако, возможно постичь все это обширное движение *в целом*. Можно, строго говоря, обнаружить связь между предписаниями уважать мертвых и желанием убивать. Но, буд/зд изолированной, эта идея окажется поверхностной. И, сколь бы полной ни была картина «праздника смерти царя», соединяющая с разложением царского трупа половой разгул и иступленность убийства, она остается всего лишь схемой, которую нужно наделить смыслом.

То, что я уже продемонстрировал, позволяет теперь улавливать, что, с точки зрения глобального движения жизни, объединяет ужас перед мертвыми и желание. Это уже лучше, чем увязывание данного принципа с картиной праздника. Но я должен продвинуться дальше и, наконец-то, показать, что, с другой стороны, сексуальная жизнь людей, эротизм не были бы понятны

79

вне связи, о которой идет речь. Наверное, можно представить себе эротизм независимо от ужаса перед мертвыми. Но на самом деле эта независимость не является чем-то данным. Я могу представить себе страсть независимо от ситуации Федры: нет ничего обычного, нежели *невинная* любовь женщины к мужчине, которого она вправе любить (в наши дни, к тому же, страсть Федры к Ипполиту перестает казаться нам преступной...). Но, оставив в стороне крайний случай, каким является активное желание убивать, сексуальное желание - в согласии с притягательностью того движения, которое непрестанно отправляет некоторую часть человечества в могилу - как бы воспламеняется ужасом, который мы все-таки испытываем перед этим движением. Подобно тому, как ужасающее Федру преступление тайно питает и возвращает ее невольный пыл, смертельный аромат сексуальности крепит всю силу этого желания. Таков смысл тревоги, без которой сексуальность была бы всего лишь животной активностью и не была бы *эротической*. Нам следует - если мы хотим ясно представить себе этот необычный эффект - сравнить его с головокружением: когда

страх не парализует нас, но увеличивает произвольное желание упасть; или с безудержным смехом, когда смех только усиливается нашей тревогой из-за внезапной опасности, а мы смеемся, хотя во что бы то ни стало должны перестать.

В каждой из этих ситуаций чувство опасности - хотя и не настолько близкой, чтобы совсем лишит нас отсрочки - ставит нас перед тошнотворной пустотой. Пустота, пред которой бытие представляет собой полноту, находящуюся под угрозой утраты, одновременно и желающую, и боящуюся утратить свою наполненность ... Как если бы осознание полноты требовало состояния неопределенности, подвешенности. И как если бы само бытие представляло собой исследование всего возможного, всегда устремленное к крайностям и всегда рискованное. Получается, что у вызова, столь упорно бросаемого невозможности, и у желания, такого полного, нет иного предела (*terme*), кроме окончательной пустоты смерти.

80

III.

Желание, страшашееся терять и теряться

1. Радость требует от нас растрачивать наши энергетические ресурсы.

Ужас, связанный с желанием, и нищета желания, не подкрепленного никаким ужасом и омерзением, все-таки не могут нас отвлечь от понимания того, что желание имеет своим объектом *желанное* (*desirable*). Тревога, когда желание открывается в пустоту - а порою и в смерть - может быть, служит поводом желать большего и добавлять притягательности желаемому объекту, но, в конечном итоге, объект желания всегда видится как объект удовольствия, и как таковой этот объект, чего бы о нем ни утверждали, не является недоступным. Говоря об эротизме, было бы непозволительно не упоминать той существенной вещи, что его ставка - радость, причем, радость несдерживаемая, чрезмерная. Рассказывая о своих состояниях восторга, мистики стремятся передать ощущение столь большого удовольствия, что удовольствие человеческой любви с ним несравнимо. Трудно судить о степени интенсивности состояний, которые, возможно, не являются непередаваемыми, но сравнение с которыми совершенно невозможно провести с достаточной точностью, так как мы мало знаем о других состояниях, помимо собственных. Но, как кажется, допустимо полагать, что в соседствующих сферах эротизма и религиозного созерцания, мы способны испытать такие радости, которые мы склонны считать исключительными, уникальными, преодолевающими пределы постижимой реальности.

Как бы там ни было, никто не может сомневаться в чрезмерности, избыточности порывов неудержимой радости, которые, дает нам эротизм. По-моему, скептицизм, которым щеголяет горстка пресыщенных, является либо следствием их речевого позерства, либо неумелости или неудачливости в опыте. Остается только догадываться, что будет, когда исследованию столь грандиозных радостей придут на смену исследования ужаса, омерзения и объектов, отвратительных для всякой естественности.

Сказанное мною выше должно было показывать, что ужас, отвращение учитывается и играет свою роль в эротической притягательности. Я привел этому доказательства, которые могут

81

считаться достаточными, но пока не слишком ясно изложил всю подноготную этого парадоксального факта. С этой целью я выскажу сейчас, гипотезу, которая, возможно, является основополагающей.

Я думаю, что чувство ужаса (не говорю об испуге) - хотя так считает большинство людей - вызывается не тем, что для них дурно, что наносит ущерб их интересам. Наоборот, пробуждая в нас ужас, объекты, которые иначе не имели бы смысла, обретают в наших

глазах наибольшую актуальную ценность. Эротическая деятельность может быть непристойной, она также может быть благородной и возвышенной, исключать сексуальные контакты, но так или иначе она совершенно определенно иллюстрирует принцип человеческого поведения: мы хотим того, что истощает наши силы и ресурсы, и подвергает, если то оказывается потребно, нашу жизнь опасности.

По правде говоря, у нас не всегда имеются средства хотеть этого, наши ресурсы истощаются и желание отказывает (на него просто-напросто накладывается запрет), как только нас касается слишком уж неминуемая опасность. Если же, тем не менее, мы обнаруживаем в себе достаточно смелости и удачливости, то объект, которого мы больше всего желаем, как правило, оказывается наиболее приспособлен для того, чтобы угрожать нам или разрушать нас. Разные индивиды по-разному переносят большие энергетические или денежные потери - или же серьезные смертельные угрозы. Но насколько это им удастся (и это, опять-таки, вопрос - количественный - силы), люди идут на самые большие потери и пренебрегают самыми серьезными угрозами. Если же мы, как правило, считаем верным обратное, то это потому, что у людей обычно мало сил; однако, в своих личных рамках, они, тем не менее, согласны совершать траты и подвергаться опасности. Так или иначе, всякий, у кого есть сила и, разумеется, средства, предается непрерывным тратам и непрерывно подвергает себя опасности. С помощью примеров и посредством детального анализа взаимодействия противоположных факторов, наиболее явно задействованных в эротизме, я постараюсь продемонстрировать смысл и цель этого закона, а, кроме того, не премину вернуться к теоретическому аспекту проблемы - в общих чертах я обрисовал его в первой части данной работы. То, что сначала я представил, исходя

82

из движения производства, сейчас я показываю на примере индивидуальной лихорадки, т. е. на более конкретном материале, таким образом, дополняя целостную картину. Что не может измениться, так это способ видения, радикально противопоставленный тому, что лежит в основании *правильного* суждения мысли.

Остается все пересмотреть и *развернуть* в другую сторону от того, что «оправдывает» наше поведение: нужно сказать просто, что мысль есть предприятие по порабощению: это подчинение сердца и страстей незавершенным экономическим расчетам. Человечество позволяет собою руководить, как это делает ребенок, слушающийся учителя, его парализует чувство бедности. Но общие интересы, на которые человечество ссылается, значимы лишь поскольку, постольку страх правит, а энергии недостаточно. Они имеют смысл только в ближней перспективе, в пределах официальной рассудочности, тогда как энергия - избыточна и страх не способен ничему воспрепятствовать. Между вялой мыслью и неистовым ходом вещей царит разлад; и наши войны показывают цену этим немощным и благоразумным учителям, что нами предводительствуют.

2. Литература и страх;

жертвоприношение и ужас

Пока, чтобы проиллюстрировать закон, согласно которому мы ищем наибольшей утраты или опасности, я ограничусь двумя ссылками, первая из которых - на художественную литературу. В самом деле, притягательность романа связана с несчастьями героя, с нависающими над ним угрозами. Без трудностей, без тревог в его жизни не было бы ничего, что час привлекало бы; ничего, что вызывало бы нашу страсть и заставляло бы сопереживать ему. Между тем, фиктивность романа пометает выносить то, что, будучи реальным, могло бы оказаться нам не по силам и сокрушить нас.⁴¹ Мы пользуемся преимуществом, переживать за чужой счет то, чего не осмеливаемся пережить сами. Уясним, что дело не в том, чтобы переносить несчастье, не слабее: мы должны, выдерживая его без лишней тревоги, насладиться чувством потери или опасности, которое этим несчастьем нам дается.

Но литература только и занимается тем, что продолжает иг-

83

ровое действие религий, прямой наследницей которых она является. И, прежде всего, в наследство она получила жертвоприношение: это стремление к потере, гибели и созерцанию смерти лицом к лицу поначалу находило удовлетворение в ритуале жертвоприношения, а теперь все еще находит его в чтении романов: в каком-то смысле жертвоприношение и было романом, сказкой, иллюстрированной в кровавом духе. Жертвоприношение не меньше относится к области вымысла, чем роман: это не предание смерти по-настоящему опасное, или преступное, это не преступление, но его репрезентация, это игра. В принципе, это рассказ о преступлении, который разыгрывают жрец и жертва, соучаствуя в финальном эпизоде. Разумеется, жертву убивают по-настоящему, но чаще всего она - всего лишь анонимное животное, или анонимный человек, *играющее* роль бога - в других случаях, царя, - которое жрец должен убить: этот ритуал соотносится с мифом, периодически возобновляемым представлением которого он является. Смысл жертвоприношения этим ничуть не умалается: кажется, что оно, в принципе, через ужас, достигает наибольших пределов тревоги, какие только может вынести публика, а как без этого объяснить все те чрезмерности, что поражают воображение? Впрочем, сколько раз жертвоприношения смягчались, чтобы приспособиться к большей чувствительности"? Игровой характер, в основном, облегчал бремя жертвоприношений, но речь всегда шла о том, чтобы погрузить зрителей в тревогу, сопряженную с ощущением головокружительного и заразительного разрушения, что завораживает и ошеломляет.

Так или иначе, важен не ужас сам по себе; и тревога, поддерживаемая в литературном произведении, значима тоже не как чистая тревога. Любовь к литературе - не порок, вызывающий болезненные поиски тревоги. Нас завораживает в жертвоприношении - или в литературе - объект, который, как правило, не дается ни в ужасе, ни в тревоге. При обычных обстоятельствах объектом ужаса станет какой-нибудь продукт разложения; а тревоги - какой-нибудь вид пустоты. Но объект, который зачаровывает в жертвоприношении, не только ужасен, но еще и *божественен*, это бог, *соглашающийся* на жертвоприношение - влекущий, и все-таки имеющий лишь одно назначение: утратить себя в смер-

84

ти. Ужас явлен здесь лишь для того, чтобы лучше выделить эту привлекательность, которая казалась бы не столь великой, если бы сама не шла навстречу мучительной агонии.

роман редко достигает неукоснительности этого движения. Тем не менее, с самым простым рассказом дела обстоят так же, как с классической трагедией: наибольшей притягательностью они обладают тогда, когда сам характер героя ведет его к гибели. Чем ближе герой к божеству, тем больше потери, на которые он идет, и тем больше опасности, которые он навлекает на себя добровольно. Лишь божество - чрезмерным образом - подтверждает принцип, согласно которому в качестве своего объекта желание имеет утрату и опасность. Но литература к нам ближе, и теряя в плане чрезмерности, она приобретает в плане правдоподобия.

3. Жизнь "на высоте смерти" - основа богатства религии и искусства

Своего рода паника, переходящая в продолжительный взрыв, которая может стать реакцией на смерть царя, задает меру того чудовищного соблазна, что обрекает нас на разрушение. Мы непрестанно искушаемы бросить работу, терпение, медленное накопление ресурсов ради движения в противоположном направлении, чтобы внезапно начать растрчивать накопленные богатства, чтобы расточить и потратить по возможности все. Грандиозная утрата, которую представляет собой смерть суверена, не обязательно внушает идею восполнить эту утрату: скорее - поскольку зло уже свершилось, во зло необходимо яростно погрузиться. Смерть царя в каком-то смысле лодобна видению пустоты, от которой нас не отделяет никакой парапет: она может

заставить нас отступить, но, кроме того, связанный с ней образ возможного падения может также подтолкнуть к прыжку в пустоту, несмотря на смерть или ради той смерти, которую мы там найдем. Это зависит от количества энергии, остающейся у нас в распоряжении - под давлением, но в некотором неравновесии. Несомненно, привлекательность пустоты или разрушения вовсе не соответствует какой-то уменьшенной жизненной силе, а это головокружение, вместо того, чтобы нести нам гибель, обыкновенно, служит прелюдией к *счастливой* разнuzданности

85

праздника. Воистину, правила этих движений - жульничество и крах: запреты подготавливают, в первую очередь, трансгрессию праздника, а праздничная чрезмерность все-таки блюдет *счастливую* меру, сохраняя возможность возвращения жизни, которую регулируют запреты. Но когда запреты соответствовали отрицанию природы и наличествовавшей в людях воле устранять свою зависимость от естественной данности, крах бывал невольным. Людям приходилось идти на уловки, чтобы избежать признания невозможности свести себя к чистому духу. Их провал тогда бывал произвольным. А вот если они, соблюдая меру, участвовали в движении, которое требует чрезмерности, то, напротив, терпели неудачу произвольно. Как правило, мы не соглашаемся на окончательное разрушение и смерть, к которым нас может привести чрезмерность. Праздник, возможно, является таким же выдуманным, как и отрицание природы, но чтобы иметь форму литературы или ритуала, вымысел на этот раз должен быть явно придуманным. По крайней мере, он нарочит, даже если и убаюкивает сознание. Может быть, желание и наигрывается, но не без той полусопричастности, с которой дети обманываются теми игрушками, что мы им даем. Растрачиваются только свободные ресурсы. В принципе, нет коллективного праздника, который подрывал бы основное богатство, без какового не могло бы быть обеспечено возвращение следующего праздника, в одно и то же время и чрезмерного и умеренного, - как и первый. И, в конечном счете, стремление к разору в празднике добивается не разрушения, и тем более - не смерти, а радости. Мы подходим к пустоте, но не для того, чтобы упасть в нее. Мы хотим достичь упоения в головокружении, а для этого достаточно и образа падения. Довольно точно можно было бы сказать, что истинная радость потребовала бы движения к смерти, но смерть положила бы ей конец! Нам не суждено познать настоящей радости... К тому же, и сама смерть не является необходимой. Я полагаю, что сила изменяет нам до того, как изменяет жизнь: как только начинает приближаться смерть, она творит в нас пустоту, заранее обессиливающую нас. И выходит, что нам необходимы уловки не только для того, чтобы не умирать; нам необходимо избе-

86

гать умирания, если мы хотим достичь радости. Тем самым один лишь фиктивный подход к смерти - с помощью литературы или посредством жертвоприношения - возвещает радость, которая переполнила бы нас, если бы ее объект был реальным: которая переполнила бы нас, как минимум, в принципе - ведь, мертвые, мы уже не сможем быть переполненными.

Зачем, впрочем, восставать с таким упорством против этой окончательной неодолимости? Не отворачиваться от смерти, наоборот, смотреть на нее пристально, прямо в лицо - вот самое большее, что мы можем сделать. Продолжительная кротость, ирония и хитрость достигнут большего, чем тот протест, о котором мы заранее можем сказать, что для поддержания себя он - как и любая литература - прибегнет к уловкам. А это вскоре сделает недопустимым и сам протест. Так не *должны* ли мы в каком-то смысле стремиться к радости, вовлекающей в себя тотальность бытия, противопоставляя нас интересам тех эгоистов, каковыми мы не перестаем быть, пусть даже не по своей воле? В этом плане трагедия и комедия, и даже настоящий роман - в той мере, в какой они в ослепительных играх своих граней отражают изменчивую множественность жизни - пожалуй, наилучшим образом отвечают нашему желанию

утратить себя - трагически или комически - в громадном движении, где бесконечно гибнут живые существа. И если верно, что в литературе главное - уловки, что избыток реальности нарушил бы порыв, несущий нас к точке разрешения, куда направляет нас литература, то столь же верно, что лишь подлинная отвага позволила нам найти в воображаемой тревоге смерти или упадка ту чрезмерную радость, которая одна только и увлекает существо к его гибели. *Без этой отваги мы не могли бы противопоставлять бедности животной жизни богатства религии и искусства.*

87

IV.

Объект желания и тотальность реального

1. Объект желания - это мир, или тотальность бытия

Как странно: я описываю то, что чрезвычайно трудно постичь, но в то же время - это более чем привычная вещь. Как следует этого не понимая, зрители трагедий или читатели романов открывают это в себе; те же, кто внимает мессе, проникнувшись религиозным настроением, по-своему делают не что иное, как обдумывают ту же сущность. Но если из мира страсти, где трагедия и роман или жертвоприношение, свершающееся во время мессы, без труда творят узнаваемые знаки, я перехожу в мир мысли, то все схлопывается; стремясь внести в этот умопостигаемый мир движение трагедии, ее завораживающий «священный ужас», я осознаю, что озадаченный читатель будет следовать за мной не без труда,

На самом деле, то, что завораживает, таким образом, говорит о страсти, но ему нечего сказать о разуме. Из чего явствует, во многих случаях, что этот последний менее ясен, чем самая простая реакция. В действительности, разум не может оправдать силу страсти, и поэтому наивно полагает, что должен отрицать ее. Но разум, стремящийся вслушиваться лишь в собственные доводы, обманывается; ведь если он хочет, то может проникнуть в доводы сердца, для достижения этой цели окажется достаточно, чтобы он не требовал сразу же втиснуть их в рассудочно исчисленное доказательство. Согласившись на это, он может определить область, в которой больше не является единственным критерием поведения - и делает он это, если говорит о *сакральном*, о том, что превосходит его по сущности. Самое примечательное, что разум прекрасно может говорить о том, что превосходит его: даже с точки зрения самого разума, непостижимо, чтобы он мог, в конечном счете, найти себе оправдание, не выходя за пределы собственных расчетов.

Разум, по сути дела, терпит крах уже в том, что в первом своем движении он *абстрагирует*, отделяет объекты рефлексии от конкретной тотальности реального. От имени науки он воздвигает мир абстрактных вещей, скопированный с вещей мира профанного, некий частичный мир, где господствует полезность.

Нет ничего более странного - с момента, когда мы его преодолеваем - нежели этот мир разума, где каждая вещь должна отвечать на вопрос "чему она служит?". Тогда мы замечаем, что игра абстрагирующего духа никогда не выходит из цикла отношений одной вещи к другой, для которой первая полезна; другая вещь, в свою очередь, должна служить... еще одной вещи. Так, коса здесь для жатвы, жатва для пропитания, пропитание для труда, труд для завода, где производят косы. Если же, помимо труда, необходимого для изготовления стольких новых кос, сколько требуется для замены старых, имеется избыток, то его полезность определена заранее: он послужит улучшению жизненного уровня. Нигде не дана такая *тотальность*, которая служила бы самоцелью и имела собственный смысл; которой не приходилось бы оправдывать себя, ссылаясь на полезность, какую она имеет для какой-то другой вещи. Мы выходим из этого пустого и бесплодного движения, из этой совокупности объектов и абстрактных функций, которой является мир разума, лишь при условии, что вступаем

в совершенно другой мир, где объекты даны в той же плоскости, что и субъект; где вместе с субъектом они формируют суверенную тотальность, которую не разделяет никакая абстракция и которая удваивает весь мир

Чтобы сделать ощутимым столь резкое различие между двумя мирами, мы не найдем более превосходного примера, чем область эротической жизни, где редко бывает, чтобы объект располагался в другой плоскости, нежели субъект.

Объект чувственного желания есть, по сути, другое желание. Желание чувств - это если и не желание разрушать себя, то хотя бы гореть и терять себя без остатка. Однако объект моего желания по-настоящему отвечает ему лишь при одном условии: если я разжигаю в нем желание, равное моему. Любовь, в сущности, есть совпадение двух желаний до такой степени, что нет ничего, что имело бы больше смысла в этой любви - в любви, о которой идет речь, даже если это и самая невинная, чистая любовь. Но желание другого желаемо в той мере, в какой другой больше не познается, как профанный объект, извне (подобно анализируемому веществу в лаборатории). Два желания сполна отвечают друг другу, лишь будучи чувствуемыми в прозрачности глубокого (*intime*) понимания.

Разумеется, в основе этого понимания лежит отвращение: без отвращения желание не было бы безмерным, каким оно является, если не уступает движению отвращения. Если бы эта убедительная сила возлюбленной, отвечающей любовнику, не была столь велика - во тьме и в безмолвии - то могло ли получиться так, что их ничто - абсолютно ничто уже не разделяло бы? Впрочем, как бы там ни было, в этот момент объект представляет собой лишь безмерное и встревоженное желание другого желания. Несомненно, объект изначально познается субъектом как *другой*, как отличный от него, но в момент, когда сам он сводится к желанию, объект - в не менее тревожном содрогании - уже не отличается от субъекта: два желания находят друг друга, смешиваются и сливаются. Конечно, разум остается и, рассматривая вещи извне, различает два одиноких желания, которые, по существу, друг друга не ведают. Ведь мы знаем лишь наши ощущения, но не ощущения другого. Скажем, разумное различие настолько противоположно этому процессу, что оно парализовало бы его движение, если бы не было приведено к самозабвению. Но разум ошибается не только потому, что избалованная иллюзия действительна, что она работает и что нет прока в том, чтобы лишать наивные существа их удовлетворения. Он ошибся в том смысле, что *это не иллюзия*.

Несомненно, о какой бы области ни шла речь, иллюзия всегда возможна. Так, мы ошибаемся, если какое-то неполное восприятие истолковывается нами как, допустим, восприятие бутылки: это не бутылка, просто отражение произвело на меня впечатление бутылки, а я полагал, что вот-вот дотронусь до нее. Но этот пример ничего не доказывает. Ибо подобное заблуждение можно проверить, и моя рука иногда, в самом деле, хватается именно бутылку. И ведь правда, что бутылка в моей руке - это верное доказательство - есть нечто несомненное, твердое. Тогда как возможность достичь желанного или существования другого, а не просто его внешних признаков, в лучшем случае является спорной. Однако малолетний ребенок не может, по крайней мере, впервые, вывести присутствие другого, *внутренне* ему подобного, из внешних признаков. Как раз наоборот, для него возможно, в конечном счете, вывести некое присутствие, исходя из вне-

90
шних признаков, лишь для того, чтобы в итоге ассоциировать выявленные признаки с тем присутствием, которое поначалу ему приходилось распознавать в некоем *тотальном* контакте, обходясь без предварительного анализа¹⁶.

Не так легко изолировать этот контакт - нечто глубоко внутреннее для обеих сторон - когда речь идет об объятиях взрослых: объятие имеет место там, где не выносятся за скобки многоразличные ощущения и сложные ассоциации (как можно сделать в случае с малолетним ребенком). Мы всегда вправе придерживаться рассуждений научного толка: с таким-то комплексом ощущений, подлежащих определению, субъект связывает веру в

желание своего партнера. Возможно. Но, по-моему, было бы напрасным шаг за шагом следовать этим путем изоляции. Само собой разумеется: мы никогда таким образом не найдем какого-то *изолируемого* момента, который неоспоримо показал бы, что всех этих привычно изолируемых элементов недостаточно. Скорее, лучше улавливать это в противоположной игре *тотальной* явленности, данной в объятиях.

Именно потому, что в объятиях *все* раскрывается заново, все предстает в новом свете, у нас и возникает повод с самого начала отрицать выгоду, и даже возможность абстрактных операций духа, которые продолжали бы там развиваться. К тому же, никто и не прельщается подобными операциями... Кто посмел бы заниматься тяжеловесным анализом того, что явилось ему в миг объятия? Это явление, в крайнем случае, можно даже определить, показав, что его нельзя понять, исходя из рассуждений, наподобие тех, что печатают в журналах по психологии.

Что поражает с самого начала, так это "отступление" различимых элементов, своего рода утопание, когда больше нет ни утопающего, ни глубины поглощающей воды. В противовес этому было бы легко сказать: да нет же... и сослаться на отчетливо выделяемые впечатления. Эти впечатления и в самом деле никуда не деваются, несмотря на ощущение утопания, о котором я говорю.

Это ощущение столь странно, что мы в принципе отказываемся описывать его. По правде говоря, у нас есть одно-единственное средство сделать это. Если мы описываем какое-либо состояние, то, как правило, делаем это, подчеркивая отличающие

91

его аспекты, а вот на сей раз нам приходится лишь сказать: "Мне кажется, что тотальность того, что есть (мироздание), поглощает меня (физически), а если она меня поглощает, или поскольку она меня поглощает, я не могу от нее отличаться; больше ничего нет, разве что вот это или вон то, у которых меньше смысла, чем у этого ничто. В каком-то смысле это нестерпимо, и мне кажется, будто я умираю. Вероятно, этой ценой я - уже не я, но бесконечность, в которой я затерялся»...

«Наверное, это не совсем так, и даже наоборот, никогда я не соприкасался ближе с той, что... но это напоминает вдох, за которым следует выдох: внезапно интенсивность ее желания, разрушающего ее, ужасает меня, она тонет в нем, а затем, как если бы она выходила из ада, я вновь обретаю ее, я ее обнимаю...

«Однако, это весьма странно: она больше не та, что готовила еду, умывалась или покупала малозначительные предметы. Она громадна, она далека как те сумерки, где ей тяжело дышится, и в своих криках она настолько превратилась в безмерность мироздания, а ее безмолвие настолько напоминает пустоту разверзающейся смерти, что я обнимаю ее по мере того, как тревога и лихорадка бросают меня в место смерти, где отсутствуют границы мироздания. Но от нее ко мне распространяется своеобразный беззащитный настрой, который имеет в одно и то же время смысл и бунта, и апатии, устраняя дистанцию, отделявшую нас друг от друга, а нас обоих - от мироздания".

Тягостно настаивать на недостаточности поневоле неуклюжего и слишком литературного описания, последний смысл которого соотносится с отрицанием всякого отчетливо выделяемого смысла. Из этого мы можем удержать вот что: в объятиях объект желания - это всегда тотальность бытия подобно тому, как он является объектом религии или искусства, тотальность, где мы утрачиваем себя в той мере, в какой принимаем себя за обособленное существо (за чистую абстракцию, коей является или считает себя отдельный индивид). Словом, объект желания - само *мироздание*, в обличье той, что в объятиях представляет собой его зеркало, в котором отражаемся и мы сами. И в живейший момент слияния чистая вспышка света, подобно внезапной молнии, освещает безмерное поле возможности, на котором эти

92

любовники истончены, распылены, изничтожены, покорны в своем возбуждении тому истончению, к которому стремились.

2. *Ученое представление о природе и смутная, тотальность, ужасная, и желанная одновременно* Когда мы говорим о тотальности, трудность состоит в том, что, как правило, мы говорим о ней легкомысленно, не будучи в силах сосредоточить внимание на том тотальном объекте, о котором говорим (когда его как раз следовало бы рассматривать с отчаянным вниманием любовника...) ¹⁷.

Тотальность поистине чужда обыденному размышлению в том, что она охватывает одновременно и объективную реальность, и субъекта, ее воспринимающего. Ни объект, ни субъект не могут по отдельности сформировать тотальность, которая вмещала бы их совокупность. В частности, то, чем тотальность под именем "природа" является для духа науки, есть лишь пародия - той совершенно противоположной установки, согласно которой в случае неограниченного сексуального желания (не стесненного никакими оговорками, не оспариваемого никаким проектом и не сдерживаемого никаким трудом) его объектом является как раз *конкретная тотальность реального*; что как раз предполагает то слияние с ней субъекта, каковое я неловко вознамерился описать выше. Я должен задержаться на ученом представлении о природе, которое противостоит последовательному представлению о тотальности, тем более, что сам я говорил о *природе* в совершенно ином смысле слова. Мне следует искать здесь терминологической ясности, без которой мои рассуждения были бы напрасными.

Теистическая философия противопоставляет природу тотальности: для нее, с одной стороны, есть Бог, а с другой - природа. (Здесь даже присутствует зачаток дуализма, который теология избегает развивать.) У меня нет намерения внести вклад в теистическое мировоззрение: напротив, я хотел бы отойти от представления о природе, превращающего ее - как то делает дух науки - в заместительницу Бога. Мое намерение состоит в том, чтобы любой ценой оградить тотальность от приукрашиваний, искажающих ее расцветиваний; она и ни Бог, и ни природа, она

93

вообще не есть что-либо, что соответствует множественным смыслам этих названий, и даже не то, что соотносится с одним из их смыслов. В той мере, в какой подобные смыслы нас не обманывают, то, что они обозначают, на самом деле представляет собой лишь абстрактную часть. Тогда как природу, о которой я говорю в этой книге, эту часть тотальности, можно конкретно рассматривать лишь в той мере, в какой она как раз берется в тотальности. Как я уже сказал, природа грязна и отвратительна: объект, обозначаемый мною таким образом, не соотносится ни с чем абстрактным, что можно было бы изолировать и закрепить, подобно тому, как я изолирую и закрепляю в мысли какой-нибудь полезный предмет, например, кусок хлеба. Этот отдельно взятый кусок хлеба представляет собой абстракцию. Но в тот момент, когда я его поедаю, он снова входит в подвижную тотальность, куда я возвращаю его, поедая, в той мере, в какой сам я отношусь к конкретной тотальности реального. Это станет яснее, если я вернусь к "грязной природе": ведь именно животность я могу уловить в тотальности объятий. Наступает момент, когда объектом моего внимания в объятиях становится животность существа, которое я обнимаю. Тогда меня охватывает ужас. Если обнимаемое мною существо наделяется смыслом тотальности, то в этом слиянии объекта и субъекта, любовника и любовницы, я получаю опыт ужаса, без возможности которого я не мог бы испытать движение тотальности. В человеке есть ужас: этот ужас - отталкивающая животность, присутствие которой я обнаруживаю в тот самый момент, когда складывается тотальность бытия. Но испытываемый ужас не отталкивает меня, испытываемое отвращение не вызывает во мне тошноту. Я мог бы даже вообразить - наивнее и еще наивнее - я мог бы утверждать, что не испытывал этого ужаса и отвращения вовсе. Но я могу и, наоборот, *жаждать* их; отнюдь не шарахаясь от них, я могу упиваться этим ужасом, заставляющим меня прижиматься все сильнее, этим отвращением, превратившимся для меня в наслаждение чувств. Для этого я располагаю *скверными* словами, оживляющими мое ощущение прикосновения к *невыносимой* тайне бытия. Эти

слова, я могу произносить их, чтобы разгласить раскрытую тайну, желая увериться в том, что я знаю ее не один: в этот момент я больше не сомневаюсь,

94

что заключаю в объятиях тотальность, без которой я был бы всего-навсего *вовне*: я наслаждаюсь.

Подобные моменты требуют нарастающей интенсивности ощущений, которые как раз делают нас частью тотальности и неразрывно связывают ее объективные и субъективные элементы: этот комплекс ощущений возвещает в одно и то же время и другого, и самого себя - он никоим образом не сводим к анализу, обнаруживающему лишь абстрактные элементы, цвета, звуки и т. д., его данность - всегда тотальность... Если ощущения не достигают точки сшей наивысшей интенсивности, то мы можем выделить определенные объекты в поле тотальности, и тогда мы познаём лишь эти объекты, мы познаём их ясно и отчетливо, но присутствие тотальности ускользает от нас. Чувство тотальности требует предельной интенсивности *самых смутных* ощущений, *которые не открывают нам ничего ясного и отчетливого*: по сути, это животные ощущения, каковые являются всего-навсего примитивными, но возвращают в нас животность и, таким образом, осуществляют переворачивание, без которого мы не могли бы достичь тотальности. Их пронзительная интенсивность переполняет нас, и они удушают нас в тот самый миг, когда переворачивают морально. Именно отрицание природы (животности) отделяет нас от конкретной тотальности: оно встраивает нас в абстракции человеческого порядка - где, подобно невидимым феям, труд, наука и бюрократия изменяют нас в абстрактные сущности. Однако объятия возвращают нас не к природе (каковая сама по себе, не будучи встроенной в общественную жизнь, представляет собой всего лишь ее изолированную часть), но как раз к тотальности, которой человек соучаствует, *^/?ргчмвя себя*. Ибо объятия - это не только падение в животную грязь, но и предвосхищение смерти и следующего за ней разложения. Эротизм здесь подобен трагедии, где гекатомба¹, приходя к развязке, объединяет всех действующих лиц. На самом деле, тотальность достигается (и все-таки - остается бесконечно вне досягаемости, потому что мы переживем свои объятия, и не достигли бы ничего, если бы нашли в них свою смерть) лишь ценой жертвоприношения: эротизм достигает ее ровно в той мере, в какой любовь представляет собой нечто вроде жертвоприношения (immolation).*

95

Часть пятая¹⁸ **ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА**

I. Брак

1. Эротизм развивался из запрещенной сексуальности

Тема этой книги *история* эротизма, и до сих пор я говорил лишь о составляющих его элементах. Но на самом деле речь идет о *первых, исторических шагах*, с которых берут начало разнообразные формы сексуальной активности человека, что были развиты с течением времени. Мы без труда согласимся, что эти *первые шаги* обладают решающей важностью. История эротизма, которая не придавала бы им значения, имела бы мало смысла.

Это тем более важно, что, если впоследствии эротизм принял разнообразные формы, то эти формы воспроизводят основные его темы: "переворачивание союзов", комплекс Федры и желание саморастрачивания непрерывно взаимодействуют в движении, целью которого всегда является тотальность. Повторение этих тем происходит всякий раз, когда человек внезапно начинает вести себя ошеломляюще, в бурном контрасте со своим обычным поведением и привычными суждениями: позволяя увидеть постыдную *изнанку* за пристойной и приятной лицевой стороной, какую мы только и показываем. Речь всегда идет о том, чтобы обнаружить чувства, части тела и способы существования, каковых мы *стыдимся* в другие времена. Речь идет о том, чтобы показать то, что в другое время

показать невозможно, и что показываем мы как раз потому, что это показать невозможно. Впрочем, мне необходимо уточнить одну модальность этого *нормального* аспекта эротизма.

Условия сексуальной активности человека поразительны: в принципе, эта активность отнюдь не запрещена. Хотя она подвержена ограничениям, эти последние оставляют обширное поле возможностей. Однако история эротизма несколько не совпадает с историей сексуальной активности, принятой в границах, определенных правилами: эротизм фактически включает

96

в себя лишь область, отграниченную *нарушением правил*. Речь всегда идет о том, чтобы выйти за общепринятые рамки: нет ничего эротического в сексуальной игре, напоминающей подобные игры животных. И, возможно, эротизм относительно редкостен (его трудно выделить по причине недостаточности у нас верных сведений): он состоит в том, что принятые формы сексуального возбуждения проистекают таким образом, что перестают быть приемлемыми. Стало быть, речь идет о том, чтобы перейти от дозволенного к запрету. Сексуальная жизнь человека оформилась, исходя из проклятой сферы, *запрета*, а не из области того, что дозволено законом.

2. Двусмысленность брака

Это побуждает меня вернуться к изначальной форме собственно человеческой сексуальности, когда запрет отчетливо ограничен, а трансгрессия запрета происходит сообразно правилам. Между различными формами человеческой сексуальности брак, по сути, занимает двойственное положение, что весьма озадачивает.

Я полагаю, что в начале здесь была трансгрессия запрета. Правда, мою мысль трудно доказать. Она противоречит даже бросающемуся в глаза аспекту института брака, в высшей степени, законного. Но существуют и другие примеры трансгрессии, *соответствующей преступаемому закону*. Если мы примем во внимание тот факт, что жертвоприношение является преступлением¹, мы обнаружим парадокс дозволенного законом преступления - нарушения правила, согласно правил)! Тут имеется одна трудность. Если читатель следует за моей мыслью, подобно тому, как убийство, совершаемое при жертвоприношении, в самом начале запрещено, так и половой акт, совершаемый в браке, в начале должен был бы являться объектом запрета: тогда запрет был бы правилом, а брак - его нарушением. Это более обоснованно, чем кажется. Я не могу предоставить убедительного доказательства, но нет необходимости в том, чтобы подобный запрет обладал такой же действенной силой, как запрет на убийство.

Достаточно, чтобы тот или иной запрет *в основе своей* (en prin-cipe), начиная с запрета, касающегося родственников, в истоках

97

отвечал общему чувству. Например, иудейская заповедь, намного превосходящая запрет на инцест, возможно, представляет собой след этого чувства. В первобытном состоянии родственники обладали исключительным правом на своих дочерей и сестер, племянниц и кузин. Но запрет заставил их отказаться от собственного права в пользу других людей. Те, у кого было право на женщин, могли согласиться на трансгрессию запрета со стороны тех, у кого не было на них ни малейшего права (как мы видели, по принципу «услуга за услугу»). В таком подходе, наверное, есть что-то произвольное; тем не менее, заслуга его в том, что он предлагает связность элементов одной картины (я полагаю, что лишь он и в силах это сделать). Иными словами, способность к трансгрессии, в принципе, имеет в виду *некое существование вне правил, связанных с правом*. Это могло быть единственным решением проблемы, возникшей из-за всеобщего запрета на половой акт. Такого рода жульничество напоминает все те чрезвычайные решения и "хромающие" практики, столь присущие роду человеческому. Идея доверять дефлорацию выдаваемых замуж девушек мужчинам, которые обыкновенно обладают правом на трансгрессию, например, жрецам, как будто была распространена: очевидно, именно таково происхождение права первой

ночи, существовавшего даже в средневековой Франции. Суть его состояла в том, чтобы не отдавать девушек мужчинам, как-то особо, по причине самого их права, связанных с запретом.

Впрочем, более чем естественно, что право пользоваться женщинами было, передано мужчинам, связанным с кланом через практику взаимности ритуальных даров. Нам известно, что смысл этих даров близок к смыслу жертвоприношения. Причем, мы не должны забывать, что они относятся к *сакральным*, или чрезмерным, благам, а не просто к полезным продуктам: дело в том, что, как и с жертвоприношением, с ними, как правило, связан элемент трансгрессии. Разрушение, повреждение или сжигание подношений - самая поразительная из ее форм, но роскошное предназначение этих предметов всегда наделяет их той ценностью, которую трата имеет в плане продуктивных богатств. Здесь всегда есть трансгрессия по отношению к профанной жизни, к порядку утилитарных вещей, где господствует правило полезности.

98

В каком-то смысле брак, в котором отец или брат отдают женщину с целью трансгрессии, вовлекает в эту трансгрессию отца или брата. Но, *отдавая* свою дочь или сестру, они отдаляют от себя опасность (проклятие), тяготеющую над непосредственным виновником трансгрессии. Тем самым запрет на инцест достаточно ясно указывает на общее чувство беспокойства, касательно сексуального поведения: последнее несло бы в себе нечто столь грязное и опасное, столь двусмысленное, что мы не могли бы начать его, не умножая мер предосторожностей и уловок. На это и направлены брачные правила. Но подобную тщательность нельзя счесть безразличием, и надо полагать, что соблазн - в этом особом случае - имел воздействие совершенно противоположное тому, которого опасается мораль. Ничто не могло бы придать осуждаемому объекту больше смысла, нежели проклятие, поразившее его. Эротизм в высшей степени представляет собой чувство ужаса человека перед сексуальностью: такие реакции напоминают реакции испуганной девушки, убегающей от мужчины из-за любви, или же бегущей его лишь ради того, чтобы любить его против собственной воли, в движениях страсти, более сильной, чем воля.

3. Брак и привычка

Чаще всего мы ничего не понимаем в эротическом характере брака из-за того, что, в конечном счете, воспринимаем в нем лишь состояние: мы забываем о переходе. Правда, у нас для этого есть все основания. Переход не является длительным, и в итоге законность состояния одерживает верх над регулярной нерегулярностью перехода. "Эротизмом" мы называем сексуальную активность вне брака и пренебрегаем первичными формами, когда дар, который приносили родственники женщины относительно чужим мужчинам, имел характер разрыва. По правде говоря, чаще всего экономическая ценность передаваемой женщины способствует тому, чтобы минимизировать эротический аспект перехода, и в этом плане брак получил смысл привычки, притупляющей желание и сводящей удовольствие на нет.

Привычка не обязательно противоположна напряженности сексуальной активности. Она благоприятствует согласию,

99

тайному взаимопониманию, без которого объятия скользят по поверхности. Можно даже считать, что только привычка иногда имеет свойство глубинного исследования, в противовес ссорам, превращающим непрерывность жизненного изменения в состояние возобновляющейся фрустрации. Я даже склонен считать, что беспокойство, заставляющее нас желать изменения, зачастую есть всего лишь нетерпение, склонность переносить на других - на недостаточное очарование партнера - ответственность за собственный крах, за неспособность к интуиции, без которой невозможно обнаружить путь, нередко скрытый. И все-таки, что оправдывает недоверие по отношению к браку, так это сама структура эротизма, который не мог бы в рамках привычки творить формы и знаки, появляющиеся при его разнузданности.

Разве в основе этих форм и знаков - от наготы до оргии, от проституции до насилия - не лежит принцип нерегулярности, нарушения правила, который работает против привычки? Напомним, что эротизм развивается, исходя из незаконной, внебрачной сексуальности. Он может лишь взломать рамки, в которых правило стремилось удержать основополагающую нерегулярность.

Сексуальная жизнь была бы бедна, она придерживалась бы границ привычки почти на животном уровне, если бы не развивалась свободно, в ответ на эти беспорядочные вспышки, ее направляющие. В действительности, если верно, что привычка способствует расцвету сексуальной жизни, то можно ли вообще сказать, в какой мере данная счастливая, как мы считаем, привычка не зависела от тех причудливых форм, которыми управляют движения нерегулярности?

100

II

[Безграничное слияние, или оргия]

19

1. [Ритуальная оргия.]

Мы не знаем, каковы именно были условия, в которых эротизм - по ту сторону брачных форм - обнаружил характер трансгрессии, что лежит в его основе. Но, несомненно, постоянные рамки брака не могли дать выхода всевозможным жгучим силам, созывавшим давление на индивидов, что поначалу сказывается в удушающей сексуальной тревоге, а затем - в бурных и беспорядочных вспышках.

Мы имеем в виду, что в таких вспышках сохранялся трансгрессивный характер брака: подобно браку, они представляли собой предусмотренное правилом нарушение правила. Даже "праздник смерти царя", несмотря на безобразное зрелище, которое он собой представляет, все-таки в каком-то смысле законен: правило допускает его благодаря *регулярной* приостановке своего действия на время, пока гниет царский труп. Ритуальные оргии, зачастую образующие один из эпизодов праздника, упорядочиваются даже более регулярно. Причем, у них всегда есть некий повод: это не те *намеренно* неистовые переворачивания, о которых я говорил, но обряды контактной магии, имеющие целью повысить плодородие почвы... Но это ничуть не уменьшает элемента трансгрессии запрета, определяющего для оргии. В этом отношении оргия даже представляет собой вершину трансгрессии и нечто подобное всеобщей - решительной и безоговорочной - отмене границ. Не случайно в оргиях, называемых Сатурналиями, господа прислуживали рабам: правила и структуры опрокидывались под шквалом грубых сил, в обычное время немощных. Во всем тогда нужно было делать противоположное тому, что предписывали правила, отмененные могучим движением животного исступления. Запреты, которые обычно соблюдались в страхе, внезапно прекращали действовать. Происходили противоестественные совокупления, и больше не было ничего, что не служило поводом для отталкивающего поведения. Эти люди, устремлялись как раз к тому, что в обычное время пугало их. Они упивались страхом, объектом которого была их ужасающая распущенность; распущенностью, которую страх наделял

101

упоительным смыслом.

^ Действительность оргии в плане практик контактной магии нельзя принимать как сущностное объяснение оргии. Благовидный повод еще не означает, что не было неблагоприятных. Но связываемая с оргией плодородность, тем не менее, помимо вульгарного смысла, обладает и глубинным: я утверждал, что привилегированным объектом нашего отвращения перед природой является та разлагающаяся материя, в которой мы наблюдаем сущностное совпадение между жизнью и смертью, очень резкое противоречие между которыми, в конечном счете, проистекает лишь из

поверхностности нашего взгляда. Половые органы, в принципе, чужды распаду плоти: их функция как раз совершенно противоположна. Тем не менее, вид обнаженных слизистых оболочек напоминает о гнойных ранах, связывающих жизнь тела с разложением трупа. К тому же, грязь выделений непрерывно ассоциирует половые органы со смертью. В свою очередь, полевая растительность никогда не предстает перед нами в таком виде, от которого нас тошнит. Но она показывает нам смысл природы: не можем ли мы сказать, что оргия возвращает нас к той природе, смешаться с которой она и приглашает, в лоно которой она предлагает нам вернуться? Но необходимо тотчас же напомнить, что природа, о которой идет речь, природа, в которую человеку предлагается погрузиться - не та же, откуда он вышел: это *обожествленная* природа. И аналогично этому, оргия никоим образом не является возвращением к естественной, неопределенной сексуальности. Это неприличная сексуальная жизнь, связанная с ощущением мира, вывернутого наизнанку, высвобождаемого почти полной отменой запретов. Никакая полезность не придает оргии иного смысла. В крайнем случае, мы могли бы предположить, будто ее магическая ценность связана с трансгрессией, которая не ведает профанной природы... Но все это не имеет никакого значения, если оргия дает возможность закаливания сексуальной жизни и решительности действий при поисках ситуаций, в которых бы отчетливо проявлялись головокружительные впечатления эротизма.

102

[2. Шабаш.]

По-моему, абсурдно полагать, будто первобытная оргия, наоборот, имела смысл относительного безразличия к непристойности. Неприличие для первобытных людей не имело-де той ужасающей значимости, какую оно имеет для нас; в частности, будто бы ритуальная оргия легка для людей, целомудрие которых гораздо слабее нашего. Фактически это суждение идет рука об руку с мнением, которое мы составили о самих себе, и согласно которому наша цивилизация сама собой безусловно исключает непристойность ритуальной оргии. Но это заблуждение, и даже достаточно грубое: *чтобы уничтожить этот обычай, потребовались бесчисленные костры.*

Вероятно, мы не знаем и никогда ничего не узнаем ничего, что не было бы спорным, о ночных празднествах Средневековья и начала Нового времени. Виной тому - безжалостные репрессии, объектом которых они стали: признания, вытягиваемые бесчувственными судьями из несчастных на допросе, не могут считаться источниками информации, сулящими нам спокойствие духа. Эти судьи заставляли своих жертв говорить то, что судьи, по их мнению, знали и, может быть, воображали себе. Тем не менее, мы можем считать, что христианским репрессиям не удалось уничтожить языческие праздники, по крайней мере, в заброшенных песчаных равнинах. Но культ древних божеств сменился культом Сатаны. Вот почему не будет абсурдным в дьяволе узнать *Dionysos redivivus*^m.

Чем бы ни были шабашы, посвящавшиеся в единении ночи подпольному культу этого бога, который был *изканкой* Бога, они могли лишь углубить черты ритуала, каковой сам по себе доводил до крайности смысл переворачивания праздника. Вероятно, судьи на процессах по колдовству охотно заставляли своих жертв признавать себя виновными в пародиях на христианские ритуалы (что отягчало наказание). Но даже если предположить, что судьи сами подсказывали эти измышления, то они могли делать это лишь в той мере, в какой те могли приходиться на ум и ведьмам. Хотя мы и не знаем об отдельных вещах - относятся ли они к воображению судей или же к практикам тех, кого они обвиняли, но все-таки мы можем полагать, что *святотатство*, или

103

переворачивание смысла ритуалов, было ключевой темой всех этих изысканий, шедших на песчаных равнинах. Как бы там ни было, едва ли есть основания полагать, что термин *черная месса* в конце Средних Веков мог ничему не соответствовать. Но по всей вероятности, *черная месса* была столь бедно представлена в фантазмах или измышлениях

пыточных дел мастеров, что *по-настоящему* ее могли справлять и вплоть до наших дней. Месса, на которой присутствовал Гюисманс и которую он описал в романе "Там внизу", не имела ничего общего с тем *профанным* надувательством, которое, как говорили мне, все еще организуется в соответствии фантазиями богатых дилетантов.

[3. Связь между эротизмом и злом.]

Наделение оргии сатанистов исключительным смыслом объясняется тем, что, в отличие от античной или первобытной оргии, она переворачивает не только профанный и обыденный порядок вещей, но так же и движение сакрального мира, по крайней мере, в его *величественной* форме.

Дело в том, что христианство вводит в религиозную сферу разделение, отличающееся от существовавшего до него. Сакральный мир - в рамках язычества - всегда имел два лица, одно чистое, а другое нечистое, первое величественное, а второе проклятое. Обе части этого мира были одинаково *сакральными*, они были равноудалены от мира профанного. Пропась, разделявшая эти два мира, оставляла нечистые вещи по соседству с чистыми; только нейтральные вещи были вне амбивалентной сферы религии."

Христианство, на самом деле, сохранило божественный характер дьявола, но избегало признавать это. И, на взгляд христианства, существовал, с одной стороны, божественный мир света, а с другой, тьма, где мир профанный и дьявольский соединяют свои жалкие судьбы. Впрочем, сегодня это смешение господствует во всех умах, если не сформированных по-христиански, то хотя бы причастных к религиозному морализму того же порядка. Именно поэтому ученик Дюркгейма Роберт Герц, обратив внимание на оппозицию между чистым и нечистым, правым и левым, связал в ученом труде (кстати, весьма заслуживающим

104

внимания ^{III}) чистое с правым и сакральным, а нечистое с левым и профанным.

Что наделяет важностью это парадоксальное разделение - в противоположность разделению примитивных форм - так это то, что оно предполагает изменение морального смысла эротизма. Данное изменение кладет конец двусмысленностям, сохранявшимся даже в осуждении. Как я уже говорил - общее снятие запретов было в первобытном состоянии сразу и законным, и незаконным. Существовало снятие запрета, но при условии, что оно оставалось временным, в запрете не было ничего, что противоречило бы этому снятию. В то время не существовало границ, разделявших человечество на, по существу, отдельные миры, на герметически закрытые отсеки. Не было никакой необходимости в том случае, если формы друг другу противопоставлены, доводить противостояние до конца. Осознание тотальности противостоявших друг другу форм сохранялось, и казалось несложным *сочетать* несоответствия. Но поскольку христианство радикально противопоставило *привлекательный* мир блага и величественных форм *отвратительному* миру разнузданности и зла, эта религия определенно связала эротизм со злом. То, что в язычестве было лишь мгновенным переворачиванием хода вещей, становится участью порицаемых, их долей, которую Бог счел навсегда проклятой. Мало того, что эротизм, ввиду обращения к ужасу, который ускоряет его движения, стал предметом однозначного осуждения, он стал еще и неискупимым злом, как бы сущностью зла.

Впрочем, нельзя не признать, что подобное мировоззрение было оправданным. Отрицание животной сексуальности и отвращение, отдалявшее от нее человека, никогда не мешало желанию заявлять о своих правах. Они даже имели стимулирующий характер, и мы видели, что эротизм извлекает ценность и из того презрения, с которым мы относимся к животным проявлениям сексуальности. В таких условиях сексуальность обладала избытком тревожной привлекательности. *Зло*, рассматриваемое в пределах «интереса», преследуемого грешником, все-таки оправдано: это не *суверенное* зло, имеющее смысл существования в себе самом. Только эротизм есть зло ради зла, когда грешник находит

105

удовольствие на том основании, что в этом зле он достигает *суверенного* существования.

4. Эротизм, или божество зла, против Бога добра^М

Суверенность дьявола имеет два противоположных аспекта. Для верующих это - дело соперничества, дьявол ревнует к Богу, не может принять Его старшинство. Но это *non serviam*^(iv), отказ иметь только полезную ценность, жить в мире в качестве орудия, не всегда имеет тот неприглядный смысл, что возникает из-за путаницы. Это - желание достичь подлинного бытия, *суверенности*, без которой индивид или действие не имеют ценности в самих себе, но обладают простой полезностью. Молоток полезен для того, кто забивает гвоздь. Так же и я могу быть полезным, если чищу туфли прохожих, но между чистильщиком обуви, каким являюсь я, и прохожим устанавливаются хотя бы на время отношения суверена, или господина, и раба. А теперь предположим, что мое подчинение является не временным, и что прохожий, которому я чищу сапоги, никогда не окажет мне обратной услуги; что на жизнь я, несомненно, себе зарабатываю, но, в отличие от прохожего, никогда не смогу наслаждаться неким бесполезным блеском. Этот блеск ничему не *служит*, имеет смысл лишь в самом себе, но моим падением он провозглашает суверенность прохожего. Я не утверждаю, что единственный способ не быть сведенным к этой моей банке с кремом или щетке состоит в отказе от тех услуг, что я оказываю. Но если я соглашаюсь, ничего не говоря и ни о чем не думая?... И, прежде всего: если бы все человечество соблюдало то же молчание и сохраняло ту же бездумность?

По правде говоря, редко деградация человека заходит так далеко; но она тяготеет над человечеством в целом. Главное здесь не дать этой деградации, в конечном счете, возобладать и распространиться до такой степени, чтобы тяготеть и над тем *смыслом*, который человек в целом имеет для самого себя. Следовательно, важно не упускать из виду ни ограничений, ни возможностей человека. Никто не может предположить упразднения полезного труда, но человек не может быть сведен к нему, не будучи упразднен сам.

106

И вот, здесь вступает в игру двусмысленность, если мы говорим о Боге блага: это Бог трудов, или Бог полезного действия. Даже в рамках самой Церкви столетиями велась борьба, в которой выражался отказ, противостояние ценности трудов. Но, даже если это янсенист, суверенность верующего опосредована, верующий причастен лишь суверенности Бога, да еще и при условии коленапреклонения. Я не хочу сказать, что покорность, пусть даже Богу трудов, исключает автономию, но уточним: это какая-то «замирная» автономия, ведь суверенность, о которой идет речь, не дана, но лишь обетована. В своем становлении христианство повторило в обновленной форме движение, противопоставившее первобытных людей природе. Христиане отвергли языческий мир, где трансгрессия компенсирует запрет для того, чтобы сформировать тотальность. Таким образом, они возродили в себе ту первоначальную драму, коей был переход от животного к человеку: они делали это с тем большей эффективностью, что позорная смерть на кресте, в свете которой они себя мыслили, сохраняла в них момент ужаса трансгрессии. В подобных условиях тотальность могла сохраняться лишь в той мере, в какой христианству не удалось разрушить то, что оно намеревалось разрушить: весь тот языческий мир, к которому оно относилось - не без некоторых оснований - с таким же ужасом, какой первобытные люди испытывали перед природой...

Это придает смысл зловещему характеру, который суждено было получить *осуждаемому* эротизму христианской эпохи. Шабаш был самой зловещей формой, где распущенность переплеталась с ночными кошмарами. Где, прежде всего, исполненное желание и осознанное причинение зла...²³

107

III.

Объект желания

1. [Об исступлении - в отчетливо эротическом смысле - объекта.^{2*J}

Картина эротизма складывается из двух противоположных аспектов. В первом дает о себе знать чистое отрицание; оно имеет место непосредственно, и все границы преодолеваются сразу: весь очеловеченный порядок вещей устраняется. Остается безмерный беспорядок, где происходят взрывы слепой животности. Это уже не чистая сексуальность, т.е. речь идет именно об эротизме, но в совершенно негативном смысле - так, что оргия представляет собой трансгрессию правила, или всех обычных правил, и никоим образом не предстает в сколько-нибудь соблазнительной форме.

Позитивный, соблазняющий аспект эротизма совершенно другой: в нем отчетливо выделяется объект желания, самой своей природой он противопоставляется всему остальному, и если он эротичен, то с самого начала - позитивно: обнаженная, молодая

и красивая женщина, пожалуй, является образцовой формой такого объекта. (Впрочем, я говорю об этом сейчас лишь для того, чтобы подать осязаемый образ. В действительности, обнаженная женщина не всегда обладает тем эротическим смыслом, которым я ее здесь наделяю. Кроме того, в первобытном мире нагота не могла иметь особенного смысла.)

Решающий элемент отчетливого складывания эротических объектов слегка приводит в замешательство. Предполагается, что человеческое существо можно рассматривать как *вещь*. В принципе, оно представляет собой полную противоположность вещи. Не является оно и личностью, но всегда *субъектом*. Я - не вещь, я - перед вещами, объектами, я - субъект, который их видит, называет и ими обладает. Но если я предстою себе подобному, я скорее расположу его не на стороне вещей, которые я вижу и которыми обладаю, но на стороне субъекта, *каким являюсь я*. Я мог бы сказать о вещи: «она есть», но сама она не могла бы сказать: "я есмь". Я мог бы сказать о себе подобном: «он есть*», но и он может сказать о самом себе: «я есмь*» - точно так же, как это делаю я. Следовательно, я не могу принять его за вещь и - с гораздо большим основанием - мне следовало бы называть его

108

слегка по-детски неким "я есмь", чтобы тем самым отличить его от тех вещей, которые мне подчинены и которые, по правде говоря, я *ни во что не ставлю*.

Животное в каком-то смысле могло бы сказать: "я есмь", но фактически сделать этого не может. То же касается «спящего*» человека: животное, может быть, подобно уснувшему человеку, а человек - животному, пробудившемуся от природного сна...

Чаще всего мы не знаем, что делать с животностью, каковой - по весьма глубоким причинам - древнейшие люди наделяли божественную жизнь. Но мы с легкостью обращаемся с животными как с вещами. Поначалу они были одновременно и вещами, и подобными нам существами, а порою дав- неопределимыми образами божественного. Когда одни люди стали обращать других в рабство, они, в конце концов, очутились перед людьми, которые утратили человеческое достоинство и теперь считались не более чем вещами. Это глубочайшее падение имело свои пределы; жизнь рабов, которая никогда так и не стала животной, не была низведена и до уровня вещи. Рабство с необходимостью - фикция, а рабы никогда не переставали по-настоящему быть людьми. Однако же это фикция, благодаря шорой наши предки смотрели на себе подобных, как на вещи, полна смысла. По сути, она выражается в том, что человеческие существа могут представлять собой полезные блага, объекта собственности и сделок. Но в той мере, в какой эти существа, таким образом, отчуждали часть своих прав суверенной тотальности, они получали возможность быть функцией этой тотальности, в том числе и функцией эротической.

Безотносительно рабства, мужчины, как правичо, были склонны смотреть на женщин как на вещь. До брака женщины считались вещами отца или брата. Если же старший брат передавал свое право собственности посредством брака, то супруг, в свою очередь, становился хозяином той сексуальной области, которой женщина должна была его обеспечить^ хозяином рабочей силы, которой она могла располагать для его пользования.

Сексуальные полномочия мужа представляют собой предмет ревностного обладания.

Разумеется, эротизм - в той мере, в какой удовлетворение сексуального желания требует владения

109

имуществом - не ускользает от тенденции, радикально противоположной той, о которой я говорил в самом начале. Если он и отвечает желанию утраты или риска, то, тем не менее, имеет следствием увлечение нас на путь приобретения и накопительства. Это последнее желание настолько осознанно, действительно и мощно, оно кажется настолько противоречащим первому, что, как правило, только его и замечают. Чаще всего мы

пренебрегаем тем, чтобы приглядеться к нему поближе. Таким образом, мы не замечаем того, что приобретение является единственным способом потерять больше; и что, если бы мы не умели ничего хранить, мы ничем бы не могли распоряжаться. Кроме того, что я говорил, что мы хотим терять как можно больше, я еще говорил и о том, до какой степени мы ограничены бедностью и трусостью. Ревность, возможно, является наиболее обедняющей из добродетелей, и, несомненно, она противостоит счастью. Но чем богаче делался эротизм, тем сильнее было стремление свести женщин к объекту обладания. Я говорю это в узком смысле, но здесь это единственный смысл, каковой может идти в счет. Если бы женщины не стали предлагаемыми для обладания объектами, они не могли бы - как это и случилось - сделаться *объектами* эротического желания: у этих объектов есть формы и определенные аспекты, которых, пожалуй, не имели и менады. Менады носились в буйстве, - объект желания, напротив, украшает себя с наибольшим тщанием и предлагает неподвижный образ для искушения обладателя.

Оппозиция здесь упрощена, но она может дать нам символы двух противоположных миров, образующих тотальность эротизма. Необходимо противопоставить выделанную, вычурную красоту куртизанки растрепанной животности менад...

[2. Объект желания и проститутка.]

Впрочем, обладание женщинами в жизни обычных пар имеет в этом смысле лишь опосредованное действие. Эротическим объектом, т.о. предлагаемым желанию всех мужчин, становится не супруга. Будучи вещью, одновременно и в силу мужской ревности, и вопреки ей, супруга является, главным образом, женщиной, нянчащей детей и работающей по дому: такова форма, в которой

ПО

супруга уподобляется чему-то вроде кирпича или предмета мебели. Проститутка не в меньшей мере, чем замужняя женщина, является объектом, который можно было бы оценить. Но это эротический объект, он является таковым от начала и до конца, во всем и для всего. Это сгущение в одном объекте всех знаков эротизма, очевидно, имело решающую важность: оно лежит в основе образов, которые направляют реакции сексуальной жизни человека, заменившие моторные знаки животной сексуальности. Без сомнения, было бы наивным ограничивать одним, причем слишком схематичным, способом рассмотрения вопрос об установлении всех эротических знаков. Опыт показал нам - и довольно точно - что в той мере, в какой честные женщины хотят соблазнять, они не пренебрегают украшениями развратниц. Но в формировании знаков, способных вызвать желание, задействованы многочисленные факторы. Ничто не доказывает того, что нагота, сама по себе не имеющая *сексуального* смысла, заимствует у проституции свою общую *эротическую* значимость. Эту значимость нагота, скорее, заимствует у одежды... Но, если только нагота не является чистой (что не только не редкость, но и, в конечном счете, - в порядке вещей), в ней всегда присутствует горький привкус животности, которая соответствует падшему состоянию проституток. Притягательность наготы - удел не одних проституток, но это - притягательность вещи, ухватываемого объекта, а продажная любовь обладает привилегией сведения женщины к подобному «объекту», каковым является эротическая нагота.

Мы еще далеки от того, чтобы уделять проституткам внимание, подобающее этой столь полно детерминированной форме *человеческой* жизни. Такое невнимание объясняется ничемностью разума, который тотчас же отворачивается от своего объекта, едва объект тот оказывается не лишенным значительности. Всегда найдутся сочувствующие умы, готовые кричать о бедствиях проституции, но эти вопли лишь маскируют общее лицемерие. По-человечески, может быть, тягостно признавать, что проституция как окольный путь сыграла роль в формировании нашей чувствительности. Но перенести это будет легче, если мы припомним, что в сфере эротических реакций нет *ничего*,

111

чего бы человечество упорно не стремилось отрицать. (Однако, поскольку все мы

повинуемся желанию, поскольку *все* мы уступаем желанию (l'envi) - вплоть до святых в моменты искушения - нет *ничего*, что лучше отвечало бы этой нашей неотвратимой потребности, *ничего*, что с большей верностью выражало бы глубинные движения нашего сердца.)

Мы нуждаемся в *стыде*, связанном с проституцией, который приводит всевозможными окольными путями в алхимию эротизма, но точно так же мы могли бы обнаружить стыд и другим способом: это сама *фигура* желания (desir), которую нельзя было бы очертить, если бы «продажность» женщин не высвобождала это очерчивающее движение. Эта фигура должна была быть независимой, ей нужно было свободно формироваться в ответ на поиски жгучего желания.

Вернемся к принципу, согласно которому желание требует как можно большей траты. В каком-то смысле оргия предлагала этой потребности наиболее полное удовлетворение, но недостатком такой траты было отсутствие четких границ, бесформенность оргии и то, что она никогда не предлагала желанию уловимого образа. Другое дело, когда проститутка представляет определенный образ, смысл которого - трата. В действительности, это - образ не только эротизма, но и *траты*, принявших форму объекта. Эти блестящие украшения и румяна, эти драгоценности и духи, эти лица и тела, источающие богатство, становящиеся *объектами*, очагами роскоши и сладострастия: хотя они и предъявляют себя как блага и ценности, они расточают в *пустом* блеске часть человеческого труда. Сущностью траты является то интенсивное расточительство, которое опасно завораживает, возвещает смерть и, в конечном счете, все больше притягивает. Но трата, в принципе, исчезает, и если бы не было видимых очагов, где сгущается и застывает ее пламя, привлекательность растрачивания не обладала бы заразной силой. Впрочем, сформулируем вещи проще, исходя из двойного принципа траты и риска: проститутки получают в дар большие суммы денег, они используют их для роскошных трат, которые делают их более желанными и еще больше увеличивают их способность притягивать дары (каковая была у них с самого начала). Принципом этого оборота

112

богатства торговая сделка не является с самого начала. Деньги *дарятся* и, аналогично этому, проститутка сама себя приносит в *дар*. Речь вовсе не идет о продаже, подчиняющейся единственному правилу - правилу выгоды. С каждой стороны циркулирует излишек: тот, что, как правило, не предоставляет ни для одной, ни для другой из них возможности продуктивного использования. Разумеется, желание, направленное на проститутку, способно разорить дарителя, но если верно, что, переходя заданный предел, в оборот вступает необходимое, то дело здесь в том, что *опасная* зачарованность приводит человека к неразумному использованию, хотя принцип, согласно которому расходовать следует лишь избыток, и остается действительным. Если угодно, в данном случае головокружительное желание определяет себе жертву и освящает ее в том, что отныне она не только расточает излишек своего богатства, но и, сжигая *саму себя* - вплоть до смерти - ведет себя так, как если бы она вся была сплошной избыточностью, существом, относительно которого длительность больше не имеет смысла.

[3- Объект желания имеет смысл сиюминутного наслаждения.]

В последнюю очередь, я ссылаюсь на этот крайний случай, чтобы выделить черты желанной проститутки, фигуры, где просвечивают сквозь видимость избыточной жизни знаки смерти. Впрочем, проститутка, как правило, представляет собой фигуру смерти под маской жизни в том, что она нес[^]г в себе смысл эротизма, каковой сам является местом, где смешиваются жизнь и смерть... Но это в высшей степени верно, если проституция делает предлагаемую женщину, приносимую в жертву, мертвым

объектом, точнее говоря, жертвой *точкой* разгула страстей²⁵.

На самом деле, необходимо, чтобы человек рассматривался как вещь, чтобы желание составило себе образ, который отвечал бы ему.

Таков существенный элемент эротизма: не только образ должен быть пассивным, чтобы его можно было наделить той или иной формой и связать с теми или иными объектами, но и пассивность сама по себе представляет собой ответ на требование

113
желания. Объект желания должен, в сущности, ограничиться тем, чтобы только и быть подобным ответом, т. е. существовать не для самого себя, но для желания другого. В реальной жизни, всегда бурной, где ожидания не оправдываются, ясно, что равноправные существа, живущие, прежде всего, для самих себя, обладают, по меньшей мере, такой же привлекательностью, что и те застывшие фигуры лишенных своей самоцели существ, каковыми являются проститутки. Привычно вместо этой пассивности желать движений, свойственных существам более реальным, существующим для самих себя и желающим отвечать, прежде всего, своему собственному желанию. Но если мы окажемся перед такими существами и даже погрузимся полностью в заботы о том, чтобы ответить этому не нашему желанию, мы все равно не сможем удержаться от разрушительной борьбы. Мы все равно должны будем ввести этот объект, равный нам самим, субъекту, в рамки мертвого, бесконечно доступного объекта: что как раз и [*приписывает*'?] обладание проститутке.

Если угодно, желание всегда ищет один объект подвижный и живой, другой - неподвижный и мертвый. И эротизм характеризуется не живой подвижностью, но мертвой неподвижностью - она одна отделена от нормального мира. Это предел, к которому мы стремимся подвести живую подвижность: речь идет о том, чтобы разорвать привычные и сознательные последовательные связи, чтобы найти отъединенное: отъединенное существует лишь как объект или как слияние²⁶.

Только такой ценой эротизм становится суверенным, а сексуальные акты совершаются определенно ради них самих, а не являются, в известной мере, подчиненными более или менее осмысленным сериям намерений, условностей или желанию обладания.

Эта оппозиция между твердым и жидким, между уничтоженной вещью, покоем и неуловимым движением, прежде всего, имеет парадоксальный смысл. Дело в том, что покоящийся объект, как правило, имеет смысл *длительности*,двигающийся - смысл жизни в *мгновении*. Подобная оппозиция обнаруживается во всевозможных формах: это противопоставление красоты Аполлона и оргии Диониса. Тем не менее, диалектические отно-

114

шения противоположных терминов зачастую имеют изменчивые взаимосвязи. Так, бег Менад поначалу имеет смысл жизни, ограниченной мгновением, а вот игра сознания, восхищенного тревожащим его объектом, обладает той же самой значимостью во вторую очередь - коль скоро непостижимой разнузданности страстей присущ, относительно их *объекта*, смысл неопределенной длительности. Основная тема задана здесь в противопоставлении Менады, разрушающей мир полезных объектов, и этих объектов, сохраняемых в безопасности. Что же касается вторичной темы, то здесь Менада в самой себе не изменилась, но в сознании того, кого восхищает объект желания, она имеет нейтральный смысл, и *для него* она растворилась в совокупности (*ensemble*) неизменного и безразличного мира. Одним махом ответ на желание до основания отрицает непрозрачность мира; этот ответ представляет собой внезапные разрыв такого мира, данный во вспышке молнии при содрогании сознания. То, что с этого момента обосновывает нашу реакцию, при которой ди-онисийский мир оказывается неотличим от всеобщей непрозрачности, так это именно опьянение или помутнение сознания, без которых немислим бег исступленных девушек. Положение объекта желания представляет

собой вступление в мир объектов, ясных и отчетливых, освещенных молнией, оставившей ослепленных вакханок, *во тьме*. Это вспышка, что дана сознанию.

[4. Проституция и праздность.]¹⁷

Но все это не может иметь место напрямую! То, что обладает силой молнии, не является непосредственно соблазнительным. Оно является таковым благодаря содержаниям, которые желание являет как вспышку ослепительного света: окольный путь необходим, если должен быть найден последил ответ упорству нашего желания. Форма, в которой ответ приходит в первую очередь, есть красота: объект желания есть, в первую очередь, женская красота.

Если мы говорим о женщине, что она желанна, то, в принципе, именно в связи с тем, что она прекрасна. В определении красоты взаимодействуют многочисленные факторы, одни - изменчивые и условные, другие - относительно устойчивые. В первую

115

очередь, принимается во внимание изящество, женственность, это, так сказать, частный аспект красоты.

Праздность, которую позволяет проституция, - не то же, что красота; зачастую красота сосуществует с трудом, а безобразие - с праздностью. Но никогда труд не благоприятствует красоте, самый смысл которой - ускользать от изнуряющих обязательств. Красивое тело, красивое лицо несут в себе смысл красоты, если представленная в них полезность нисколько не исказила их, если они не могут навести на мысль о существовании, сведенном к служению, и по этой причине отягощенному.

Существуют красивые тяжеловозы и восхитительные рабочие воны, но их красота, несомненно, имеет смысл движения энергии, торжествующего над самыми тяжелыми трудами - желанная же венероподобность в любом случае является их прямой противоположностью. Только хрупкие и даже несколько диковатые фигуры соответствуют поискам желания. Желанная форма - всегда та, которую рабская необходимость не подчинила своим законам. По сути, объекту желания нечего делать в этом мире, кроме как отвечать желанию. До такой степени, что выступающие мускулы танцовщицы - даже если танец, в противоположность труду, является суверенной деятельностью - могут обесценить сильнейшее очарование. Малейшая черта, напоминающая о материальном рабстве, всегда способна стать преградой на пути желания, поскольку именно «красота» дает ему ответ.

Впрочем, женская красота отнюдь не сводится к какому-то простому элементу. Даже если верно, что безобразие зачастую знак усталости, тяжести и изнуренности, то желанная красота всегда имеет - совсем наоборот - смысл молодости, цветов, весны и свежей бьющей ключом энергии. Я слегка исказил вещи, до сих пор настаивая на пагубных аспектах обновления, являющегося принципом если не бытия, то его бесчисленных проявлений. Если красота - действительно знак *суверенного*, того, что никогда не бывает обремененным и не сводится к рабскому состоянию, то обновление (молодость), как и праздность, всегда несет в себе смысл красоты. Оно снова возвещает изобилие, легкость и неисчерпаемое фонтанирование энергии. Меня плохо поймут те, кто не увидит, что противоположные аспекты смерти, с одной

116

стороны, если они побеждают, имеют смысл фонтанирования, с Другой же, смысл величайшей роскоши: в действительности, разве величайшая энергия - не та, что по ту сторону непосредственной привлекательности цветов или весны побуждает нас искать мук трагедии? Но трагедия и, как правило, все великолепие, которым повелевают тревога и смерть, имеют тот же смысл, что и прекраснейшие цветы или брызжущие через край силы жизни. Они отнюдь не отделяют смерть от молодости, зачастую исполненной тревоги - но всегда из-за избытка крови²⁸.

Однако эта внешняя красота, которая разжигает желание в первую очередь, не только позитивный знак бьющих через край сил жизни: в форме, где произвольность едва ли

присутствует, она всегда подчеркивает черты другого пола. Речь идет о том, что в условиях богатства, досуга и выбора, проституция, предоставляет женщинам свободу пользоваться румянами, украшениями и нарядами, чтобы сделать их еще женственнее. В этом свершении женственности праздность имеет большой и, может быть, первичный смысл, так как напряженность труда стирает противоположность между полами.

Проститутка в самой своей основе

- единственное человеческое существо, которое по логике должно быть праздным. Ничего не делающий мужчина не выглядит мужественным, отличающие его черты начинают деградировать: если этот мужчина - не солдат и не представитель воровской банды, нашей первой мыслью будет подозрение о том, что он изнежен. (Я не считаю, что мы можем говорить о праздности поэта, прежде всего из-за того, что если поэт не ведет трудовую жизнь, то его жизнь можно назвать хотя бы и ворческой; впрочем, может быть, говорить об условиях жизни поэтов обобщенно

- бессмысленно...) Но от пребывания в праздности проститутка сохраняет в себе все женственные качества, которые труд сводит на нет: нежную и текучую форму голоса, улыбки и всего тела, или же ребяческие проявления нежности, настойчиво требуемые в желании женщины.

И совсем наоборот, женщинам, вынужденным работать на заводе, свойственна грубость, которая разочаровывает желание, и зачастую то же происходит и из-за откровенности деловых женщин, или даже со всеми, чья сухость и позитивность противоре-

117

чат глубокой апатичности, без каковой красота не может быть в полной мере женственной.

Притягательность женственности для мужчин - а мужественности для женщин - представляют собой в эротизме сущностную форму животной сексуальности, но глубоко изменяют ее. То, что непосредственно возбуждает животный организм, наподобие моторного воздействия источника света, достигает людей посредством символических фигур. Это уже не секреция, запах которой вызывает другую секрецию, но сложнейший образ, в целом *обозначающий* сущность женственности. Женственность участвует в сведении эротического объекта к смягченным формам, чарующим не сокрушая.

118

[IV Нагота]²⁹

[1. *Непристойность и нагота.*]

Сама по себе нагота, относительно которой считается, что она волнует в той степени, в какой она прекрасна, также представляет собой одну из смягченных форм, которые возвещают, не снимая с них покрова, вязкие сущности, внушающие нам ужас и соблазняющие нас. Но нагота противостоит красоте лиц или прилично одетых тел в том, что она приближает нас к отталкивающему очагу эротизма. Нагота не всегда непристойна, и она может показывать себя, не напоминая о неуместности полового акта. Это возможно, но, как общее правило, женщина, обнажающаяся перед мужчиной, открывается самым неприличным желанием. Стало быть, нагота имеет смысл если не полной непристойности, то соскальзывания к ней.

Полная непристойность не тревожит: старая и безобразная нагая женщина оставляет равнодушными большинство мужчин, но если она непристойна и никого не смущает, то непристойность, позволяющая мельком увидеть нагое тело симпатичной женщины, волнует настолько, насколько она неприлична, насколько она тревожит, но не удушает, а ее животность отталкивает, но все-таки не переходит границы ужаса, который красота делает сразу терпимым и чарующим одновременно.

[2 *Общее развертывание истории эротизма.*]⁶⁷

Впрочем, непристойность есть всего лишь та естественная животность, на ужасе перед

которой основана наша человечность. Напомним, что человечность противостоит в нас зависимости, знаком которой выступает эта животность, но что расчеты и труды *профанной* жизни, в коих люди надеялись найти независимость по отношению к природе, быстро возбудили негодование, поскольку ими обеспечивалось подчинение человека *средствам*. В каждом случае именно желание автономии, без которой нет человечности, определяло человеческую позицию (ко *это желание всегда приводило нас лишь от одной зависимости к другой, причем другая всегда была представлена*

119
лишь своей возможностью ускользнуть от первой). Сакральное в смутной и безличной форме впоследствии превратилось в новый принцип чистой автономии, но этому принципу недоставало осознанности. Сакральное уже не было животностью, его истина обладала негативным смыслом разрыва с рациональными законами труда или продуктивного упорства, в позитивном же плане - смыслом взрывной неистовости, пламя которой быстро угасало. Брак и оргия в плане сексуальности соответствовали операциям *сакрального* в плане символических фигур. Теперь мы можем точно указать, что нагота и вообще позиция *объекта* желания противостоят бессознательному смешению оргии подобно тому, как позиция сакрального *объекта* в жертвоприношении противостоит неотчетливым формам религиозной мысли и образа. /37 Отступление назад и новые рассуждения о браке "

Это отступление позволяет, наконец, несколько точнее понять подлинный смысл брака. Исходя из позиции наготы как таковой, закономерно, что брак является предшествующей и пока еще неотчетливой формой сексуальности. Изолированный союз супругов на самом деле близок к диффузному союзу оргии: на *невнятной* стадии сексуальной активности брак представляет собой ослабленную форму трансгрессии, это наименьшая из возможных трансгрессий; оргия же, наоборот, является обобщенной трансгрессией и как бы обострением трансгрессии. Но в браке, как и в оргии, нет позиции объекта. Возбуждение непосредственно, его вызывает соприкосновение тел при отходе ко сну. Принцип брака - совокупление в темноте. Причем, совершенно очевидно, что супружеский союз не оставляет возможности превратить супругу в освященный объект желания. Для этого потребовалось бы, чтобы она была извлечена из общего движения жизни, как извлечена из него проститутка. Облик супруги не может нести в себе эротизма: он несет в себе смысл совместной жизни супругов в ее *единстве*. Таким образом, немислимо, чтобы нагота замужней женщины обладала для мужа ценностью, место которой я пытаюсь сейчас определить.

120

Это отнюдь не означает, что брак - во вторую очередь - не может достичь сложной формы, когда жены заимствуют у проституции значение объекта желания: впрочем, брак (или пара, объединенная совместной жизнью), в конечном итоге, является единственной формой эротизма, способной связать воедино *все* возможное в эротизме, переход от чистоты к порочности, от смятения чувств к созданию домашнего очага, от индивидуального желания к тотальности существующего.

[4.]

Я возвращаюсь к наготы, о которой сказал, что она соскальзывает к неприличию. Это скольжение зачастую трудно уловить из-за того, что нагота - это менее всего определяемая вещь в мире: по правде говоря, именно это скольжение и образует ее, и именно это скольжение является причиной, по которой объект желания, чья реальность провокативна, тем не менее, непрестанно уклоняется от отчетливого представления. То, что сегодня волнует одного, оставляет безразличным другого и, более того, человек, которого сегодня терзает такой-то объект, завтра будет к нему

равнодушен. Если мы поразмыслим о наготe, то окажется, что видимость если не неприличия, то распушенности, а, следовательно, провокации, всегда обманчива: на самом деле нагота ускользает от откровенного неприличия, по отношению которого, мы видели, она сама обладает скользким смыслом.

Как бы там ни было, эти рассуждения не могут нам помешать уловить в эротической наготe относительно устойчивый элемент, закрепленный всеобщим запретом. И этот запрет не является формальным. Даже христианство, которое распространило его наиболее широко, столь слабо определило свою позицию, что больше не запрещает девушкам смотреть, на собственную наготу." Но в наших цивилизациях - в той или иной форме - запрет на наготу наделил отчетливым смыслом факт раздевания. В начале объектом его были только половые органы, но привычка к одежде, закрывающей тело целиком, наделила тем же смыслом и соседние части тела, которые - в отличие от самих половых органов - могут быть по-настоящему красивыми (например, ягодицы, ноги или грудь). Эти элементы придают сегодня обна-

121

женной женщине в целом то сочетание красоты и животной непристойности, которое и отличает *объект желания*,

[5.] *Осознанный половой акт*

Нагота может условным образом избавиться от свойства, которое она условным же образом приобрела: об этом свидетельствуют картины и скульптуры. И аналогично, волнующий элемент, который дает нам нагота, может соскальзывать и на другие предметы (в фетишизме корсетов, туфелек, черных чулок...). Кроме того, он связывает с состоянием тела ситуацию, чей запретный характер нередко складывается из беспорядка в одежде или из ее отсутствия. Окружающие места или предметы - то по контрасту, то по назначению - могут подчеркивать чувственное волнение, сообщаемое видом наготы. Как бы там ни было, некая многосложная согласованность образует глубинное единство эротического момента. Сами по себе ощущения полового акта имеют некое *возбуждающее* соответствие в образах. Подобные ощущения на самом деле как бы выставляют объект желания напоказ (хотя сам объект желания и отделен от ощущений). Теплота дождя в [*зарослях ежевики? шиповника?*], едва заметная вспышка молнии пробуждают как образ, так и интимное ощущение эротизма. Мягкость, округлости, млечное течение женской наготы предвосхищают ощущение текучести, которое открыто смерти, *как окно - во двор*.

Впрочем, человеку свойственно искать, следуя от одной обманки к другой, жизнь наконец-то автономную и подлинную.

122

Часть шестая **СЛОЖНЫЕ ФОРМЫ ЭРОТИЗМА**

Индивидуальная любовь³²

1, *Внеисторичность индивидуальной любви* Во всем, что я сказал до сих пор - относительно *любви* - нет ни слова о тех сильных и навязчивых чувствах, связывающих данное индивидуальное существо с тем другим, которого оно избрало.

Я стремился описать историческую последовательность, где возникали некоторые отчетливо выраженные формы, которые не могли бы появиться за один раз. Но индивидуальная любовь - нечто особое. Ей свойственны переменчивые аспекты, и, несомненно, они варьируются вместе с различными формами сексуальности, о которых я говорю. Они варьируются равным образом вместе с различными формами цивилизации... На самом деле, индивидуальная любовь, именно потому, что она имеет дело не с обществом, но только с индивидом, - вещь наименее историческая из всех, что есть в мире. Это не аспект истории, и если такая любовь зависит от исторических

условий, то лишь в незначительной мере в количественном смысле. Для такой любви суровость жизни не может быть благоприятной. То же касается социальных форм, в которых преобладает военная жизнь. По существу, любовь предполагает - в соответствии с развитыми потребностями - достаточные, а то и *избыточные* ресурсы. Лишь недостаточность ресурсов или применение их для других целей отнимают у нее возможность бытия; чего нельзя сказать о препятствиях, образуемых обычаями, законами или моралью: «подпольный» характер отнюдь не является необходимым для любви, но зачастую усиливает интенсивность чувств.

Наиболее ясным мне представляется то, что любовь нельзя заставить зависеть (как я полагал прежде и, возможно, как думают чаще всего) от конкретной данности, от определенного этапа в развитии исторического человека. Если я говорю, что индивиду-

123

альная любовь - вне истории, то это потому, что *индивидуальное* никогда не обнаруживает себя в истории. Люди, чьи имена остаются в исторической памяти, обладают лишь той внешней индивидуальностью, которой мы их наделяем - их существование дано нам именно в той мере, в какой их предназначение отвечает общему движению истории. Они и на самом деле предстают перед нашими глазами в одиночестве, но это - одиночество статуй, воздвигнутых на перепутьях истории. Они не были независимыми, они служили той истории, о которой воображали, будто управляют ею. Только их личная жизнь (по крайней мере, отчасти) ускользала от *функции*, обеспечивавшей их публичную роль. Но стена частной жизни - причем именно, если она защищает индивидуальную любовь, - ограничивает внеисторическое пространство.

Возможность индивидуальной любви дана с того момента, как человек становится отличным от животного. Она знакома наименее развитым цивилизациям: ей не требуются ни техническая культура, ни интеллектуальная утонченность. Ее условие - относительное изобилие ресурсов. И вот, необходимо предположить, что подобное изобилие было у истоков перехода от животного к человеку. Оно могло возникнуть благодаря труду

- и, может стать, первым его фактором был временный голод,
- но животное, которому не требовалось непрерывно находить средства к существованию и которое, как правило, располагало неким излишком, могло выработать, помимо полезных действий, волю к автономии, обозначая в природе некую живую точку, которая зависела только от самой себя. Такому существу вряд ли не доставало условий для индивидуальной привязанности. Самое большее мы можем вообразить первобытных людей, которые настолько стремились к этой автономии, о которой я говорю, что оставались бесчувственными к *индивидуальной* привлекательности своего сексуального партнера. Но возражению подобного рода всегда присущ весьма ограниченный смысл... С самого начала необходимо предполагать безграничное разнообразие и изобилие возможностей. Только неурожай или война обладают возможностью сузить человеческую жизнь и свести ее к той животной бедности, что исключает желание по отношению к существу, отличному от всех остальных.

124

2. *Основополагающее противоположность индивидуальной любви и государства*
Единственный элемент, без которого описываемый выбор не имел бы смысла, - это уже данное существование эротизма. Я привел основания, по которым переход от животного к человеку можно разумно рассматривать лишь в том случае, если мы вообразим, что он - практически - дан за один раз. Следовательно, я могу представить себе

человека, с самого начала открытого возможности индивидуальной любви, приблизительно в той же мере, в какой мы открыты сегодня (если подумать о чрезвычайной редкости любви, заслуживающей этого имени, если рассмотреть группы, численно ограниченные; так ли уж банальна сегодня тонкость чувств? Нет, ибо господствует грубость, и весьма грязная). Но какую бы форму такая любовь ни принимала - в браке или помимо него - она с необходимостью обладает смыслом трансгрессии, противопоставляющей ее животной сексуальности. Индивидуальная любовь совершенно отлична от эротизма, но она основополагающим образом связана с эротической трансгрессией. Индивидуальная любовь сама по себе не противопоставлена обществу, тем не менее, для любовников все, кроме них самих, имеет лишь преображенный смысл в соединяющей их любви, - в противном случае это - неизбежная бессмыслица, нереальность, увы, более настоящая, нежели единственная реальность. Как бы там ни было, любовники склонны к отрицанию общественного порядка, который гораздо чаще противостоит им, нежели позволяет жить спокойно; который никогда не уступает такому грандиозному 'пустяку, как личное предпочтение. В этих сложных условиях элемент трансгрессии, присущий половому акту, его брутально эротический характер, переворачивание предзаданного порядка и безмолвный ужас, которые с ним связаны, - даже если любовники и не страдают от них - приобретают в их глазах значимость отвратительных эмблем их любви. Подобно колдовству, зачастую с ней связанному (в употреблении зелий, в наведении чар), любовь сама по себе противостоит господствующему порядку. Она противостоит ему, как бытие индивида - общественному бытию. Общество - это не универсальная истина, но оно имеет смысл таковой для всякого

125

жирж жк* inn

конкретного существа. На самом деле, если мы любим женщину, то нет ничего более отдаленного от образа любимого существа, нежели образ общества, а тем более - государства. Но это имеет смысл только если поверить в то, что конкретная тотальность реального - наперекор обществу или государству - ближе всего к любимому человеку. Иными словами, в индивидуальной любви, как и в безличном эротизме, человек есть непосредственно в мироздании. Я не говорю напрямую, что объектом индивидуальной любви является мироздание (что навело бы на мысль, будто субъект противостоит ему). Индивидуальная любовь аналогична плотскому эротизму еще и в том, что смысл обоих - слияние объекта и субъекта. Конечно, мы можем посчитать ниже всякой критики ту точку зрения, при которой прообразом *универсального* в нас служит не глобальный союз (слияние) индивидов в государство, но пара, объект в которой сведен к тому, что имеется в мире наиболее тяжеломерно *частного*, к индивиду; где слияние этого объекта с субъектом всегда имеет мимолетный характер (тогда как в государстве мимолетны индивиды, но не их союз). Однако государство никогда не обладает для нас смыслом тотальности. Государству никак не *исчерпать* той доли самих нас, которая действует в эротизме или в индивидуальной любви. Дело в том, что оно не может возвыситься над интересом (над всеобщностью интереса), а также в том, что некая доля нас самих (как раз *проклятая* доля) никоим образом не может задаваться в рамках интереса. На службе у государства мы можем, в крайнем случае, преодолеть заботу о приращении индивидуальных ресурсов, индивидуального богатства, но это лишь значит, что мы выходим за пределы индивидуального интереса, чтобы замкнуться в зоне *интереса общего*. Государство (по крайней мере, современное, состоявшееся) не может запустить в ход движение *непроизводительной* траты, без которого неопределенно долго длящееся накопление ресурсов делает нас во вселенной чем-то подобным раковой опухоли в теле - путем *отрицания*.

Объект индивидуальной любви, совсем наоборот, с самого начала есть образ вселенной, предназначенный для безмерной траты располагающегося перед ним субъекта, постольку,

поскольку этот образ сам является непроизводительной тратой и

126

предлагает любящему его субъекту открыться вселенной и больше от нее не отличаться. В фиксации любви больше нет дистанции между смутной, но совершенно конкретной тотальностью того, что дано во вселенной, и объектом любви: существо, любимое в любви - всегда сама вселенная. Я как раз хочу, чтобы это показалось нелепостью, но мы не могли бы понять чувство единственности и исключительности объекта любви иначе. На самом деле это чувство нисколько не соответствует наделению ценностью индивида. Отнюдь нет: индивид в любви с необходимостью наделен ценностью вселенной. Выбор объекта происходит так, что субъект отныне не может мыслить себя без него, и взаимно: объект, отделенный от субъекта, сам становится немислимым для этого последнего. Стало быть, объект вмещает в себя вселенную сам по себе, но вмещает ее для субъекта, которого он довершает и который довершает его. Разумеется, таким способам восприятия мира не свойственна объективность: воспринимаемая в любви вселенная весьма точно представляет собой меру воспринимающего ее, пределы субъекта отражаются в выборе его объекта. Но этот объект должен формировать вместе с субъектом тотальность возможного даже тогда, когда мы можем говорить об ошибке: ошибка есть дело такого выбора, при котором союз субъекта с избранным объектом дает нам ощущение насмешки над универсальным. Но это ничего не отнимает у точности чувств, которые вступают во взаимодействие: какой бы ошибки не было в любимом объекте, он все-таки служит любящему «заместителем» вселенной. Это означает, что в желании ничего другого в счет не идет, и что объект дает субъекту то, чего ему недостает, чтобы ощутить себя наполненным тотальностью бытия, так что, в конечном счете, он ни в чем более не нуждается. Очевидно, это предполагает разделенную любовь, так как фактически объект дополняет субъект, лишь любя его. (Если только неудовлетворенность иногда не обладает более глубоким смыслом, чем ее противоположность: порою то, что ускользает от нас, обнаруживает большую интенсивность по сравнению с моментом, когда мы обладали им...)

Если читатель следует за моей мыслью, речь не идет о самом по себе универсальном характере объекта (разве что для

127

женщин, когда ни один объект не отвечает ожиданиям больше, чем ум философа ..., что касается мужчин, то тут бывают весьма редкие соответствия...). Смутное чувство совпадения, которое определяет выбор, предполагает такие качества, что моральные требования субъекта оказываются удовлетворены (и зачастую в наименее признаваемой форме). С другой стороны, необходимо, чтобы относительная противоположность между теми, кто вступает в близость, тяготела к тому, чтобы образовывать полный мир при их соитии. Но глубже всего сближает существа именно *растрачивание*, и как раз в той мере, в какой объект обладает для субъекта смыслом растрачивания, он оказывается избранным. Это обуславливает, по меньшей мере, избрание. Но смысл траты необходимо всегда рассматривать в соответствии с субъектом. Речь идет о счастливой трате. *Интенсивное* расточительство - пусть даже оно происходит в связи с изобилием ресурсов - может с таким же успехом вызывать ужас и испуг. Для субъекта любимое существо, в принципе, символизирует оптимум траты: трату, соответствующую счастью от жизни, но недостаточно сильную, чтобы вызвать тревогу. Само собой разумеется, довольно часто любимый объект оказывается чреват слишком расточительными тратами - например, женщина, разоряющая того, кто ее любит, на наряды и праздники: лишь тогда, при своем наступлении, единственным смыслом траты для любящего становится тревога. Чаще же всего трата любящих *строго* соразмеряется по согласию и по возможности. Но любовь собственно соединяет любящих лишь для того, чтобы тратить, идти от удовольствий к

удовольствиям, от увеселений к увеселениям: их общество, таким образом, есть общество непроизводительной траты, в противоположность государству, представляющему собой общество приобретения.

3. *От общества непроизводительной тратылю-бовников к обществу приобретете супругов.* Что вводит нас в заблуждение по поводу союза любовников, так это его основополагающая нестабильность. Если мы недооцениваем эту нестабильность, мы доверчиво принимаем формы, в каковых союз, о котором я говорил - это слияние субъекта

128

и объекта, заполняющее все мироздание - уступает место компромиссу. Любовники ведут социальную жизнь, и, кроме того, они объединяются, выставя себя напоказ. Если, объединяясь, они образуют вселенную, то предлагают тотальность, которой достигает их союз, для признания со стороны других. Они не могут ограничиться тем, чтобы быть *единственными*, кто познал счастье, предел которого - вселенная. Но они сами же могут предложить его для признания лишь при условии неведения о нем. Любовники знают: их счастье (или, скорее, их суверенная тотальность) будет признано лишь в той мере, в какой оно будет сведено к внешнему - и к краху. Впрочем, другие права: если им предлагается признать это счастье, они ошиблись бы, расположив его по ту сторону привычных пределов; любовники признали эти пределы, выставив себя напоказ, и тем самым они - та вселенная, которую они несли с собой - подчинились всем тем суждениям, что подчиняют бытие полезным целям, которые только и связывают государство воедино. Они подчинились, не возражая, так как эти суждения были и их суждениями. И так они уже судили и о других любовниках - подобно тому, как позволяли судить о себе.

Противоречивость, обычная для такого взгляда на вещи, поддерживающая в мире, основа которого - полезность, принципы ценности, связанные с непроизводительной тратой (такие, как красивая одежда, богатство или социальный ранг), в конечном итоге низводит вселенную любовников на уросень пустого тщеславия.

Предположим - в другом смысле - союз устоявшийся, по крайней мере, внешне.

Сексуальные игры /любовников имеют если не целью, то результатом воспроизводство и прирост семьи. Воспроизводство фактически обеспечивает ее стабильность, но союз, который таким образом длится, - уже вовсе не тот, что был вначале. Отныне это чистое и простое общество приобретения. Общество приобретения в том смысле, что семья растет в зависимости от количества детей, а также за счет накопления богатств. Осуждать такие изменения можно было бы разве что по глупости. К тому же, рождение детей не сводимо к приобретению. (У меня нет намерения в рамках книги, объектом которой является эротизм, описывать зачастую противоположные ему аспек-

129

ты мира детей, каковой, с одной стороны, есть мир непроизводительной *траты par excellence*, но, с другой, оставляет родителям заботу о приросте - о приобретении...). Однако, в любом случае, было бы напрасным признавать тождественность союза любовного и родительского союза. Это союзничество если и устанавливается, то всегда укрепляется лишь внешне... Совсем наоборот, все свидетельствует о том, что союз любовников никогда не бывает дан в длительности. В подлинном смысле он длится (хотя и тогда это обманчиво) лишь при условии возрождения желания, непрестанно оживающего из пепла. Следовательно, то, что мы осуждаем в любви, не связано, как мы слишком уж часто полагаем, с узостью или отсутствием горизонта: индивидуальная любовь есть даже *par excellence* способ беспредельного существования, но она уступает невозможности храниться в чистоте, или тяжеловесности собственных вариантов всякий раз, когда движется (или увязает) в несобственном мире, в мире, где чувства ограничены. В любви мы осуждаем свое бессилие, но никогда не *возможное*, которое она открывает.

4. *Индивидуальная любовь или литература*

Несовместимость между индивидуальной любовью и длительностью настолько

повсеместна (даже если принцип этой любви - длительность), что привилегированной областью любви служит художественный вымысел.

Любовь обходится без литературы (возможно даже, что литература стоит у истоков недоверия, преобладающего в отношении любви), но литература не может избежать объединения богатства собственных возможностей с богатством возможностей, которыми изобилует, но которые не может реализовать индивидуальная любовь. Причем, мало что обладает для нас большим смыслом, чем усугубление наших собственных любовных переживаний вымышленными историями. Тем самым мы, в конечном итоге, осознаем равноценность между любовью и вселенной. Тем самым любовь, в конечном итоге, вычерчивает в нас собственные бесконечные пути и мифологически выражает смысл той *вселенной*, изолированной от тесной реальности, - которым мы становимся, если нас преобразует любовь.

130

Но указывая сознанию на самые отдаленные значения любви, литература, по мере возможности, в то же самое время вводит ее в историю и превращает эту внеисторическую часть нас самих в элемент, встроенный в великую механику разборных конструкций, каковой является история. Несомненно, такое происходит лишь от случая к случаю, и сама история страдает здесь лишь в той мере, в какой она позволяет нашей воле ускользать от собственных жестких детерминаций.

На самом деле, исторически упорядоченное влияние литературы на модальности индивидуальной любви представляет ограниченный интерес: из литературных произведений, соотносящихся с тем или иным любовным кодексом, наиболее известное подвергает осмеянию все остальные. Но, пожалуй, существует мало примеров более уважительного осмеяния своего объекта, любви без меры, нежели в произведениях Сервантеса: сами романы, над которыми он насмехается, имели смысл профанации... Если мы окинем взором подобные типы рыцарского воображения, то нам покажется, что они сходны с предписаниями инициационных обществ¹, согласно которым посвященным, на сей раз - рыцарям, предстояло избрать даму, в честь которой они совершат подвиги: в реальном мире речь шла о военных подвигах или об опасных демонстрациях доблести на турнирах. Турниры происходили посреди пышных празднеств и представляли собой их яркие эпизоды; каждый рыцарь (кавалер) участвовал в ритуальном сражении на глазах своей избранницы, которой были посвящены его подвиги - подобно этому, сегодня матадор посвящает быка, с которым он бьется, одной из присутствующих дам, - красавица же, облаченная в вызывающе богатые одежды, присутствовала на поединке, как на параде роскоши, так что сегодня мы с полным правом можем сказать об этих ритуалах, что они обладают смыслом празднества индивидуальной любви. В литературе подобные подвиги имели место в мифологическом мире, где чародеи, драконы и избавления в конце приключения, которому подвергается судьба посвященного, наделяли его достоинством полубога. Как не извлечь из этих соблазнительных проявлений последний урок, когда кажется, будто их содержание было не столько

131

изменено, сколько поставлено на службу? Из этого эпизодического вхождения индивидуальной любви в историю решительным образом проистекает несовместимость, с одной стороны, смыслов исторического события, а с другой - растворения любовников во вселенной, порожденной их объятиями. Со стороны события дает о себе знать необходимость дискурса, формул, приводящих значимости в соответствие с ограниченными целями. Со стороны же универсума привлекают к себе внимание тайна и безмолвие, когда не имеет места ничего, что не означало бы утверждаемую за один раз тотальность бытия, по сравнению с которой все остальное, смысл чего определен, в конечном счете, означает лишь пустоту.

1. Два направления крайнего эротизма: садизм, или эротизм без границ, и божественная любовь Индивидуальная любовь - это один из аспектов эротизма, и мы не могли бы представить его себе без плотских объятий, которые являются его выражением и в пылу которых выбор любимого существа обретает полный смысл. Только смятение или двусмысленность эротизма способны ослабить преграды, противопоставляющие людей; и наоборот, партнер по слишком интимному и сокровенному наслаждению с самого начала предлагает себя для возможности любви. Тем не менее, конечно, сдерживание любви благоприятствует интенсивности эротического удовольствия, или - что близко по смыслу - любовь понижает интерес к удовольствию. Таким образом, здесь перед нами предстают два основополагающих направления.

Одно продлевает эротизм, замыкаясь на том, что эротизмом не является; оно, в основе своей, противостоит заботе о партнере, ограничивающей трату теми допустимыми излишками, которые будет по силам вынести как объекту, так и субъекту. Оно требует безмерной *энергии*, которая, не отступая ни перед чем, никогда не ограничивает разрушение. В своей банальной форме это порок, названный медиками садизмом. В своей продуманной доктринальной форме - такой, как ее разработал сам маркиз де Сад в нескончаемом одиночестве Бастилии - это вершина, свершение эротизма без границ, смысл которой¹ я рассмотрю в последней главе данного описания эротизма". Тогда мы увидим, до какой степени эротизм соответствует воле человека раствориться в универсуме.

Исходя из индивидуальной любви - и в гфотивоположном направлении - божественная любовь продлевает поиски другого, всегда намечающиеся в объятиях. Она продлевает их и завершает как раз тем, что наделяет их тем глубоким смыслом, который я изложил. Но чтобы дойти до конца этих поисков другого, божественная любовь избавляется от случайных элементов, всегда связывающих реальное бытие с миром грязной реальности. Слишком часто любимое существо сводится в наших глазах к

тому, чем оно себя воображает: к существованию, подчиненному условиям рабского мира. Отсюда идея заменить его воображаемым объектом, который предложила нам мифология, а разработала теология^М.

2. От «Песни Песней» к Богу великих мистиков - без формы и образа

Уже в пределах человеческой любви присутствие другого было - в виде исключения - дано помимо сексуальных отношений. Это разделение соответствовало возможности второстепенной оппозиции между поисками эротического объекта и любимого существа. Но эти два объекта могут быть и одним, и если любимое существо высвобождается из глубины смерти, где обнаружил (или куда забросил) его эротизм, оно тотчас же утрачивает способность открывать субъекту тотальность бытия. Только эротизм обладает способностью - в безмолвии трансгрессии - вводить любовников в ту пустоту, где приостанавливается даже лепет, где больше нет понятной речи, где объятия - уже не только другой, но и отсутствие дна и границы универсума. Чистая любовь, напротив, связана с болтовней. Тем не менее, случается, что тягостный элемент эротизма побуждает нас освободить чистоту другого от природной оболочки. Изредка мы допускаем, что в момент крайности зависим от столь несчастливого стечения обстоятельств, что оно привязывает нас именно к грязи. Хотя это и секрет алхимии, но чаще всего мы его боимся.

Но чтобы избавить любимое существо от отвратительной случайности, мы только и делаем, что погружаем его в обстоятельства пошлой реальности. Так что переход от индивидуальной любви к чистоте имеет лишь два возможных смысла: либо мы

принимая, что эта любовь сводится к пошлости (тем не менее, сохраняясь в ореоле траты благодаря рождению детей или непрестанной угрозе смерти); либо же, решительно придерживаясь чистоты, но в то же время желая *другого*, того, кого нам недостает, и кто только и мог бы открыть нас тотальности бытия, мы занимаемся поисками Бога.

Того, чего мы достигаем в объятиях, где открывается истина другого, мы, разумеется, можем достичь, не прибегая к этим

134

опосредующим отношениям. Если читатель уловил мою мысль, речь идет всего лишь о том, чтобы разрушить устоявшийся порядок, который подчиняет нас некоей объективной, независимой от нас реальности. Речь идет о том, чтобы жить суверенно, отказываясь подчиняться тому, что остается нам чуждым: в первую очередь, это естественный порядок, затем - профанный порядок..., в конечном итоге, это может быть всем, что выглядит как случайность: и тогда вся реальность отрицается ради единственного абсолюта, разумно усовершенствованного верховного существа. Но в этих поисках мы обнаруживаем одну трудность. Если мы усовершенствуем Бога разумно, мы не достигаем его осязаемого присутствия. Ничто *обжигающее* нас не пожирает. И, отбросив эротизм, мы сохраняем в себе лишь скудость языка. Но нас отнюдь нельзя свести к бессилию. Нам нужно лишь обнаружить окольные пути в ночи эротизма; нам нужно разыскать ужас, омерзение, тревогу, смерть. Опыт Бога продлевается в смертных муках жертвоприношения, и не слишком соответствует утверждениям позитивной теологии, которым он противопоставляет молчание теологии негативной³⁵. Бога, умирающего на кресте, ужас смерти и страдания - вот что мистик мельком видит в щемящей тоске своего коленапреклонении, по мере того как слабеет. Отчего же тогда удивляться, что язык, которым он пользуется и от которого ожидает более полного излияния безмолвия - это дискурс отнюдь не теологии, но человеческой любви. "Известно, - говорит один верующий³⁶, - какую роль сыграла "Песнь Песней" для языка мистиков. И еон. мы будем воспринимать "Песнь Песней" буквально, то не сможем не заметить, что она изобилует любовными выражениями. Но ведь мистики усматривали в "Песни Песней" грамматику наиболее подходящую эффектам божественной любви и неустанно комментировали ее, как если бы эти страницы содержали предвосхищение описания их опыта". У меня нет намерения тем самым свести "мистические состояния" к "переносу сексуальных состояний"^{iv}. В целом смысл моей книги противопоставлен таким упрощениям. Мне кажется одинаково неуместным и сводить мистицизм к сексуальному эротизму, и этот последний - как делают, даже не

135

говоря об этом - к животной сексуальности. Тем не менее, тщетно было бы отрицать связи, которые в равной степени превращают две разные формы любви в способы *траты* всех ресурсов бытия. Я знаю, что мистики в своих излияниях растрачивают, очевидно, лишь небольшие количества энергии. Но мы были бы неправы, не поймав их на слове: их жизнь *пылает*, и они *ее растрачивают*. Несомненно, мистики в своих излияниях исчерпывают всю поддерживающую их энергию, которую приносит им труд других. Их аскезу нельзя принимать за способ накопления: это особая форма траты, когда приобретение, сведенное на нет, сверх того, наделяет избыток растрачивания смыслом предельной крайности.

Чем бы ни был эротический язык мистиков, необходимо сказать, что их опыт, не имея ограничения, превосходит собственные предпосылки, и что, будучи искомым с наибольшей энергией, он, в конечном счете, оставляет от эротизма лишь трансгрессию в чистом виде, или завершающее разрушение мира обыденной реальности, переход от совершенного Существа позитивной теологии к Богу без формы и образа из

"теопатии", близкой к "апатии" Сада.

136

III.

Эротизм без границ ^w

1. *Полезность Бога, предел, опыта мистиков* Я полагаю, что, не наделяя величайшим смыслом опыт *божественной любви*, мы отдаляемся от той воли к исследованию полноты возможного, вне которой исчезает всякая человечность. Но сама по себе божественная любовь не смогла бы дарить возможному его пределы и, в любом случае, принимать его таким, каким оно само себя определяет: для этого она слишком от него отличается. Объект, предлагаемый мистиком для безмерной траты любви, сам по себе вовлечен в противоположный мир приобретения: это в настолько малой степени чистое отрицание, отсутствие формы и модуса, что он получает совершенно противоположное *высшее* определение Бога Государства: Он - творец, гарант реального мира и реального порядка, Он - полезность *par excellence*. Независимо от того, превосходит Он ее или нет, Бог все-таки является самой реальностью этого мира, который не искажает, но выражает Его. Каким бы способом Он ни подчинял нас себе, мы в то же время сами подчинены миру, который ограничивает нас рабством истории, едва мы увязаем в своих отношениях подчинения. Последняя истина на этот счет заключается в том, что совершенное Существо все-таки не менее противоречит истинам опыта мистицизма, чем истинам опыта эротизма. В подчиненной Богу сфере не может быть ничего, что выходило бы за пределы истории или действия; ничего, что превосходило бы *в тот самый момент* цепь действий, подчиненных своим следствиям.

2. *О необходимости хотя бы мысленно доходить до края соблазна*

Я не говорю о том, что, продолжая в направлении индивидуальной любви опыт всего возможного, нельзя избежать подобного ограничения: эти возможности и их заданные пределы побуждают двигаться дальше; и как не грезить о таком опыте, в котором ничто не было бы заранее данным объектом? Но тогда нам пришлось бы соотноситься с опытом, поисками которого,

137

исходя из эротизма, мы занимаемся, отправляясь в противоположном направлении. Несомненно, путь индивидуальной любви обязывает нас ограничиться не только теми возможностями, которые учитывают интересы партнера, но и теми, какие сам партнер может вынести. Из этой оппозиции вытекает, что отрицание партнеров открывает эротизму его последнюю сферу. Поначалу эта сфера была трудно доступной; ведь тогда согласие партнера казалось, напротив, средством достижения роста интенсивности. Разумеется, бесчеловечно, пренебрегая таким согласием, равнодушно искать тех новых форм разрушения, что удваивают трансгрессию, по ту сторону согласия, со все возрастающей по своей жестокости и преступности дерзостью.

Произведения, а то и жизнь маркиза де Сада, однажды придали этому отрицанию последовательную форму - до такой степени, что мы не можем и мечтать превзойти ее. Морис Бланшо настаивает на том, что основная линия мысли Сада есть в высшей степени безразличное отрицание интересов и жизни партнеров. (Эссе Бланшо о мысли Сада" извлекает свой объект из столь глубокого мрака, что он, вероятно, остался бы неясным и для самого Сада³⁷: если у Сада была философия, то было бы напрасным искать ее где-либо, кроме как в книге Бланшо, и наоборот, мысль Бланшо свершается, возможно, соизмеряя себя с мыслью Сада, - и их взаимопояснение требует того, от чего мысль, как правило, отказывается: тайного *сообщества*, общности умов - однако это согласие противоречит единоличное™ Сада!) На самом деле отрицание партнеров - это часть системы. Ведь эротизм отчасти противоречит себе, если полностью направляет к общности движение смерти, каковым он, в принципе, и является. Сексуальный союз - и в этом он подобен остальной жизни - в глубине своей есть компромисс, это полумера,

единственно приемлемая между очарованием жизни и крайней неукоснительностью смерти. И только будучи отсоединена от ограничивающей ее общности, сексуальность свободно выражает требование, которое лежит в ее основе. Если бы ни у кого не было сил, по крайней мере, на письме полностью отрицать связь, соединяющую его с ближним, у нас не было бы произведений Сада. Сама жизнь Сада позволяет разглядеть элемент подлога в отрицании, но этот самый подлог

138

был необходим для выработки мысли, которую во имя удобства не свести к рабским принципам - тем, когда полезность, взаимопомощь или учтивость оказываются сильнее соблазна. Мы без труда понимаем, что по пути соблазна невозможно идти до конца, если при этом учитываем неприятности, которые могли бы доставить другому безоговорочное согласие с нашими желаниями. Напротив, если не принимать другого во внимание, то эти желания и их утверждение, пусть даже литературное, заданы без искажения.

«Мораль (Сада), - говорит Морис Бланшо, - основана на изначальном факте абсолютного одиночества». Он «говорил и повторял это во всевозможных формах: природа рождает нас одиночками, нет никаких отношений между одним человеком и другим. Стало быть, единственное правило поведения в том, чтобы я предпочитал бы все, что делает меня счастливым, и ни во что ни ставил бы весь тот вред, который это мое предпочтение может нанести другому. Сильнейшая боль для других всегда значит меньше, чем мое удовольствие. Ну и что с того, если я должен купить ничтожнейшее наслаждение благодаря неслыханному сочетанию злодеяний, ведь наслаждение приятно для меня, оно во мне, а результат преступления меня не затрагивает, он вне меня!»

3. Сладострастие и преступление

В той мере, в какой анализ Мориса Бланшо рассматривает разрушение и сладострастные удовольствия, он личного не добавляет к основным утверждениям Сада. По этому поводу Сад, который бывает разным, без усталости, как несомненную истину, резюмирует парадокс преступления: оно есть условие сладострастия. Этот аспект произведений Сада дан таким образом, что мы ничего не можем к нему добавить: мысль Сада по этому вопросу в высшей степени отчетлива, его сознание в высшей степени ясно. Можно даже сказать, что Сад был уверен, что совершил основополагающее открытие в плане познания человека. Но коль скоро это так, мы замечаем необычайную связность системы. Если одиночество сладострастного индивида не постулируется как принцип, то глубинной связи преступного разрушения со сладострастием

139

не возникает; по крайней мере, она может иметь лишь слабое действие. Чтобы добраться до этой истины, необходимо было поместить себя в ложную перспективу одиночества. Ничто так не ощущается при чтении Сада, как абсурдность непрерывного отрицания достоинства одних людей ради других: это отрицание непрерывно наделяет такую мысль достоинством анти-истины, втягивает ее в банальнейшие противоречия, и жизнь не подтверждает ее, или подтверждает лишь отчасти. И не то чтобы одиночество никогда не играло в собственной жизни Сада никакой роли, может быть, оно даже было ее последней ценностью, но играло свою роль не только оно. Трудно свести к притворству то, что мы знаем о характере Сада; то, что глубоко отличает его от характеров описанных им гнусных героев. (Маркиз любил свою невестку, у него была политическая карьера гуманиста, увидев из своего тюремного окна, как работает гильотина, он онемел от ужаса, и, наконец, он так заботился о своих произведениях, что проливал "красные слезы" над утратой какой-то рукописи.) Но ложь об одиночестве служит условием истины отношений между любовью и преступлением, и мы не можем даже вообразить творчество Сада без той решительности, с какой он отрицал ценность одних людей ради других. Иными словами, истинная природа эротического возбудителя может быть раскрыта только через литературу, путем задействования характеров и сцен, относящихся к области

невозможного. Если бы это продолжали игнорировать, то чисто эротическую реакцию нельзя было бы распознать под покровом нежности, ведь любовь, как правило, *сообщается* другому, и даже имя любви связало ее с существованием другого; следовательно, любовь, как правило, подсласлена. Сама чрезмерность, с какой Сад утверждает собственную истину, по природе не такова, чтобы ее можно было с легкостью принять. Но она наводит на размышления. Морис Бланшо пожелал осветить в своем изложении мысль Сада, я же теперь могу добавить одно уточнение. Исходя из представлений Сада, можно заметить, что нежность не в силах изменить основополагающей игры. Нежность, используя задействованное в этой игре разрушение, может сделать лишь то, что будет ей полностью противоположным. Говоря в высшей степени обобщенно, эротизм

140

противостоит обычному поведению, как трата - приобретению. Если мы ведем себя разумно, мы изо всех сил стараемся увеличивать наши ресурсы, наши познания или, обобщенно говоря, нашу власть. Мы стремимся, пользуясь разнообразными средствами, обладать большим. И всегда с поведением, имеющим целью прирост, связано наше самоутверждение в социальном плане. Но в момент сексуальной лихорадки мы ведем себя противоположным образом: мы растрчиваем силы, не считая их, без меры и выгоды теряя громадные количества энергии. Сладострастие настолько сродни разрушению, что мы назвали «малой смертью»⁽⁴¹⁾ момент его пароксизма. Следовательно, объекты, настраивающие нас на сексуальную активность, всегда связаны с каким-то беспорядком. Так, например, нагота имеет смысл падения, и даже некоего искажения того облика, какой мы придаем себе при помощи одежды. Но в этом отношении мы никогда не удовлетворяемся малым. Вообще говоря, ввести нас в мир эротизма способны только необузданное разрушение и одержимость предательством. Мы усугубляем наготу причудливостью полуголых тел, которые втайне еще обнаженней, чем обнаженные. Садистски причиняемые страдание и смерть являются продолжением этого соскальзывания к гибели. Аналогичным образом, проституция, эротический словарь, неизбежная связь сексуальности с грязью способствуют превращению мира любви в мир упадка и смерти. Дело в том, что наше подлинное счастье лишь в том, чтобы тратить впустую; дело в том, что мы всегда хотим быть уверенными в бесполезности нашей растраты, ощущать себя как можно дальше от серьезного мира, правилом которого является приращение ресурсов. Но здесь мало сказать «дальше*»: мы хотим противопоставить себя ему; как правило, в эротизме присутствует движение агрессивной ненависти, аффект предательства. Как раз поэтому с ним и связана тревога, и поэтому, когда ненависть бессильна, а предательство не состоялось, эротический элемент смехотворен.

4. Апатия, отрицание других и самого себя и «суверенность»

Система Сада в этом отношении есть не что иное, как последовательная - и наиболее затратная - форма эротической ак-

141

jtwnk varan

тивности. Моральное одиночество означает отмену запретов, а кроме того, только оно дает глубокое чувство траты. Кто принимает ценность другого, с необходимостью ограничен; он ограничен этим уважением к другому, которое мешает ему узнать, что именно означает то единственное упование, что не подчинено в нем желанию приращения своих материальных или моральных ресурсов. Нет ничего обыкновеннее, чем мимолетное вторжение в мир сексуальных истин, за которым все остальное время следует фундаментальное опровержение этих истин. Дело в том, что солидарность мешает человеку занять место, обозначаемое словом «суверенность»: уважение людей друг к другу вовлекает их в цикл рабства, где остаются лишь моменты подчинения и где, в конечном счете, мы лишаемся этого уважения, потому что лишаем человека в целом его суверенных моментов (того, что в нем наиболее драгоценно).

Совершенно наоборот, «центр садического мира», по словам Мориса Бланшо,

представляет собой «требование суверенности, утверждающейся через бесконечное отрицание». И здесь обнаруживаются те главные узлы, которые вообще поработают человека (лишают его сил достичь того места, где могла бы состояться суверенность). И это потому, что сущность эротического мира - не только трата энергии, но и доведенное до крайности отрицание; или, если угодно, трата энергии сама с необходимостью и есть подобное отрицание. Этот кульминационный момент Сад называет «апатией». «Апатия, - говорит Морис Бланшо, - есть дух отрицания в применении к человеку, возжелавшему быть суверенным. Это - некоторым образом - причина и принцип энергии». Похоже, Сад рассуждает приблизительно таким образом: сегодняшний индивид представляет собой некоторое количество силы; большую часть времени он расточает собственные силы, отчуждая их во благо тем подобиям (simulacres), что зовутся «другими», Богом, идеалом; что касается этого расточения, то он неправ, когда исчерпывает свои возможности, непроизводительно расходуя их, но еще более неправ он, когда основывает свое поведение на слабости, ибо если этот индивид тратит свои силы на других, то это объясняется тем, что он считает, будто ему необходимо на них опираться. Роковая слабость: он лишает-

142

ся сил, растрчивая их попусту, и он растрчивает силы, так как считает себя слабым. Но истинный человек знает, что одинок, и принимает свой жребий; все, что является в нем наследием семнадцати веков трусости и соотносится с другими, он отрицает: например, жалость, благодарность, любовь суть чувства, которые он разрушает; разрушая их, он восстанавливает всю силу, которая требовалась от него, чтобы посвящать ее ослабляющим импульсам, и - что еще важнее - извлекает из этого разрушительного труда начало подлинной энергии. - На самом деле, необходимо как следует уяснить, что апатия состоит не только в разрушении "паразитических" привязанностей, но еще и в противостоянии какой угодно спонтанной страсти. Развратник, непосредственно предающийся своему пороку - всего-навсего выродок, который погубит себя. Даже гениальные развратники, имеющие все дарования к тому, чтобы стать чудовищами, обречены на катастрофу, если они удовольствуются следованием своим склонностям. Сад требует следующего: чтобы страсть превратилась в энергию, необходимо, чтобы она была подавлена, чтобы она опосредовала себя, пройдя через необходимый момент бесчувственности, и тогда она будет величайшей из возможных. В начале жизненного пути Жюльетта непрерывно слышит упреки от Клервиль: она-де совершает преступления лишь в пламени страстей, она ставит сладострастие и бурление удовольствия превыше всего. Опасная легкость... Преступление важнее сладострастия, хладнокровное преступление значительнее преступления, совершающегося в пылу чувств, но преступление, "совершенное при очерствении органов чувств", преступление мрачное и тайное важнее всего, потому что оно является действием той души, что, разрушив в себе все, накопила безмерную силу, которая сольется в одно целое с подготовляемым ею движением тотального разрушения. Все великие распутники, живущие лишь ради удовольствия, велики только потому, что уничтожили в себе всякую способность к удовольствию. Вот почему они устремляются к жутким отклонениям: ведь заурядный характер нормального сладострастия для них недостаточен. Они сделались бесчувственными: они притязают на то, чтобы наслаждаться этой бесчувственностью, этой отрицаемой и изничтоженной чувственностью, - и ста-

143

новятся кровожадными. Жестокость есть лишь самоотрицание, зашедшее столь далеко, что оно превращается в уничтожающий взрыв; бесчувственность становится содроганием всякого бытия; говорит Сад. "Душа переходит в такую разновидность апатии, которая вскоре превращается в удовольствия в тысячу раз более божественные, чем те, что доставляли слабости".

5. *Совершенный момент,*

или тождество теопатии и апатии

Следующий отрывок следует привести целиком: дело в том, что он объясняет центральную мысль. Отрицание невозможно отделить от тех путей, где наслаждение не дано чувственно, но где разбирается его психический механизм. И - точно так же - наслаждение, отделенное от этого отрицания, остается скрытым, презренным и неспособным удержать для себя верховное место при свете сознания. «Я хотела бы, - говорит Клервиль, товарка Жюльетты по разврату, - найти преступление, вечный результат которого действовал бы даже тогда, когда я перестану действовать, так что в моей жизни не осталось бы ни единого мгновения, когда, даже во сне, я не причиняла бы какой-либо беспорядок, и чтобы беспорядок этот смог простираться настолько, чтобы повлечь за собой общее развращение или причинить столь бесповоротное расстройство, что воздействие его продолжалось бы даже по завершении моей жизни". Кто, в конечном счете, посмеет не признать, что его собственная склонность к сладострастию лишь в этом нашла бы свое окончательное продолжение? Кто, в конечном итоге, посмеет отказать наслаждению - при всех связанных с ним унижениях, - в ценности, несравнимой с интересами разума? Кто посмеет отказать видеть в наслаждении, с точки зрения момента вечности, восторг, без которого тревожное, жестокое и отрицающее человека божественное не могло бы даже быть помысленным?

Это чрезмерное отрицание имеет два аспекта. Прежде всего, оно божественным путем отрицает обособленное существо, брэнного индивида перед безмерностью вселенной. И отрицает оно его, может быть, во имя другого существа, не менее брэнного, но которое - благодаря самому факту своего вселенского отрица-

144

ния - если и самоутверждается до крайней степени утверждения, то делает это все-таки ради отрицания. В итоге получается, что, хотя логически его душа с самого начала занята уничтожением, в нем нет ничего, что заранее уже не открывалось бы таким же ударам, какие оно само наносит повсюду. Герои Сада обычно не проявляют такого сродства с жестоким разрушением, но один из его наиболее совершенных персонажей, Амелия, весьма полно выражает то, что оно желанно. «Она живет в Швеции, однажды она собирается навестить Боршана... Тот, в надежде на чудовищную казнь, только что выдал монарху всех членов заговора (который сам и замыслил), и это предательство воспламенило молодую женщину. "Я люблю твою жестокость, - говорит она ему. - Поклянись, что однажды я тоже стану твоей жертвой; после того, как мне исполнилось пятнадцать, ум мой воспламенялся лишь от мысли пасть жертвой жестоких страстей разврата. Конечно же, завтра я умереть не хочу, моя экстравагантность до этого не доходит, но умереть я хочу лишь таким способом: создать, испуская дух, повод для преступления - вот идея, к которой я обращаю свою голову". Странная голова, вполне достойная такого ответа: "Я люблю твою голову до безумия, и полагаю, что вместе мы сделаем кое-что значительное". "Она полна гнилью, прогнила, признаю!" Итак, "для цельного человека, а цельность для человека - всё, зло невозможно". Если он причиняет зло другим - какое сладострастие! Если другие причиняют ему зло - какое наслаждение! Добродетель доставляет удовольствие цельному человеку, потому что она слаба, и он раздавит ее, а порок - потому что он получает удовлетворение из получающегося в результате беспорядка, пусть даже за собственный счет. Если он живет, то нет ни одного события в его жизни, которое он не мог бы ощутить как счастливое. Если же умирает, то в смерти своей он находит еще большее удовольствие, а в сознании саморазрушения - увенчание жизни, которую только и оправдывает потребность в разрушении. Таким образом, отрицатель присутствует во вселенной в качестве крайнего отрицания всего остального, и в то же время это отрицание неспособно защитить его самого. Несомненно, сила отрицания, пока она длится, наделяет его привилегией, но негативное действие, которое он производит со сверхчеловечес-

кой энергией, - единственная защита от интенсивности безмерного отрицания". Кто же теперь не знает, что намеченные последствия в любом случае превосходят человеческий замысел; ведь подобные свершения всегда мыслятся лишь в мифической форме, располагающей их если не за пределами мира, то, по крайней мере, в сфере грез! Так же обстоят дела и в творчестве Сада, но и это второй аспект рассматриваемого отрицания - отрицаемое на этом свете отрицается не ради некоего трансцендентного утверждения. Сад с редким неистовством ополчается против идеи Бога. В действительности, единственное глубокое различие между его системой и системой теологов - в том, что отрицание обособленных существ (которое любая теология совершает с наименьшей жесткостью) не оставляет превыше себя ничего существующего, что утешало бы - даже имманентность мира. На вершине - именно это отрицание, и всё. Очевидно, это слишком подвешивает, слишком озадачивает, в том числе и того, кто считает эту уникальную возможность недостижимой. (Представления Сада на самом деле столь совершенны, что по-своему они отрываются от земли, а тот, кто улавливает их такими, какими они могут быть, с первого же шага располагает их за пределами собственных личных возможностей.) Б конечном счете, то последнее и недоступное движение - от одной мысли о котором захватывает дух, - заменяет образ Божий невозможной человеческой инстанцией, но ее необходимость навязывается не с меньшей, а с большей последовательностью, чем когда-то необходимость Бога. Дело в том, что идея Бога означала покой, время на остановку в нашем головокружительном движении. А вот отрицание Сада означает силу, которую человек мог бы потратить не на то, чтобы остановить, а на то, чтобы ускорить это движение.

⁹⁸Менее всего странно, что такой переход к апатичной суверенности универсума отличается от ограниченного отрицания, присущего мистикам, лишь этим неограниченным отрицанием. Подобно теопатии, апатия Сада требовала презрения к тем восторгам и чувственным радостям, что оставляют в одинаковом безразличии и великих развратников, и выдающихся мистиков. В сфере, где автономия субъекта избавляется от всяческих пре-

146

град, где категории добра и зла, как и удовольствия и боли, бесконечно преодолеваются, где ничто ни с чем больше не связано, где уже нет ни формы, ни образа, которые имели бы иной смысл, кроме мгновенного уничтожения того, что стремилось обрести себе форму или образ, необходима столь мощная энергия души, что она становится чем-то непостижимым. По сравнению с таким масштабом высвобождения атомная энергия - ничто. Вероятно, эта область не может иметь точной меры, и даже малейшая трата помещает нас во *вселенский масштаб*, но мы хотим обладать этой энергией души, сохраняя в себе тревогу, говорящую нам, что вскоре она будет нам не по силам. И неважно, если однажды мы узнали, что единственным пределом нашего бунта является универсум, что беспредельная энергия вовлекает нас в беспредельный бунт - в ту автономию, без которой мы не соглашаемся жить, - но которую имеем слабость хотеть познать, не умирая: даже смертью "апатии".

147

Часть седьмая ЭПИЛОГ

Во вселенной в целом энергия доступна без ограничений и тратить ее можно до бесконечности, но в *человеческом измерении*, где мы находимся, мы выпущены рассчитывать на то количество энергии, которым располагаем: мы делаем это спонтанно, но, однако, взамен должны осознавать необходимость учитывать другой факт: *мы располагаем количествами энергии, которые нам необходимо истратить во что бы то ни стало*. Мы всегда можем исчерпать ее источник, достаточно лишь меньше работать и вести праздный образ жизни, хотя бы отчасти. Но в таком случае досуг представляет один из способов непроизводительно расходовать - уничтожать - избыток энергии или, проще говоря, наличные ресурсы. Двадцать четыре часа досуга, в позитивном смысле, стоят

энергии, необходимой для производства жизненных ресурсов задень; или, в негативном, если угодно, - нехватки в производстве всего, что рабочий произвел бы за данный промежуток времени. Чистый досуг (и, разумеется, забастовки) прибавляется не больше не меньше как к совокупности выходов для свободной энергии, превышающей ту, что необходима для поддержания жизни. Такими выходами, по сути, являются: эротизм, предметы роскоши (ценность которых в плане энергии исчисляется рабочим временем) и развлечения, представляющие собой «разменную монету*» праздников; с другой стороны, это труд, некоторым образом увеличивающий сумму продукции, которой мы будем располагать; наконец, войны...

Разумеется, то, что мы тратим по одной статье, в принципе, потеряно для других.

Существуют многочисленные возможности соскальзывания: алкоголь, война, праздники склоняют нас к эротизму, но это означает попросту, что расходы, возможные по одной статье, в конечном счете, сокращаются благодаря нашим расходам по другим, так что только выгоды, извлеченные на войне, в действительности нарушают это правило: к тому же чаще всего эти выгоды соответствуют потерям побежденных! Таким образом, мы, в принципе, должны, утверждать, что рано или поз-

148

дно совокупность избыточной энергии, сэкономленная для нас трудом настолько большим, что он сам ограничивает ту ее часть, что может быть направлена на эротические цели, - будет растрчена в катастрофической войне.

Разумеется, смешно было бы делать преждевременные выводы, что если бы мы больше отдыхали и отдавали эротической игре более значительную долю энергии, опасность войны уменьшилась бы. Она не могла бы уменьшиться, если бы разрядка происходила таким образом, что мир окончательно потерял бы и без того нестойкое равновесие.

Это представление кажется стольясным, что мы можем тотчас же извлечь из него и совсем иной вывод: мы не сможем уменьшить риск войны до тех пор, пока не сократим, или не начнем сокращать повсеместное неравенство жизненных уровней, всеобщее неравновесие. Подобный подход рассмотрения приводит к положению, которое, очевидно, в настоящее время имеет лишь теоретический смысл: необходимо производить ради того, чтобы повышать уровень жизни во всем мире. Стало быть, я вынужден повторять то, что уже знает всякий разумный человек. К расхожему мнению я должен добавить только одно уточнение: если ничего подобного не произойдет, война очень скоро будет неизбежна.

Тем не менее, мне не хотелось бы отстаивать столь мрачную точку зрения. Поскольку мир пребывает в так называемом состоянии холодной войны, которая кое-где усиливает войну настоящую, повышение жизненного уровня будет невозможно. Следовательно, мы можем сказать, что временно предлагается и третий выход, а именно - нынешнее состояние, или холодная война. Такой выход не слишком утешителен, но оставляет нам время поразмыслить о том, что без войны или сильной военной напряженности имел бы место общий рост давня жизни.

Стало быть, в мире остается шанс на мир, связанный со следующим решением: вопреки всему, утверждать безусловную ценность политики выравнивания индивидуальных ресурсов и добавлять, что такую политику можно проводить строго по мере возможного, не переставая отвечать потребностям, навязываемым непосредственно холодной войной.

149

Опять-таки - я ничего не могу здесь привести, кроме этих банальностей, которые большинству покажутся весьма бессодержательными. Для этой цели не было необходимости разрабатывать теорию эротизма. Более того, связь этих политических соображений с подобной теорией в конечном итоге ограничивает их доступность. По крайней мере внешне, ибо теория, о которой я говорю, есть, по сути, историческое изложение форм эротизма, но этому изложению недостает одного элемента.

Как бы то ни было, эротизм - даже в той слабой мере, в какой у него самого есть история -

находится вне (*en marge*) собственно истории, военной или политической. И этот аспект обладает таким смыслом, что я могу сейчас же приступить к заключению исторического повествования, каким является эта книга. На самом деле, в условиях, которые я продемонстрировал, продолжает существовать возможность еще одного эпизода из истории эротизма. Мы знали эротизм *вне истории*, но если бы история в конечном итоге завершалась - или же близилась к завершению - то эротизм не был бы больше вне истории. Следовательно, он перестал бы быть второстепенной истиной, значимость которой сегодня (как и издавна) подавляется основными историческими событиями. Он мог бы получить полное освещение и отчетливо предстать сознанию. Да, идея, что история может закончиться, шокирует, однако, я могу предложить ее как гипотезу. На мой взгляд, история была бы закончена, если было бы уничтожено неравноправие и расхождение в жизненных уровнях: таким было бы условие неисторического способа существования, выразительной формой которого служит эротическая активность. С этой необходимо гипотетической точки зрения, осознание эротической истины предвосхищает конец истории: это осознание вводит в настоящее глубокое безразличие, «апатию» неисторического разума, разума, связанного с перспективами, весьма отличающимися от тех, которые есть у людей, безоговорочно вовлеченных в борьбу. Это вовсе не означает, что я считаю перспективы тех, кто ввязывается в бой, бессмысленными. Однако они не имеют того смысла, каким их наделяют противоборствующие стороны. Исход боя дан заранее по ту сторону этих внутренних перспектив: оба лагеря одинаково неправы в том смысле, что за-

150

щитники отстаивают позиции, которые невозможно защитить, а нападающие атакуют позиции, которые невозможно атаковать. Напротив, мы не можем сделать ничего, что шло бы вразрез с выравниванием уровней жизни. Мы не можем также свести к полезности смысл производительной деятельности. Смысл всякой деятельности располагается по ту сторону ее полезной ценности, но мы игнорируем его, пока стремимся не выходить за рамки перспектив боя.

Обстоятельства, в которых мы живем, также открывают точные данные об этом. Во всех отношениях бой сможет на самом деле разрешиться лишь при одном условии: потерпеть крах, не дойти до конца. Если конец истории должен быть освобождением от этих ее нынешних конвульсий, то при условии, что обеспечить его способна только некая разрядка. Победа, неизбежно добытая на руинах, закрепила бы недопонимание, на котором и была бы основана партия победителей. Если же человеческие несчастья прекратятся, если люди избавятся от тупоумия окончательной победы, то история сможет достичь лишь одного конца - она закончится ничем.

В борьбе, мы не можем найти основополагающую истину: в борьбе мы всегда замечаем лишь одну сторону вещей, даже если движение, противостоящее инерции, желанию оставаться на месте, имеет для нас привилегированную ценность. И наоборот, по мере того, как мы отдаляемся от всякого основания для боя; по мере того, как мы достигаем моментов совершенства, о которых знаем, что не сможем их превзойти, мы в силах назначить движению истории тот конец, который бы только и знал, что скрывался. Вот какие ясные результаты можно, в конечном итоге, извлечь из моей книги - и из следующего за ней эпилога.

Люди, вовлеченные в политическую борьбу/, никогда не смогут склониться перед истиной эротизма. Эротическая активность всегда имеет место за счет сил, задействованных в сражении. Но что думать о людях, ослепленных до такой степени, что они отрицают даже механизм жестокости, который они запускают в действие? По крайней мере, мы можем быть уверены, что они лгут. Но мы никоим образом не должны пытаться заменить их

151

указания нашими. Мы ничего не ждем *от управления*. Нам остается надеяться лишь на разрядку, в которой можно было бы услышать мудрость, приходящую извне. Конечно,

такая мудрость - это вызов. Как можем мы не бросить вызов миру, предлагая ему умиротворение, в котором он нуждается? Это может происходить лишь безумно, вопреки агрессивному языку и в отдалении от всякой пророческой суеты; это может происходить, лишь невзирая на политику³⁹.

Впрочем, как бы то ни было, пора противопоставить этому лживому миру ресурсы иронии, плутовства, здравого смысла без иллюзий. Ведь даже если предположить, что мы потерпим поражение, мы сможем это сделать весело, ничего не проклиная и не прорицая. Мы не ищем покоя. Если миру вздумается взлететь на воздух, то мы будем, возможно, единственными, кто предоставит ему такое право, давая себе самим по тому же случаю право быть теми, чьи слова оказались напрасны.

152

ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА

Эта неизданная рукопись, обозначенная в бумагах для «Эротизма» (L'Erotisme, Editions de Minuit, 1957) как «версия 1951 г.», вероятно, была написана и в период зимы 1950-1951 гг. и лето 1951 г., чтобы стать продолжением "Непроизводительной траты" [La Consommation]. См. О.С., t. VII, примечания к «Проклятой доле» [М. «Гнозио-«Логос», 2003] (La Part Maudite, p.471.)

Мы не знаем причины (неудовлетворенность, болезнь...), по которым она осталась незавершенной. Вторая часть ("Запрет на инцест") была опубликована под названием "Инцест и переход от животного к человеку" [L'inceste et le passage de l'animal a l'homme// "Critique. 44. Janvier 1951. P. 43-61). Без больших изменений она воспроизведена в «Эротизме» (Исследование IV: Загадка инцеста [L'enigme de l'inceste]).

Главы I и I I шестой части («Индивидуальная любовь», «Божественная любовь») вышли в весьма переработанном виде в "Botteghe Oscure" VIII (подписано к печати: ноябрь 1951 г.), под названием «Любовь смертного существа» [L'amour d'un etre mortel]. - См. Annexes, p. 496.

Глава III из шестой части («Эротизм без границ») отчасти позаимствованная из статьи: «Счастье, эротизм и литератора, 11» (Le Bonheur, l'erotisme et la litterature// "Critique. 3. Mai 1949- P. 401-411, sur Maurice Blanchot; Lautreamont et Sade, Editions de Minuit, 1949), будет воспроизведена в " «Эротизме» (Исследование II: Суверенный человек Сада [L'homme souverain de Sade]).

Будучи незавершенной, «История эротизма» подверглась новой редакции в 1953-1954 гг., в пору написания «Суверенности» (Cf. О.С., t. VII. P. 473). Мы не выделяем здесь соответствий между нашей «версией 1951 г.» и этой «версией 1954 г.»: гораздо более близкая к окончательному тексту, она будет приведена как его вариант в томе X настоящего Собрания сочинений.

Ниже читатель найдет: сначала - четыре проекта книги об эротизме, затем - примечания и варианты «Истории эротизма».

153

I

В бумагах Батая мы обнаруживаем следующие проекты книги об эротизме:

а) 1939? Эротическая феноменология.

Датированный "1939?", этот проект [Env. 49 :1-23] может быть сопоставленным со статьей "Rom" (Boucbe «Documents». 5. 1930. - См.: О.С., 11, P. 237-238) и главным образом - отсылает к «Материалам о темном глазе» [Dossier de ГСЕИ pineal] (О.С., t. U. P. 13-47):

Субв. эр. ~ Без недопонимания: ужасающее положение людей, живущих на небольшом небесном теле и организованных в общество, выразимо в терминах сексуальности. [На полях: заметка 1939 г.]

ЭРОТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Гл. I - Введение. *Познание посредством реакций.* Познание - это не только восприятие, но и реакция. Необходимо различать две разновидности познания: а) познание, связанное с управлением и с производством, б) познание, связанное с эмоциями.

Необходимо перечислить эмоции: эротическая активность

смех тревога

истина жизни в

слезах

очевидно, она - время

отвращение крик пение танец

слезы

состояние опьянения

ужас

+ сложные реакции

Представления, рождающиеся в этих состояниях всего лишь менее объективны, однако не лишены объекта. Все они направлены на бытие. Кроме того, они суть возникновение бытия.

Эротическая феноменология отсылает к Гегелю и означает феноменологию духа в том виде, какой она предстает в эротической жизни. Эротическая сфера, возможно, имеет определенные прерогативы по отношению к сфере тревоги и тд. И все-таки эротическая феноменология, очевидно, обозначает еще и отдельную феноменологию.

Гл. II. - Два лица

Следует начать с описания существ, атомов, молекул, астрономических систем, клеток, животных, колоний и обществ.

154

Принцип тропической¹ (i) композиции и возможности несовершенства.

Линейный характер композиции из двух лиц.

Введение дуализма, отличающегося от обычного дуализма Идеи и Материи (сводимого к дуализму Целого и части): но каким бы ни было различие, существует возможность взаимоналожения.

В общем, очевидно, что голова одержала верх: она расположена по ходу движения животных.

Новое возникновение «нижнего лица» у обезьяны.

Гл. III. - [*вычеркнуто*: Инверсия сексуального тропизма] Homo erectus²

Одним из основных свойств, отличающих человека от обезьяны, является прямохождение. В прямохождении возникает новая основа для главенства головы. Система конвергенции, завершающаяся головой, направлена подобно отрицательному геотропизму³ стебля растений.

Похоже, прямохождение могло возникнуть лишь за счет утраты главенства «нижним лицом»: то ли исчезновению этого лица способствовал физиологический процесс, то ли в самой ориентации

на прямохождение имелся особый фактор, которого не существовало в простой тропической конвергенции по направлению к голове, но который существует у высших животных. Всегда происходит так, что тропическая конвергенция по направлению к голове, имеющая место при прямохождении, представляет в борьбе между двумя лицами победу головы, тогда как обезьяна являла собой победу живота. Эта конвергенция имеет значимость отрицательного по отношению к животу внутреннего тропизма, который характеризует человеческое существо.

Гл. IV. - Табу на менструальную кровь.

При переходе от обезьяны к человеку произошла инверсия, что хорошо видно по волосяному покрову.

Такая инверсия еще более характерна, если рассматривать сексуальный тропизм, связанный у самцов животных с менструальными выделениями самок. Это общий для животных сексуальный тропизм сменило табу на менструальную кровь, которое характеризует человеческий род.

(Подобрать несколько примеров.)

Эта инверсия тропизма может объясняться множеством причин (гормональных и т.д.), но она связана с только что описанным внутренним человеческим тропизмом.

1 От сл. «тропизм» - направленное ростовое движение, или изгиб органов растений, вызванное односторонним действием некоторого раздражителя. - Прим. ред. 1 человек прямоходящий (лат.) - Прим. пер.

3 геотропизм - способность осевых органов растений принимать вертикальное положение: отрицательный геотропизм - направление главного стебля вверх. - Прим. ред.

155

(Целомудрие науки. Сексуальная наука = ничто.) Введение. Причина не содержит в себе результата.

не развитие, но выражение реального

если видимость развития, то это перенос реального в актуальный мир репрезентации.

все-таки: теория человека

I. Два лица. Тропическая концепция человека.

II. Вертикальное положение. Смысл слов верх и низ.

III. Табу на менструации.

IV. Напряжение и объект напряжения.

Напряжение проецирующее на объект некое размышление о своей природе принцип смещения принцип заражения

V. Описание принципа объекта.

Гетеросексуальность - Нагота - Раздетость - Фетишизм

VI. Фактор «случайность».

VII. Фактор «нехватка»

мазохизм и садизм.

Принцип брэнности объекта:

а) преходящий характер его ценности

б) женская красота, понимаемая

как своего рода брэнность

- мало совместима с реальностью.

VIII. Ритм и обладание быстротечным временем. Сходство коитуса с эпилепсией, с приступом страха.

IX. Эякуляция и принцип того, что истина - в слезах, история романа «Синева небес»

эякуляция - это образ человека, откровение человека,

как бы вытекающего из самого себя.

Пост-коитальное время.

Смерть того, что проецировало себя

в бытие во время коитуса.

X. Сопротивление возбуждению. Целомудрие и религия.

XI. Возвращение эротизма, опосредованного целомудренной женщиной. Открытие бытия.

XII. Посткоитальное время опосредованного эротизма.

XIII. Донжуанство как вершина случайности и нехватки. Западное отрицание.

XIV. Сексуальное партнерство и социальная редукция. Фундаментальное противоречие между сексуальным влечением и социальным инстинктом у животных.

156

ГЛАВА I. ДВА ЛИЦА

Начиная писать эту книгу, хотя у меня и есть намерение описать эротический опыт вообще - подобно тому, как врач описывает болезнь

- я не могу не испытать щемящего чувства. Ведь я должен описывать не то, что пережили другие, но собственную жизнь - лихорадочность, с которой эта жизнь подходила к краю гибели. Если бы в этом описании не появлялся личный элемент сумасшедшей жизни, оно, на самом деле было бы лишеным смысла. Именно сам человек, такой, каким его делают бурные, как несущиеся по небу тучи, движения, должен быть замечен - не факты, а человек, каким его порождает и губит его собственная страсть. Именно присутствие - за которым следует смерть - индивидуальных существ - жаждущих быть - придает бледности нагой плоти или красному цвету проливаемой крови их душераздирающую ценность.

[Вычеркнуто- Эта книга имеет целью показать, как человеческое существо формируется и возникает в связи с эротической игрой и, в этом смысле, оно лишь продолжает в ограниченной области изложение, которое Гегель попытался предпринять в «Феноменологии духа».] В первом приближении кажется, будто это ограничение по природе таково, что лишает подобное усилие размаха. Как бы там ни было, подобное впечатление может сохраниться: только реализация должна оправдать

- или не оправдать - метод, который не является произвольным.

Эротизм никоим образом не представляет собою точку, в которой человеческое существо находит себя. Напротив, он представляет собой точку, где оно себя теряет. Жизнь становится эротической таким же образом, каким умирает, и эта книга, которая описывает эротическую жизнь, с необходимостью будет иметь запах смерти. Было бы напрасным, под предлогом, что человек обнаруживает свои самые чарующие ценности в любви, предоставить ей смысл завершенности: человеческое *бытие* завершается только в отрицании желания. Лишь в той мере, в какой это отрицание, чтобы проявить себя, нуждается в самом желании, эротическое возбуждение принадлежит целостности человека. Впрочем, это конститутивное отрицание не ограничено эротической сферой: в своей завершенности человек не менее алочен к отрицанию смеха, слез, тревоги, отвращения, криков, экстаза, опьянения и вообще всякой конвульсивной реакции.

L Противоположность между двумя лицами.

В разного рода любовных играх человеческие существа испытывают ощущение, будто у них два лица. Эти два лица находятся друг напротив друга, у и могут быть названы - первое - оральным лицом, второе

- сакральным.

Эти два лица расположены с двух концов тела, в том смысле, что скелет, по крайней мере, сформирован главным образом из позвонков. Две пары конечностей должны быть прикреплены к

определенному позвон-

157

ку, вместе с которым они принимают такой же вид, что и пара ребер. Голова представляет собой как бы первый сегмент в позвоночной системе. С противоположного конца все выглядит сложнее: за крестцом у человека следует копчик, у животных - хвост. Таким образом, поскольку след хвоста животного сохраняется, остается невозможным сказать, что крестец, строго говоря, есть окончание человеческого тела. И все-таки, как напоминает эротическая практика, ноги суть всего лишь боковое развитие торса, а окончательный характер лица, сформированного нижними отверстиями иногда имеет притягательную силу.

2. Соответствие между двумя лигами

Оральное лицо, главным образом, сформировано ртом, которому соответствует анус сакрального лица. Со ртом глаза и нос сочетаются так же, как яички и пенис - или яичники и клитор - с анусом.

3. Концепция колоний

Если бы мы приняли колониальную теорию формирования животных, то это, на первый взгляд, абсурдное подобие оказалось бы, наоборот, естественным. Различные *линейные* животные формировались бы из последовательности особей, из *зондов*, выстраивающихся один за другим: эти связанные друг с другом зоиды были бы в черве - кольцами (а в позвоночном - позвонками). В не слишком сложных образованиях можно рассматривать животное в целом, как сформированное двумя крайними зондами, соединенными последовательностью промежуточных зондов.

Промежуточные особи недоразвиты, утрачивают всякую индивидуальность и сведены к роли звена в цепи. Только те особи, которые располагаются по краям, находятся в контакте с внешним миром: они сохраняют индивидуальность и полный набор органов.

4. Преобладание головы

Два основных сегмента линейного животного, берущие на себя - первый - оральную, второй - анальную функции - развиваются в весьма неравных условиях. Необходимость искать пропитание отдает инициативу движения оральному сегменту, который эволюционирует и становится головой. Развитие нервной системы и мозга наделяет существование этой части: именно в голове сосредоточивается бытие животного.

Анальный сегмент, наоборот, сохраняет лишь относительно слабую индивидуальность. Он даже не сохраняет своего окончательного характера, и некоторое количество сегментов развивается за ним так, как если бы для сохранения собственной реальности он стремился развиваться тем же образом, что и голова, заставляя следовать за собой нижестоящие элементы. Впрочем, значимость этого примыкания невелика. То, что развивается за анусом, есть лишь бесполезный придаток, и жизнь

158

животного продолжает быть "течением" от начального отверстия к отверстию конечному.

5. Общее значение анального сегмента

двойная функция анального сегмента: концентрация веществ, которые должны быть выведены из организма способность к насильственному выделению

6. Общая концепция существ как совокупностей

1. Несовершенство существ и ощущаемая двойная ориентация человека.

8. Сакральное лицо обезьян.

9. Отпадение хвоста.

Глава I.

Является ли копчик пережитком хвоста? Описание сакрального лица у различных обезьян.

Сходство между глазом и яичками или яичниками. Расположение половых органов у различных животных.

Глава II.

Вертикальное положение.

Б) 1947-1950. «Сад и сущность эротизма*».

Объявлено, что выйдет в Издательстве Minuit в «Ненависти к поэзии» (1947) и в «Проклятой доле» (1949). Мы обнаруживаем - в 1950 г.? - следующий план [Env. 40: 24]:

I. Биография маркиза де Сада.

A. Биография

II. Введение, исходя из творчества и жизни Сада, во всякое общее представление о человеческой жизни.

В. Статья о Саде [«Секрет⁴ Сада» Le Secret de Sade// Critique. 15-6 et 17.

Aout-oct. 1947],

С. Предисловие к «Жюстине» [*Presses du livre/ramais*, 1950]

III. От религии и мистицизма к жестокому сладострастию.

D. «Хмель кабаков» (L'ivresse des tavernes// "Critique" 25, juin 1948), «Отчет

Кинси»⁵ (Карроп Kinsey// Critique. 26 et 27. Juil.-aobit 1948), «Счастье, эротизм и литература» (Le bonheur l'erotisme et la literature// Critique. 35. Avril-mai 1949), «Сад и мораль» (Sade et la morale// Cahiers du College

4 Secret - во фр. не только «секрет», «тайна», но и, например, 'одиночная камера». - Прим. ред.

5 «Половое поведение самца человека» (1948) - исследование американского сексолога Альфреда Кинси. - Прим. ред.

159

Philosophique. 1948 - cf. O.C., t. VII, Annexes. P. 445] E. Заключение: мистические состояния и т. д.

сравнение состояний: просветление может быть, цитаты - закончить рассуждением о Саде. В биографии - отрывки из пьесы К. Во второй части - теория инцеста. В предисловии - заявления Камю Клодине Шоне [в "Para", oct. 1948]⁶.

(Все эти статьи, а также некоторые другие, вышедшие в журнале «Critic» - о Прусте, декабрь 1946; «Мистический опыт и чувственность» (Experience mystique et sensualite, май и август-сентябрь 1952) о Сартре и Жене, октябрь-ноябрь 1952; «Общая картина» (Vue d'ensemble) о Саде, ноябрь 1953', о произведении «Роберта этим вечером» П. Кюссовского, февраль 1954 - объединены еще и в другом проекте - 1954 года - под названием: «Сад и сексуальный бунт» (Sade et la revolte sexuelle.)

с) 1949. Сексуальная тревога.

Первый проект продолжения «Проклятой доли» (см. O.C., t. VII, Notes, p. 470)

За этими примечаниями [Env. 40:16,27,1-4] следуют ffos 5-10J, под заглавием:

«Сексуальная тревога - искусство и жестокость», из наброска статьи, вышедшей в "Medecine de France" № 4, в июне 1949 г.: «Искусство, упражнение в жестокости».

"Проклятая доля" (II). "Сексуальная тревога" (От сексуальной тревоги к несчастью Хиросимы) Жюльетта Бутонье. "Тревога"⁷.

Малькольм де Шазаль «Счастье, эротизм и литература» [Bonheur, erotisme et literature// Critique. 35 et 36. Avril-mai 1949] Отчет Кинси

Вопрос о конце мира (см. "Лампа в часах") о последнем человеке [«Поэзия и желание конца мира. Малькольм де Шазаль и сладострастие». La poesie et la tentation de la fin du monde. Malcolm de Chazal et la volupte// Critique. 33. Fev. 1949] может быть, Hiroshima [Critique. 8-9. Janv.-fev. 1947] животность и вещь животность и труд осознание интимности на пределе

но это осознание предполагает, прежде всего, тревогу, которая является следствием труда

6 См. O.C., (. VU, Annexes, p. 457, прим. См. также далее, p. 640 Albert Camus ou la defaite de Nietzsche.

7 Dr Juliette Boutonnier: L'Angoisse. P.U.F., 1945.

160

(Бутонье, Одьё⁸) Основной объект тревоги - сексуальность, поскольку она возможна и разрушительна для безопасности труда. Отношение между сексуальностью и смертью. Сексуальность и религия (Одьё).

(Св. Григорий Нисский) Теология - лунный камень, который устраняет тревогу.

(Шазаль, Сад и тд.) Мистическая теология соприкасается с литературой.

(Элиаде, «Трактат о религиях») Йога и тантризм.

(Эли Алеви) Социализм.

I. СЕКСУАЛЬНОСТЬ

В принципе, животность не (имеющая сознания) для человека равнозначна вещи. Но труд, с другой стороны, превращает человека в качестве такового, в противоположность животному. Так что для работника-вещи животность есть путь возвращения к интимности. Но работник-вещь возвращается к животности, поскольку у него сознание животности. Эта операция будет не завершена, если такое сознание является неполным.

II. ТРЕВОГА

(Бутонье) Препятствие для этого сознания заложено в тревоге, которая возникает из-за противоречия духа труда с духом интимности. Тревога - это соблазн.

(Одьё) Тревога упорядочивает «объекты» сознания, не являющиеся объектами-вещами в мире бессознательного.

Но сознание с необходимостью формируется, исходя из бессознательного. Оно есть сразу и разрешение тревоги, и тревога.

III. ТЕОЛОГИЯ

Первым усилием по превращению объектов бессознательного в объект сознания является теология.

(Элиаде) Период мистических разработок.

(Григорий Нисский) Позитивная и негативная теология входят в противоречие как опыт.

Теология как основа сознания, поскольку она представляет собой самое напряженное усилие для разрешения и сохранения тревоги.

IV. ЛИТЕРАТУРА

Отношение эротизма и несчастья в литературе, или литература, наследующая сформированное теологией бессознательное. Отступление к античности.

8 *Dr Charles Odier: L'Angoisse et la pensue magique, Ed. Delachaux et Niestlu, 1948.*

161

(Сад, Шазаль) Но литература наследует у теологии, не принимая на себя принцип бегства. Она пытается ухватить полностью (целиком) осознание. Она не отрицает тревогу и пытается устранить ее, не отрицая.

В этом усилии она ведома историей - *опытом* - искусства и безудержного мистицизма.

V. ИСКУССТВО

Искусство всегда преображало тревогу в наслаждения. Но в противоположность литературе, понимаемой в узком смысле, как и в противоположность теологии искусство - это бессознательное. Вот, чего оно добивается в мире теологии: упорядочивать «объекты» сознания, не являющиеся объектами-вещами в мире бессознательного. Продолжение жертвоприношения, а не мистической теологии.

Связь литературы с искусством: литература колеблется между бессознательным и сознанием.

Искусство есть область объекта, который хотел бы быть субъектом, но не может стать таковым, не желая отказываться от великолепия объекта.

VI. СВОБОДНЫЙ МИСТИЦИЗМ (Элиаде) Анализ йоги и тантризма. Возврат к субъекту и конец перестановок.

Опыт эротизма: жестокость, вызывающая наслаждение.

VII. СОЦИАЛИЗМ (Эли Алеви)

d) 1950. История эротизма.

1. Воспроизводство и животность
2. Инцест
3. *[Вычеркнуто: Нагота]* Одежда
4. *[Вычеркнуто: Брак и продолжение рода]* Оргия
5. Проституция
6. Куртуазная любовь
7. Сад
8. Завершенная история

Похоже, что Это [Enp. 40:25] и есть первоначальный тан «Истории эротизма». ПВ первой версии в начале был: 1. Инцест и «Воспроизводство и животность», были даны в качестве общего заглавия. Что касается «Куртуазной любви» (см. также далее стр. 165, планы для пятой части), то мы находим [Enp. 40 :28-29] этот план для статьи (лекции?) о Провансе:

1. Несвоевременность. Без неудобства, но

162

определение актуальности

это позволяет подойти к моей теме, самой несвоевременной, о духе Прованса, что он в высшей степени чужд всем движениям только падение бомбы

2. Отграничение области. Скорее Прованс, чем Юг

3. Вопрос о рождении

Ночь Средневековья и рассвет XI в.

Внезапное рождение поэзии, парадокс

Возникает в глубоко христианизированном обществе, где чистейшая мораль проповедуется всемогущими клириками, очень крепки семейные узы, где гражданское законодательство ставит женщину в самое униженное положение, она [поэзия - Б.С.] поэзия игнорирует и попирает как общественные условности, так и дух Евангелия, воспекает преступную любовь, связанную с нарушением супружеской верности, по крайней мере, в помыслах, и только ее, наконец, опускает мужчину к ногам женщины, для которой он всего лишь игрушка или раб - одним словом, противоречит всем идеалам господствующей цивилизации, и христианской, и германской.

К вопросу [Жана Руа?]; что произошло?

а) за пределами христианства: рыцарство берсерков
арабская (дидактическая) гипотеза. Доисламский период. Мавритания. Андалузская поэзия. Юг Франции весьма далеко.

б) минимальная германизация и кельтский дух

с) распад и анархия. Роль катаров, скептицизм и терпимость не-ка-таров: дух празднества, повседневная жизнь в противовес всякому абсолюту

4. Теперь попробуем описать точнее аристократический и народный характер праздничная жизнь, социальная жизнь

основной образ: женщина (не у домашнего очага) в своем чистом бесполезном сиянии, праздности, в стремлении быть красивой, цена

она ускользает

бесполезности соответствует захватывающая жизнь

соперничество и требование даров, *мотовство* (на Севере - противоположное)

война состязательная, м.б. противовес крестовым походам

5. Крах

А. Альбигойский крестовый поход факты: частичная замена франкоязычных сеньоров обеднение провансальских сеньоров две реакции:

против тревоги и беспокойства Жеро де Борнейль

против французов Пьер Дюран

В. Внутренний крах, освященный самими поэтами

163

история эротизма"

лживость слова

тщета соперничества, монастырь.

Первое следствие

во Франции: поражение при Креси, турниры

в Испании: Дон-Кихот

в Италии: Петрарка, гуманизм

ассоциация с Провансом: Петрарка был здесь совсем близко от Авиньона, а я вижу те же кипарисы и олеандры⁹

Второе следствие

что гуманизм жив

этот как бы убаюканный солнцем простор, для которого ящерица - не просто обитательница, но и символ

существование без малейших амбиций и малейшей нищеты, когда соперничество с легкостью прекращается и лишь изредка вырождается в слишком - до безумия - серьезные затеи

Ван Гог: Я верю в будущее и настоящее Юга Франции... потому что здесь у людей достаточно средств особенно в центре.

Довольно многосмысленный скептицизм, который включает в себе большую доброту

Я настаиваю на легкомысленности

вы, разумеется, скажете мне - что может быть более легкомысленным, чем противопоставлять легкомыслие атомной бомбе, о которой я говорил в начале?

Охотно признаю, но если предполагая худшее, полное уничтожение, я думаю о том легкомысленном старике, что смеется на краю могилы, то полагаю, что так называемые мудрецы должны были бы многому у него поучиться

Наконец: мы еще находим [Епв. 40:11-15] следующий фрагмент предисловия, который, может быть, следует отнести к "Воспроизводству и животности" (план d) :

Сексуальная жизнь есть и у животных, и у людей. Но у животных нет эротической жизни. Или, скорее, эротизм - это форма, какую принимает сексуальная активность, если она разыгрывается в сознании человека, который говорит, рассуждает и обладает способами чувствования, отличными от способов чувствования других животных. Стало быть, я не мог бы говорить об эротизме, не постаравшись дать определение человеку. И однако я собираюсь определять человека, как раз исходя из его эротической активности. Таким образом, я сохраню целостность своей работы. Но я не буду делать это произвольным образом. Нельзя сказать, чтобы человек принципиально отличался от животного своим эротическим поведением. Разумеется, дело не в этом: человек - не толь-

⁹ Напомним, что в 1950 г. Батай находился в Карпантресе, будучи хранителем Энгембертинской библиотеки.

ко животное со своеобразными сексуальными привычками, но, прежде всего, он работает, говорит, наделен разумом, тонкими чувствами, сознанием. Вот, о чем мы думаем, если в общих чертах проводим различие между собой и животным. В этом никто не сомневается: такой подход примитивен, но на самом деле мы исходим из него - не отдавая себе отчет в том, что сама сексуальность сыграла роль в процессе *очеловечивания*. Я воспользуюсь этой ролью лишь, чтобы по мере возможности продемонстрировать *человеческий* характер, утверждающий себя в сексуальном плане.

Как бы там ни было, невозможно пренебрегать участием эротизма в *очеловечивании* человека: важность этого участия поразительна, если современное человечество *одето*. Это не совсем так. Некоторые племена живут нагими или почти нагими, но их аномалия имеет лишь второстепенное значение. Голые «дикари» относятся к стыду иначе, чем мы. Главное - этот стыд, благодаря которому мы заметно отличаемся от животных. Конечно же, ни нагота, ни одежда не могут быть главными конститутивными факторами стыда. Мы можем предположить, что одежда, там, где люди ее носили, была связана с чувством стыда, а нагота (по крайней мере, в некоторых случаях) служила для того, чтобы выразить противоположное чувство. Я должен лишь знать, говоря об этих ассоциациях, что смысл их случаен: нагота и одежда имеют значимость символики, если угодно - условного языка. Некоторым образом эта символика и этот язык стали универсальными, так что к ним легко прибегать. Если же я все-таки определяю человеческое существование через запрет на наготу, то должен напомнить, что этот запрет действовал лишь в той мере, в какой люди одевались, и что у стыда есть другие последствия, более ограниченные, более разнообразные или в иных случаях менее известные. Мы будем говорить о наготе для простоты, на том достаточном основании, что у нас есть ее опыт.

Нет ничего более очевидного: нагота сама по себе - ничто. Она возбуждает цивилизованного человека, но лишь в 7 эй мере, в какой *слова* иногда производят тот же эффект. Нагота как слово есть ничто иное как/

2) История эротизма

В этих примечаниях мы ссылаемся на:

MS [Ящик21, В: 445-884] -рукопись, дополнением к нашим С. 149 - 157

служат С. 403 -411 из исправленного экземпляра «Critique» 36; TM [Ящм21, В: 885-887] =

оглавление; А [Яи^ик21, В: 487-550] =рукопись «Инцеста и перехода от животного

к человеку» для «Critique» 44; В [Ящик 15, С: 54-70] = исправленный машинописный текст^{1*}, в бума-

го Похоже, чтоМз целиком представляла собой машинописный текст, но из этой машинописи мы - помимо В и исследования об инцесте,

165

истории *арві ялякя*

гах для «Эротизма», «Божественной любви» и «Эротизма без грани» [главы II и III из шестой части];

Ff [Конверты 26:1-18; 27:29-33; 99:1-48] = первые редакции, листы изъятые из Ms.

[Комментарии автора:]

1 Цитаты, взятые из «Тетрадей» Леонардо да Винчи и из книги «Лотреамон и Сад» Мориса Бланишо [Blanchot Maurice, *Lautreamont et Sade (Ed. de Minuit, 1949)*].

1 В эпиграфе - цитата, взятая из "Аминадава" (cf. O. C., t. V, Le Coupable, p.325j.

Кроме прочего, мы находим [Ящик!5, С: 1-12] следующий набросок предисловия, вероятно, датированный 1954 г., который следует сопоставить с примечаниями к "Общему введению» к трем книгам «Проклятой доли» (см. ниже примечания к «Суверенности»), и который отсылает к первой главе «Эротизма» [«Эротизм во внутреннем опыте»]:

Общее движение работы

Речь, по сути идет об общем движении внутренней жизни человека, противопоставленном движению внешней активной жизни, которая смыкается с объектами ради их последующего преобразования. С одной стороны, речь идет о самодовлеющей жизни, то есть о настоящем мгновении, *которое служит* лишь самому себе. Это не означает исключительно чистую духовную жизнь, притязающую на то, чтобы обходиться без внешнего объекта, по меньшей мере, без внешнего не суверенного объекта, зависящего от историчности. Это движение не может быть изолированным во вселенной, как если бы речь шла о чистом духе, который избавляется от того,

что, по сути, не является им самим, и стремится только к чистоте духа. Именно таким это движение представало в христианской жизни, не задающей себе иной цели, кроме Бога. Я же, напротив, представляю его в поисках собственной автономии, не в простом отвержении условий, при которых оно имеет место, но в понимании, что оно погрязло, но не в том, в чем, как полагало христианство, оно погрязло. Христианство видело материальный мир под углом необходимости и нужды, считая положение человека в этом мире жалким. Было бы неуместным утверждать, будто оно видело противоположное тому, что есть, однако оно не видело *того, что есть*.

воспроизведенного в машинописи «Эротизма» - обнаруживаем лишь несколько вырезанных фрагментов, склеенных в "версии 1954 г.".

166

Внутренняя жизнь человека, то есть его жизнь помимо того, чтобы отвечать необходимости, занимаясь трудом в каком-то смысле его духовная жизнь, несомненно самим движением материальной жизни, которая вовлекает его не столько во взаимосвязь (enchainement), представленную христианством, сколько в буйство (dechainement) непрерывного разрушения, в которую должно было быть повергнуто все, не имея другого возможного будущего. Но то, что пугает нас в той мере, пока мы ограничиваемся трудом, посредством которого реализуем исключительно заботу о будущем, открывает нам возможность свободной радости, коль скоро наша забота больше не выходит за пределы настоящего мгновения. С этих пор чистота, каковой мы, по нашему мнению, достигаем, задаваясь целью освобождения от всякой зависимости по отношению к миру, обреченному на разрушение, представляет собой всего лишь ловушку, поскольку эта чистота располагает нас в плоскости будущего и труда. Искать Бога означает искать в этом мире длительность, застрахованную от всякого возможного разрушения (хотя божественное и было движением, данным в безразличии по отношению ко всякому будущему), означает, прежде всего, согласиться на то, чтобы существовать в плоскости рабства. Если же мы хотим преодолеть рабство, то мы, наоборот, должны дорожить теми объектами, от которых христианство отделяет нас под тем предлогом, что они недолговечны. Мы, наоборот, можем любить их, *потому что они бранны*, и потому что, любя их, мы соглашаемся со всем движением, *которое ведет нас к нашей гибели*. Вот почему эротическая жизнь, с человеческой точки зрения, обладает большей ценностью - и более глубоким значением - нежели жизнь религиозная, отделенная от тех объектов, о которых она говорит нам, что они нас обманывают, не будучи долговечными. Что нас обманывает, так это, напротив, поиск длительности. Стало быть, лишь в одном (а именно, по сути, христианском) смысле эти объекты должны казаться нам проклятыми. Они прокляты, поскольку сообщают нам о нашей собственной недолговечности. Но внутренняя жизнь человека связана с ними целиком. Три части данной работы посвящены внутренней жизни, связанной с миром нашего разрушения, с проклятой долей этого мира, в пределах которого, люди разрушают, - а если и создают, то только чтобы уничтожить - ресурсы, коими они располагают. В первой части я описал обширное движение, требующее растрачивания, то есть в той или иной форме уничтожения всех ресурсов, которые мы не можем накапливать. В этой трате, как правило, за-

167

действовала вся внутренняя жизнь человека, что заключено в определении, которое я только что дал этой жизни. Но когда я говорил о растрачивании, я имел в виду, в первую очередь, объекты, растрачиваемые независимо от различных форм внутренней жизни, с которыми связано растрачивание. Только при таком условии я мог найти в его целостности движение, которое растрачивает, которое требует, чтобы они были растрчены. Вероятно, мне следовало обрисовать это движение в его отношениях с имеющимся у нас опытом внутренней жизни человека, а опыт этот, как правило, вызывает у нас желание разрушения вещей в качестве таковых, то есть приводит к отрицанию их полезности, к тому, что мы перестаем относиться к ним как к полезным благам и начинаем рассматривать их под тем углом, под которым замечаем в них только истощающееся богатство." Этот смутный опыт, очевидно, не мог бы исчерпать разнообразных аспектов внутренней жизни, в частности, такой внутренней жизни, которую создает желание реальных объектов. Подобное желание не сводится к желанию разрушать эти объекты. По крайней мере, разрушение, о котором идет речь, зачастую предстает в таком свете, что об этом необходимо говорить отдельно. Таковым является, в первую очередь, сексуальное желание.

Эротизм есть, по сути, один из аспектов внутренней жизни. Мы заблуждаемся в нем, потому что он непрестанно выводит нас вовне, к таким *объектам*, какими являются тела и любовники, но если мы погружаемся в самые глубины этой жизни, которую противопоставляем поверхностно, *извне*, нашей внешней жизни, то не обращаемся ли мы, по меньшей мере, к какому-то образу *возлюбленного* или *возлюбленной*? Это заблуждение важнее, чем кажется. В сущности, внутренний

опыт, каковым является для человека эротизм, поверхностен, но лишь тогда, когда он этого хочет (и большинство людей, пожалуй, имеют основание этого хотеть, так как сознание могло бы создать им лишние трудности), а если мы, напротив, хотим достичь решительного, наконец-то сознательного углубления той бесконечно искрящейся сферы, какую представляет собой внутренняя возможность человека, то мы должны следовать не только обожествлен-

11 *Примечание Батая, незавершенное:* Можно добавить, что в первом томе, где я рассматривал данный вопрос, я настаивал на влиянии этого движения на полезную деятельность, рассматриваемую в ее целостности. Эта деятельность непостижима без разрыва цепи расчетов, касающихся совокупности продукции, который с необходимостью должен иметь место в форме *дара* значительной части этой продукции. Это привело меня...

168

ному образу *возлюбленного*, но и человеческой истине любовников, любовников и их тайной наготы. Нам необходимо следовать даже ее *постыдному* появлению в самых низких местах, где человечество избавляется от человечности и занимается проституцией. Я не имею в виду, что жизнь проститутки сама по себе так уж глубока, но дело в том, что она углубляет бездну внешней жизни, рассматриваемой безлично.

Наша внутренняя жизнь не может быть ограниченной, а мы неуклюже пытаемся сделать это в тот момент, когда, чтобы лучше понять ее, выбираем объект, который, вероятно, может быть просто объектом мысли, но, подобно Богу, является *всего лишь* объектом мысли. Когда ее объект располагается *настолько* вовне, что смещается по отношению к самому себе, и мы должны ухватить его *своими руками*, его нищета, о которой говорят благочестивые, является ничем иным, как мерой нашей нищеты. Аналогично этому, легкость благочестивой жизни есть ни что иное как мера заурядности *благочестивого человека*. Это правда, что в плане эротической жизни существуют более или менее богатые объекты, и что в некотором смысле ее богатство или бедность зависят от внешнего по отношению к нам фактического существования. Однако богатство выбираемых нами объектов само зависит лишь от определенной степени посвященности данных объектов в эротическую жизнь, и если сама эта степень зависит от чисто внешней реальности, подразумевающей возраст, красоту, а также часто материальные условия жизни, то как не увидеть, в конечном итоге, что у истоков предпочтения так называемой духовной жизни обычно лежат лишь лень и боязнь действия. Разве те, кого внутреннее богатство направило, как нередко бывает, к возможностям религии, не бывают мимолетно охваченными неистовым вихрем извне, который вырывает к> из состояния покоя? И эти люди предпочитают - зачастую скудный - «волчий» паек (но они могут быть из тех, кого сковывает, что бы они ни делали, склонность к заурядной жизни). Религиозная традиция противопоставляет духовную жизнь, посвященную Богу, «мирскому существованию», открытому возможностям эротической жизни. Эта традиция все еще очень сильна, и мы еще не видим, что эротическая жизнь не менее *духовна* по своей природе, чем религиозная. Плотское бремя чувственности стремительно способствовало ее сведению к низким и материальным удовольствиям. Однако не бывает такого чувственного удовольствия, которое

169

не было бы основано на "духовных практиках". Анализ движений эротической жизни показывает, что, в целом, она зависит от таких религиозных реакций как запрет и трансгрессия. Нет ничего менее животного, нежели сладострастие: мы наслаждаемся по-настоящему, *по-человечески*, лишь в той мере, в какой задействуется все возможное. Если мы остаемся *людьми* в момент страсти, то с нами происходит что-то не менее важное, пробуждающее не менее глубокий, таинственный свет, чем тот, что исходит от страхов божественной жизни. Спазмы смерти и спазмы удовольствия похожи друг на друга... Но если верно, что наша интимная жизнь проживается таким образом, то мы должны заключить, что она зависит от внешних условий, которых требует эротизм. В первую очередь, она зависит от реальных возможностей. Однако жизнь либо предоставляет нам эти возможности, либо отказывает в них: это лишь заставляет нас видеть элемент игры, обосновывающий лично то сокровенное бытие, которым мы являемся. Далее мы увидим эту игру, разыгрываемую *всем* внешним движением истории, предписывающим нам на протяжении столетий то внутреннее, которое мы иногда хотели бы видеть независимым ни от чего, кроме самого себя.

3 Си. О. С., *t Щр. 480, La Part maudite, n. 13.*

4 *Здесь начинается А, образующее рукопись «Инцест и переход от животного к человеку» (L'inceste et le passage de l'animal Phomme// Critique. 44. Janvier 1951), написанное как вставка к «Истории эротизма» Тёши из «Critique» отличается от А, главным образом, тем, что в нем нет примечания и названия параграфов.*

5 *Примечание, опущенное в «Critique».*

6 *A*, продолжение: Итак, мы видим тезис Леви-Стросса [...см.р.34].

7 *A*, продолжение: Таким образом, загадка наконец-то решена. И все ясно.

Тем не менее, общий ход нашей книги, в определенной мере, ограничивает если не ее значение, то, по крайней мере, непосредственный смысл [...см. р. 42].

8 *B* «*Critique*» (соответствующий лист отсутствует в *A*); противостоят друг другу в разрыве, масштаб которого с самого начала представляет собой позицию тотальности, которая не может быть сама отделена от этого исторического разрыва: - сам этот разрыв есть история, история с него начинается, история непрестанно развивает этот изначальный разрыв подобно тому, как оркестровка развивает изначальную тему.

12 Будучи включенным в *Ms*, *A* поначалу совпадает с ним, а затем к ней прибавляется несколько листов.

170

Я должен буду избегать - в рамках исследования, по необходимости весьма ограниченного - идти дальше намека на это возникновение человека, отделяющего себя от природы. Тем не менее, я буду постулировать почти неоспоримый факт [...см, §2].

2 *B A*; и который отдает ее, в соответствии с движением, посредством движения траты сексуальной энергии. В этом движении нет ни малейшей смены направления. Брачное торжество, или дар, не отвращается от сексуальности. Без самоотвержения, без чистоты запрета, концентрирующего в одной точке неприкосновенность, не-живот-ность человеческого существа, отдающий женщину не смог бы ее отдать. Но если он ее отдает, он доверяет ее движению, которое сам отвергает в непосредственной форме. Путь церемониальных обменов есть как раз окольный путь, посредством которого запретная возможность избегает запретности. Большой цикл чрезмерных богатств есть, на самом деле, рикошет чрезмерной чувственности. Это гуманизованная (в гегелевском смысле, *через отрицание*) форма чувственности. Как раз то, что Леви-Стросс весьма верно назвал *коммуникацией*.

Но, вопреки сохраняемой видимости, ясно, что брак лишь в одном смысле и весьма ненадолго побеждает запрет, используя дар сексуальности. Щедрость - лишь попытка, и бремя выгоды и интереса облегчается лишь на время. Оживленность праздника задним числом оставляет выгоду неизменной. Поскольку брак является *актом*, он имеет смысл утрачиваемого богатства. Супруга принесена в дар и тут же принята как супруга; в акте она представляет собой чистую редукцию, побуждение к движению. Но ее ценность в порядке выгоды, само собой разумеется, обретается в *состоянии* брака. Несмотря на все, чем эта ценность не перестала бить, она сказывается и в противоположном смысле, как полезное богатство. Задействование обычаев, правил, ритуалов позволяло примирить во временной последовательности то, что должно было казаться непримиримым, но должно было быть примиренным любой ценой: ведь требовалось, чтобы действовали запрет, а затем его отмена, не изменяя, однако, незыблемых отношений, основанных на интересах. Противоречия здесь лишь видимы. Материальная выгода, без которой ничего невозможно понять, сохраняется. Но в движении, столь трудном с точки зрения запрета, должна быть гарантирована не только материальная выгода; в рамках, требуемых запретом, должна быть вновь обретенна возможность животной жизни, которая отрицается. Вновь обретенная чувственность усиливается, но ее поток

171

направляется в регулируемое русло. Супружеская жизнь абсорбирует в обществе, в рамках тотальности, составляющей все возможное для человека, буйства, тем более опасные, что они подвергаются отрицанию. Ее животность усмирена, она маскируется, и отныне запретный родственник - мать или сестра, отец или дочь - служит выразительной истиной того, что открыто представляет собой меру социальной жизни. В этом движении малая толика чистоты (бесполой человечности) матери и сестры переходит к супруге. Брак есть процесс, протекающий во времени, и животную жизнь он возобновляет лишь в некоторой степени. Его суть - в том, чтобы сохранять социальную, *человеческую* жизнь, проживаемую с соблюдением запрета, в противовес свободному удовлетворению животных потребностей.

10 *Продолжение, Ff* (Нумерация страниц III4) - продолжая *Ms* (III3, исправленное на IV 16)^и*Ms*(II 15, исправленное на IV 31), вычеркнуто¹⁴: §. - Не были ли половая функция объектом первого запрета? Мы могли бы (чего бы из этого ни следовало) задаться вопросом, не имеют ли ослабленные реакции, касающиеся *экскрементов* как нечистот, вторичного характера. По этому поводу австралийцы вроде бы проявляют меньшую заботу, меньшее внимание [к устранению нечистот, чем другие народы. И все-таки не следовало бы делать вывод о запоздалом возникновении подобных реакций. Лишь *матери-альная* культура австралийцев архаична. Отсюда

ничего невозможно извлечь], но примат сексуальности при стыде первобытных по отношению к нижней части живота, строго говоря, правдоподобен [...см. ниже].

11 *ВР/(Ш 17): § 4.* - Отрицание природы и воля к автономии.

12 *Ff(НI 19-24), продолжение:* У истоков с необходимостью имеется драма, одна-единственная, представляющая собой как минимум совокупность связанных перипетий; мы никогда не можем просто сказать,

13 *Нумерация страниц Ms несколько раз сильно озадачивает: так, наши страницы 51-67 пронумерованы IV1-54, страницы 68-74 ШЗ 1-20, а страницы 77-82 - опять-таки 1-12, в третий раз (но синим карандашом)... Эта нумерация, очевидно, свидетельствует об исправлениях в плат книги, но она как будто бы отсылает и к какому-то переписыванию набело (машинописи?) рукописи, которой мы не располагаем, В нескольких последующих примечаниях мы ссылаемся на нее ради уточнения, но ни на чем не настаиваем. Впрочем, оглавление рассеивает все двусмысленности, которые могли бы возникнуть из-за этой нумерации.*

14 *См. S2книжжеследующемуразделуII,*

172

что произошло, нам нечего рассказать, но мы знаем, что результат этой драмы оказался решающим. И этим результатом, по сути дела, мы являемся в не меньшей мере, чем первобытные люди; мы всегда переживаем этот результат, он делает из нас то, что мы суть, он возвышает и ограничивает нас. Вероятно, мы каким-то образом находимся *по ту сторону* этого первого шага от животного к человеку, но в некотором смысле ясно одно: по отношению к этому первому шагу мы являемся тем, что для музыкальной темы являются вариации, группирующие ее элементы в какую-то новую форму. Таким образом сознание обозначает собой первичную схему, но с самого начала сознание присутствовало в тотальности "конкретного реального"; правда, оно не осознавало эту тотальность. Человеческая история - история исследования и открытия, тотальности возможного, заранее данной в тотальности реального. В конечном счете, важно одно: показать связность этой тотальности в той мере, в какой человек (человеческое сознание) свершает ее, размышляя о ней. Но если лишь тотальность имеет значение, то ничто не является первичным. Впрочем, первый шаг человека уже указывает на то, что, будучи отрицанием природы, человек, несомненно, является отрицанием всего данного. Тотальность всегда противостоит значимости того, что дано отдельно вне ее - как если бы ее не существовало. И что мы можем сказать о переходе от животного к человеку, так это то, что его всеобъемлющий смысл и есть смысл тотальности, на которой основаны элементы, данные независимо друг от друга. Человек отказывается именно от первопринципа животности всей природы, наделяющего значением как отдельный элемент, так и отдельные причины. В этом отношении мое исследование отворачивается от науки, которая продвигает подчиненность природе. Для меня неважно, сексуальность или испражнения послужили первым объектом отрицания животности людьми. Я ссылаюсь попросту на опыт современного человека, раскрывая в данных фобиях не примат одной из них, но всеобъемлющий смысл, смысл, который они имеют *для меня*. Тогда обнаруживается, что в животном человек отрицал *зависимость*...

§ 5. - *Различие между непосредственно данной природой и природой «проклятой».*

В дальнейшем я вернусь к смыслу этого изначального отрицания. Я покажу, что смысл не дан еще *глобально* в том, что является лишь первым движением. Это первое движение есть движение отбрасывания: тотальность будет *развиваться* лишь до момента, когда то, что было

173

отброшено как ненавистное, но сохранившее двойственное значение, будет вспоминаться как желанное. Если верно, что человек в целом есть прежде всего тот, кто отрывается от природы, то принадлежащая ему тотальность ограничивается с момента, когда он от нее отрывается (или впоследствии формируются две отдельные части): полная тотальность будет дана лишь в развертывании времени. Есть благоразумная поговорка: «гони природу в дверь, она влетит в окно». Полная тотальность, без малейшего сомнения, включает в себя и возвращение «природы», но мы с самого начала должны приучить себя к мысли, что «вернувшаяся природа* не столь естественна, как кажется. Она возвращается, но, будучи преображенной тем *проклятием*, каким была поражена с самого начала: природа не «естественна», поскольку она "проклята".

§ 6. - *Труп и гниение*

В следующей главе, где я вновь займусь этим вопросом, я, кроме того, постараюсь ускользнуть от узких мест детерминированности, данной в этих последних словах. Но теперь я должен продолжать описание сферы, в первую очередь, отрицаемой в качестве природной: это не только область сексуальности и экскрементов, но также область смерти.

Само собой разумеется, я столь же не буду настаивать на возможном первенстве смерти, как и на

первенстве двух других выделенных областей. Тем не менее, ясно, что смысл нечистот настолько же близок к смыслу смерти, насколько места, связанные с выделением испражнений - к половым органам. С одной стороны, смерть, напротив, кажется противоположностью функции [целью которой является рождение... см. ниже].

13 В Ms (прономеровано Ш 22, исправлено в IV2, исправлено в IV, 8), эти вычеркнутые строки идут вначале: знать, сексуальность или экскременты [...си. предыдущее примечание, Ff(UI22), последние строки перед § 5-]- человек отрицал зависимость.

14 Ff(JV, 3-8), продолжение: Действие, со своей стороны, окончательно указывает на границы моих возможностей, мое бессилие. Разумеется, этот крах - не только отдаленный результат человеческого отношения: он непосредственно дан в изначальном отношении. С самого начала он добавляет к позиции человека, желающего для себя тотальной автототальности бытия, это второе чувство: крах - совсем не то, чем кажется: именно без краха у нас не было бы настоящей тотальности, которая в свою очередь хочет того, чтобы всего этого, бессмертного и сверхъестественного, чем хотели бы *быть* мы,

174

не *было бы* в том смысле, в каком есть отдельные существа. В этом смысле сексуальность и экскременты, пассивное безделье и смерть удаляют нас от тотальности лишь в той мере, в какой ослабляют нас, подчиняя природной детерминированности, в той мере, в какой они являются принимаемыми данностями, которые мы принимаем и с которыми отождествляем себя на животном уровне.¹⁵ По правде говоря, дары природы никогда не могут быть по-человечески приняты нами в том животном смысле, который они имеют. В противном случае мы превращаемся в раздувшихся, хвастливых полководцев, склонных к пьянству и разврату. О таких людях обычно говорят: это сила природы, берущая себе все ради своей выгоды. В подобные моменты жизнь перестает заботиться о подлинной независимости, становясь погрешкой судьбы. Но, повторяю: воля к трансцендированию естественного существования приводит к краху движение трансцендентности. И прежде всего она не понимает, что трансцендентность терпит крах, что она всегда терпит крах в момент, когда кандидат на трансцендентность ведет себя, несмотря ни на что, согласно своему принципу; раздуваясь, словно «великий полководец». Кто хочет спасти *свою* душу, кто верит в спасение *своей* души, в сохранность индивида, все-таки злоупотребляет тем, что есть, заставляя его вращаться вокруг себя. Человек же, который *устраивается* - в действии ли или в аскезе - ничего лично не трансцендирует. Или, если угодно, если он трансцендирует заданный мир, то происходит это в той мере, в какой он отрицает самого себя как отдельное существо. Переход от животного к человеку означает нечто иное, это самое предприятие: именно отдельное существо отрицало экскременты, сексуальность, смерть и трудилось; и только отдельное существо может взять на себя такое отрицание. Но если отдельное существо отрицает само себя, то оно принимает экскременты и смерть, и больше не трудится: оно отвращается от длительности и сводит к непроизводительной трате

15 Примечание Батая: Впрочем, необходимо сказать, что у животных такого никогда не бывает. Животные никогда не говорят ни да, ни нет. Невозможно было бы сказать «да», если бы мы не могли с тем же успехом сказать «нет». Сама способность сказать "нет" может существовать лишь при условии, что "нет" уже было однажды сказано. И, к тому же, только если мы можем сказать "нет", мы приобретаем способность говорить "да". Стало быть, следовало бы начинать с отрицания. Животные безразличны. Нужно быть человеком, чтобы добровольно приспособиться к природе. Но в этом мы не достигнем успеха, плуруя [вычеркнуто: (в гордости и чистоте)].

175

все движение жизни. Человеку ни к чему желать устроиться в длительности по ту сторону смертной жизни. Мы ищем на этом пути независимость, а находим всего лишь ложь. Но в крахе, нам позволено заметить, что начинается более глубокая независимость, если мы попросту соглашаемся отказаться - не от желания трансцендентности, так как это было бы покорностью - но от формы отдельных существ ради трансцендентности. В действительности, именно в смерти того, кто отказывается умирать, в сладострастии того, кто испытывает отвращение перед половыми органами, возникает если не длительная и стабильная независимость, какую человек желал для себя, то, по крайней мере, мгновение интенсивности, когда подлинная независимость имеет условием праздник: праздник, возвращение свободы сексуального беспорядка, смерти, от которой сжимается сердце, которая требует исступления; праздник, отрицание труда и ценности его продуктов.

Что усложняет понимание предшествующего, так это глубокое, -полное противоречие, в которое выливается переход от животного к человеку. В конечном счете, этот переход в основополагающих запретах и в труде задан не полностью. Сюда добавляется крах первой

позиции; и этот крах есть нечто иное, чем удачный итог; это вытекающее из него неистовое противоречие, это праздник (необходима еще одна глава о празднике и сакральном, служащих основами эротизма и образующих тотальность). 15 Ms: *конец/IV Шег (следующие листы, до р. 57, пронумерованы IV6 2-42)*. Продолжение Ff (ГУ 13-19):

§ 5. *Сакральное предполагает ужас со стороны субъекта по отношению к объекту, с которым он производит своего рода бунтующее слияние.*¹⁶

Безусловно, то, что *сакральное*, «с одной стороны», представляет собой предмет ужаса, о котором я говорил в предыдущей главе [*в примечании*: Глава III], оно «соответствует предмету зловонному, вязкому и беспредельному, который кишмя кишит жизнью и все-таки служит знаком смерти. Это природа в точке, где ее брожение тесно связывает жизнь со смертью, где природа - смерть, переполняющая жизнь разложившейся субстанцией, [см. р. 83]- С тех пор [*Но что тогда?*] 16 См. Ms (W65): Если теперь я вернусь к особенностям действия и противодействия [... см.р. 82 В ТЕКСТЕ, последние строки...], противостоящее спокойной размеренности мира профанного. [*В продолжении вычеркнуто:*]

176

сакральное, о котором я говорил, есть не только объект, данный вне меня, это и я сам, мой страх прикосновения к объекту, отвращение перед которым растворяется во мне, и в котором я в тревоге¹⁷ теряюсь. Именно в этом смысле *сакральное* и есть тотальность, о которой я говорю, будучи *вопреки* ужасу слиянием субъекта и объекта. Чтобы прояснить эти сбивающие с толку отношения, я скажу, что *сакральное* в данном плане - аналогично эротическому объекту, в котором растворяется субъект и который растворяется в субъекте. Но даже если эротизм представляет собой по отношению к сексуальности (которая является просто животной) то, что *сакральное* представляет собой по отношению к природе (к свободе естественных функций), то это сравнение не совсем точно. Дело в том, что даже в сексуальности в собственном смысле уже существуют моменты раздельности, за которыми следуют моменты совокупления: животные, как правило, живут отдельно друг от друга, затем наступает время слияния. Но если мы рассматриваем природу в ее целостности, то не бывает моментов, когда животные отделены от окружающего их мира: все животные *потеряны*, утоплены в природе, никогда они не бывают отличными, отдельными от нее, в том смысле, в каком таковы люди, если они соблюдают запреты. Если же я, напротив, говорю о тотальности, о слиянии, говоря о *сакральном* и о людях, то речь идет лишь о том слиянии, чей смысл обуславливается предшествующим ему разделением, причиной которого был ужас. *Сакральное* дано во времени слияния, бунтующей и внезапной коммуникации; оно извлекает смысл из своего противопоставления профанному миру или профанному времени, когда данные объекты в высшей степени *чужды* тому, для кого они даны: кусок древесины, камень, инструмент могут казаться нейтральными элементами, используемыми без ограничений, но они лишены смысла помимо полезности, это абстракции, косные вещи, с которыми у меня нет ничего общего. Они не могут ни привлекать меня, ни внушать мне отвращение. Важность этого различия тем значительнее, что если всмотреться в него пристальнее, задним числом, но с большей тонкостью, то различие того же порядка обнаружится на дистанции, которая отделяет эротическое от сексуального.

17 *Первая редакция, вычеркнуто*: Это природа в точке ее слияния, поглощаемая смертью и питающая разложением кишение жизни, которая возвещает суверенность смерти. Но *сакральное* - не только объект, это еще и субъект, это еще и тревога, эманулирующая от объекта при его слиянии с субъектом: именно в этом смысле, «с другой стороны», *сакральное* есть не только природа, это и субъект, тревожно теряющий себя в природе, погружающийся в нее.

177

Не удивительно, что, как я полагаю, эротическое является одной из форм *сакрального*.

САКРАЛЬНОЕ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

§ 6. - *Не хлебом единым жив человек, но всем ужасом, который у него есть энергия любить.*

Поначалуя настаивал на тождественности *сакрального* и объекта общего ужаса. Но слияние стремится к тому, чтобы за отвращением следовало противоположное чувство, являющееся, пусть даже со скрежетом зубным, чувством любви, привязанности, несчастной зачарованное -ти [*на полях*: нежное или очарованное - нежность = несчастье]. Даже если объект - тот же самый, эта любовь, которая следует за отвращением, предполагает глубокое изменение. Вероятно, по сути, *сакральное* остается ужасающим (слова о "священном ужасе" имеют знакомый, легко понятный смысл, хотя и соответствуют трудноописуемым чувствам, тем разновидностям поведения, которые рационально ничем не оправданы), но ужас, о котором идет речь, очаровывает. Это именно ужас, и он должен был бы обратить меня в бегство, но ужас тут лишь в одном смысле: в ужасе *вопреки* ужасу присутствует соблазн. Это - ключевой момент моей книги.

И я покажу, что он, по существу, поражает и приводит в замешательство. Ощущения ужаса не соответствуют (в отличие от того, что полагает большинство людей) тому, что для нас дурно, что ущемляет наши интересы. Совсем наоборот: если объекты, которые в противном случае не имели бы смысла, внушают нам ужас, то они приобретают в наших глазах высочайшую актуальную ценность [...см. p. 90].

16 См. *Qu'est-ce que le sexe? («Critique», tt. Avril 1947. P. 363-372) ? no novodu Etienne Wolff: Les Changements de sexe, p. 363*: Мы познаём *других*, нам подобных, не с течением времени в ходе наблюдения и размышлений, поэтапно обнаруживая, что, будучи подобными нам внешне, они должны быть таковыми и внутренне, - но сразу, с самого детства, посредством интимного откровения, которое неотделимо от контакта. На коммуникации между подобными друг другу индивидами - на ощущениях, возникающем у одного в присутствии другого, когда в глубине души, является тем же самым - основаны в равной степени и сознание, и чувство. Отдельные ощущения - зрительные, осязательные и т. д. - связываются с этим непосредственным чувством присутствия и становятся его знаками, но не могут создать у ребенка это чувство путем дедукции (что доказал Пьер Жане).

178

И мы никогда не можем объяснить его путем дедукции. **17** *Первая редакция. -F/QVbis 16-22), размеченный параграф без заглавия:*

Что создает трудности, когда мы говорим о тотальности, так это, как правило, недооценка подобного понятия.

Прежде всего, сложно свыкнуться с идеей тотальности, которая противостоит природе. Природа, очевидно, - всего лишь часть тотальности. Но она такова в двух противоположных смыслах. С одной стороны, она является абстракцией: это объект, рассматриваемый наукой, объект, представляющий собой сумму собственных частей: в таком случае она соответствует нейтральным вещам, вещам профанным, тому, что мы касаемся и что держим в руках, что нам *глубоко* чуждо, как может быть чуждой какая-либо *вещь*, зависимый объект, которым мы полностью располагаем, объект, лишенный всего, кроме полезности. Этот выдвигаемый ящик, в который я складываю папки, представляет собой место, предназначенное для того, чтобы хранить следы отдаваемых команд. Я могу грезить о времени, когда эти доски были деревом: на ветру, в ночи это дерево стеноло. Но грезы мои нелепы, и к тому же беспомощны. Человеческий труд окончательно подавил дерево, и элемент природы стал элементом умопостигаемого мира: сегодня от этого дерева остаются как раз элементы человеческого мира..., этот вот ящик... И, вероятно, ничто, так подчеркнуто не противостоит «природе», чем эта часть системы, где у каждой вещи один смысл: ее место в умопостигаемом порядке. Но разве сама природа, абстрактно рассматриваемая «наукой», не является совокупностью систематически упорядочиваемых формул, где каждая часть имеет свое определенное место? Конечно, современная наука избавляется от подобной точки зрения, грубость которой приводит нас к антропоморфизму. Однако данная лорота дуба, рассмотренная в общем, тоже входит в порядок, аналогичный тем, которые образует человеческая деятельность, когда объекты получают смысл *извне*, согласно месту, занимаемому в этих внешних рамках. Но если природа тогда рассматривается *в той же dk>fwe*, что и искусственные продукты труда (абстрактно), то она все-таки отличается от этих продуктов: несмотря ни на что, природа есть та нетронутая часть, которой занимается ясное познание *извне*, и человеческий труд, искусство ничего в ней не изменили. Продукт природы противопоставляется производству искусства: дерево - ящику, песчаные равнины - саду, а глина - глиняной посуде. Существуют различные степени этого изменения: если мы противопоставим возделываемые поля

179

городу, то они будут казаться ближе к природе. Точно так же поросшие кустарником развалины покажутся возвращенными в лоно природы. С другой стороны, ничто никогда не рассматривается с одной-единственной и неизменной точки зрения. В частности, невозможно (если исключить ученого, застывшего в своей комнате над объектом собственной мысли) смотреть на природу исключительно абстрактно, глазами то физика, то биолога: если мы отправляемся в сельскую местность, пусть даже с ограниченным намерением ботаников, или если всматриваемся в звездное небо, чтобы обнаружить в нем законы тяготения, мы всегда глобально соприкасаемся с чем-то неопределенным, что не сводится к человеческим меркам. Это не небо, не земля, не пространство, не что-либо, о чем я могу высказаться. В конце концов, это встречается в городах, откуда не полностью изгнана природа, где остается небо, где, может быть, омываемые дождем здания медленно возвращаются к немощи камней... Но это последнее видение исключает присутствие

человека - его деятельности и языка. Мы вскоре увидим, что природа, рассматриваемая подобным образом, тоже не является тотальностью: ее нельзя рассматривать отдельно... так или иначе, в ней нет ничего уловимого. В сущности, было бы невозможно говорить о ней более определенно, придерживаясь столь отдаленного аспекта. Прежде всего, нам следует вернуться к природе, которая предстает перед человеком в момент, когда тошнота, которую она у него вызывает, отделяет его от нее; к природе в миг, когда он тягостным образом отличает себя от нее, в тревоге: символ ее - червивая гниль.

Эти многочисленные противоречия внутри области, которую охватывает термин «природа», понять нелегко. Тем не менее, они фундаментальны. Такие же противоречия встречаются и в мире сексуальности, и в мире религии. Отвечая *профанному* религии

Вторая редакция - Ff(IVbis 1 -3), отмеченный параграф без заглавия: Что создает трудности, когда мы говорим о тотальности, так это то, что, как правило, говорим мы о ней легкомысленно, будучи не в силах сосредоточить внимание на том тотальном объекте, о котором мы говорим, тогда его следовало бы схватить подобно тому, как любовник хватается ту, которую сжимает в объятиях (в этот момент любовник тогда не осознает ясно).

Однако не говоря уже о препятствии, зависящем от несовместимости игры разума, внимательной к сложности, с холодной и отчетливой идеей, с одной стороны, и внимания, уделяемого совокупности, тотальности этих идей, с другой, - когда бытие в целом ставится

180

под вопрос, а отношения между субъектом и объектом не могут быть более холодными и отчетливыми, нежели в любовных объятиях, потому что тогда требуется пылающее смятение, совершенно противоположное различению - все-таки трудно свыкнуться с идеей тотальности, противостоящей природе. Чаще всего - если исключить теистическое мировоззрение - природа рассматривается как "великое целое", хотя это недостаточно определенное представление. Лучше было бы, не возвращаясь к наивной вере теистической философии, воспроизвести дефиницию, противопоставляющую *природу* тотальности. Лучше, чтобы тотальность *никоим образом* не следовало бы рассматривать как природу, представляющую собой Бога, или как Бога, который имел бы вид природы. Необходимо любой ценой предохранить тотальность от ее окрашивания природой. Мой отказ тем более настоятелен, что природа, данная наукой в обличье тотальности, глубоко отличается от природы, являющейся лишь частью тотальности, той частью, о которой я говорил. Природа, которую дух науки склонен путать с тотальностью, есть чистая абстракция: это совокупность рассматриваемых наукой объектов. Каждый из объектов есть абстракция, а их сумма имеет то же свойство, что и части. Тогда природа относится к используемым вещам, как таковым, чуждым использующему их субъекту, сделанным, очевидно, из другой субстанции. Я не буду говорить, что *субъект* - это дух, а *объект*, которым является природа, - материя; эти вопросы сбивают нас с толку из-за того, что ни материя науки, ни дух спиритуалистической философии не обладают конкретным смыслом: если я напомню эти ...

Часть пятая: ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА

18 *Эта пятая часть, кажется, имела са⁹ые расплывчатые очертания в планах Батая, Глава Л осталась незавершенной, и существует множество колебаний по поводу расположения и названий глав и параграфов. До нас дошли следующие планы (попытки разметки) [Об. 27:6-7, / 27-28]:* а) Часть пятая. НАГОТА И КРАСОТА

Нагота, оргия, проституция; другой пол и нагота. Красота, эстетика и божественная любовь. Брак, фрустрация, возвышенная любовь и божественная лю бовь (свести к одной главе из четвертой части). Часть шестая. ЭРОТИЗМ И ТРУД

Траты и тревога. Кораблекрушение и оргия.

181

Отчет Кинси.

Теория энергии Бланшо^{1"} Часть седьмая. ЭРОТИЗМ И ВОЙНА

Война. Кайуа. Система.

Современная ситуация. Часть восьмая. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сексуальность и суверенность^{1*}

Б) Частьштая. ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА

I. Брак

1. Эротизм получил свое развитие из недозволенной законом страсти.
2. Парадокс брака, считающегося незаконным.
3. Брак и привычка.

И. Труд

1. Взрыв, война.
2. Кинси.

III. Запретная сексуальность

1. Ритуальная оргия и ритуальный инцест.
2. Проституция.
3. Беспорядочность и нагота.
4. Перверсии вообще. (Шабаш.)
5. Свобода.

IV. Красота

1. Эротическое возбуждение и красота Притворство эротизма (сразу и обуздание, и плутовство, и порыв). Провансальская любовь.
2. Божественная любовь. Возвращение к животности (Екатерина Сиенская).

18 [Об. 27: 22]: (энергия) Предположим, например, что из эротизма можно извлечь урок, что эротизму есть что нам сказать. Тотчас же становится ясным, что эротизм стремится передать нам следующее сообщение: он возвещает нам, что мы желаем противоположного тому, чего, по нашему мнению, мы желаем, но что это противоположное, которое у нас нет сил вынести, само по себе всего лишь обманчивая видимость. Эта истина есть истина смерти, не та, которую не имея сил вынести, мы нагружаем индивидуальным и зловещим смыслом, но истина разрушающего нас движения. (Затем Сад, который сказал все, но объяснил это лишь Бланшо.) (и разум).

19 см. ниже, § 4.

182

V. Энергия 1. Сад и красота. Сад и Петрарка.

а) История эротизма Брак Оргия

Объект желания Общие соображения проституция
красота, эстетическая религия, секс нагота и перверсии, непристойность
клейкий и заразный объект - жизнь и смерть - противопоставление выгоде
Провансальская любовь (наибольшая трата)

Божественная любовь

Энергия Эпilog

ТРУД

Война

Общие соображения

(красота и ужас - против стремления к счастью - невозможность мира стремления к счастью)

б) Объект желания

положение объекта против течения - набросок диалектики¹⁰ 20 [Об. 27листы 19-21] • (диалектика). Это различие [см. сноску 26] обнаруживается так или иначе между словом и тем, что оно обозначает, между индивидом и коммуникацией, между проектом и мгновением. Но необходима диалектика. На самом деле бывает, что неразличимость, смутный поток, где ничто не прерывается, благоприятствует наихудшей нелепости, пошлости, в которой отрицается страх, и в конечном счете - наихудшей неподвижности. В этот момент фиксированный объект, неподвижная вещь и отрезок, в котором она обнаруживается, наделяются основным смыслом... Но никогда диалектические движения не бывают простыми, наоборот, им присуща сложность водных течений, где приумножаются взаимные пересечения и неожиданные повороты. Положение объекта желания столь сложно, что мы не смогли бы

183

диалектика позиции - неподвижное как фактор подвижности

продолжение диалектики - красота (или праздность), эстетическая

религия, прекрасный пол

нагота (или свобода) - полунагота и фетишизм

красота как личина клейкого объекта (проституция)

19 Мы следуем здесь заглавиям из ТМ, приводя их в квадратных скобках.

В Ms: П. ЗАПРЕТНАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ, и : § 1. - Ритуальная оргия и ритуальный инцест.

20 В Ms здесь написано: § 2. - Связь между оргией и злом.

21 Dionysos Redivivus: заглавие статьи Батая в "Messages de la Grece" (специальный номер "Voyage en Grèce"), июль 1946 г.

22 Здесь Ms и ТМ соответствуют друг другу, хотя в Ms не выделен § 3.

23 Ms прерывается посередине страницы.

24 Мы следуем здесь заглавиям из Щ приводя их в скобках. Ms не дает заглавия § 1.

25 Ms (зачеркнуто) и Ff, следует: Фактически ее характеризует легкая доступность и готовность всегда быть в распоряжении страсти, и в то же время она недоступна буйству, зараза которого не может достичь ее.

26 Здесь следовал фрагмент, перемещенный в Env, 21, примечание о диалектике - см. предыдущую

страницу, примечание [21 {Об. 27листы 19-21}...].

27 В Ms здесь отмечено карандашом: § - Прекрасный пол и плутовство.

28 В Ms здесь отмечено: g - Пол.

29 Мы следуем ТМ. В Ms отмечено просто, без изменения номера страницы: § - Нагота.

30 В Ms обозначен параграф без названия и номера.

ничего понять, если бы задержались на его подлинном содержании. В действительности, вначале присутствует игра притворства, являющаяся следствием того, что привлекательность объекта является следствием ужаса.

Конечно, у объекта желая, по сути, ужасное содержание (и он, по возможности, в наименьшей степени объект), это вязкий эротический объект, где вирулентность жизни согласуется с разложением смерти. Но у нас нет сил вынести его. В главе об энергии (см. прим. выше] мы увидим, что именно это означает. Игра состоит в том, чтобы прятать этот объект за невинным и привлекательным образом. Этот образ - красота. Красота, не рассматриваемая с других сторон. (Чтобы уловить ее смысл, необходимо рассмотреть запоздалое рождение эстетической религии. Запоздалый характер красоты: репрезентации искусства.)

184

Нач. ред.

31 То же название в Ms и ТМ (без номера в Ms). В ТМ эта глава не выделена отдельным параграфом. Параграфы 4,5,6 отмечены в Ms без номера.

32 Напомним, что эта и следующая глава вышли в ноябре 1951 г. в «Botteghe Oscure» № Vffl, в сильно переработанном виде, под названием: «Любовь смертного существа». - См. Annexes, p. 496.

33 См. предыдущее примечание. В этой главе мы следуем тексту В (исправленная машинопись Ms, перенесенная в бумаги для «Эротизма»).

34 Ms: который разработала мифология и который довершает теология.

35 Ms: оно настолько плохо соответствует утверждениям теолога, что всегда противопоставляет ему свои неистовые отрицания.

36 Мы следуем здесь варианту этой главы из текста В.

37 Ms (Яцик21, В: 860) прерывается здесь, чтобы возобновить текст с р. 157 (f 865), и оказывается дополненной исправленным экземпляром из "Critique" 36 (май 1949): Le bonheur, l'erotisme et la litterature, II, p. 403-411.

В первой редакции Ms (fos 861-864) это пятая глава пятой части (продолжая р. 132):

V. НЕДОСТУПНЫЙ МИР ВЫМЫСЛА 1.0 необходимости хотя бымысленно доходить до края соблазна. Если теперь я возвращаюсь к развертыванию исторических форм, последовательно ведущих человека в стремлении к суверенным моментам, которые не подчинены ничему и ценны только в настоящем, в данное мгновение, я испытываю изнурительные трудности. В целом, это стремление означает покорность сильнейшему соблазну. Но я оказался перед непрерывным чередованием ужаса и привлекательности. Привлекательность всегда возвещала ужас, а ужас - привлекательность, так что последовательнее позиции, которых придерживались люди, всегда служили компромиссами, без того чтобы когда-либо некое окончательное действие полностью уступило привлекательности ужаса. По правде говоря, мысленно повторяя эти пути нерешительности, я всегда находил силу и мудрость в чувстве невозможного, которое за ней следовало. Но компромисс всегда имеет больше смысла для жизни, чем для мысли, - живущий, я соглашаюсь отступить перед ужасом, однако моя мысль, по крайней мере, стремится дойти до конца того пути, полностью вступить на который у меня не было сил. Помимо опыта, для этой цели необходимо вернуться к вымыслу.¹¹

21 Первая редакция (Ms f 864) здесь прерывается. Это последнее предложение и последующие строки (воспроизведенные из «Critique» 36)

185

"история эротизма

2. Отрицание партнеров и переход через границу, связанную с заботой, объектом которой они являются.

Существует основополагающее различие между миром Сада и миром, опыт которого есть у нас. Сексуальная активность объединяет людей, а Сад определил ее - если не в жизни, то в своих художественных произведениях - как отрицание партнеров, с которыми она нас сближает.

Морис Бланшо [ссылка в примечании] настаивает на этой особенности, возводя ее в принцип.

(Эссе, которое он посвящает Саду, отличается от других исследований подобного рода, так как раскрывает мысль Сада и извлекает ее из столь глубокой ночи, что она, наверное, была тьмой и для самого Сада:

(Похоже, перед тем, как вычеркнуть, Бланш переместил эту первую редакцию, поставив ее после первого параграфа новой редакции - в ТМ для этой главы приводится: 1. Полезность Бога, предел опыта мистиков - 2.0 необходимости хотя бы мысленно доходить до края соблазна - 3.

Отрицание партнеров и переход через границу, связанную с заботой, объектом которой они являются - 4. Сладострастие и преступление - и т. д.)

38 Ms (f> 865) здесь возобновляется.

39 Ср. «К чему обязывает нас наша воля создать мировое правительство?» (Доклад, представленный 22 февраля 1949 г. ~ О.С., t. VII, Notes, p. 61g

Ff(C 1-4): Вместо заключения:

До тех пор, пока управление людьми и их деятельностью будет в руках людей, чье представление о мире исключает из него *проклятую долю*, возможный мир (monde) будет невозможен. Что касается меня, то я не уверен, что возможный мир есть нечто большее, нежели наваждение, в котором выражается лень ума, и что в его поисках больше смысла, нежели в его противоположности, в тревоге. В сущности, тревога необходима, у нас есть в ней потребность - не для того, чтобы быть такими-то и такими-то, не для того, чтобы получить преимущество над другими или избежать такого-то страдания, но чтобы просто *быть*. Если бы мы не рвались упорно к пределу невозможного, если бы мы не использовали наши ресурсы так, таким беспорядочным образом, что все остается в подвешенном состоянии и следует бояться худшего, то нам недоставало бы самого *бытия*. У нас было бы не больше бытия, чем у скупого, чья деятельность ограничивается откладыванием на потом возможное-
находится в верхней части страницы в В, вычеркнуты.)

186

ти бытия, коим он не есть и кош он никогда не будет.* Разумеется, я понимаю слово «бытие» не в том смысле, в каком его понимает философия, неизбежное движение которой стремится к тому, чтобы бытие ни в чем не отличалось от ничто, принимает тождественность бытия и данности, наконец, предполагает, что бытие и есть данность, то, чего не могло бы не быть. Нет, я говорю теперь о бытии, которое *желает*, которое, в отличие от скупого, не удовлетворяется тем, чтобы быть равнозначным ничто, и которое прожигает свои ресурсы в ответ на *желание*. Оно не прожигало бы свои ресурсы по-настоящему, если бы не шло до конца, до предела, если бы, прожигая их, не подвергало опасности свою длительность, если бы страх одерживал в нем верх над желанием: итак, тревога обитает в нем непрерывно, и ее поддерживает отвага, ибо бытие, отдаленное от тревоги, сдается на милость страху в обмен на пустяки; это бытие, которое отказывается быть, оно отказалось гореть, оно не растрачивает себя.

Но к тревоге ведут два пути: чрезмерные поиски безопасности, которой не соответствует ничто из возможного - это путь скупого. Какой бесконечной глупости требует концепция, в которой реальность эротизма отрицается под тем смехотворным предлогом, что удовлетворение потребности, которой отвечает эротизм, всегда допускает отсрочку, тогда как голод не ждет. Как если бы - во всех своих формах - желание, требующее коммуникации, разрыва и траты, не было единственной истиной, по отношению к которой удовлетворение такой потребности, как голод, было бы более чем жалким уделом. Мы не могли бы так смеяться над убогими людьми, упрямо отказывающимися от того, что есть, в погоне за призрачной выгодой, которые полагают, что добиваются утоления голода, и желают лишь Опять-таки: быть может, поиски возможного впра имеют лишь один смысл: усилить тревогу. Однако я могу предположить, что все обстоит совершенно иначе. В таком случае необходимо, чтобы управление миром не поручалось людям, которых волнует только желание. Это было бы, очевидно, абсурдным в том смысле, что единственная положительная деятельность правительства - это деятельность, которая отвечает беспокойной потребности отвечать на потребности, а не на желания. Ответы на желания могут быть делом правительств лишь в той мере, в какой они неблагоприятны, например, если давление желания создало неуравновешенную ситуацию, организацию войны.

187

В других местах {Env. 98:36-38}:

В сущности: (нет заботы на предмет будущего)

чего мы хотим, так это не устроить мир рационально, но устроить его так, чтобы он не зависел более ни от чего из того, что существовало до нас

в принципе, это не выдерживает никакой критики остаются возможные компромиссы - например: поставить мир в полную зависимость по отношению к основополагающей данности - исторический материализм - это наилучший способ устранить его зависимость по отношению к данности непосредственной, исторической. Это, согласно Марксу, прыжок в царство свободы, это может быть также отрицанием желания - области независимости траты - и утверждением примата голода - потребности, зависимости. Невозможно определить. Но опасность ответить, прежде

всего, на потребность ввязаться в неистовство.

Или еще: неуклонно *жертвовать малой частью во имя главного*¹¹. Проклятая доля должна быть принесена в жертву, она должна быть *предана огню*¹³. Это предполагает, что нам известна часть, которую необходимо *передать огню*, однако она может быть нам известна лишь при одном условии: если нам известно, что это *лучшая часть*, что в этом смысле, стало быть, она никоим образом не должна быть *предана огню*, и что если это проклятая доля, то именно в том смысле, в каком эта доля непримирима с профанной сферой..., где нет огня. Компромисс заключается в том, что управление может находиться в руках лишь тех людей, которые на практике действительно жертвуют частью как малым во имя главного. Люди желания не могут делать этого в таком смысле. Необходимо, чтобы это делали люди, первая забота которых - отвечать потребностям (в примечании: очевидно, это ложь, но именно на ней может держаться компромисс). Стало быть, это исключает практику жертвования малым как непосредственный ответ на желание. Хватит историй в духе "дать выход желанию". К примеру, можно было бы сказать: перестаньте трудиться, занимайтесь любовью: это может соблазнять и казаться рациональным, но это не имеет никакого смысла, прежде всего, непосредственно, потому, что это нужно было бы согласовывать между

22 **Французское выражение «faire la part du feu» означает; 1) «локализовать пожар, преградить дорогу огню», 2) «пожертвовать малым для спасения главного». - Прим. ред.**

23 **la part du feu. Игра слов: выражение «la part du feu» означает то, чего нельзя уберечь. Здесь - то, чем приходится жертвовать, или, буквально, то, что должно быть предано огню. - Прим. ред..**

188

враждебными странами; впоследствии, если мы будем поставлены в положение правительства, мы сможем предписывать лишь то, что похоже на решения правительства, а значит, для удовлетворения следует искать потребности, а не желания, даже если придется маскировать желание под потребность. Таким образом, нужно просто-напросто следующее:

1. Принцип: больше сознательности в управлении миром.
2. Внутренний компромисс, новый тип руководителей, знающих, что они ищут больше бытия, но знающих также, что их интересуется лишь противоположное.
3. Проекты равенства (типа плана Маршалла - борьба с планом Маршалла и холодная война - первая холодная война чрезвычайно благоприятствовала плану Маршалла).
4. Вопрос: отступить, чтобы успешнее совершить прыжок. Речь идет о том, чтобы предвидеть, - но, возможно, благодаря тревоге, - жизнеспособный мир. Опасность утопии. Единственная надежда: тревога. Благодаря избытку тревоги.
5. Максимальное распространение и образование. Система уровней жизни. Граница - эротизм. Исключительная суверенность.

С этими заметками можно сравнить также набросок 1949-1950 гг. jEnp 155:55 -61], взятый из материалов к «Нищие и коммунизму»:

Письмо рабочим философа-гегельянца

Предисловие

о теории - скорее, Гегель, чем Маркс, но нет теории на первом плане
противостояние управляющих и управляемых, руководителей и руководимых
неважно, кто руководители

Коммунистические руководители плутуют

Вопрос о колониях: 30% голосов коммунистов! Только объединенная рабочая партия могла бы действовать. Франция - колонизаторская страна по причине разобщенности рабочего движения. (обязать хозяев, метод потлача)

Именно диалог между руководимыми и руководителями делает неотложным диалог между руководителями. Основное условие: щедрость, следовательно, налоги. Сотрудничество с хозяевами на условиях не столько зарплаты, сколько глубокой реформы, ограничивающей долю руководителей. Противостояние войне между руководителями, заставить вступить в диалог.

Новый метод. Коллегиальные действия

189

рабочих и интеллектуалов. Соглашение без доверия с социалистической партией, наименьшее зло.
предисловие

Вопросы теории являются вторичными, однако автор этих, основанных на научной теории, но простых и неотложных предложений, должен дать принципиальное обоснование своей интеллектуальной позиции. Он вовсе не чувствует себя далеким от марксизма. Он считает, что и сегодня нет учения более значимого, нежели учение Маркса.

Я такой же человек, как все: в этом мире я - ничто, исчезающе малая величина. Я не общественный деятель. В политическом отношении у меня нет прошлого. Только жизнь, наполненная рефлексией и исследованиями, и, возможно, интерес, проявленный немногими к моим трудам, делают меня правомочным - но, на самом деле, недостаточно правомочным, - обращаться к вам, людям, которые в сформировавшем меня обществе являются теми, от которых зависит все; которые, образуя безымянную толпу, одновременно сильны и бессильны, озлоблены и полны надежд, но, в конечном итоге, принуждены к какой-то покорности. Прежде всего, я должен дать объяснения, почему «исходящая малая величина», которой являюсь я, обращается к безмерной массе, которую образуете вы.

С одной стороны, мы во всем противоположны. Во многих отношениях судьба моя завидна, а ваша - нет. Массы, которую вы образуете, всегда используется в целях, которые идут дальше вас: смиряясь ли пассивно с утомительным трудом, или, напротив, восставая, вы принимаете участие в обширных движениях, задуманных не вами; вы - деятели беспрецедентной промышленной революции, и вы - опора социальной революции, потрясающей мир до самых основ. Разумеется, вы будете причастны к результатам - удачным или неудачным - этих изнурительных затей, но даже если предположить, что вы действительно пожнете их плоды, ясно одно. Вы не руководили действием, и точно так же вы не будете руководить распределением барышей. Для этого существуют *руководители*. Вы - не они. И именно это причина, по которой сегодня я обращаюсь к вам. Я хочу, чтобы вы услышали голос, который непривычен для вас. Я - не буржуазный руководитель, но и не революционный руководитель. Я, как и вы - руководимый. Так что на этот раз голос, который хотел бы быть услышан вами, является *вашим*. Это голос руководимого, и я хотел бы, чтобы он был голосом руководимых.

190

Примечания:

Предисловие:

i У этой работы, несомненно, будет третий том. Второй том некоторым образом дает основу того, что движет человечеством (основа - это простейшая форма); первый описывает следствия этого движения в и человеческой деятельности в целом, в экономических и религиозных сферах; в третьем томе будет изложено решение проблемы автономии, независимости человека по отношению к полезным целям, и предметом его будет непосредственно *суверенность*. Но я не буду писать этот том еще достаточно долго. Пока что - две первых книги; впрочем, обе они образуют отдельное исследование, им присуща самостоятельная связность.

ii А именно - в ходе лекции ["Отношения между миром и сакральным и рост производительных сил"], которую г-н Франсуа Перру попросил меня прочесть в Институте прикладной экономической науки 8 июня 1949 г.

(Н_i во франц. *horreur* имеет значение не только "ужаса", но и "отвращения", поэтому когда в тексте встречается слово "ужас", его следует мысленно объединять с "отвращением", а слово "отвращение" - с "ужасом" - *Прим. пер.*

Часть I. Введение:

I К примеру, мир полиции, мир погребальных церемоний и т. д.

ii Ите мысль будет выражать свой объект (единственный объект), конкретную тотальность, лишь при одном-единственном условии: больше не возвышаться над этой тотальностью, но быть ее составной частью, *затерянной в ней*.

III Сама эта тотальность является отражением я сознания, она является тотальностью, лишь будучи отражением, но отражением, оживленным до суматошности, чему, по существу, способствуют разнообразие и противоречивость ее содержания.

iv Даже мысль Жан-Поля Сартра далека от непринужденности в отношениях с сексуальностью. Или, скорее, легкость этой мысли обусловлена исключительным презрением, которое отбрасывает эротизм если не в сферу незначительного, то, по меньшей мере, в мир депрессии, и, как ни странно, в противовес этому, - отсутствием чувства греха, то есть чувства запрета, который обосновывает человеческое, и из-за равной необходимости трансгрессии этого запрета. Без такого чувства непостижимый эротизм - неудачная конструкция: вот что покажет моя книга.

191

история эротизма"

Часть 2. ЗАПРЕТ НА ИНЦЕСТ:

i Речь идет как раз о двух мирах, которые склонны устанавливать барьер между собою, но разум предполагает взгляд на тотальность поверх этого барьера. И, само собой разумеется, возвышенный

эротизм включает в себя мистическую любовь, - именно любовь божественную,

ii Paris, P.U.F., 1949-

iii Леви-Стросс (р. 609, п. I) отсылает к работе А.-L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*.

(iv «Если богов не склоню, Ахерон я подвигну...», слова Юноны из "Энеиды" Вергилия, пер. С. М. Ошерова - *Прим. пер.*

v *L'Essai sur le Don* Марселя Мосса (Рус. пер. «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах». В кн.: Мосс М. «Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии». М., «Восточная литература» РАН, 1996) недавно переиздан в первом томе, включающем некоторые из произведений ушедшего от нас великого социолога, под заглавием *Sodologie et Anthropologie* (P. U. F., 1950). На сей раз воспользовавшись терминами Леви-Стросса, я повторяю здесь изложение, которое впервые привел в первой части настоящей работы ([О. С., t. VII,] *Part maudite*, I, *La Consumption*, p. [70-79]) [Рус. пер., "Проклятая доля", М., 2003.] По правде говоря, тема "потлача" столь важна для развития моей теории, что я не премину при случае досконально повторить ее.

(vi то есть в одиночку, так как швейцарцы считались скупыми - *Прим. пер.*

vii Здесь очевидно преувеличение: ситуации разительно отличаются в зависимости от случая. И все-таки можно задаться вопросом: до какой степени в первобытных обществах судьба холостяка безразлична ему самому? Лично мне кажется, что теория Леви-Стросса принципиально основана на таком аспекте, как "щедрость", хотя, вне всякого сомнения, такой аспект как "интерес", в общем, придает фактам связность.

viii Прочитировано Леви-Строссом, р. 176.

(ix выделения (лат.) - *Прим. пер.*

x Эта формула спорна в следующем смысле: *непристойный* означает запрещенный аспект сексуальности, но 1) этот аспект хорошо знаком в определенных пределах, 2) я все-таки не могу избежать употребления слова *запрет*.

Часть третья. ЕСТЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ ЗАПРЕТОВ: i Впрочем, архаические черты еще встречаются в наших обществах. Приведу пример, где в самой инверсии реакций (непроизвольной и бессознательной) присутствует нечто ужасающее: одна английская

192

девушка из высшего общества в день свадьбы так волновалась, что в момент, когда она поднималась по ступеням хора, многочисленные присутствующие увидели, что белое платье - всё в пятнах крови: в результате возникла тяжелая нервная болезнь. - Один мой знакомый колбасник, хотя и из весьма культурных, запрещал жене входить в солильную, когда у нее были месячные он боялся, что эта кровь испортит свинину.

ii Разумеется, рабочий может быть таким же изысканным, как буржуа, хотя и вести себя неправильно, если судить об этом по буржуазному кодексу...

iii *Second manifeste du Surrealisme, dans Les Manifestes du Surrealisme, Ed. du Sagittaire, 1947, p. 182*, Курсив Андре Бретона.

iv Эта точка зрения ближе к мировоззрению Рене Генона, нежели к современной науке в общем и целом. Но теории Рене Генона кажутся мне упрощенными. Рене Генон претенциозен и опрометчив, и если бы он знаком с традиционной мыслью столь же плохо, как и с современной, которую он разносит в пух и прах, не зная ее (все, что он о ней говорит, что служит ему мотивом для резкого осуждения, утратило бы всякую силу, если бы он хотя бы *слышал* о Гегеле и Ницше - не говоря уже о Хайдеггере), то оставалось бы лишь пожать плечами. Во всяком случае, надо быть легкомысленным, чтобы читать с каким-то доверием автора, чья гордыня так мало оправдана.

v В сущности, в движениях духа человечества, которое живет под главенством разума, смерть человека именно в качестве обманутого ожидания представляется тяжелой и мучительной и противостоит незначительности смерти животного. Смерть человека так важна в наших глазах именно потому, что он живет в ожидании будущего, куда его втянула его деятельность.

vi См. "Проклятая доля", Введение, гл. II, § 6. Три разновидности роскоши в природе: поедание, смерть и половое размножение. [О. С., t. VII, p. 40-42.] [Ср. рус. пер.: Батай Ж., Проклятая доля. М., 2004]

vii О жизни врачей в Америке. Все-таки к названию романа Фрэнка Слотера следует приписать: *без помощи медицины...*

Часть четвертая. ТРАНСГРЕССИЯ:

i [Кайуа, Роже, "Миф и человек. Человек и сакральное". М., 2003, с. 234, пер. С. Зенкина.] *L'Homme et le Sacre*, 2e ed. (Gallimard, 1950) p. 152-153. (Добавить ссылки на Лейриса.)

ii Строго говоря, всегда можно сказать, что природа охватывает человека, что движение, о котором я говорил, имеет место в самой природе. Это верно, но человеческая сфера в природе - это новая сфера,

193

которая преодолевает природу, не замыкаясь в ее общих законах. В рамках данной книги я не буду рассматривать проблему, которая ставится, исходя из этого.

iii Подразумевается, по меньшей мере, смех, объектом которого служит *комическое*.

iv P. 67, часть третья, гл. II, § 5. - Эротизм - это, по существу, с первых шагов скандал "переворачивания связей".

v Часть III, II, p. 66.

vi Не отрицаю, что сама по себе профанная жизнь по-своему подвержена значительным изменениям. Но, прежде всего, я должен уточнить, что война, любовь и политический суверенитет не могут по-настоящему войти в рамки профанной жизни. Профанный мир изменяется сам по себе лишь в плане техники и легальных способов производства; стало быть, речь все еще идет о *непрерывных* изменениях: можно даже сказать, что если имеется *прерывность* изменения (революция), то она предполагает вмешательство гетерогенных элементов, таких, как вооруженные толпы и т. д., в профанный порядок

vii Впоследствии мы увидим, что только животность, рассматриваемая научной мыслью как вещь, представляет настоящее единство с профанной жизнью.

viii Стоит подумать, например, о не выдерживающей ни малейшей критики отваге, которую выказывают персонажи полицейского романа.

ix Жертвоприношения животных являются наиболее древними, но - после того, как получили развитие человеческие жертвоприношения, животных заменили людьми. По поводу затруднений, возникших в позднейшее время из-за определенных эксцессов, см. "Проклятая доля", I [О. С., t. VII, p. 65).

(x Бойня - прим. ред.

xi Известно, что древние, по крайней мере, в поэзии, отождествляли обладание женщиной с жертвоприношением. Похоже, к женщинам до самой их смерти относились как к жертвенным животным. Я не премину по этому поводу объявить, что скорее женщина, чем мужчина, является центром эротизма. Только она имеет возможность посвящать себя эротизму в той мере, в которой не обременена детьми. А вот мужчина почти всегда, в первую очередь, - рабочее или военное животное. Тем не менее, я говорил об эротизме, по сути, от имени мужчины. Я не считал нужным рассматривать каждую из ситуаций, о которых говорил, с точки зрения женщины. Дело в том, что я заботился не столько о том, чтобы описать эротизм во всех его аспектах, сколько о том, чтобы уловить движение, посредством которого человеческое существование обретает в эротизме тотальность.

194

Часть пятая. ИСТОРИЯ ЭРОТИЗМА

i См. Hubert H. et Mauss M., Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice (Annee Sociologique, 1897 - 1898). [«Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. Спб., 2000]

i Чтобы избежать пустых осложнений, я поговорю о месте колдовства лишь в этом примечании. Магия (или колдовство) из-за своих технических целей, согласно Фрэзеру, соседствовала с профанным. (Но ее формы близки к формам религии, *порча* соответствует *жертвоприношению* и т. д.) Мосс же полагал, что магия соседствует с сакральным (Hubert H. et Mauss M., Esquisse d'une Theorie generate de la Magie, Annee sociologique, 1902-1903). Мосс считал магию религиозной, по меньшей мере, *lato sensu* [лат. в широком смысле - прим. пер.], и его позиция, впрочем, осторожная, не имеет ничего общего с весьма спорной позицией Фрэзера.

ii Hertz R., La Preeminence de la main droite, в Melanges de Sociologie reli-gieuse et de Folklore, 1928.

(iv не буду прислуживать (лат.) - Прим. пер.

v Еще двадцать лет назад банальным было следующее предписание: в религиозных заведениях девушка входила в ванну в длинной ночной рубашке. Впрочем, тут нет никакого абсурда, так как притягательная фигура эротизма практически одна и та же для женщин и для мужчин: это женская нагота.

Часть шестая. СЛОЖНЫЕ ФОРМЫ ЭРОТИЗМА i Возможно, арабского происхождения. См. мою статью в "Critique", La litterature franchise du Moyen Age, la morale chevaleresque et la passion, juillet 1949, P- 598.

ii Оставляю в стороне гомосексуальность, которая привносит в общую картину лишь причудливые вариации второстепенной важности; а также мазохизм, являющийся, по-моему, всего-навсего изменением сексуального характера, когда мужчина ведет себя женственно перед женщиной, ведущей себя мужественно - если только мазохизм не реагирует на избыток садизма, когда жестокость субъекта в конце концов обращается на него самого.

Hi *jean Guilton, Essai sur l'Amourbumain*, Aubier, 1948, p. 158-159-iv И столь же чужда мне узость суждений цитируемого мною автора, который написал: «Если верно, что истоки религии - в мистике, а истоки мистики - в сексуальности, тогда высшее сводится к низшему, а идея Бога низводится до уровня желёз», (pp. *ей.*, p. 159.) v *Lautreamont et Sade*, Editions de Minuit, 1949-(vi «Малая смерть* - эвфемизм для «оргазма» - Прим. перев.

195

«История эротизма» Жоржа Батая

(отредактора)

«История эротизма» представляет собою так и оставшуюся незаконченной вторую часть большого проекта «Проклятая доля» и стоит в ряду с двумя другими его частями («Проклятая доля» и «Суверенность»).

Проект представляет собой попытку описания экономики и истории человечества на основе того, что никогда ранее не входило в подобные описания, - на основе непристойного и постыдного, которое - в силу того, что оно вытесняется, но, принадлежа самой нашей природе, не может быть устранено или уничтожено, - наделяется особой ценностью. Название, избранное Жоржем Батаем для этого отбрасываемого элемента, совершенно отвечавшее духу того времени и также вошедшее в оборот у соратников Батая по «Коллежу Социологии» - это «сакральное». Именно экономия обращения с этим энергетически заряженным, не нейтральным элементом создает, согласно Батаю, человечество в отличие от не знающего ни стыда, ни запрета мира животных, именно это создает и все движение человеческой истории от древности до наших дней. «Проклятая доля» - другое название этого элемента (лат. *sacer* - *священный*, и одновременно *проклятый*) говорит о том стыде, который человек испытывает перед своим низким уделом. Отвратительное, проклятое, и вся экономия непростого отношения к «низшему» уровню нашего тела, к нашему наиболее интимному опыту (такому как испражнение или сексуальный акт), и определяет для Батая становление человека человеком. Третье название для этого опыта - «эротизм». Отрицание трупов, экскрементов, сексуальных органов, только и позволяет животному существу впервые выйти из природы, начать отстраивать отдельную от нее сферу жизни, подчиненную пользе, накоплению богатств, производству, труду и, с другой стороны, в новых условиях налаживать обратную связь с этим проклятым, запретным, нечеловеческим элементом, но теперь уже как «священным». Эта обратная связь дает человеку выйти в бурную стихию празднества, оргии, растраты, встать вровень с запретом, который и создал его. Человек не возвращается вспять к животному, но в интенсивности своего опыта, на грани саморазрушения

196

история эротизма"

обретает то тотальное переживание, которое пропускает через него огромный поток энергии, дает пережить безмерную полноту бытия, огромную полноту сил - божественное. Высочайший из доступных нам опытов лежит в импульсах расположенных внутри нашего собственного тела. Из этих же глубин вырывается и наша истории, вплоть до огромных «тотальных» трат, на которые решается человечество в тот момент, когда профанная сфера становится слишком отягощена и уплощена накопленным, слишком утомительна и энергоемка для жизни. Мировые войны - один из примеров тотальных растрат, против которых Батай (в первом томе «Проклятая доля») хочет воздвигнуть не стену контроля, а тонкую перегородку *понимания*.

«История эротизма» - это попытка рассмотрения главных трансцендентных сущностей (*бытие, история, искусство*) исходя из внутреннего опыта человека. Попытка выведения целого сообщества исходя из того, что происходит в каждом из его членов. Говоря об интимном и частном, о том, что мы привыкли нести в одиночку, мы вдруг неожиданно оказываемся в самом центре коллективного, и потом дальше - среди самых возвышенных образов нашего восприятия и искусства. Любой такой образ - это всего лишь изображение того жертвоприношения, которое свершается с тем, чтобы нечто *пришло в бытие*, и которое лишь потом, остывая и уплотняясь, дает тот самый «объект», которым можно пользоваться в быту или в науке. Именно потому, что происхождение объектного мира, имеет своим истоком наше самое интимное, личное эротическое переживание, а не познавательные логические способности, питающиеся лишь приглушенным

огнем, «поэзия» и способна вновь раскалить любую самую обычную составляющую мира до размерности мистериальной драмы. Оставаясь в сфере «сакрального», Батай хочет задержаться в сфере этих раскаленных, пугающих, непристойных, интенсивных, возвышенных образов, которые, однако, не считает ни лишенными логики, ни отделенными от возможностей рефлексии. Именно здесь, а не в познании, по его мнению, решаете' Судьба человечества. Именно здесь открывается та логика, которой челоп-яество с самого начала и было посвящено - диалектическая логика «жертвоприношения», идущая через отрицание и снятие отрицания, и продуманная Батаем по следам своего учителя, главного комментатора мысли Гегеля во Франции, русско-французского философа Александра Кожева.

Батай движется по краевой линии между поэзией, логикой и непристойностью, создавая особый текст, который нарушает все правила как философского, так и литературного построения. В отличие от Гегеля, у Батая на вершине философского опыта стоит не тот, кто обретает полноту знания о мире, а тот, кто способен открыться последним пределам своего собственного желания, собственному опыту эротизма, сакрального, проклятого, экстатического; открыться и передать это откровение другим. В противоположность гегелевскому мудрецу Жорж Батай

197

изобретает Ацефала, без-главого, чья голова, согласно рисунку Андре Массона для журнала «Ацефал», располагается на уровне чресл. Логика, изобретенная Гегелем для того, чтобы понимать мир, отдается на службу эротизму, чтобы его прожить. Маркиз де Сад - вот еще один предварительный герой, который в утверждаемой великой апатии, отрешенной незаинтересованности тотального жертвоприношения, завершает так и оставшуюся незаконченной «Историю эротизма»: завершает в буйстве своей литературы, как Батай завершает ее в буйстве своей. Подобно Ницше, Батай - философ-литератор - это одиночка, который взялся в своем собственном теле прожить всю историю человечества. И в этом своем желании, он оказался у истоков выработки языка современной субъективности, пережившей гигантский переворот в первую треть двадцатого века, вводившей непристойное, смеховое в святая святых своего опыта и, в частности, решившейся на построение двух огромных тоталитарных систем, претендующих как на завершение истории, так и на обретение нового сакрального: фашизма и коммунизма, ответом на которые и пыталась быть сакральная социология Жоржа Батая.

Размыкание горизонтов тела и биографии для опыта - одна из жизненных практик Батая. И сам в себе он совмещает крайности - дитя «непристойного* отца (парализованного и полуслеплого), пораженного сифилисом, от которого с приближением войны 14-го года они уезжают с матерью, оставляя его одного - факт, о котором Батай не раз будет вспоминать в жизни, словно здесь и начиная медитацию над тем «отброшенным», «проклятым» элементом, который потом составит сердцевину его творчества. Неуспешный ученик, вдруг обретающий интерес к знаниям - лучший студент Школы Хартий, получающий затем пост в Национальной библиотеке. В юности переживший влечение к католицизму, желавший стать монахом, теперь Батай днем ведет жизнь высокоученого библиотекаря и посетителя борделей ночью. Тема двойственности сакрального опыта, это тема и собственного жизнеустройства Жоржа Батая, сводящего вместе высший тип концентрированного поведения с бесконечной расточительностью. Как и многие в его среде он чувствует необходимость такой перемены, такого гигантского колебания сознания, и движется по этому пути, не оставляя и своих философских и этнологических штудий. Батай сближается с группой сюрреалистов, занимавшихся своими практиками преодоления «реальности», посещает сеансы одного из первых психоаналитиков Адриена Бореля. Параллельно с этим он занимается практиками «мистического» тренинга, учит выходить себя на грани экстаза и описывать этот опыт, заставляя собственное тело пережить то, что потом станет описывать как стадии развития человечества, исходящие из гиперчувственности и гиперстыщливости человеческого существа.

Расставшись с Бретоном, издает журнал «Документы», где печатает вместе с Мишелем Лейрисом

198

«Критический словарь», вводящий новые «сюрреалистические» антипонятия (*плевок, бесформенное* и т.д.) в сферу мышления. Его эротическая жизнь также является полем экспериментов - встреча с Колет Пеньо переживается им как встреча с мистической возлюбленной, с «Лаурой», эротическим партнером, который еще ближе подводит его к откровениям плоти. После кризиса, связанного с ее смертью, он переживает то самое мистическое озарение, тот смех, который не раз будет описывать в своих сочинениях, как смех самого бытия, связывая его с опытом абсолютного освобождения. Назревающая угроза фашизма заставляет его, вновь объединившись с Бретоном, участвовать в движении интеллектуалов *Контратака: Союз*

*борьбы интеллигентов-революционеров. А когда Контратака кончится (1936) - создать вместе с Клоссовски, Массоном и Амброзини общество Лицефал, построенное по примеру тайных обществ или религиозных орденов (общество распалось после того, как не обнаружилось никого, кто согласился бы выступить в роли палача и действительно принести человеческое жертвоприношение, добровольная жертва при этом, конечно же, нашлась). Попытки создания сообществ сакрального типа продолжатся в другом виде. В 1937 году образуется «Коллеж социологии», где изобреталась та самая сакральная социология, которую не просто хотели исследовать, но которую хотели распространить в обществе ее адепты: как новый тип самосознания и самоорганизации, единственно способный противостоять фашизму. Написав ряд книг, от эротических романов до исследования наскальной живописи пещеры Ласко, экономики и теологии, вступив в бури духовных движений двадцатого века, участвуя в его истории и его исканиях, встав в центре его «сакрального» опыта, и в один ряд с «именами», которые этот опыт нам посылает - от Бланшо, Сартра, Бретона, Кожева, Клоссовски и Вейля до Хайдеггера, - получив даже и награду, Орден Почетного легиона, Жорж Батай умер в 1962 году, сумев дать прозвучать тому голосу, которому даже его противники не могли отказать в одном - в *подлинности* тона.*

Ксения Голубович

Три тома *La part maudite* Жоржа Батая (собственно *Проклятая доля, История эротизма и Суверенность*) посвящены анализу того, что он обозначает как "парадокс полезности": если быть полезным значит служить некой высшей цели, то лишь бесполезное может выступать здесь в качестве самого высокого, как окончательная цель полезности.

"Этот второй том [1951] весьма отличается от первого тем, что описывает следствия для человеческого духа, происходящие от одного из видов траты той энергии, которую считают "низкой". Итак, никто не может беспрепятственно перескакивать от суверенного характера эротизма к полезности, которую тот мог бы иметь. Сексуальность, по меньшей мере, на что-то годится. А вот эротизм... На сей раз речь идет, конечно же, о суверенной форме, которая не может служить ничему". (*История эротизма: Предисловие*)

II

... я полагаю, что, не учитывая связей между трудом и эротизмом, эротизмом и войной, мы не сможем коснуться глубинного смысла политических проблем, на заднем плане которых всегда скрывается ужас. Я покажу, что эти противоположные формы человеческой деятельности черпают энергетические ресурсы из одних и тех же источников...

Жорж Батай



МОСКВА 201 (002)
МОЙ ЛЮБИМЫЙ КНИЖНИК!!
978-5-8163-0078-0 3011
Батай. История Эротизма
2792630
272.00