

УРОДЪ КИФУАЛЮИЧУТ



УАЛАУУУУУУУУ
ЭРОСА



ЖОРЖ БАТАЙ, 1961

**Я охотно сказал бы,
что горжусь более всего тем, что смешал карты...
то есть тем, что соединил самый неутомонный,
самый шокирующий, самый скандальный смех
с наискровеннейшим религиозным духом.**

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ СТУДИЯ
КНИЖНОГО ИСКУССТВА
«ЧИСТОЕ ПОЛЕ»

ТАНАТОГРАФИЯ ЭРОСА

ЖОРЖ БАТАЙ
И ФРАНЦУЗСКАЯ МЫСЛЬ
СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА

ТЕКСТЫ Ж. БАТАЯ, Р. БАРТА, М. БЛАНШО,
А. БРЕТОНА, Ж. ДЕРРИДА, П. КЛОССОВСКИ,
А. КОЖЕВА, Ю. КРИСТЕВОЙ, Г. МАРСЕЛЯ,
Ж.-П. САРТРА, М. ФУКО, Ж.-М. ХЕЙМОНЕ,
Д. ХОЛЬЕ

МИФРИЛ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ • 1994

СОСТАВЛЕНИЕ, ПЕРЕВОД, КОММЕНТАРИИ

С. Л. Фокин

Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – VI + 346 с.

Французскому писателю Жоржу Батаю (1897–1962) не довелось быть «властителем дум», зато ему удалось совершенно другое – невозможное – соединить в своей творческой позиции, точнее, во многих позициях своего творчества (поэзия и порнография, философия и этнография, теология и политэкономия, искусствоведение и публицистика) главные стратегии французской мысли XX века: сюрреализм, экзистенциализм, «новую литературную теологию», структурализм. В книге представлены опыты истолкования творчества Батая, принадлежащие перу виднейших писателей и мыслителей Франции – А. Бретона, Ж. П. Сартра, Г. Марселя, М. Бланшо, П. Кlossовски, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Деррида и др., а также избранные работы самого писателя. Издание сопровождается историко-литературным комментарием.

ISBN 5–86457–008–7

© «Мифрил», 1994

© С. Л. Фокин, составление, перевод, комментарии, 1994

© А. Г. Наследников, дизайн, 1994

Научный редактор *С. Л. Фокин*. Литературный редактор *И. Ю. Славина*.
Компьютерная верстка *А. Г. Наследников, О. А. Дунаева, С. В. Паутов*.
Корректор *Н. В. Полоцкая*. Технический директор *О. Н. Стамбулийская*.

ЛР N 070819 от 15.01.1993

Подписано к печати 23.11.94. Формат 60 х 90 / 16. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Тираж 7100 экз. Заказ № 3241

ТОО «Мифрил», 197000, С.-Петербург, ул. Курчатова, 10

Санкт-Петербургская типография N 1 ВО «Наука»

199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12

«Я ПИШУ, ЧТОБЫ СТЕРЕТЬ СВОЕ ИМЯ...»

«Христианство дало Эроту выпить яду: он, положим, не умер от этого, но выродился в порок». Эта блистательное интермеццо Ницше могло бы стать прологом к опыту представления философской позиции Жоржа Батая (1897–1962), французского писателя, романиста, поэта, эссеиста, ученого-экономиста, одного из самых оригинальных мыслителей XX века. Его творчество, разворачивающееся в самых разных жанрах (и неизменно нарушающее их, преступающее их культурные «нормы» и «каноны») – от святотатственного эротического романа до теоретического трактата по общей экономике, от проникновенной стихотворной миниатюры или афоризма до многотомной «Суммы атеологии», от глубоких философских этюдов до блестящих искусствоведческих эссе, – в самых существенных его моментах было жестко подчинено единственному принципу: быть честным в мысли до жестокости, быть честным в философии там, где у самых изощренных умов недостает мужества, где сам ум, разум, вверяясь какому-то спасительному голосу, отступает, уваливает от ответа, отделяется – в лучшем случае – высокопарной эротософией, значительно чаще – снисходительной иронией, а нередко и просто загадочно замолкает.

Почему замолкает разум, почему не хочет сказать того, что действительно *есть*? Не потому ли, что язык разума – другого ведь нет – как-то сразу доверился врученной ему пресловутой путеводной нити, надеясь найти выход из лабиринта бытия. Эта цель – выйти из лабиринта – лишила разум богатых возможностей блуждания в потемках Другого.

Каждая книга – лабиринт, но у каждого человека свой путь в лабиринте. С самой утренней зари книжной культуры до ее опостылевших сумерек лабиринт зовет человека – не только возможностью героического самоутверждения через убийство невинного детища преступной страсти Пасифаи и божественно прекрасного белоснежного Быка (Тесей, убийца Минотавра, по праву стал одним из первых гуманистов западной традиции, отцом-основателем и светочем цивилизации, освобожденной им от сокроенного бремени темной архаики, священного сочетания животности и человечности, таящегося в бесконечности путей бытия, воспроизведенной Дедалом); не только милыми чарами неверной и жестокосерд-

ной Ариадны, чей обманчивый клубок познания до сих пор распутывают редееющие когорты ученых мужей; лабиринт зовет человека, чтобы он в нем потерял себя, чтобы, блуждая в диком одиночестве по нехоженным тропам потерянного существования, он отверг, наконец, все самые возвышенные заблуждения на свой счет, чтобы хотя бы на краткий миг он потерял свою многомудрую голову, глянув в ужасе на себя – обезглавленного – со стороны: «По ту сторону себя, как я есмь, я встречаю вдруг существо, которое вызывает во мне смех, поскольку оно без головы, которое переполняет меня тоской, поскольку составлено оно из невинности и преступления: в левой руке его – кинжал, в правой – пылающее сердце бытия. Его фигура вздымается в едином порыве Рождения и Смерти. Это не человек. Но это и не Бог. Это не я, но это больше, чем я: в чреве его лабиринт, в котором он теряет себя, теряет меня, в котором, наконец, я нахожу себя, став им, то есть чудовищем».

Каждая книга – лабиринт, но эта – опыт собрания критических лабиринтов, в которых теряется, рассеиваясь, лабиринт творческих исканий Жоржа Батая. Она составлена из текстов, большей частью разысканных в старых французских журналах, многие из которых канули – если не в Лету, то в таинственные («специальные») недра Библиотеки (откуда они были извлечены бескорыстными хранителями Книги, на века связанными той же нитью Ариадны). Эта книга – не антология Эроса, не антология Танатоса, даже не антология творчества писателя, утверждавшего, что «любить – значит любить умирать». Эта книга – приглашение к путешествию в бесконечную даль лабиринта, который (недо)строил Батай. Пути такого путешествия («на край возможности человека») могут быть неисповедимыми, они должны быть несходными – чтобы, твердо встав на один из них, мы как можно скорее усомнились в правильности выбора, перейдя к другому в своем нескончаемом странствии. Наше передвижение в этом лабиринте лабиринтов направляется самыми именитыми стратегами французской мысли XX века (Бретон и Сартр, Фуко и Деррида, Барт и Бланшо), самыми влиятельными ее стратегиями (сюрреализм и экзистенциализм, структурализм и психоанализ, «новое теологическое письмо» и постструктурализм), важно, однако, не столько слепо следовать им, сколько, узнав их маршруты, найти в себе силы кинуть все путеводные нити, самому заглянуть в бездну смерти, откуда начинает доноситься до нас голос Батая, самому спуститься в свой лабиринт.

Каждая книга – лабиринт, у этой был не один Дедал^{*}.

- * Приношу благодарность тем, кто «словом» и «делом» помогал мне в работе: В. Е. Балахонову †, П. В. Кузнецову, М. В. Кузнецовой, А. В. Демичеву, В. В. Савчуку, а также французским батаеведам М. Сюрья, Д. Холье, Ж.-М. Хеймоне, Ж.-М. Беснье, Ж.-П. Ле Буле.

КРИТИЧЕСКИЕ ИСТОРИИ

**АНДРЕ
БРЕТОН**



ЕРЕТИК

Я требую глубокой, настоящей оккультации сюрреализма¹.

В этом деле я провозглашаю право на абсолютную строгость. Никаких уступок миру, никакой благодати. *Грозная сделка заключена.*

Долой тех, кто бросает проклятый хлеб птицам².

«Всякий человек, возжелавший достигнуть высшей цели души, отправляется испросить Оракула о пути своем; чтобы дойти туда, он должен освободить дух от всякой вульгарности, должен очистить его от всякой болезненности, слабости, лукавства, мнимых недостатков, от всех положений, противоречащих разуму, которые преследуют его, как ржа железо». Это мы читаем в «Третьей книге Магии»³. А «Четвертая книга» энергично уточняет, что чаемое откровение требует еще, чтобы держались «чистого и ясного места, обтянутого везде белыми нитками», что выдержать столкновение со злыми и добрыми Духами можно лишь на том уровне «достоинства», которого удалось достичь. Она настаивает на том, что книга злых Духов «сделана из очень чистой бумаги, которая никогда не служила для чего-то другого» и которую в обиходе зовут девственным пергаментом.

Нет примеров тому, чтобы маги не держались ослепительной чистоты одежд и души, и я не понимаю, почему, надеясь на то, что обещают нам определенные практики ментальной алхимии, мы должны быть менее требовательными в этом отношении, чем они.

Однако именно это вызывает жесточайшие упреки в наш адрес со стороны г. Батая, именно это он менее всего расположен простить нам, развернув в настоящее время в журнале «Документы»⁴ занятную кампанию против того, что он называет «омерзительной жадной полной интегральности»⁵. Впрочем, Батай интересуется меня единственно в том отношении, в каком он силится

противопоставить твердой дисциплине духа – которой мы действительно все намереваемся подчинить (и почему не признать в этом деле главенствующей роли Гегеля?), – такую дисциплину, которой не удастся даже выглядеть более жалкой, ибо стремится она быть дисциплиной не-духа (но и здесь от Гегеля не уйти). Батай специализируется в высматривании в мире всего, что в нем есть гадкого, унылого, прогнившего, и он зовет человека «избегать быть полезным чему бы то ни было определенному»; «абсурдно бежать» вместе с ним – «когда в глазах смятение и постыдные слезы» – к каким-то затерянными захолустным домам, более гадким, чем мухи, более порочным и более прогнившим, чем городские парикмахерские». Я воспроизвожу подобные идеи только потому, что они, кажется, захватывают не одного Батая, а еще тех бывших сюрреалистов, что захотели развязать себе руки, компрометируя себя почти во всем. У Батая достало силы сплотить их: уже это весьма любопытно. В организованном им предприятии оказались Деснос, Лейрис, Лимбур, Масон и Витрак, странно, что Рибомон-Дессань не при них⁶. Повторяю: крайне знаменательно, что снова объединились все те, кто в силу каких-то изъянов отошел от первичной организации сюрреализма; очень вероятно, что сближает их только недовольство. Впрочем, меня забавляет мысль о том, что нельзя выйти из сюрреализма, не наткнувшись при этом на Батая, видно, правда, что отвращение к строгости находит выражение в закабалении новой строгостью.

В случае Батая мы имеем дело с агрессивным возвращением старого, антидиалектического материализма, который на этот раз берет себе в спутники Фрейда. «Материализм, – пишет он, – это прямая, исключая всякий идеализм интерпретация грубых феноменов, это тот материализм, который, чтобы не выглядеть слабым идеализмом, должен основываться непосредственно на социальных и экономических феноменах»⁷. Поскольку никак не уточняется, что речь идет об «историческом материализме» (да и как это можно было бы сделать?), мы вынуждены констатировать, что с философской точки зрения это определение весьма расплывчато, а с поэтической точки зрения – вообще ничтожно.

Более ясна судьба идей Батая, характер которых, правда, имеет отношение то ли к медицине, то ли к колдовству, ибо что касается «появления мухи на носу оратора» (Жорж Батай «Человеческое лицо»), главного аргумента против «я», то нам известна уже

старая дурацкая песня Паскаля⁸; Лотреамон давно уже все поставил на свои места: «Дух величайшего человека (подчеркнем три раза: величайшего) не так уж зависим, чтобы смутиться от всей той возни, что идет вокруг него. Не надо ждать смолкания пушек, чтобы думать. Прекращения шума флюгера или жернова. Муха плохо мыслит тогда. Человек жужжит ей в уши»⁹. Тот человек, который думает, может сесть как на вершину горы, так и на нос мухе. Приходится говорить так много о мухах только потому, что Батай их очень любит. Мы – нет. Нам нравится митра древних заклинателей, митра из чистого белого льна, на передней части которой был помещен золотой клинок, на нее не садились мухи: чтобы их отпугнуть, были проделаны омовения¹⁰. Беда Батая в том, что он размышляет: конечно, он размышляет как тот, у кого «на носу муха», что его сближает больше с мертвецом, чем с живым человеком, но *он размышляет*. Он стремится посредством небольшого механизма, который еще не совсем сломался у него, передать свои навязчивые идеи: уже из-за этого, что бы там ни говорил Батай, тщетно его стремление противиться, *как зверь*, всякой системе. Парадокс Батая в том, что его фобия относительно «идей» с того момента, как он собирается ее сообщить, не может избежать идеологического выражения. Как сказали бы медики, состояние дефицита сознания в активной форме. Вот он, его принцип: «...Ужас не подразумевает какого-то попустительства патологии, он исполняет роль гноища в растительном процессе, гноища с запахом, конечно, отвратительным, но зато несущего пользу растению»¹¹. Эта идея со всей ее очевидной банальностью сама по себе патологична и непорядочна (надо еще доказать, что Беркли, Гегель, Бодлер, Рембо, Маркс и Ленин по-свински вели себя в жизни). Примечательно, что Батай безумно злоупотребляет следующими прилагательными: грязный, старческий, прогнивший, гнусный, разнузданный, испорченный*. Но они не столько выражают некое непереносимое положение вещей, сколько свидетельствуют об особом его смаковании. Словно бы, упади в его тарелку «невыразимо мерзкая щетка», о которой писал Жарри¹², он будет только восхищен. Батай, днями напролет ощупывающий осторожными пальчиками библиотекаря (он занимает пост в Национальной библиотеке) старинные, порой оча-

* Маркс в работе «Различия в философии природы Демокрита и Эпикура» объясняет, как в каждую эпоху рождаются философы волос, философы ногтей, философы пальцев ног, философы экскрементов и т. д.

ровательные манускрипты, ночами со вкусом питается падалью, которую непременно хочет извлечь на свет Божий: взять, к примеру, его статью «Апокалипсис Сен-Севера», настоящий шедевр в жанре лжесвидетельств. Или же можно полюбоваться гравюрой «Потоп», воспроизведенной в этом же номере, и пусть ответят мне, действительно ли «появляется нежданное и веселое чувство при виде козы внизу страницы и ворона, клюв которого вонзается в мясо человеческой головы»¹³. (Здесь Батай испытывает подлинное наслаждение.) Еще одним классическим признаком психастении будет попытка приписать человеческую форму архитектурным элементам: он осуществляет ее на всем протяжении этой длинной статьи. По правде говоря, Батай попросту истомился, и когда он приходит к ошеломительному для себя открытию, что «внутренность розы не отвечает вовсе ее внешней красоте, что если оборвать все до одного лепестки бутона, останется только отвратительного вида комок»¹⁴, он вызывает у меня улыбку, ибо я вспоминаю сказку Альфонса Алле, в которой султан настолько исчерпал все возможности развлечения, что визирь, придя в отчаяние от скуки господина, не нашел ничего другого, как привести к нему молодую прекрасную девушку, облаченную в легкие покрывала, приказав ей танцевать. Она так прекрасна, что султан требует, чтобы каждый раз, как она останавливается, с нее снимали одно из покрывал. Вскоре одежд не осталось, но султан вновь лениво делает знак: с прекрасной девушки сдирают кожу. Даже без лепестков роза останется *розою*, а в сказке баядерка продолжала танцевать.

Ну а если мне станут указывать на «поразительный жест маркиза де Сада, который в сумасшедшем доме просил, чтобы ему приносили целые корзины самых прекрасных роз, а затем обрывал с них лепестки, бросая их в навозную жижу какой-то канавы»¹⁵, я отвечу, что этот акт протеста был проведен все же не «завсегдатаем» библиотек, а человеком, который за свои *идеи* провел двадцать семь лет жизни в тюрьме. В самом деле, Сад, чья воля к моральному и социальному освобождению безупречна (в отличие от стремлений Батая), мог, пытаясь заставить человеческий дух потрясти цепями, в этом жесте бросить обвинение поэтическому *идолу*, этой добродетели условности, превратившей цветок – даже в том плане, что каждый его может подарить, – в блистательный знак самых благородных и самых низменных чувств. Оценка этого поступка, если он не легендарен, никак не может затронуть совершенной

интегральности мысли и жизни Сада, его героического стремления создать в себе такое состояние духа, которое не зависело бы более от *всего*, что было до него.

Теперь как никогда сюрреализм не может обойтись без такой интегральности, не может довольствоваться тем, что оставляют ему изменники, мечущиеся от темноты к гнусности. Нам нечего делать с милостыней этих «talантов». Мы требуем, думаю, не игры словами и робкими надеждами, а согласия и полного отрицания. Волей-неволей мы должны спросить: готовы ли вы рискнуть всем ради одной единственной радости заметить издали – из глубины горнила, куда мы должны бросить свои ничтожные условности, остатки хорошей репутации, сомнений вместе с занятыми осколками «чувственности», радикальной идеей беспомощности и нелепостью обязанностей, – тот свет, что не будет больше гаснуть?

Мы утверждаем, что сюрреалистическая операция возможна лишь в условиях полной моральной асептики, о чем только немногие теперь могут слышать. Но без этой асептики невозможно остановить рак духа, выражающийся в том, что с болью думают: нечто «есть», а нечто «не есть». Мы полагаем, что то и другое должно смешиваться или проникать друг в друга – на пределе. Но и этого мало: *наше дело – отчаянно стремиться к этому пределу*¹⁶.

Человек, оробевший от нескольких чудовищных исторических поражений – и напрасно, – еще свободен *верить* в свою свободу. Он ее господин – несмотря на бегущие мимо старые тучи и вопреки упорствующим в нем самом темным силам. Не в нем ли смысл краткого мига открывшейся красоты, а также доступности и длительности ее открывания? Ключ к любви, отысканный поэтом, может быть и у него, стоит только поискать. На его долю выпало высидеть над преходящим чувством жизни и смерти. И пусть – презрев все запреты – он возьмет в руки карающее оружие *идеи*, направив его против животности¹⁷ всех и вся, и пусть, сраженный – но только если в самом деле *мир есть мир*, – он встретит звуки печальных выстрелов как залп салюта.

**ЖАН ПОЛЬ
САРТР**



**ОДИН НОВЫЙ
МИСТИК**

I

Наступает кризис эссе. Элегантность и ясность требуют, чтобы мы пользовались в этом жанре языком более мертвым, чем латынь: языком Вольтера. Я говорил об этом, разбирая «Миф о Сизифе»¹. Но если на самом деле попытаться выражать сегодняшние идеи на вчерашнем языке, со всеми его метафорами, витиеватостью, расплывчатыми образами, мы вернемся во времена Делиля. Иные, как Ален, как Полан, еще пытаются экономить слова и время, стянуть при помощи многих эллипсисов цветистое и обильное развертывание, присущее этому языку. Но ведь сколько темнот! Все покрывается раздражающим лаком, блеск которого скрывает идеи. Современный роман, в лице американских писателей, Кафки, нашего Камю, нашел свой стиль. Остается найти стиль эссе. И, добавлю: стиль критики; ибо я прекрасно понимаю сейчас, когда пишу, что пользуюсь устаревшим инструментом, сохраненным для нас университетской традицией.

Вот почему следует обратить совершенно особенное внимание на произведение г. Батая, которое я охотно назвал бы (сама книга позволяет мне это, поскольку так часто заходит в ней речь о мучении) эссе-мукой. Батай разом отвергает и ледяной язык вольнодумцев 1780 года, и объективность классиков. Он обнажает себя, показывает на себя, у него нет хорошей компании. Поговорим о нищете человеческой? Смотрите, говорит он, вот мои язвы, вот мои раны. И он распахивает свои одежды. Однако это не лирика. Он показывает на себя, чтобы доказывать. Едва проглянет перед нами его несчастная нагота, как он уже и закрылся, и вот рассуждает с на-

ми о системе Гегеля или *cogito* Декарта. Но рассуждение быстро сворачивается, и вновь появляется человек. «Я мог бы сказать, — пишет он, к примеру, среди умозаключения о Боге, — что эта ненависть есть время, но мне это скучно. Зачем я буду говорить: время? я чувствую эту ненависть, когда плачу, я ничего не анализирую».

По правде говоря, этот жанр, который кажется еще столь новым, имеет свою традицию. Смерть Паскаля спасла его «Мысли» от формы сильной и бесцветной Апологии, отдав нам их в беспорядке, сразив их автора до того, как тот успел заткнуть себе рот клепом; смерть сделала их моделью того жанра, что занимает нас здесь. И я вижу у Батай многие черты Паскаля, взять хотя бы это пылкое презрение и это желание скакать с одного на другое, о котором я еще буду говорить. Но сам Батай ссылается на Ницше. Действительно, отдельные страницы «Внутреннего опыта» с их запыхавшимся беспорядком, с их страстным символизмом, с их тоном пророческой проповеди будто вырваны из «Ессе Номо» или «Воли к власти». Наконец, Батай шел совсем рядом с сюрреализмом, а никто не культивировал так жанр эссе-муки, как сюрреалисты. Необъятной фигуре Бретона было вольготно в нем: с холодностью стиля Шарля Мораса он доказывал превосходство своих теорий, потом вдруг начинал рассказывать свою жизнь в наисмешнейших ее деталях, показывая на фотографиях рестораны, где он обедал, лавочку, в которой покупал уголь. В этом эксгибиционизме сквозила потребность разрушить всякую литературу, неожиданно показать скрывающегося за монстрами, «имитируемыми искусством», доподлинного монстра, был в нем и вкус к скандалу, а особенно — к прямой доступности. Надо было, чтобы книга устанавливала между автором и читателем своего рода телесное соседство. Наконец, для этих писателей, которым никак не терпелось ввязаться в бой, ангажироваться и которые терпеть не могли спокойного ремесла письма, каждое произведение должно было быть рискован делом. Чтобы придать своему начинанию всю опасную серьезность подлинного поступка, они раскрывали о себе такое, что могло шокировать, вызвать смех, отвращение, как это проделал, например, Лейрис в восхитительном «Возмужании»². Итак, «Мысли» Паскаля, «Исповедь» Руссо, «Ессе Номо» Ницше, «Потерянные шаги», «Безумная любовь» Бретона, «Трактат о стиле» Арагона, «Возмужание» Лейриса — вот эта серия «страстных геометрий», в которой «Внутренний опыт» занимает свое место.

Начиная с предисловия, автор предупреждает, что хочет синтезировать «восторг» и «строгое интеллектуальное начинание», что он пытается установить совпадение между «познанием эмоциональным, всеобщим и строгим (смех)» и «познанием рациональным»³. Большого и не надо, чтобы дать понять, что перед нами здесь аппарат доказательств, оснащенный мощным аффективным потенциалом. Более того, для Батая чувство – это начало и венец всего: «Убеждение, – пишет он, – происходит не от рассуждения, а только от чувств, которые оно уточняет». Всем известны ледяные и обжигающие, тревожащие своей пронзительной абстрактностью рассуждения, к которым прибегают буйные, параноики: их неукоснительная строгость содержит вызов, угрозу, их подозрительная неподвижность таит бурное извержение. Таковы и силлогизмы Батая. Он убеждает как адвокат, как ревнивец, как оратор, как безумец. Но не как математик. Легко догадаться, что пластическая материя этих рассуждений, сливаясь с внезапными теоретическими затвердениями, которые размягчаются, едва лишь их коснешься, обретает особенную форму и не может довольствоваться обиходным языком. Стиль то душит себя, топит себя, передавая короткие вздохи экстаза или тоски (паскалевское «Радость, радость, плачи радости» откликается в таких фразах, как, например, эта: «Надо! Разве это стена? Не знаю больше. Куда я иду?» и т. д.)⁴. То он рубится краткими приступами смеха, а то начинает разворачиваться в размеренных периодах рассуждения. Фраза интуитивного наслаждения, что вся собирается в одном мгновении, соседствует во «Внутреннем опыте» с дискурсом, который никуда не спешит.

Впрочем, дискурсом Батай пользуется с сожалением. Он ненавидит его, а через него ненавидит весь язык. Эту ненависть, которую мы как-то отмечали уже, говоря о Камю, Батай разделяет со многими современными писателями. Но мотивы ее у него свои: это ненависть мистика, а не террориста. Прежде всего, уверяет он нас, язык – это проект: говорящий ждет конца фразы; слово – это строительство, предприятие; восьмидесятилетний старик, который говорит, так же безумен, как восьмидесятилетний старик, который сажает деревья. Говорить – значит рвать себя, откладывать существование на потом, на конец дискурса, значит распять себя между подлежащим, сказуемым и дополнением. Батай хочет существовать

* Порой кажется, что Батаю доставляет удовольствие подражать стилю Паскаля: «Если, наконец, обратиться к человеческой истории, в самую ее даль, от человека к человеку...».

полностью и сейчас же: в мгновении. Слова суть «инструменты полезных актов», следовательно, называть реальность значит покрывать ее, скрывать ее под вуалью фамиллярности, сразу вывести ее в разряд того, что Гегель называл «das Bekannte»: то *слишком известное*, что проходит незамеченным. Чтобы сорвать эту вуаль и променять непроницаемую умиротворенность знания на крайнюю пораженность незнания, нужна «бойня слов», та бойня, что совершается поэзией: «Если такие слова, как «лошадь» или «масло», входят в поэму, они отрываются от забот. Когда девушка с фермы говорит «масло», а юноша с конюшни говорит «лошадь», они знают, о чем речь... Напротив, поэзия ведет от известного к неизвестному. Она может то, чего не могут ни юноша, ни девушка, она может ввести масляную лошадь. Таким образом она ставит перед *неизвестным*».

Только вот поэзия не хочет передавать, сообщать точного опыта. А Батай должен примечать, описывать, убеждать. Поэзия ограничивается тем, что жертвует словами; Батай хочет докопаться до причин этой жертвы. Правда, именно словами вдохновляет он нас на пожертвование словом. Наш писатель сознает замкнутость этого круга. Отчасти по этой причине он помещает свое произведение «по ту сторону поэзии». Вот откуда исходит принуждение, аналогичное тому, что ставили перед собой трагики. Как Расин мог задаваться вопросом: «Как двенадцатистопным рифмованным стихом выразить ревность, страх?» – и черпал силу выражения в этом самом принуждении, так и Батай спрашивает себя, как выразить безмолвную тишину словами. Может быть, эта проблема не имеет философского решения; может быть, с этой точки зрения, это лишь игра слов. Но под тем углом, с которого мы рассматриваем ее здесь, эта проблема оказывается эстетическим правилом, которое стоит всякого другого, дополнительной трудностью, которую поставил перед собой автор по собственной воле, наподобие игрока в бильярд, начертившего квадраты на зеленом сукне. Эта-то трудность, на которую добровольно пошел автор, придает стилю «Внутреннего опыта» его особенный аромат. Прежде всего мы встречаем у Батая миметизм мгновения. Поскольку тишина и мгновение – это нечто единое и тождественное, Батай должен придать своей мысли конфигурацию мгновения. «Внутренний опыт, – пишет он, – обязан некоторым образом отвечать своему движению». Стало быть, он отвергает произведение, сочиненное в упорядоченных

умозаключениях. Он станет выражаться короткими афоризмами, спазмами, которые читатель может схватить с первого взгляда и которые действуют как мгновенный разрыв, ограниченный двумя пробелами, двумя покойными безднами. Сам автор объясняет это так: «Непрерывная постановка всего под вопрос⁴ лишает возможности действовать отдельными операциями, обязывает выражаться быстрыми вспышками, обязывает высвобождать, насколько это возможно, выражение мысли из проекта, включать все в несколько предложений: тоску, решимость и даже поэтическую перверсивность языка, без которой угнетение подействовало бы».

Таким образом, произведение оказывается своего рода словесными четками. Любопытно отметить, что в этом способе изложения антиинтеллектуалист Батай сходится с рационалистом Аленом. Ибо эта «непрерывная постановка под вопрос всего» может равно исходить как из мистической негативности, так и из картезианской философии свободного суждения. Но это сходство не идет дальше похожести: Ален доверяет словам. Батай, напротив, пытается в самой ткани текста посадить слова на голодный паек; ему надо разгрузить их, опустошить, наполнить тишиной, чтобы облегчить их до крайности. Посему он пытается прибегать к «скользящим предложениям», с которых, как с намыленных половиц, мы можем рухнуть в несказанное, а также к скользким словам, как, например, само это слово «тишина», «упразднение шума, которым бывает слово: из всех слов... самое извращенное и самое поэтичное...». Наряду со словами, которые обозначают, — все-таки необходимыми для разума — он включает в дискурс слова, которые подразумевают, как, например, «смех», «мучение», «агония», «разорванность», «поэзия» и т. д., слова, которые он отвращает от их изначального смысла, придавая им мало-помалу магическую власть внушения. Эти разнообразные приемы ведут к тому, что глубинная мысль — или чувство — Батай оказывается заключенной в каждой из его «мыслей». Она не созидает себя, не обогащает себя постепенно, она возникает, неделимая и почти несказанная, на поверхности каждого афоризма, так что всякий из них представляет нам одно и то же многосложное и сомнительное значение каждый раз в особенном освещении. В противоположность аналитическим начинаниям философов книга Батай кажется результатом тоталитарной мысли.

Но даже такая мысль, при всей ее синкретичности, могла бы метить в универсальность и достичь ее. Камю, например, которого

абсурдность нашего удела поразила отнюдь не меньше, выводит все же объективный портрет «абсурдного человека» вне всякой связи с историческими условиями, и показательные Абсурды, которые приводит он – взять того же Дон Жуана, – обладают значимостью, универсальность которой ни в чем не уступает кантовскому моральному императиву. Оригинальность Батая в том, что он вопреки своим же пылким и колючим заключениям со всей непринужденностью поставил не на метафизику, а на историю. И здесь вновь надо бы вернуться к Паскалю, которого я охотно назову первым *историческим* мыслителем, ибо он первым схватил то, что в человеке существование предшествует сущности. Согласно Паскалю, в человеческом существе слишком много величия, чтобы можно было понять его, исходя из его нищеты; и слишком много нищеты, чтобы можно было вывести его природу, исходя из его величия. Одним словом, что-то *произошло* с человеком, что-то недоказуемое и неустранимое, посему что-то *историческое*: падение и искупление. Батай, бывший набожный христианин, сохранил из христианства глубинный смысл историчности. Он говорит об уделе человеческом, но не о природе человеческой: человек – это не природа, это драма; его письма суть *акты*: проект, мучение, агония, смех – все эти слова, что обозначают процессы, реализующиеся во времени, а не раз и навсегда данные качества человека, пассивно принятые им. Ибо произведение Батая, как большинство мистических писаний, является результатом своего рода *второго пришествия*. Он как бы возвращается из неведомых краев, он снова приходит к нам, хочет взять нас с собой, говорит нам о тщете нашей жизни, которая когда-то была и его тщетой, рассказывает о своем путешествии, своих долгих блужданиях, конце своего пути. Как если бы кто-то выгнал его из пещеры, в которой он блуждал наподобие философа-платоника, и поставил его лицом к лицу с вечной истиной: конечно, исторический характер этого события стерся бы, уступив место универсальной строгости Идеи. Только вот Батай столкнулся с незнанием, причем с незнанием по существу своему историчным, поскольку мы не можем судить о нем иначе, чем об определенном опыте, который испытал определенный человек в определенный момент своей жизни. Вот почему мы должны отнестись к «Внутреннему опыту» как к Евангелию (хотя не сообщает он нам «благой вести») и как к Приглашению к Путешествию. Самосозидающая повесть – вот как Батай мог бы назвать свою книгу.

Совершенно оригинальный ее аромат идет от этого смешения доказательств и драмы. Ален сначала написал свои «Объективные положения», затем, чтобы завершить свое творение, «Историю моих мыслей». Здесь пред нами спутано то и другое. Едва предстают доказательства, как сразу же обнаруживается их историчность: эти мысли продумал некий человек, в некий момент своей жизни он стал их мучеником. Словно мы одновременно читаем «Фальшивомонетчиков», «Журнал Эдуарда» и «Дневник «Фальшивомонетчиков». В конце концов субъективность затягивает в себя как свои доводы, так и свой восторг. Перед нами человек, одинокий, нагой, он обезоруживает свои умозаключения, приурочив их к определенным моментам жизни; перед нами несимпатичный и «захватывающий» человек — как Паскаль.

Дал ли я почувствовать оригинальность этого языка? Последняя черточка: в нем доминирует презрительный тон. Он напоминает пренебрежительную агрессивность сюрреалистов; Батай гладит читателя против шерсти. Но ведь он пишет, чтобы «сообщать». Тем не менее кажется, что говорит он с нами, сожалея об этом. Да к нам ли обращается он? По-видимому, нет: он даже предупреждает об этом. Его охватывает «ужас от собственного голоса». Если и считает он сообщение необходимым — ибо экстаз без сообщения не что иное, как пустота, — «он выходит из себя, думая о временах активности, которые он пережил — в течение последних предвоенных лет, — пытаясь достичь близости с себе подобными». Причем это выражение — «себе подобными» — следует понимать буквально. Батай пишет для неофитов мистицизма, для того, кто в смехе и презрении одиноко шествует на муку. Однако надежда, что его прочтет этот своеобразный Натаниэль, совсем не прельщает нашего автора. «Есть в проповеди что-то от бессилия, даже если проповедовать среди правоверных». Случись нам даже стать этим учеником — мы получим право слушать Батая, но у нас не будет права судить его; он сам высокомерно говорит об этом: «Нет таких читателей... в которых было бы что-то, отвечающее моему смятению. Если самый проникательный из них начнет меня обвинять, я рассмеюсь: себя я боюсь». Каково тут критику! Батай распахивается, обнажается на наших глазах, но тут же сухо заявляет, что отводит всякое наше суждение: он открывает только себя, сообщение, которое он устанавливает, не имеет взаимности. Он сверху, мы внизу. Он открывает нам послание: принимай кто может. Смушение наше усилива-

ется тем, что вершина, с которой вещает Батай, является «бездонной» пропастью мерзости.

Надменная и драматичная проповедь того, кто наполовину увяз в тишине, кто с сожалением вещает на пылком, горьком, часто темном языке, кто скачет с одного на другое и кто воодушевляет нас на то, чтобы мы горделиво примкнули к ночи его и стыду его, – таким поначалу представляется «Внутренний опыт». За вычетом пустых эмфаз и некоторой неловкости в обращении с абстракциями все достойно похвалы в этом жанре: он дает эссеисту пример и традицию; он сближает нас с истоками, с Паскалем, с Монтенем, и в то же время он дает нам новый язык, новый синтаксис, отвечающий проблемам нашего времени. Но форма – это еще не все: обратимся к содержанию.

II

Есть люди, которых можно назвать пережитками. Очень рано потеряли они какое-то дорогое существо – отца, друга, любимую, – и теперь вся их жизнь – лишь тягостный траур по этой утрате. Батай пережил смерть Бога. Причем смерть эту, которую он пережил, выстрадал, превозмог, пережило все наше время. Бог умер: не следует понимать это так, что он не существует, даже так, что он больше не существует. Он умер: он говорил с нами, теперь молчит, мы можем коснуться только его трупа. Может, ускользнул он из мира – в иное место, куда уходят души умерших, может быть, это была только греза. Гегель пытался заменить его системой, система рухнула, Конт – новой религией человечества, позитивизм тоже рухнул. В конце прошлого века во Франции, да и в иных местах, некоторые почтенные господа, многим из которых достало ума завещать, чтобы после смерти их кремировали, попытались создать светскую мораль. Но вот появился Батай, а с ним и другие, чтобы засвидетельствовать ее крушение. Бог умер, но человек не стал из-за этого атеистом. Безмолвие трансцендентного, сомкнувшись с неизбывной религиозной потребностью человека, составляет ныне, как и прежде, великое дело мысли. Этой проблемой терзаются Ницше, Хайдеггер, Ясперс. Это внутренняя драма нашего автора. По выходе из «долгой христианской набожности» его жизнь «растворилась в смехе». Смех был откровением: «Прошло уже пятнадцать лет... я возвращался, не помню откуда, поздно в ночи... При

переходе через улицу Дю Фур я стал внезапно в этом «ничто» неизвестным... я отрицал эти стены, что замыкали меня, я бросился вперед, охваченный каким-то восхищением. Я божественно смеялся: зонтик, спустившись на голову, скрывал меня (я нарочно накрылся этим черным покровом). Я смеялся так, как никогда, наверно, не смеялись; глубины всех вещей, обнажившись, открывались мне, будто я уже умер». Некоторое время он еще пытался справиться с последствиями этих откровений. Эротизм, слишком человеческое «святое» в социологии стали его прибежищем. А потом все рухнуло, и вот он перед нами, с видом похоронным и комичным, будто неутешный вдовец, который, облачившись во все черное, предается тайному греху в память об умершей. Ибо Батай никак не может примирить в себе два непоколебимых и противоречащих друг другу положения: Бог молчит, я не могу оставить эту истину, – все во мне требует Бога, я не могу забыть его. Некоторые фрагменты «Внутреннего опыта» вызывают в памяти Ставрогина или Ивана Карамазова – Ивана, знававшего Андре Бретона. Вот откуда возникает особый опыт абсурда. По правде говоря, этот опыт являет себя так или иначе у большинства наших современников: это разорванность Ясперса, смерть у Мальро, покинутость у Хайдеггера, бытие-настороже у Кафки, упорный и тщетный труд Сизифа у Камю, Аминадав у Бланшо.

Следует, однако, сказать, что современная мысль сталкивается с двумя видами абсурда. Для одних фундаментальная абсурдность – это «неподлинность», т. е. неустранимая случайность нашего «тут-бытия», нашего существования без цели и основания. Для других, неверных учеников Гегеля, абсурдность в том, что человек – это неразрешимое противоречие. Именно эту абсурдность Батай переживает особенно живо. Как и Гегель, которого он, конечно, читал, Батай полагает, что действительность – это конфликт. Но для него, как и для Кьеркегора, Ницше, Ясперса, бывают неразрешимые конфликты; в гегелевской триаде он упраздняет момент синтеза, подменяя диалектическое видение мира трагическим или, говоря его собственным языком, драматическим. Здесь можно вспомнить о Камю. Но для Камю, мысль которого едва коснулась феноменологии и движется полностью в традиции французских моралистов, изначальное противоречие является данностью. Есть некие силы – они таковы, каковы есть; так вот, абсурдность рождается из их отношений. Стало быть, противоречие приходит потом.

Для Батая, более основательно освоившего экзистенциализм – вплоть до заимствований в терминологии, абсурд не есть нечто данное, он *осуществляется*; сам человек строит себя как конфликт: наше существо отнюдь не образовано некоей субстанциальной материей, рвущейся от износа, трения, вообще от чего-то внешнего. «Разорванность»⁵ рвет саму себя, она и есть материя, человек скрепляет ее в странном единстве, в единстве, которое ни на что не вдохновляет, которое, напротив, стремится потерять себя, чтобы удержать противоречие. Вот это непрерывно теряющееся единство Батай обращает в себе непосредственным опытом; оно придает его абсурдному видению мира оригинальность, оно дает ему тот образ, к которому он часто прибегает, выражая это видение: образ раны, которая сама себя углубляет, распухшие губы которой открываются небу. Так что же, отвести Батаю место среди экзистенциалистов? Не надо спешить. Батай не любит философии. Его цель – передать нам некоторый опыт, скорее, *пережитой опыт* – в том смысле, какой придают немцам *Erlebnis*⁶. Тут дело жизни или смерти, страданий или восхищения, речь идет не о спокойном созерцании. (Ошибка Батая в том, что он верит, будто современная философия созерцательна. Очевидно, он не понял Хайдеггера, о котором часто и невпопад говорит.) Вот почему если он и использует философскую технику, то только затем, чтобы удобнее было выразить авантюру, место которой – за пределами философии, на рубежах знания и незнания. Он попросту обводит философию своими полемическими или драматическими страстями, подчиняя ее передаче своих спазмов и удуший. Но она мстит ему: ее технический арсенал, которым наш автор злоупотребляет, обращается против него. Слова, воспринятые от Хайдеггера или Гегеля, их точные значения, перешедшие в книгу Батая, придают его мысли видимую строгость. Но лишь только попытаешься схватить ее, мысль тает словно снег. Остается чувство, эмоция, то есть мощное внутреннее смятение перед лицом неясных вещей. «О поэзии я скажу, – пишет Батай, – что это... жертвоприношение, в котором в жертву приносятся слова». В этом смысле его произведение – это небольшая бойня философских слов. И едва он только возьмет одно из них, как сразу смысл его сворачивается, как молоко сворачи-

* Этот термин можно найти у Ясперса и у Батая. Было ли тут влияние? Батай не цитирует Ясперса, однако, кажется, он его читал.

** Только по-немецки очевиден весь смысл названия книги: *Das innere Erlebnis*. Французское слово *expérience* подводит автора.

вается на солнце. Помимо того, Батай так торопится *засвидетельствовать* свой опыт, что представляет нам мысли, весьма различные по времени. При этом он не указывает, как к ним надо относиться: как к путям, которые привели его к нынешнему состоянию, или как к тем положениям его видения мира, которых он придерживается до сих пор. Напротив, порой он загорается пылким вожделением собрать их воедино, порой расслабляется, оставляет их, и они возвращаются к своей отъединенности. Если попытаться собрать эту россыпь, следует помнить, что каждое слово тут – ловушка, что нас хотят провести, подставляя нам в качестве мыслей жестокие терзания вдовствующей души. Батай не ученый, не философ, к несчастью, он просто нахватался философской и научной мишуры. Нам еще доведется столкнуться с этими двумя различными положениями его ума – Батай не подозревает даже об их существовании, но они вредят друг другу: экзистенциалистское положение и сциентистское. Как известно, именно сциентизм запутал послание Ницше, обратив того к ребяческим взглядам на эволюцию, скрыв тем самым его понимание удела человеческого. Из-за сциентизма сбивается с толку и мысль Батая.

Точка отправления в том, что человек рождается от земли: он «порожден грязью». Это следует понимать так, что человек – продукт несчетного числа всевозможных комбинаций природных элементов. Понятно, что эти комбинации недостоверны, невероятны, как весьма маловероятно то, что, рассыпавшись по земле, кубики с азбукой сами сложатся в слово «антиконституционный». «...Единственно случай решил возможность моего «я» – в конечном счете, безумная недостоверность одинокого бытия, без которого *для меня* ничего бы не было». Вот он, скажут, объективизм и сциентизм. На самом деле, чтобы принять подобную точку зрения, следует утвердить предшествование объекта (Природы) субъекту; для начала следует переместиться вовне внутреннего опыта – хотя в нашем распоряжении только он один и есть; следует принять как постулат ценность науки. Но ведь наука не говорит нам о том, что мы вышли из грязи: она нам просто говорит о грязи. Батай сциентист в том, что заставляет говорить науку больше того, что она на самом деле может сказать. Стало быть, перед нами какой-то антипод подлинного «Erlebnis», конкретной встречи существования с самим собой: Декарт в момент *cogito* не может воспринимать себя как продукт Природы; он может констатировать свою неподлинность и

свою случайность, иррациональность своего «тут-бытия», но не свою «недоверенность». Однако посмотрим, как все тут внезапно меняется: эту недоверенность, которая может быть подтверждена лишь расчетом удачного случая, дабы игра природных сил как раз и произвела *это*, это самое Я, – так вот, эту недоверенность нам и представляют в качестве изначального содержания *cogito*. «Это чувство фундаментальной недоверенности, – пишет Батай, – располагает меня в мире...» А дальше он отводит надежные конструкции разума во имя «опыта *меня*, его недоверенности, его безумной настоятельности». Как он только не видит, что как раз недоверенность не может быть непосредственной данностью, поскольку она не что иное, как конструкция разума? Недоверен *Другой*, поскольку я схватываю его извне. Однако наш автор с присущей ему легкостью соскальзывает с неподлинности, конкретного объекта подлинного опыта, на недоверенность, чисто сциентистскую концепцию, он мешает их. Но продолжим: согласно Батаю, это чувство позволяет нам коснуться нашего глубинного существа. Какое заблуждение! Недоверенность может быть лишь гипотезой, тесно связанной с предшествующими предпосылками. Я недоверен, если некий мир считать истинным. Если меня создал Бог, если я возник по указу Провидения или же я есть модус субстанции, как думал Спиноза, моя недоверенность исчезает. Как видим, точка отправления нашего автора *выведена*, чувство с ней никак не может столкнуться. Но нам показывают другой фокус: теперь Батай смешивает недоверенность и незаменимость. «...*Меня*, – пишет он, – то есть бесконечной мучительной недоверенности незаменимого бытия, которое есть я». Еще более явное смешение через несколько строк: «Мне безразлично эмпирическое познание моего подобия с другими, ибо сущность *меня* состоит в том, что никто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недоверенности располагает меня в мире, в котором я остаюсь ему посторонним, абсолютно посторонним». Так что зря Жид советовал своему Наталиэлю *стать* самым незаменимым из людей: незаменимость, каждого делающая Единственным, дана изначалью. Это качество, которое ниспадает на нас извне, поскольку *единственного* во мне ровно столько, на сколько «единственно случай решил возможность этого «я». Наконец, Я – это уже не я: оно уклоняется от меня, принадлежит мне не более, чем принадлежит движение катящемуся шару, оно сообщено мне извне. Эту внешнюю идиосинкра-

зию Батай называет «самостью», даже это слово обнаруживает постоянное смешение сциентизма и экзистенциализма: оно заимствовано у Корбэна, переводчика Хайдеггера на французский. Тот использует его для передачи немецкого термина *Selbstheit*, который означает экзистенциальное возвращение к себе исходя из проекта. Именно возвращение к себе порождает «самость». Стало быть, самость есть рефлексивное отношение, которое создают, переживая его. Батай же, завладев этим словом, применяет его к кинжалу, к машине, пытается применить его даже к атому (потом, правда, отказывается). Все дело в том, что понимает он его в смысле *природной индивидуальности*. Все остальное следует само собой: заметив о своей «самости», что происходит она из наиболее недостоверного случая, Я воздвигает себя как вызов на краю Природной пустоты. Здесь мы возвращаемся к внутреннему положению экзистенциалистской позиции. «Тела человеческие вздымаются, как вызов Земле...» Недостоверность овнутряется, интериоризируется, она становится фундаментальным, пережитым, принятым, утвержденным опытом; мы встречаемся здесь с «вызовом», который, по Ясперсу, стоит у начала всей истории. Я требует своей самости, хочет «вознести себя на пинакль», возвысить себя до небес. Батай дополняет Ясперса Хайдеггером: оказывается, ему совсем не дается подлинный опыт его недостоверной самости: «Пока я живу, я довольствуюсь топтанием на месте, компромиссом. Что бы я ни говорил, я знаю себя индивидом определенного рода, и, грубо говоря, я остаюсь в согласии со всеобщей реальностью; я участвую в том, что по необходимости существует, в том, что нельзя убрать. Я=которое=умирает отбрасывает это согласие: оно поистине воспринимает то, что его окружает, как пустоту, а себя – как вызов этой пустоте...» Вот он, смысл человеческой реальности, освещенный «бытием-к-смерти». Подобно тому как Хайдеггер говорит нам о свободе, которая бросается на смерть (*Freiheit zum Tod*), Батай пишет: Я вырастает до чистого императива... этот императив гласит: «умри как собака». Разве не следует считать незаменяемость «человеческой реальности», испытанную в молниеносном свете бытия-к-смерти, чисто хайдеггеровским опытом? Конечно, но Батай ведь не останавливается на этом: ибо опыт, который должен бы быть чистым восприятием, *выстраданным* самим «я», несет в себе разрушительное зерно; по Хайдеггеру, мы можем открыть бытие-к-смерти лишь *изнутри*, и мы становимся ничто лишь по мере того, как открыва-

ем его; бытие совпадает с движением открытия. Батай отравляет свой опыт, поскольку относит его к недостоверности, гипотетической концепции, заимствованной извне. Это извне проскальзывает внутрь меня; смерть освещает лишь кусочек природы; в тот самый миг, когда настоятельность смерти открывает мне меня самого, Батай умудряется как-то сделать так, чтобы сам я видел себя глазами другого. В результате этого фокуса «смерть в некотором смысле – самозванка». Поскольку Я есть нечто внешнее, вне природы оказывается и самость, Батай экстериоризирует ее^{*}. Это значит, что самость *составлена* и что основание ее композиции вне ее: «Бытие всегда совокупность частичек, обладающих относительной автономией...», и «бытие самости само составлено из частей, и таким – как результат непредвиденного случая – оно входит в универсум, входит как воля к автономности». Вновь перед нами сциентистская точка зрения: именно наука с ее страстью к анализу растворяет индивидуальности, отводя им место среди видимостей. Только сциентист, смотря на жизнь человеческую *извне*, мог написать такое: «То, что ты есть, держится на активности, которая связывает нечетные элементы, составляющие тебя... Именно передача энергий, движений, тепла или элементов составляет внутри твое органическое бытие. Никогда жизнь не находится в какой-то особой точке: она мгновенно переходит из точки в точку... подобно электрическому потоку. Так что, если захочешь схватить свою вневременную субстанцию, встретишь лишь скольжение, лишь мерцающие огоньки твоих бранных элементов».

Более того, *самость* подчинена разрушительному действию времени. Батай усваивает замечания Пруста о разлучающем времени. Он не видит противоположного действия времени, того, что длительность выполняет также, и с большим успехом, службу связей. Для него время «значит лишь убежание объектов, казавшихся истинными», он добавляет, что «так же как время, я=которое=умирает есть чистое изменение, ни то, ни другое не имеют реального существования».

Не очевидно ли, что это время, которое подтачивает и разлучает, есть не что иное, как научное время, каждый миг которого соответствует положению движущегося по траектории тела? Уверен ли Батай, что доподлинный *внутренний* опыт времени даст

* В том смысле, в каком Гегель говорит: «Природа – это экстериорность».

ему те же результаты? Так или иначе, ясно то, что для него это «я-настороже», всегда незавершенное, составленное из внешних друг другу частей, но открывающее себя субъектом, который умирает, – не что иное, как кажимость, декорация. Так возникает трагизм: мы – это кажимость, которая хочет быть реальностью и усилия которой хотя бы выйти из призрачного существования – не что иное, как видимость. Но возникает и *экспликация* этого трагизма: Батай одновременно встает на две противоположные точки зрения. С одной стороны, он ищет себя и достигает себя посредством подобного *cogito*, начинания, которое открывает ему его незаменимую индивидуальность; с другой стороны, он вдруг выходит из себя, чтобы посмотреть на себя, на эту индивидуальность, глазами ученого, как если бы она была какой-то вещью в мире. Последняя точка зрения требует, чтобы он был согласен с рядом постулатов о ценности науки, анализа, природы объективности, то есть с теми постулатами, которые он должен был бы сразу отвергнуть, если хотел достичь себя непосредственно. В результате объект его исканий оказывается странным и противоречивым, очень похожим на «двусмысленности» Кьеркегора: это реальность, которая иллюзорна, это единство, которое разлетается на множественности, это сцепление элементов, которое не выдерживает разъединяющей силы времени. Но нам не дано восхититься этими противоречиями: если Батай и нашел их в себе, то только потому, что сам он их туда поместил, насильно введя трансцендентное в имманентное. Остался бы он на точке зрения внутреннего открытия, он понял бы следующее: 1) что научные данные не имеют отношения к достоверности *cogito*, они могут просто считаться вероятными; что если замыкаешься во внутреннем опыте, то уж никак нельзя выйти, чтобы посмотреть на себя со стороны; 2) что в области внутреннего опыта не может быть видимости; или, точнее, что там видимость образует абсолютную реальность. Если я грежу какими-то духами, духов нет, они призрачны. Но если мне грезится, как я испытываю удовольствие, наслаждаясь их запахом, то удовольствие будет *истинным*; нельзя грезить собственным удовольствием, нельзя грезить простотой или единством своего Я. Если открываешь их, то уж они таковы, ибо они обретают существование именно в открытии; 3) что нет ничего страшного в пресловутой временной разорванности Я. Ибо время – это еще и связь, и Я имеет временной характер даже в самом своем бытии. Это значит, что Я не просто

не боится времени, оно нуждается в нем для самоосуществления. И нечего возражать мне, что Я разрывается на куски, на мгновения: время внутреннего опыта не мгновенно.

Но вот перед нами второй момент анализа, который должен открыть неизбывное противоречие бытия *вместе*. *Самость* – подвижное единство частичек – сама есть частичка в более обширных совокупностях. Именно это Батай называет *сообщением*. Он справедливо отмечает, что отношения, которые устанавливаются между людьми, не могут быть сведены к простым отношениям противопоставленности. Не бывает так, чтобы сначала были люди, а потом уж сообщение между ними; сообщение изначально конституирует их бытие. Вновь мы можем подумать, что перед нами последние достижения феноменологии. Это «сообщение» – разве не напоминает оно нам хайдеггеровское *Mitsein*. Но и здесь, если приглядеться, отблеск экзистенциализма пропадает. «Человек, – пишет Батай, – это частичка, включенная в непостоянные и перепутанные совокупности... Жизнь знает о смерти так же мало, как сосед о соседке, незнакомец о незнакомке. Таким образом, *познание* кажется непостоянной биологической связью, однако не менее реальной, чем связь клеток в органической ткани. Обмен между двумя личностями имеет силу пережить ежемгновенное разлучение». Потом Батай добавит, что «лишь непостоянство связей создает иллюзию отъединенного бытия». Как мы видим, *самость* дважды иллюзорна: один раз как составленная, другой – как составляющая. Батай обнаруживает два противоположных и взаимодополняющих аспекта всякой организованной совокупности: «трансцендентальность композиции по отношению к ее составляющим и относительную автономию последних». Интересная формулировка: она совпадает со взглядами Мейерсона на то, что он называл «фибровой структурой универсума». Но Мейерсон описывал как раз *Универсум*, то есть Природу вне субъекта. Если применить эти принципы к сообществу субъектов, то субъекты вернутся в Природу. На самом деле, как Батай вообще может схватить эту композицию, которая «трансцендентна к составляющим»? Ведь не путем наблюдения за собственным существованием, поскольку сам он только элемент в совокупности? Сколькое единство элементов может явиться лишь свидетелю, который свободен от этой тотальности. Однако один Бог вовне. Но еще надо, чтобы это был не Бог Спинозы. Более того, открытие реальности, которая не может быть *нашей*, возможно толь-

ко при помощи гипотезы, а она всегда будет лишь вероятной. Как согласовать внутреннюю достоверность нашего существования с вероятностью, которая будет принадлежать неуловимому строю этих элементов? И не следует ли здесь переменить соподчинение членов силлогизма: ибо именно наша автономия становится достоверностью, а наша зависимость переходит в разряд иллюзий? Ибо если я — это сознание *моей* зависимости, то зависимость — это объект, а сознание будет независимым. Впрочем, закон, устанавливаемый Батаем, распространяется не только на область межчеловеческих отношений. В процитированных текстах он применяет его ко всему организованному универсуму. Стало быть, если он одинаково применим как к живым клеткам, так и к субъектам, то это значит, что субъекты уподобляются клеткам, то есть вещам, предметам. Тогда этот закон — не просто описание внутреннего опыта, это абстрактный принцип, аналогичный законам механики и действующий во многих областях универсума. Падающий камень, если бы он мог чувствовать, не откроет в своем падении закона падения тел. Он будет переживать свое падение как уникальное событие. Закон падения тел будет для него законом падения *других*.

Сходным образом Батай, когда он предается законотворчеству в области «сообщения», касается сообщения Других между собой. Эта позиция понятна: кто-то из эмпирического наблюдения над другими выводит закон, а затем, воспользовавшись аналогичным рассуждением, сам подчиняется установленному закону. Такая позиция свойственна социологу. Не зря ведь Батай принимал участие в этом знаменитом и причудливом Коллеже социологии⁷ (вот бы чему подивился благомыслящий Дюркгейм, хотя именно он стал одним из его авторитетов), каждый участник которого, воспользовавшись нарождающейся социологией, думал о претворении экстранаучных планов. Там Батай научился обращаться с человеком как с вещью. Эти незавершенные и летучие тотальности, которые вдруг составляются и переплетаются, чтобы сразу снова разложиться и опять составиться, близки не столько хайдеггеровскому *Mit-sein*, сколько «единодушным жизням» Ромена, а еще больше «коллективным сознаниям» французских социологов.

Случайно ли то, что как раз эти социологи, все эти Дюркгеймы, Леви-Брюли, Бугле тщетно пытались в конце прошлого века заложить основы светской морали? Случайно ли то, что Батай, самый горький свидетель их краха, заимствовал у них видение соци-

ального и усвоил, приложив его к личным задачам, понятие «святого»? Но как раз социолог не может слиться с социологией: он остается тем, кто ее делает. Он не может войти в нее, как не может войти в гегельянство Гегель, как не может войти в свою систему Спиноза. Тщетно Батай пытается слиться с разработанной им механикой: он остается снаружи, вместе с Дюркгеймом, Гегелем, Богом-Отцом. Дальше мы увидим, что втайне он сам искал этой благоприятной позиции.

Как бы то ни было, у нас в руках доказательства противоречия: Я автономно и зависимо. Когда Я созерцает на свою автономность, оно хочет быть *самостью*: «Я хочу вознести свою личность на пинакль, — пишет наш автор, — возвысить ее до небес». Когда Я замечает свою зависимость, оно хочет *быть всем*: «Неясная оппозиция автономности и трансценденции принуждает бытие к скользкой позиции: уже потому, что оно замыкается в автономности, всякое бытие *самости* хочет стать всем в трансценденции; в первую голову, оно хочет стать всем в композиции, частью которой является, затем, презрев всякие пределы, стать всем всего универсума». Вот оно, блистательное противоречие — как в положении субъекта, распятого на двух противоположных потребностях, так и в самой его цели: «Универсальный Бог... один на вершине, он даже позволяет себе смешаться с тотальностью мира, произвольно удерживать в себе «самость». В своей истории люди ввязываются в эту странную борьбу за самость, которая должна стать всем, но может это, лишь умирая».

Я не стану вместе с Батаем описывать все перипетии этой тщетной схватки, этой заведомо проигранной баталии. То человек хочет быть всем (вождеделение власти, абсолютного знания), то «отдельное бытие, затерявшись во множественности, делегирует тем, кто в центре, эту обязанность — взять на себя тотальность «бытия». Тогда человек довольствуется тем, что принимает участие «в тотальном существовании, сохраняющем, даже в самых простых случаях, расплывчатый характер».

Во всяком случае, наше существование — это «ожесточенная попытка завершить бытие». Ужас нашего удела таков, что чаще всего мы не выдерживаем, мы пытаемся бежать от себя *в проекте*, то есть во множестве дел: у них ограниченный характер, и они скрывают наше противоречие за целями, которые мы ставим себе. Но тщетно: «Нет у человека такого прибежища, чтобы мог он скрыться от недостаточности или отказаться от амбиции. Воля убе-

жать – не что иное, как страх быть человеком: результатом может быть только лицемерие – дело в том, что человек есть то, чем не смеет быть. Тут невозможно представить согласия, и неминуемо человек должен хотеть быть всем, оставаться *самостью*».

«Проект» – вот еще одно экзистенциалистское слово. Это общепринятый перевод хайдеггеровского термина. Действительно, Батай, несомненно заимствовавший это слово у Корбэна, порой понимает проект как фундаментальную структуру человеческой реальности – когда пишет, например, что «мир... проекта – наш мир. Правда, его разметала война: мир проекта пребывает в сомнении и тоске». Или еще: «Из мира проекта выходят при помощи проекта». Но вновь мысль нашего автора размывается: беглого взгляда достаточно, чтобы убедиться в этом. Проект оказывается средством убегающего. Сущностный его характер развит лишь современным Западом. Ну, а соответствие можно найти не только в хайдеггеровской философии, но и в этическом человеке Кьеркегора. Сама оппозиция проекта и мучения странно напоминает проведенное Кьеркегором различие между жизнью моральной и жизнью религиозной. Действительно, проект происходит от стремления упорядочить жизнь. Человек, который проектирует, думает о завтра, о послезавтра, о послеполезавтра: таким образом, он набрасывает контуры плана своего существования, жертвуя каждой его деталью, то есть каждым его мгновением, в угоду порядку совокупности. Именно это символизировал кьеркегоровский образ женатого человека, отца семейства. Эту непрестанную битву жизни непосредственной с жизнью упорядоченной, но разрываемой дискурсом, Батай уподобляет духу серьезности: «Проект – это серьезность существования». Жалкая серьезность, которая *тянет* время, которая бросает себя во время: «Это парадоксальный способ бытия во времени: откладывание существования на потом». Но Батай куда больше презирает человека серьезного, чем презирал этического человека Кьеркегор: ведь серьезность и есть убегающее вперед. Батай напоминает Паскаля, когда пишет следующее: «Тщеславная удовлетворенность возможна только в проекте; так попадаешь в убегающее, как зверь в бесконечную ловушку; настанет день – и умрешь идиотом». Как видим, в конце концов проект уподобляется паскалевскому развлечению; наш автор доходит до того, что упрекает человека проекта в том, что тот «не может побыть в покое в своей комнате». Но сам он позади нашей жизнедеятельности открывает другой покой, жестокий,

и хочет достичь его. Мы об этом еще будем говорить. Теперь же отметим, что Батай сродни тому семейству умов – мистических, сенсуалистических, рационалистических, – что глядит на время как на силу разлучения, отрицания и полагает, что человек обыгрывает время, ставя на себя в мгновении. Для этих умов, а к ним относятся Декарт, равно как и Эпикур, Жид и Руссо, – дискурс, предвидение, утилитарная память, рассуждающий рассудок, всякое предприятие отрывают нас от самих себя. Всему этому они противопоставляют мгновение: интуитивное мгновение картезианского разума, экстатическое мгновение мистики, тоскливое и вечное мгновение кьеркегоровской свободы, мгновение наслаждения Жида, мгновение произвольного вспоминания Пруста. Что роднит этих столь разных мыслителей? Желание существовать сей же час и во всей целостности. В *cogito* Декарт думает достичь своей тотальности «думающей вещи»; так и «чистота» Жида есть не что иное, как полное владение собой и миром в наслаждении и обнаженности мгновения. Такое же устремление у нашего автора: он тоже хочет «существовать без отсрочки». У него такой проект: выйти из мира проектов.

А сделать это ему позволит смех. Не то чтобы человек проекта, пока он борется, комичен – нет, но «все в нем подвешено». Нужна лазейка: провал, разочарованность, и тогда раздается смех, – совсем как у Хайдеггера мир начинает блистать в свете разломанных механизмов и приспособлений. Нам знаком этот смех Батая: не смех Бергсона, светлый, незлобный. Желтый смех, смех желтого дома. Тут тоже есть свои предшественники: Кьеркегор бежал этической жизни в юморе; ирония освобождает Ясперса. Но главным остается смех Ницше – его смех Батай хочет усвоить прежде всего: «Видеть, как гибнут трагические натуры, и смеяться этому – несмотря на глубокое понимание, сочувствие и симпатию, – вот что божественно». Но все же смех Ницше легче: сам он называет его «резвым», а Заратустра прямо уподобляет его танцу. Смех Батая горек и принужден; возможно, в одиночестве Батай много смеется, но в книгу это не попало. Он нам говорит, что смеется, но нам не смешно. Он хотел бы написать о своей книге слова Ницше о «Веселой науке»: «Почти в каждой строке ее держатся за руки глубокомыслие и резвость». Но уж тут читатель закричит: ну, глубокомыслие – куда ни шло. А уж резвость?!

Смех есть «всеобщее и строгое эмоциональное познание». Субъект, который смеется, – это «единодушная толпа». Этой мыс-

лю Батай хочет, видимо, показать, что описываемый феномен относится к коллективному проявлению. Однако он смеется один. Ладно, оставим: наверное, это одно из несчетных противоречий, вскрывать которые нам совсем недосуг. Есть все же вопрос: что познается этим познанием? Но это, сообщает нам автор, «такая загадка, что если разрешить ее, она сама собой все разрешит». Будто в пику нашему любопытству. Но какое разочарование, когда немного дальше мы находим решение: человек характеризуется волей к достаточности, а смех называется чувством недостаточности. Лучше даже: смех – это чувство недостаточности. «Стоит мне убрать стул... достаточность серьезного типа сменится открытием крайней недостаточности». Как бы то ни было, я счастлив от испытанного провала. Я сам теряю свою серьезность в смехе. Как если бы это было удовлетворение – вырваться из забот достаточности». И это все? *Все формы смеха суть открытие недостаточности? Все встречи с недостаточностью находят выражение в смехе?* Не могу верить этому и мог бы назвать сотни тысяч других случаев... Но это еще не критика: я просто излагаю. Досадно, что «идеи» Батая столь вялы, бесформенны, тогда как чувство столь крепко. Короче, смех растет, сначала он обращается к детям, или недоросткам, которых быстро отбрасывает на периферию, затем, перевернувшись, обращается к отцу, к вождю, ко всем тем, кто обязан обеспечивать постоянство социальных комбинаций, кто символизирует вседостаточность, которою хочет быть *самость*. «Если теперь я сравню социальную композицию с пирамидой, она будет выглядеть как владычество вершины... Вершина непрестанно отбрасывает основание в незначительность, и смутные волны смеха сотрясают пирамиду сверху донизу, посрамляя претензию тех, кто стоит ниже, на достаточность. Но стоит пройти первой череде этих волн от вершины, как вторая череда пробегает снизу доверху: в этот раз посрамляя достаточность тех, кто выше... остается вершина... череда смеха не упустит достичь ее. А если достигнет? Это будет агония Бога в черной ночи».

Сильный образ, распущенная мысль^{*}. Да, нам известны исполненные силы приливы волн, что камня на камне не оставят после себя. Но звать это смехом нет оснований. Это может быть критическим умом, анализом, мрачным бунтом. Нельзя не заметить то-

* Вновь немецкий термин проясняет мысль нашего автора: Unselbst-audigkeit.

** Эта концепция близка к черному юмору сюрреалистов, который тоже был радикальным разрушением.

го, что революционеры, больше всех уверившиеся в недостаточности вершин, как правило, самые серьезные в мире люди. А вот сатира, памфлеты идут сверху. В этих жанрах преуспевают консерваторы; напротив, нужны были годы и годы труда, чтобы появилось нечто похожее на революционный юмор. Причем это было не столько прямой интуицией смехотворцев, сколько тягостным выражением серьезных раздумий.

Во всяком случае, смех Батая отнюдь не внутренний опыт. Сам он говорит, что *самость*, стремясь стать всем, «трагична». Но, открывая недостаточность всеобщего строения, в котором, как мы думали, нам отведено надежное и удобное место, смех, достигая пароксизма, повергает нас вдруг в ужас: нет больше покрывала между нами и темной ночью нашей недостаточности. Мы не можем быть всем, никто не может быть всем, нет больше нигде бытия. Так что, подобно Платону, удвоившему диалектику аскезой любви, Батай разрабатывает аскезу смеха. Смех тут – как *негативное* у Гегеля. «Прежде всего я смеялся; на исходе долгой христианской набожности моя жизнь, слившись с весенней недобросовестностью, растворилась в смехе». Это растворение в негативности, терявшееся во всех сюрреалистических упражнениях непочтительности и святотатства, уже потому, что оно переживалось, должно было иметь позитивный противовес. Движение «Дада», которое было чистой формой разъедающего смеха, в саморефлексии трансформировалось в густой догматизм сюрреализма. Последние двадцать пять лет философии научили нас, как в самом непредвиденном ходе можно спасти то, что казалось потерянным. Но Батай не хочет быть спасенным. На наш взгляд, это дело вкуса: «Человека характеризует не только воля к достаточности, но и робкое, подозрительное влечение в сторону недостаточности». Что касается человека – возможно; что до самого Батая – его туда точно влечет. Не остатки ли долгой христианской униженности, этот вкус к отвратности, диктует ему такие строки: «Ныне я радуюсь, что внушаю гадливое чувство тому единственному существу, с которым судьба связала мою жизнь». Не это ли наполняет его живой гордостью? Во всяком случае, эта разработанная по всем правилам склонность стала методом. Да и как можно подумать, что наш автор после десятилетия сюрреалистического колдовства начнет строить прожекты спасения? «Спасение – это вершина всякого возможного проекта, это сама исполненность в деле проекта... Дойдя до крайности, вожде-

ние спасения обращается ненавистью ко всякому проекту (к откладыванию существования на потом), ненавистью к самому спасению, на которое пали подозрения в нечистых мотивах... Спасение было единственным способом разложения эротизма... и ностальгией бытия без отсрочки». Батай возвращает нас к черной магии; как не вспомнить тут известную формулу: «Тот, кто хочет выиграть свою жизнь, потеряет ее, тот, кто хочет потерять ее, найдет спасение», – которую, правда, наш автор отрицает изо всех сил. Да, ему надо потеряться. Но «в этом случае потеряться – значит потеряться, никоим образом не спастись». Эта тяга потеряться строго датирована; вспомним юношей 1925 года: наркотики, эротизм, все эти жизни, брошенные на «орел» или «решку» из ненависти к проекту. К этой мрачной решимости добавился ницшевский хмель. В бесполезном и тягостном самопожертвовании Батай видит крайнюю щедрость: это неоплатный дар. И как раз потому, что он не может быть вознагражден, этот дар не может свершиться на трезвую голову: тут нужен вакхический хмель. Вновь возникает образный строй социологии: в леденящих проповедях этого одиночки проглядывает ностальгия по тем празднествам, когда весь народ пьян, весел, гуляет, танцует, совокупляется напропалую, тем празднествам, что по сути своей – прожигание жизни, довершение ее, истощение, когда каждый человек в безумстве страсти и радости терзает себя, уродует, весело пускает по ветру все богатства, скопленные тяжким годом терпеливой работы, наконец, теряет себя, раздирает, как тряпку, своей волей идет на смерть с упитальной песнью – без надежды, без Бога, – сила вина, криков толпы, сладострастия доводят его до самого края щедрости, он убивает себя *ни за что*. Вот откуда отказ от аскезы. Аскезизм выводит на костер изуродованного человека. Чтобы жертвоприношение было полным, в жертву следует принести тотального человека, наполненного смехом, страстями, сладострастием: «Аскеза – это жертвование, но жертвование одной своей долей, которую теряют ввиду спасения другой. Если хочешь потерять себя полностью – это можно в вакхическом порыве, никоим образом на трезвую голову».

Вот оно, приглашение потеряться, – без расчета, противовеса, спасения. Искреннее ли оно? Мы уже говорили о некоторых философских увертках. Кажется, Батай замаскировал свою, но отнюдь не упразднил. В самом деле, эта потеря себя – прежде всего *опыт*. Это «постановка под вопрос (на испытание) – в пылу и тоске – то-

го, что человек знает о деле бытия». Посему она претворяет в жизнь это существование без отсрочки, которого мы тщетно искали. Конечно, *самость* тонет в ней. Но нечто другое возникает на ее месте: «То, что само по себе, – это не объект, уединяющийся в мире, это связь сообщения, сплавления субъекта и объекта». Батай нарисует чудес этого сообщения: «В обширном потоке вещей я и ты – это только пункт остановки, благоприятной для того, чтобы снова забила жизнь. Не медли честно осознать свое тоскливое положение. Если случится тебе привязаться к целям, замкнувшимся в тех пределах, где на карту поставлен только ты, твоя жизнь будет жизнью многих, она лишится «чудес». Только краткий момент остановки: сложное, нежное, жестокое движение мира обратит твою смерть грязной пеной. Слава, чудо твоей жизни держатся на этом ключе, который бил в тебе с небесным шумом». Вот когда тоска становится бредом, радостью мучения: разве не стоит того рискованное путешествие? Тем более что всегда можно вернуться. Ведь, в конце концов, Батай ходит на работу, занимает пост в Национальной библиотеке, читает книги, ест, не чурается женщин. Как он сам говорит в одной фразе, над которой грешно не посмеяться: «Я распинаю себя по часам». Почему бы нет? И нас увлекает это упражнение, которое Батай называет «тем путем, что проделал человек в поисках себя, своей славы». А тех, кто не бывал на краю возможного, Батай зовет прислужниками или врагами человека, для него они не люди. Вот как неопишуемая обнаженность обретает вдруг плоть: мы думали, что потеряем себя безвозвратно, а на самом деле реализуем собственную сущность, становимся тем, кем должны быть. А в конце объяснений нашего автора краем глаза мы видим другой способ потерять себя безвозвратно: нарочно остаться в мире проекта. Там человек бежит от себя, теряет себя изо дня в день. Там не на что надеяться, ничего там не будет дано. Но аутодафе Батай – суший апофеоз.

Приглядимся к нему повнимательнее. Сказано, что это *агония*. Добрались мы до нее через смех, хотя есть другие методы. В особенности один: систематическое принуждение себя к тому, чтобы ощущать свою отвратительность. Главное в том, чтобы *испытать* принципиальную истину: бытия нет нигде; мы – это не все, которого тоже нет. Посему мы не можем больше «хотеть быть всем». Однако «нет у человека такого прибежища, чтобы мог он скрыться от недостаточности или отказаться от амбиции. Невозмо-

жно представить согласия, и неминуемо человек должен хотеть быть всем». Тут нет никакого противоречия, точнее говоря, это новое противоречие в самом субъекте: мы умираем от желания того, чего не можем больше не желать. Эта агония – настоящая страсть: мы должны агонизировать, поднимая до агонии всю Природу. Ибо через нас мир существует, через тех, чья сущность – обман, чья сущность иллюзорна. Стоит нам исчезнуть, мир вновь рухнет в свою ночь. И вот мы – мерцающий огонек, который того и гляди потухнет, и мир мерцает с нами, дрожит в нашем свете. Мы берем его в руки, поднимаем к небесам, как приношение, чтобы там отметили его своей печатью. Но небеса пусты. Тогда человек понимает свою миссию. Он Тот, на кого возложено бремя потребовать от небес ответа, которого нам не могут дать. «Свершившись, – от разрыва до разрыва – после того, как крепнувшая тошнота вручила его пустоте небес, «бытие» стало уже не «бытием», а «ранением», даже «агонией» всего того, что есть». И эта зияющая рана, распахнувшаяся в земле под неопикуемой пустыней неба, – она сразу и мольба, и вызов. Она мольба, молящее вопрошание, ибо тщетно ищет то Все, что дало бы ей ее смысл, то Все, что только скрывается. Она вызов, ибо знает, что Все скрывается, что в целом мире она одна в ответе, что только она может изобрести собственный смысл и значение универсума. Этот аспект мысли Батая насыщен ницшевскими идеями. Сам он использует «фрагмент» Ницше от 1880 года для характеристики своего «Опыта»: «Но куда в конце концов впадают потоки всего того, что есть великого и возвышенного в человеке? Нет ли океана для этих бурных рек? Стань им, будь этим океаном». Батай добавляет: «Потерпевший крушение в этом океане и единственная настоятельность: «будь этим океаном» – обозначают опыт и крайность, к которой он устремлен». Человек – абсурдное творение, являющее себя наперекор творцу, мученик абсурдности, творящий себя, задавая себе свое собственное значение по ту сторону абсурда, человек-вызов, человек, который смеется, дионисический человек – вот основания гуманизма, общие для Ницше и Батая. Однако если хорошенько подумать, то нельзя быть в этом уверенным. Мысль Батая волнообразна. Может ли он довольствоваться этим человеческим, слишком человеческим героизмом? Для начала отметим, что он не вправе держаться этой дионисической страсти; читатель мог бы уже догадаться, что эта Страсть – не что иное, как настоящее жульничество, уловка для того, чтобы уподо-

биться «всему». Мы уже цитировали: «Человек (в конце своего искания) есть... агония *всего того, что есть*». А в главе, посвященной Ницше, нам предписано «жертвоприношение, в котором жертвуют всем». В сущности, перед нами старый постулат догматики страдания, сформулированный еще Шопенгауэром и подхваченный Ницше: согласно ему, человек, который страдает, берет на себя и обосновывает в себе страдание и зло целого универсума. Это и есть дионисизм, или безвозмездное утверждение метафизической ценности страдания. Такое утверждение имеет свои доводы: оно позволяет отвлечься от страдания, а сама идея, что ты берешь на себя всеобщее страдание, может стать хорошей пилюлей, если, конечно, ею сильно проникнуться. Батай хочет быть твердым, идти до конца, но тогда ему нужно сознаться в недобросовестности: если я страдаю за *все*, я есть все, пусть в роли страдания. Если моя агония – это агония мира, я есть агонизирующий мир. Вот как я выигрываю *все*, теряя себя.

Но Батай не задерживается в тихой гавани этого океана. Хотя оставляет он ее по другой причине: он хочет большего. Неповторимый вкус ницшевской мысли определяется тем, что она глубоко и исключительно земная. Ницше атеист, который с жестокой логикой вывел все следствия своего атеизма. Батай – стыдливый христианин. Он сам зашел в свой тупик, своей головой бьется о стену. Вот он, его итог: «Небеса пусты. Почва уходит из-под моих ног. Я умру в омерзительных условиях... Я домогаюсь всего, что может быть плохого у смеющегося человека». Однако этот затравленный, загнанный в тупик человек не доходит до последнего признания: не хочет признать, что *нет* трансценденции. Он будет играть словами «нет» и «трансценденция». Мы будем ловить его на слове, а ему бы только вывернуться. Несмотря ни на что, он из тех, кого Ницше называл «потусторонниками». Сразу смысл его книги становится очевиднее: ницшевский гуманизм – это только один из этапов мысли Батая. Но полный переворот еще впереди. Мы думали, тут ищут человека в лоне нищеты его. Нет, опять Бог, опять тут ищут Бога. Когда это становится ясным, все разобранные нами софизмы освещаются новым светом: дело тут не в рассеянности или поспешном ходе мысли – у них тоже своя роль, ибо они убеждают Батая в том, что возможен новый вид мистики. И нас они должны подвести за руку к мистическому опыту. Нам остается прямо посмотреть ему в лицо.

III

Мистицизм есть эк-стаз, то есть отрыв от себя к... это интуитивное наслаждение трансцендентным. Как может мыслитель, настаивающий на отсутствии всякой трансценденции, самим этим начинанием воплотить мистический опыт? Попытаемся ответить на этот вопрос.

Путь ему указывает Ясперс. Читал ли Батай три тома его «Философии»? Мне передавали, что не читал. Но ему, конечно, был известен комментарий Валя, опубликованный в «Философских этюдах». Сходство идей и терминологии потрясающее. Совсем как Ясперс, Батай полагает, что самое существенное – это абсолютный, необратимый провал всякого человеческого дела, который обнаруживает существование как «думающую неинтеллигибельность». Исходя из него, нужно «сделать прыжок туда, где прекращается мысль». Это «выбор незнания», в которое бросается знание, теряясь в нем. Для обоих пропасть незнания образует страстное жертвоприношение миру ночи. Такие слова, как «незнание», «разорванность», «мир ночи», «край возможности», встречаются у Валя, переводящего Ясперса, и у Батая.

Но в одном крайне существенном пункте Батай расходится с Ясперсом. Я говорил уже, что он ищет Бога. Но ему это не пристало. «Насмешка! Пусть только начнут мне говорить: пантеист, атеист, теист!.. Я крикну в небо: «Я ничего не знаю». Бог – еще одно слово, понятие, которое может помочь выйти из знания, но которое остается знанием: «Бог, последнее слово, которое хочет сказать, что далее нет больше слов». Как Ясперс, Батай исходит из медитации о провале: «Потерянный, молящий, слепой, полумертвый. Как Иов на гноище, которому уже не о чем думать под покровом темной ночи, лишившей его всего, которому известно, что все потеряно». Как Ясперс, Батай достигает себя, становясь «думающей неинтеллигибельностью». Но стоит ему погрести себя в гноище незнания, он сразу отвергает любую концепцию, которая могла бы как-нибудь обозначить то, до чего он доходит: «Если бы я решительно сказал: «Я видел Бога», тогда то, что я видел, переменялось бы. На месте непредставимой неизвестности – передо мной подикому свободной и меня делающей свободным и диким – явилась бы мертвая вещь, объект теологии».

Но это еще не все, теперь он пишет следующее: «Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной станут смеяться, если я заговорю о нем». А дальше: «Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста...» Наконец, в начале весьма любопытной главы, содержащей своеобразную теологию, нам вновь объясняется отказ называть Бога по имени, правда, теперь это делается иначе: «В сущности, человек лишен возможности говорить о Боге, поскольку в человеческой мысли Бог обязательно начинает соответствовать самому человеку – и именно в той мере, в какой человек обессилен, в какой он жаждет сна и мира». Это уже не скрупулезность агностика, который, разрываясь между верой и атеизмом, хотел бы остаться где-то на перепутье. Это мистик, настоящий мистик, который узрел Бога и отринул слишком человеческий язык тех, кто не видел его. В зазоре, размыкающем процитированные фрагменты, открывается взгляду вся недобросовестность мысли Батая. Что тут происходит?

Мы оставили нашего писателя в тупике, вконец затравленным. Жесточайшее, неминуемое омерзение. Но, пишет он, «возможное в человеке не может ограничиться этим непрерывным отвращением к себе, этим отталкивающим от себя отрешением смертного». *Может или не может* – другого не дано. Небеса пусты, человек ничего не знает. Вот удел человеческий, справедливо названный Батаем «мучением»: это и есть мучение – если не рода человеческого, то уж, по крайней мере, самого Батая, его исходная ситуация. Так что незачем совсем далеко ходить: Батай омерзителен себе. Простота этого вывода ошеломляет: стоило ли ради него делать книгу на двести страниц, полных изворотливых размышлений о нищете человеческой? Но в нем проглядывает человек и его одиночество. Теперь я знаю, что ничем не могу ему помочь, как и он мне; он словно безумец в моих глазах, знаю также, что и меня он держит за безумца. На путь ужаса толкает меня не то, что он говорит, а сама его человеческая сущность, то, что *есть* в нем.

Он будет защищаться. Наперекор самому себе. Не он ли говорил, что не может устранить мучения, но не может и вынести его? Однако *ничего* другого нет. Тогда попробуем провести само мучение. Батай сознается: «Я учу искусству превращать тоску в радость». А как же – «я ничего не знаю»? Вот и проскользнул. Хорошо, это значит, что мои познания могут остановиться, дальше не пойдут. По ту сторону ничего не существует, поскольку ничего –

это только то, что я знаю. Но если субстанциализировать мое неведение? Если я обращаю его в «ночь незнания»? Тогда у него возникнет позитивный характер: я могу его коснуться, слиться с ним. «Когда достигнешь незнания, абсолютное знание станет лишь одним из прочих познаний». Еще лучше: в нем можно устроиться. Был свет, слабо освещавший ночь. Теперь я вошел в ночь и *с точки зрения ночи* смотрю на свет. «Незнание обнажает. Это предложение – вершина, но понимать его следует так: обнажает, стало быть я *вижу* то, что до сих пор скрывало знание, но если я вижу, я *знаю*. Действительно, я знаю, но то, что я узнал, незнание вновь обнажает. Если бессмыслие – это смысл, смысл бессмыслия теряется, вновь становится не-смыслом (и так без всякой возможности остановки)». Да, нашего писателя не проведешь. Он субстанциализирует незнание, но с осторожностью: это субстанция движения, но не объекта. Но все равно фокус удался: разом вдруг незнание, которое до того было только *ничем*, становится иным знанием. Внезапно Батай оказался *со стороны трансцендентности*. Вывернулся все-таки: отвращение, стыд, тошнота – все осталось на стороне знания. И пусть не уверяет, что «ничего не открывается ни в падении, ни в бездне» – открывается самое существенное: что моя отвратительность – это бессмыслие, что есть бессмыслие этого бессмыслия (что ни в коей мере не является первоначальным смыслом). Один фрагмент из Бланшо⁸, приведенный Батаем⁹, открывает секрет этого жульничества: «Вскоре ночь стала казаться ему мрачнее, ужаснее любой другой ночи, как если бы в самом деле эта ночь выскочила из зияющей раны не осмысляющей более себя мысли – мысли, *иронически объективированной чем-то иным, не мыслью*».

Батай не хочет видеть того, что незнание имманентно мысли. Мысль, которая мыслит, что ничего не знает, все равно мысль. *Изнутри* она открывает свои пределы. Ведь не летает же она – пусть даже для того, чтобы из *ничего* сделать что-то, дав ему имя.

Но наш писатель доходит до этого. Ему это не стоит большого труда. Я или вы – мы с вами чистосердечно напишем: «Я ничего не знаю». Но предположим, что это *ничего* мы поставим в кавычки, как делает Батай: «В особенности «ничего», я не знаю «ничего». Вот ведь какой оборот: это «ничего» вдруг отрывается, уединя-

* Альбер Камю заметил в разговоре со мной, что «Внутренний опыт» можно считать точным переводом и комментарием «Фомы Темного» Бланшо.

ется, того и гляди начнет существовать как вещь в себе. Остается только назвать его теперь *неизвестным* – и результат налицо. «Ничего» – это то, что совсем не существует; неизвестное – это то, что никак не существует для меня. Назвав «ничего» неизвестным, я сообщаю ему бытие, сущность которого в том, чтобы бежать познания; добавив, что я не знаю ничего, я сообщаюсь с этим бытием посредством чего-то иного, уже не знания». И вновь нас может просветить фрагмент из Бланшо, который приводит Батай: «В этой пустоте мешались взгляд и объект взгляда. Этот *ничего не видящий* глаз не только воспринимал причину своего видения. Как объект, он ясно видел то, что не давало ему видеть»*. Вот оно, это неизвестное, дикое и свободное, которому Батай то дает имя Бога, то отказывает в нем. Это чистое гипостазированное ничто. Последнее усилие, и мы сами растворимся в этой ночи, которая до сих пор предохраняла нас: ибо именно знание создает *объект* перед лицом субъекта. Незнание есть «упразднение объекта и субъекта, единственный способ избежать господства субъекта над объектом». Остается «сообщение»: иначе говоря, ночь поглощает все. Но Батай забывает, что собственными руками выстраивает универсальный объект – Ночь. Пора напомнить нашему автору слова Гегеля о шеллингианском абсолюте: «Ночью все коровы кажутся черными». Для Батая эта пропасть ночи восхитительна: я уже этому не удивляюсь. На самом деле это лишь способ раствориться в этом *ничего*. Однако с ним так ловко обходятся, что оно оборачивается *всем*. Батай здесь – как и в отношении ницшевского гуманизма – тайком удовлетворяет свое вожделение «быть всем». Словами «ничего», «ночь», «незнание обнажает» он подготовил нас к небольшому пантеистическому экстазу. Следует вспомнить, что говорил Пуанкаре о геометрии Римана: замените римановское определение плана на эвклидовское определение сферы, и вы получите геометрию Эвклида. Таюже и здесь: замените это абсолютное ничто на абсолютное бытие субстанции, и вы получите пантеизм Спинозы. Конечно, следует признать, что геометрия Римана – это не геометрия Эвклида. Так и тут: система Спинозы – это белый пантеизм; система Батая – черный пантеизм.

Теперь становится понятной функция сциентизма в мысли нашего писателя. Подлинный внутренний опыт предельно противоположен всякому пантеизму. Если уж обрел себя посредством *cogito*, то никак нельзя потеряться; тут не до пропасти, не до ночи,

* Курсив мой.

повсюду торжествует человек: где бы он ни был, свет идет от него, человек видит только то, что сам освещает, ему решать о значении вещей. А если где-нибудь он столкнется с абсурдным бытием, пусть даже будет им сам, абсурдность эта все равно человечесна, ибо человек решает, что она абсурдность. Человек имманентен человеческому, универсум человека конечен, но не ограничен. Если Бог говорит, значит, он сделан по образу и подобию человека, если он безмолвствует, все равно он человек. И если в самом деле есть «мучение» человеческое, то состоит оно в том, что не может человек выйти из своего универсума, чтобы судить себя, не может подсмотреть извне свои карты: не потому, что кто-то прячет их, но потому, что он и так их видит, видит их в своем свете. С этой точки зрения ясно, что мистический опыт — лишь один из многих человеческих опытов, в нем нет ничего исключительного. Ну, а те, для кого это мучение имманентности нестерпимо, начинают хитрить, изобретая нечеловеческие глаза, чтобы посмотреть на себя со стороны. Бланшо, как мы видели, использует фантастический язык, пытаясь представить нечеловеческий образ человечества⁹. Батай, движимый сходными мотивами, хочет уловить человеческое без человека, как в свое время Пьер Лоти описывал «Индию без англичан». Порой у него получается, и партия, которую он разыгрывает, тогда более чем наполовину выиграна: он выходит из себя, переходит на сторону трансцендентности. Однако, в отличие от Бланшо, он использует для этого не литературные приемы, а глаз сциентиста.

В самом деле, вспомним знаменитый рецепт Дюркгейма: «относиться к фактам социального как к вещам». Вот что прельщает Батая в социологии. Если б он мог относиться как к вещам к фактам социального, к людям, к самому себе, если б его неискупимая индивидуальность предстала перед нами как какое-то данное качество — уж тогда бы он освободился от нее наконец. К несчастью, социология Дюркгейма мертва: факты социального не вещи, они обладают значением и потому отсылают к тому бытию, через которое значения выходят на свет, к человеку, которому не дано быть одновременно и ученым, и объектом науки. С равным успехом можно пытаться вытащить из-под себя стул. Этому тщетному занятию и предается Батай. Слово «невозможность» часто возникает под его пером: это не случайно. Вне всякого сомнения, Батай принадлежит к тем умам, что более всего на свете восприимчивы к горькому и изнурительному очарованию невозможных начинаний. Сим-

вол мифа о Сизифе куда лучше подходит для мистицизма Батая, чем для гуманизма Камю.

Что тут еще сказать? Конечно, этот опыт не оспорить. Я не сомневаюсь, что наш писатель испытывает несказанные состояния тоски и мучительной радости. Замечу только, что он терпит провал, пытаясь дать нам метод их достижения. Как сам он признавался, намерение его было написать «Размышление о методе» мистики, но неоднократно он должен был каяться в том, что эти состояния приходят когда захотят и так же уходят. Для меня все это лишь приемы защиты нашего писателя, они действуют только в данном случае. Рассказывают, что порой затравленный зверь реагирует «рефлексом ложной смерти», это высшая форма бегства; так же и наш автор: загнанный в самый угол своего тупика, он убегает от отвращения к себе посредством своего рода экстатического обморока. Но даже если удастся ему научить нас достижению этих восторгов, то все равно мы вправе спросить: а что потом? Нам сказано, что внутренний опыт противоположен проекту. Однако само наше существо – проект, наперекор Батаю. Это не из трусости, не для того, чтобы скрыться от тоски: просто сначала будет проект. Если уж стремиться к таким состояниям, то только затем, что они могут стать основанием других проектов. Христианский мистицизм – это проект, ибо дело идет о вечной жизни. Радости, к которым зовет нас Батай, стоят не больше, чем удовольствие выпить стакан вина или позагорать на пляже, если в самом деле они самодостаточны, если не должны они вплетаться в ткань новых человеческих начинаний, способствовать формированию новой человечности.

Вот почему гораздо более, чем этот бесполезный опыт, в книге привлекает человек: тот человек, что отдается на этих страницах своей «драгоценной и горькой» душе, своей болезненной гордости, отвращению к себе, своему эротизму, своему часто восхитительному красноречию, своей строгой логике, скрывающей несвязность мысли, своей страстной недобросовестности, своему тщетному исканию невозможного выхода. Но литературная критика здесь бессильна: это в ведении психоанализа. Нечего возмущаться: я имею в виду не грубые и подозрительные методы Фрейда, Адлера или Юнга, найдутся другие.

**ГАБРИЭЛЬ
МАРСЕЛЬ**



**ПРОТИВ
СПАСЕНИЯ**

Книга Жоржа Батая «Внутренний опыт» – из тех, о которых очень трудно говорить беспристрастно, и прежде всего из-за того, что мысль в ней очень часто восстает против самой себя: она не-престанно склоняется к самооспариванию, к самобичеванию – и в то же самое время, сколь бы парадоксальным это ни казалось, к самоотождествлению с этим самобичеванием. Стало быть, если оставаться добросовестным, то нужно остерегаться искушения обратиться против автора некоторые крайние его выражения, знаменующие лишь апогей некоего терзания. Повторяю: терзания. Я отдаю предпочтение этому слову, а не слову «мучение», которым злоупотребляет Батай. И все же трудно отнестись к этой книге как к простому описанию агонии или горячки. «Я учу, – объявляет автор, – обращать тоску в отраду... Восславить: вот весь смысл этой книги»¹. Однако восславить значит не описывать, это значит превозносить, и, тем более, это значит ценить. Сам автор признает, что его опыт нуждается в других, хотя бы для того, чтобы отдаться им». Думаю, каждое существо не способно в одиночку дойти до края бытия. Если оно пойдет на это, то потонет в частном, которое имеет смысл только для него. Однако смысла нет для единичного бытия: оно само бы отбросило частное, если бы то показалось таковым (если я хочу, чтобы жизнь моя имела смысл для меня, надо, чтобы она его имела для другого; никто не посмеет придать жизни смысл, зримый лишь ему одному, от которого вся жизнь целиком, кроме той, что в нем, ускользает)». Здесь угадываются отдельные гегелевские гармонии, странно сочетающиеся с общей, скорее ницшевской то-нальностью книги. Заметим, впрочем, что слово «посметь» в проци-

тированном фрагменте амбивалентно. Что же хотят здесь сказать: никто не наберется *мужества* или силы придать жизни смысл, зримый лишь ему одному, – или же никто не наберется безрассудного *бесстыдства* поступить таким образом? Сам я склоняюсь ко второму варианту, хотя не могу гарантировать точности. Кроме того, нельзя не задаться вопросом, не содержит ли это духовное терзание своего рода колебания между противоположными ценностными суждениями. Как бы то ни было, с того момента, когда опыт дается нам, он вызывает к суждению. Но ведь нельзя судить горячку, ее можно констатировать, соизмерять ее следствия, ее отдельные последствия. Посему мы обязаны, пусть даже только пытаясь ответить этому адресованному нам патетическому зову, искать здесь то, что может воплотиться, обрести форму истины.

Морис Бланшо, не только друг и конфидендент автора, но и исключительно проницательный толкователь его мысли, оказывает нам большую услугу, формулируя то, что он рассматривает как фундаментальные положения «новой теологии» (!); таким образом он утверждает основание всякой духовной жизни, которая не может

- не иметь своего принципа и своей цели в отказе от спасения, в отсутствии всякой надежды;

- не утверждать внутреннего опыта авторитетом (но всякий авторитет искупает себя);

- не быть самооспариванием и незнанием*.

Сомневаюсь, что когда-либо еще заходили так далеко в утверждении радикального нигилизма. Но прежде чем рассмотреть смысл и направленность этих положений, следует уточнить, что же Батай и Бланшо понимают под внутренним опытом.

«Я понимаю под внутренним опытом то, что обычно называют мистическим опытом». Вот, может быть, если и не отчетливое, то категорическое положение. В другом месте автор не без наивности заявит, что «он до самого конца испытал метод изнурения святого Иоанна Крестителя». «Чтобы частичка обескровленной, серьезной, отлынивающей от всякого избытка радости, изменяющей свободе жизни, достигла или могла достигнуть *крайности* – это обман. Крайности достигают полнотой средств, для этого нужны переполненные жизнью люди, не чуждые любой дерзости. Наперекор аскетизму мой принцип в том, что крайность доступна избытку, а не неимению...» Крайность, достичь крайности – что это значит? и

* Blanchot M. Faux Pas. P., 1943, p. 158.

как не задаться вопросом: Иоанн Креститель, аскет, – уподобляется ли он этой серьезной, лишенной свободы и т. д. частичке?

«Я называю опытом путешествие на край возможности человека. Каждый может не совершать этого путешествия, но если он отправится в него, это должно предполагать отрицание авторитетов, существующих ценностей, которые отграничивают возможное. В силу того, что он отрицает другие ценности, другие авторитеты, опыт, поскольку он имеет позитивное существование, сам становится позитивным авторитетом и ценностью». Это также не слишком проясняет, что же такое крайность или конец возможности. «По определению, крайность возможного есть тот пункт, где, несмотря на занимаемую им интеллигибельную позицию в бытии, человек, содрав с себя обман и страх, идет так далеко, что невозможно более представить возможность идти дальше». Опять мы во власти тавтологичности; крайность – это *pes plus ultra*; нам известно лишь то, что до нее доходят только при полном обнажении. «Если ради крайности отказываются от среднего человека, то разом отвергают упадочную человечность, оторвавшуюся от золотого века, жадную и лживую. В то же самое время отвергают все то, что не пустыня, где случается крайность, не пустыня, где неистовствуют сатурналии одиночек... Бытие там на пределе, или на гребне волны, но, кажется, оно тогда единственный предел, единственная волна; ни в чем тогда одиночка не отделен от другого, но другого там нет». «Полностью мы обнажаемся лишь тогда, когда не лукавя идем к неизвестному. Именно доля неизвестного придает Божественному опыту – и опыту поэтическому – огромный авторитет. Но в конце концов неизвестное требует безраздельного господства».

Много замечаний следовало бы сделать по поводу этих текстов. Эта крайность «имеет место» постольку, поскольку она есть опыт, например Божественный опыт; но этот опыт обладает авторитетом лишь там, где он несовершенен; ибо, будь он совершенен, опыт опустошил бы все вокруг себя; тогда бы не было больше ничего и ничего, кому или чему он мог бы противостоять, и в этих условиях он перестал бы быть авторитетом. Впрочем, сам автор признает, что «в конце концов опыт достигает сплавления объекта и субъекта, будучи как объект неизвестным, а как субъект незнанием». А потом скажет, что «когда крайность достигнута, нет больше средств, которые служили для этого». Но ведь этого мало: следует откровенно признать, что крайность отрицает себя как тако-

вая; ибо она оказывается крайностью лишь на исходе пройденного пути; как только путь пройден до конца, крайность, эта зримая перспектива, упраздняет себя. Батай скажет, что тогда и достигается незнание? Но не следует ли ответить, что это незнание сохраняет свою реальность, свою ценность незнания лишь при том условии, что может быть схвачено как таковое – что предполагает, пусть и минимальное, выживание субъекта, или – да простят мне чрезмерную subtilность языка – минимальное знание незнания. С другой стороны, серьезные возражения вызывает здесь само значение слова *неизвестное*; кажется, употребляя его, Батай без всякого на то права спекулирует на беспокойном любопытстве, пробуждаемом в нас тем неизвестным, которое следует познать; но ведь ничего не остается от этого любопытства там, где как раз нечего знать, совсем нечего познавать. Более того, следует изобличить эту постоянную уловку: опрашивать словесными молениями то, что есть, может быть, лишь чистое ничто опыта, высокопарно окрещенного опытом Божественного. К тому же сам автор весьма сдержан в вопросе, достиг ли он крайности, можно ли ее вообще достичь. «Полагая, коснуться крайности можно только в репетиции, так что нельзя быть уверенным, что достигли ее, никогда нельзя быть в этом уверенным. И даже предположив, что крайность достигнута, нельзя быть уверенным в том, что это крайность, нельзя сомкнуть глаз. Крайность требует: «нельзя спать в этот час», вплоть до мига смерти; Паскаль был согласен бодрствовать ввиду грядущего блаженства (по крайней мере, такой довод он приводил самому себе); я же отказываюсь быть счастливым (быть спасенным)».

И здесь можно было бы сделать тысячу замечаний; главным кажется следующее. Требование «нельзя спать в этот час» может иметь смысл, если оно относится к долгожданному пришествию, чаемому или грозному; добавлю, что с точки зрения возможного пришествия слово *неизвестное* могло бы обрести позитивное значение. Но все дело в том, что нам воспрещены всякое ожидание, всякая надежда такого порядка; или, точнее, этой помянутой и с презрением отвергнутой надежде противопоставляется конечная невосприимчивость к чему-либо. Может быть, следовало бы добавить, что то, относительно чего нет уверенности, что его достигнешь или уже достиг, – это цель; цель предполагает действие, проект. Но нам прямо заявляют, что «внутренний опыт противоположен действию, которое в полной зависимости от проекта. Тягостнее то, что сама

дискурсивная мысль вовлечена в проектирующий модус существования». (Автор начинает говорить на хайдеггеровском языке.) «Проект есть не просто модус существования, требуемый действием, необходимый действию, это способ быть во времени, парадоксальный способ: это откладывание *существования на потом*... Говорить, думать значит, если только не шутить... увиливать от существования: это не умирать, это быть мертвым. Это значит идти по потухшему и покойному миру, по которому мы обычно тащимся: здесь все подвешено, приостановлено, жизнь отложена на потом...». Следует обвинение Декарту. «Вслед за Декартом мир прогресса, другими словами, мир проекта стал нашим миром... Внутренний опыт разоблачает покой, это бытие без отсрочки...» А здесь, разумеется, можно признать метафизику мгновения, которая идет прямо от Кьеркегора. Не следует, однако, умиляться такому соседству, лучше остановимся на следующей формуле: проект есть откладывание существования на потом; или: думать – значит увиливать от существования.

Невозможно не увидеть во всем этом утрированное и кричащее выражение истин, которые, так сказать, выхвачены из своих орбит. Попросту говоря, совсем неверно будет сказать, что проектировать значит откладывать существование на потом; это верно тогда, когда проект пожирает существование, которое должен направлять, тогда, когда человек проектирует *вместо* того, чтобы жить. Отрицать проект значит попросту отрицать человека; именно это предлагает Батай, именно это он *проектирует*. Автор, у которого достает изворотливости, различает это противоречие; смотрите, как он силится разрешить его: «И все же внутренний опыт – это проект, хочешь этого или нет. Он таков, поскольку человек полностью есть проект в силу своего языка, который по существу своему, за исключением поэтической перверсивности, также проект. Но в этом случае проект не позитивен, как в случае спасения, он негативен, это проект упразднения власти слов, стало быть, власти проекта». Поскольку аскеза здесь не подходит, ибо в ней жертвуют одной своей долей, которую теряют с целью спасения другой, поскольку надо бы потерять себя полностью, эта потеря может свершиться только «исходя из вакхического порыва», этого нельзя сделать хладнокровно. Очевидно, что здесь в полном свете являет себя нищевский, или псевдонищевский, дионисийский, или псевдодионисийский, аспект мысли Батая. Некоторые лучшие страницы

книги расцвечены чувством, которое выражено здесь. Автор неустрашимо атакует все то, что есть удовлетворение и достаточность. Просто порой становится страшно, когда видишь, как твердая поступь мысли сбивается вдруг на красноречивое бессмыслие. «Искать достаточности, – с силой заявляет Батай, – значит делать ту же ошибку, которую делают, пытаясь замкнуть бытие в каком-то пункте: мы ничего не можем замкнуть, мы открываем только недостаточность». Многократно он выражает аналогичную идею, когда говорит о том необходимом отрицании, которое состоит в том, чтобы *прекратить хотеть быть всем*. Но вдруг мысль тонет в тумане или, если угодно, вязнет. «Мы пытаемся выставить себя перед Богом, но Бог, живя в нас, требует мгновенной смерти, мы можем схватить его лишь уходя. (Непрестанное жертвоприношение, необходимое для выживания, мы распяли раз и навсегда и все-таки всякий раз мы распинаем заново. Сам Бог распинает.)».

Следует остановиться на этом понятии жертвоприношения, которое играет ведущую роль в мысли Батая; хотелось бы только указать здесь на темноту, отнюдь не невольную, напротив, умышленную, окутывающую отношения Бога и «я», – она проваливает мысль, которой не удастся расцепить поверхностную потребность строгости и фундаментальную потребность лирической экзальтации, которая не может и не должна бы разворачиваться в том же плане. Автор выражает глубокую и истинную идею, говоря, что «самость, стремясь стать всем, на вершине трагична только для себя самой», но она «смехотворна, когда ее немощь проявляется во вне (в последнем случае она сама не может страдать; если она осознает свою немощь, она оставит свою претензию кому-то более сильному, чем она, что невозможно лишь на вершине)». С другой стороны, Батай прав, когда говорит, что «смех рождается смещениями, внезапными снижениями», что часто он связан, может быть даже по существу своему, с ниспровергающими переворотами, захватывающая иллюстрация которых дана в сатурналиях. Оправдано и то, что смех, как и поэзия и экстаз, не может быть средством чего-то другого, что он не дает удовлетворенности. Но уж очень сомнительны дионисийские экстраполяции, которым отдается Батай, провозглашая: «хмельное существование во мне обращается к хмельному существованию в других», «сам я не могу стать *самостью*, если не брошу клич к ним». А то и еще грубее: «Излишества, избыток суть знаки того, что суверенно в мире». Вот когда

проглядывает суть вакхического движения, в котором может свершиться наша интегральная утрата. Вот когда выставляет себя самым провокационным образом тенденция сближения крайности и избытка – почти до полного их смешения. Не говорил ли сам автор, что крайность достигается не неимением (аскезой), а избытком, излишествами, эксцессами? Но в тот же миг являет себя в ослепительном свете вся слабость этой мысли, ибо в конце концов, что это за избыток, что это за неимение? Кажется, Батай и не подзревает, что речь идет о Любви, это и не может быть ничем иным; но эта любовь не только не имеет ничего общего с эротическими или другими эксцессами, излишествами, которые воспрещаются серьезной... и т. д. частичкой, она их отвергает, она отлучает того, кто ищет их, от сообщества. Ибо Любовь эта благоговейна, и, так же как горная цепь не может возникнуть без соответствующих провалов, она блюдет вокруг себя бездонные зоны святотатства, где автор нередко пытается устроить свою резиденцию. «Я сплю, безмолвствуя, Бог взывает ко мне, нашептывает, как будто любя, тихим голосом: отец мой, ты на земле, зло, что в тебе, высвобождает меня. Я искушение, ты его падение. Оскорбляй же меня, как я оскорбляю тех, что любят меня. Подавай мне каждый день хлеба горечи. Воля моя отсутствует в небесах, нет ее и на земле. Нemoшь связывает меня. Имя мое опoшлено. Потрясенный, я отвечаю нерешительно: «Да будет так». А немного дальше: «Я встаю на место Бога, чтобы он отрицал себя сам, чтобы он испражнил себя, чтобы отбросил то, на что осмеливается, то, чем он бывает в отсутствии и смерти. Когда я Бог, я отрицаю его до самого основания отрицания. Когда я – только я, я не знаю его».

Когда я Бог, когда я только «я»... Таковы пределы диалектической клавиатуры, которая лично мне кажется не столько вакханалией, сколько утрюмым топтанием заключенного по своей темнице; бывает, что этот узник, пытаясь обмануть свою тоску, выделывает кой-какие кульбиты; но кого можно провести этой гимнастикой? Даже самого его нельзя. Думаю, что автор был бы удовлетворен, если бы ему сказать, что некоторые страницы книги вызывают удушье, но здесь возможно недоразумение. На вершине нищевского творчества мы дышим не пьянящим и легким горным воздухом, мы погружаемся в удушливую атмосферу подполья. Почему такое случается? Прежде чем прямо ответить на этот вопрос, я хотел бы сказать несколько слов о понятии жертвоприношения,

которое разрабатывает Батай, и об отрицании им всякого рода спасения.

«Силы, что трудятся в нас для нашего же разрушения, находят себе столь удачных – и порой столь жестоких – сообщников, что мы не можем просто отвернуться от них, как этого требует интерес. Мы доведены до того, чтобы предавать огню на откуп его долю... Не доходя до того, чтобы отдать себя полностью, мы можем отдать одну свою долю: мы жертвуем благами, принадлежащими нам, или – что связывает нас теми связями, которые мы столь плохо различаем, – мы приносим в жертву себе подобных. Наверняка это слово «жертвование» означает следующее: люди, поскольку они обладают волей, впускают некоторые блага в те опасные районы, где свирепствуют силы разрушения». На пределе бывает «нагое жертвование, без жертвенного барана, без Исаака. Жертвование есть безумие, отказ от всякого знания, падение в пропасть, и ничего ни в падении, ни в пропасти не раскрывается, в них нет никакого откровения, ибо откровение пропасти – это только последний способ пасть еще ниже, в пустоту». Посему следует признать, что жертвование противоположно проекту. «Если жертвоприношение опускается до форм проекта – это лишь видимость или следствие декаданса... Жертвоприношение immoralно, как immoralна поэзия, поскольку моральный план – это план проекта, как, впрочем, и план дискурса». В примечании добавляется даже, что «жертвоприношение мессы по сущности своей – самое великое из всех преступлений». «Смысл жертвоприношения заключается в том, чтобы удержаться, сделать терпимой ту жизнь, которую неустранимая скупость непрестанно подводит к смерти». Заметим, как осторожночают здесь в подборе слов. Случись нам сказать, что цель или функция жертвоприношения заключается в том, чтобы... и т. д., мы тотчас же извратили бы смысл жертвоприношения, сведя его к проекту.

Но как же оценить такую концепцию? Такие слова, как «заблуждение» или «путаница», сразу приходят на ум; может быть, возможно будет уточнить, что это за заблуждение, что это за путаница. Несомненно, существует безумие Креста; если встать на совершенно внешнюю точку зрения, кажется, что автор приводит положительные свидетельства в поддержку своих утверждений. Но бояться нужно того, что здесь имеет место самая поверхностная и самая ложная аналогия. Когда Батай заявляет, например, что «если

ради крайности отказываются от среднего человека, то разом отвергают упадочную человечность, оторвавшуюся от золотого века, жадную и лживую», слишком очевидно, что то, что он понимает под крайностью, есть, как нам известно, предельный опыт, которого ищут ради него самого, который сам по себе есть свое собственное оправдание (если только это слово может сохранить здесь свой смысл). Это обморочный опыт – и это для нас слишком очевидно, – который стремится упразднить себя в том самом акте, в котором свершается. Это освящение опыта как такового может показаться нарочитым отрицанием Любви и, следовательно, страдальца, ибо последний образует креативное подтверждение трансценденции, которая никоим образом не может быть поглощена внутренним динамизмом, направляемым и движимым ею. Более того, не стоит даже возмущаться некоторыми приемами, которые состоят в том, что из свидетельств великих мистиков выделяются те моменты, которые могут быть использованы независимо от христианских истин или даже против фундаментальных положений христианства, а также в том, что ортодоксальные заявления, исходящие от этих же мистиков, записываются на счет робкого и недобросовестного конформизма или же инфантильного незнания себя. Именно это сказывается в таких словах: «если бы Иоанн Креститель был более мужественным», или «если бы он сам себя хорошо понимал», или «если бы он жил в более просвещенную эпоху», он не стал бы исповедовать католическую веру; впрочем, его можно извинить, поскольку... и т. д. Думаю, следует прямо и буквально назвать несносной эту обычную для наших дней претензию занять место святого Иоанна Крестителя, понимать его лучше, чем он сам себя понимал, дойти до конца, поскольку он-то остановился на полдороге, и т. д. Как я уже говорил, Батай проделал замечательный анализ смеха, но если бы он получше подумал над природой достаточности, довольства, он понял бы, что его книга местами является его замечательной иллюстрацией. Именно на эту точку зрения надлежит переместиться, чтобы дать оценку этой претензии свести на нет спасение и упование вообще.

«Вопрос вовсе не в спасении: это самый презренный из обманов». «Возникает вопрос, – читаем мы в другом месте, – что же такое спасение: объект подлинной веры или лишь удобство, позволяющее придать духовной жизни форму проекта (экстаз ищется не для испытания его, он оказывается путем высвобождения, средст-

вом). Спасение – не совсем та ценность, которая для буддистов образует цель страдания, Бога – для христиан, мусульман и инду-сов-небуддистов. Это перспектива ценности, замеченная с точки зрения личной жизни. Впрочем, в обоих случаях ценность образует тотальность, завершенность, спасение для верующего означает «стать всем», для большинства это прямо божественность, для буддистов это не-индивидуальность (согласно Будде, страдание есть индивидуальное). Если проект спасения сформирован, возможна аскеза. Теперь же следует представить отличную и даже противоположную волю, в которой воля стать всем образует камень преткновения для воли к самоутрате (к уклонению от уединенности, от соборизма индивидов), в которой воля стать всем выступает не только грехом человека, но грехом всего возможного, даже самого Бога. В этом случае утратить себя значило бы именно утратить себя, ни в коем случае не спастись».

Вновь можно пожалеть о том, с какой легкостью автор соскальзывает с истинной идеи к парадоксу, в который драпируется с самым земным упорством. Спасение, говорит он, для верующего значит стать всем. Каков точный смысл этих слов? Можно согласиться – что я сделал выше, – что есть в природном человеке оголтелое вождение обладать миром, ничего не оставить вне себя. Великий завоеватель не занял бы в истории отведенного ему места, если бы люди не признавали в нем непомерно разросшуюся фигуру того, чем они сами хотели бы стать. Но как можно отрицать то, что духовная жизнь основывается на отказе от честолюбия? Воля «стать всем», которую осуждает Батай, относится к плану полнокровия: другими словами, она относится к воле к власти. Стремление к спасению разворачивается в другом плане, оно другого характера, поскольку оно не воля и в принципе не может быть волей, стало быть оно избегает мира проекта, который неустанно хоронит наш автор. Спасение может быть только освобождением: освобождением из этой тюрьмы эгоистичного «я», в которой властвует алчность. Остается понять, как возможно это освобождение, может ли оно на самом деле осуществиться в экстазе, как это думает Батай, – но тогда почему не благодаря опиуму, или гашишу, или искусно разработанным эротическим приемам? А почему бы нет? – ответит наш автор, которого ни один этический предрассудок не может остановить на пути полной, но дешевой откровенности. Может быть, он только предложит во имя своего опыта уста-

новить определенную иерархию этих способов – согласно уровню их эффективности. Однако верующий прямо скажет, что они не могут дать ему ничего похожего на то освобождение, к которому он стремится, что бесконечная бездна отделяет его от тех свобод, что обещают ему подневольные маги – по правде сказать, простые фокусники. Верующий! Что за полнота в этом слове! Ибо звучит в нем не просто верность Водителю Церкви, Христу, в нем звучит та верность ближнему, которая для такой мысли скрывается в ничто. Да и как можно просто помыслить верность во внутреннем мире, одно из описаний которого следующее: «То, чем ты являешься, держится на активности, которая связывает бесчисленные элементы, из которых ты состоишь, с интенсивным сообщением этих элементов между собой... Где захочешь ты схватить вневременную субстанцию, встретишь лишь скольжение, лишь неправильные игры твоих бранных элементов. Долгий круговорот, из которого ты состоишь, наталкивает на похожие круговороты, вместе с которыми он образует оживленную фигуру умеренного брожения. Но ведь для тебя жизнь – это не только приливы и подвижные игры света, которые объединяются в тебе, это переходы тепла или света от одного бытия к другому... Мы ничто, и ты, и я, подле этих обжигающих слов, которые могли бы дойти от меня к тебе, когда они напечатаны на этих листах, ибо и жил я только для того, чтобы написать их, и если верно, что обращены они к тебе, ты будешь жить, поскольку у тебя достало силы их услышать...» И наконец это – с необычайно тяжким смыслом: «Стабилизированный порядок изолированных видимостей необходим для тоскливого сознания проливных паводков, несущих его».

Последняя фраза куда как ясно дает понять, что тоскливое сознание является центральной ценностью. В сущности, нам предложена настоящая культура тоски. Но с этой точки зрения как не увидеть, что все структурные отношения, которые составляют архитектуру не только сообщества, но всякой человеческой жизни, достойной этого имени, разом и устраниаются, и обесцениваются. Непомерна здесь и доля чистого и простого увиливания. Если взять, например, Ницше, пророка нового времени, – за ним можно признать подлинное призвание одиночества; совсем иное здесь! Правда, Ницше ни от чего не увиливал; ни на секунду нельзя сомневаться в абсолютной серьезности его миссии, даже если считать, что эта миссия активизировала деструктивные процессы, продолжа-

ющиеся на наших глазах. Следует, однако, признать, что в данном случае именно эта серьезность и эта подлинность под вопросом; и то обстоятельство, что сам автор непрестанно говорит об оспаривании и об опыте, который сам себя оспаривает, ничуть не умаляет остроту этого коренного вопроса.

Может ли быть внутренний опыт подлинным? А если допустить, что он таков, можно ли его считать примерным? Вот на какие вопросы мы постараемся теперь ответить.

Прежде всего, подлинный ли он? В самом ли деле был у автора этот опыт, который он описывает с квазипрустовской точностью («Как туманное струение я чувствовал присутствие небесной нежности внутри головы»)? Не существует, да и не может существовать никакого законного довода, чтобы сомневаться в этом. Напротив, когда он заявляет: «Я заметил, что состояние блаженства, в которое я погрузился, совсем не отличалось от мистических состояний», — его надо поправить и сказать: совсем не отличалось от *идеи* мистических состояний, возникшей у меня. Впрочем, он чистосердечно добавит, что полностью опыт не удался, и постарается объяснить, как, ничего не меняя, можно перейти от ревнивых объятий к совершенному необладанию. И это можно допустить. Хотелось бы только отметить, что в таком опыте понятие подлинности, аутентичности многое теряет в своей ценности — или совсем все. Когда я спрашиваю себя, подлинный ли это документ, я задаю себе совершенно точный вопрос, на который в принципе следует ответить категорическим «да» или категорическим «нет». Ватто действительно нарисовал эту картину, или же он ее не рисовал; Паскаль действительно написал это письмо, или же он его не писал. Ответ на этот вопрос что-то меняет в нашем образе Ватто или Паскаля, следовательно, в нашем образе мира. Напротив, там, где речь идет об опытах, которые развертываются на полях описываемого или сообщаемого, следует опасаться, не утрачивает ли вопрос свой смысл, можно ли еще ответить на него простым «да» или «нет», тем более что в том усилии, которое предпринимает свидетель или субъект этого опыта, чтобы сообщить его нам, хочет он того или нет, он вынужден вводить концептуальные определения, о которых невозможно со всей нужной строгостью сказать, включены ли они, собственно говоря, в опыт. Это положение следует сопоставить со следующим негативным обстоятельством: в данном случае перед нами зона, в которой нет и не может быть никаких критериев. Пе-

ред нами кто-то, кто передает опыт чистого экстаза, и я не могу сказать, точен этот рассказ или нет, ибо, в конечном счете, слово «точность» здесь неуместно. В данном случае я имею моральное убеждение, что автор старается как только может, чтобы передать то, чему он на самом деле дал жизнь. Дальше идти нельзя; но если когда-нибудь один из его друзей или близких скажет мне: «осторожнее, это трепач», я не смогу никак возразить этому обвинителю. Что касается лично меня, признаюсь, что замечания такого рода значительно снижают привлекательность или значимость подобных отчетов. Но совсем другое дело, если такие опыты станут развертываться в контексте того, что я решился бы назвать примерной жизнью, — жизни святого, великого духовника, свидетельство которого тем ценнее, что совершенно чуждо всякой страсти к публичному обнажению, что нимб униженности на нем, который кажется мне одним из самых неоспоримых знаков подлинного мистика, сияет гораздо зримее. И не должны ли мы заявить, что в принципе «внутренний опыт» (ставлю эти слова в кавычки), которому не удалось победить собственную тягу к самолюбованию, совсем не удался, по крайней мере не удался в духовной плоскости, то есть в том плане, где ценностные суждения требуют наименьшего доказательства? Мне кажется, что книга Батая пропитана этим самолюбованием — которое порой принимает обличья загадочного самоосуждения, самопорицания. В поддержку этого утверждения я напущу не только фразу об Иоанне Крестителе, «метод изнурения» которого он «испробовал до конца», но все, что было им сказано об аскетизме, а также необычайную непринужденность, с которой он берется рассуждать о духовной жизни индусов или христиан, которым свойственна непростительная слабость — беспокоится о своем спасении. И с какой настойчивостью, как упорно давит на нас на протяжении всей книги крепчающая нетерпимость агрессивной позиции, всех этих «мы другие», «мы подлинные, чистые, освобожденные, пострадавшие», — и этого достаточно, по крайней мере для меня, чтобы тень более чем одного подозрения окутала послание, которое нам пытаются передать.

И теперь мы можем, кажется, сказать свое слово о претензии такого опыта на «авторитет». В первую очередь, никак не видно, что он может быть изначальным, примитивным — в смысле немецкого *ursprünglich*. На самом деле перед нами рецидив, причем гибридный: рецидив Гегеля, Кьеркегора и Ницше. И кто посмеет ут-

верждать, что между остаточными элементами столь несхожих идей может установиться прочная согласованность? Мне слишком ясно, что автор отнюдь не претендует на создание чего-то похожего на систему, что при случае он бросится в контратаку, чтобы выделить все те доводы, которые заставляют нас с опаской относиться ко всякой философской систематизации. Но все же в такой книге, как «Внутренний опыт», различима догматика – догматика наоборот, если угодно, но все-таки догматика. В самом деле, напомним первое из сформулированных Бланшо положений, полностью соответствующее идеям нашего автора: духовная жизнь не может не иметь своего принципа и своей цели в отказе от спасения, в отсутствии всякой надежды. Разве нет здесь сознательно занятой позиции по отношению к реальности? Думаю, можно пойти дальше: здесь определяется бесповоротная предвзятость в подходе к самой реальности; *я хочу, чтобы реальность была такова, чтобы не было в ней места для спасения или надежды*. Я протягиваю свою братскую руку всем тем, у кого душа так закалилась, что может питать такую требовательность; что до остальных, разве могу я испытывать к ним что-нибудь кроме презрения? Вновь слишком хорошо видно, что такой способ идти навстречу своей судьбе, внутренне ковать ее и хотеть, чтобы она была можно более суровой, целиком воспринят от Ницше; и вновь я повторяю, что здесь перед нами лишь рецидив Ницше. Что бы ни думали о Ницше, его судьба по-прежнему остается для нас во многих отношениях образцом. Почему так? Потому, что Ницше сыграл, если так можно сказать, свою партию до конца – вплоть до безумия, вплоть до смерти, и потому еще, что он на самом деле первым столкнулся с таким испытанием; кому придет в голову поставить под сомнение его *Ursprünglichkeit*, которую мы никак не можем признать за его нынешними учениками? Конечно, это не довод еще, чтобы согласиться с идеями Ницше, если даже предположить, что они могут выглядеть как связанное и органичное целое; самое большее это довод для того, чтобы отдать честь стойкому величию Ницше, чтобы признать в нем невольного свидетеля той истины, что пробивает себе дорогу в сегодняшних отрицаниях, а иногда в богохульствах, с которыми он обрушивается на нее. И как бы мы ни уважали Батая и его друзей, в них трудно видеть таких свидетелей во втором смысле этого слова, все равно величественном. И если никогда я не употребляю глагол «претендовать», говоря о Ницше, – настолько обжигающа в

нем страсть искренности, – то, напротив, он первым приходит мне на ум, когда речь заходит об этих писателях. У них, я хорошо это чувствую, предвзятость диктует все их предложения, при этом почти наверняка они до такой степени стали ее пленниками, что совсем не ощущают ее как предвзятость.

Все дело в тенденции, начнут протестовать некоторые из их друзей. Но на самом деле в чем тут вопрос? Что тут под вопросом? Под вопросом то, что невозможно было бы представить ни под видом какого-то доказательства, ни даже в виде формального аргумента, – тут должно быть дано согласие или отказ. «Ладно, – ответят мне, – но ведь отказываясь, вы сами себя судите». Следует, полагаю, разоблачить здесь самозванство, я хочу сказать – что-то вроде патента на превосходство, который тут пожаловали себе, и который дает право утверждать, что духовная жизнь не может не основываться на отказе от спасения и т. д. Я хочу сказать этим, что уж слишком легко претендовать на то, чтобы словами (*words, words!*), силой их перенести себя по ту сторону пределов, до которых добились ценой жесточайшей аскезы самые великие духовники человечества. Нет, так туда не добраться, так не дойти до подлинного потустороннего; вот и играют, вдохновляясь своей безмерной спесью, которая может обернуться еще волей к устрашению, и на которую мудрость могла бы ответить улыбкой и очень легким пожиманием плеч.

**МОРИС
БЛАНШО**



ОПЫТ-ПРЕДЕЛ

Да будет мне позволено, думая о Жорже Батае, поразмышлять подле отсутствия, а не стараться изложить то, что каждый должен прочитать в его книгах. Причем именно эти книги ни к коей мере не образуют минорную долю, простой след его присутствия. В них сказывается существенное, и они сами существенны. Не только своим великолепием, блеском, ни с чем не сравнимой литературной мощью – они существенны своими связями с тем поиском, о котором свидетельствуют. Даже удивительно, что мысль, так отошедшая от книжной связности, смогла, не изменяя себе, до такой степени утвердиться в произведениях, читая которые мы по-прежнему испытываем потрясение. Конечно, при условии, что мы будем читать их как единое целое – во всей совокупности творческих выражений, – удерживая в центре внимания – наряду с «Внутренним опытом», «Винновым» и «Проклятой долей» – книги, опубликованные под псевдонимами, книги, мощь истины которых бесподобна: и прежде всего я думаю о «Мадам Эдварде», романе, о котором я писал уже, невыразительно назвав его «самой прекрасной повестью нашего времени».

Такое чтение должно сторониться эпитетов, посредством которых стараются передать, чем было интересно прочитанное. Вне всякого сомнения то, что одно только смешение таких слов, как «мистицизм», «эротизм» и «атеизм», привлекает внимание. Заговорить о Батае как о писателе и человеке, который знал экстаз, вознес хвалу дебошу, менял христианство на нищезанство, а нищезанство – на индуизм, при всем этом побродив вокруг сюрреализма (я излагаю некоторые вполне благожелательные отклики на его творчество), – значит инсценировать его мысль, значит представить его героем пьесы, совсем не заботясь о деликатности истины. И откуда берется это стремление искать правду на уровне расхожего анекдо-

та и обманчивой живописности? Разумеется, нам известно: каждого ждет его Голем, грубая глиняная маска, наш ложный двойник, жалкий идол, который выставляет нас напоказ и против которого в жизни мы можем бороться ее скрытостью; но стоит только умереть, как этот идол увековечивает нас: как помешать ему превратить наше исчезновение, даже самое тихое, в тягостный спектакль, в ходе которого, вытолкнутые на сцену, мы вынуждены второпях отвечать на вопросы публики, признавая себя тем, кем никогда не были. И иногда самые близкие наши друзья с самими хорошими намерениями – заговорить с того места, где мы были, не покинуть нас слишком быстро в нашем исчезновении – больше всего содействуют этому доброжелательному или злонамеренному травестированию, этому переоблачению в одежды, по которым отныне нас будут встречать. Нет, для мертвых нет выхода, для тех, что умерли, написав хоть что-нибудь, и в самой блистательной посмертной славе я вижу только претенциозную преисподнюю, в которой критики – все мы – играют роль опечаленных чертей.

Я долго думал об этом, я и теперь об этом думаю. И нет никакой возможности точного воспроизведения мысли столь крайней и столь свободной, неизменно связанной с настоятельностью движения – даже если я буду просто повторять ее. Это относится к любому комментарию. Комментатор не может быть верен источнику, когда верно воспроизводит его; то, что он цитирует, – слова, фразы, – уже в силу того, что это цитаты, меняет смысл, застывает или, напротив, приобретает слишком сильную направленность. Крепкие выражения, которыми позволительно было пользоваться Жоржу Батаю, принадлежат ему, с его авторитетом хранят свою уместность; но случись нам заговорить после него об отчаянии, ужасе, экстазе, восторге, мы испытаем лишь собственную неловкость, более того, собственную лживость и неверность. Я не хочу сказать, что использование совсем другого языка, лишенного этих путеводных слов, приведет нас ближе к истине, – но тогда, по крайней мере, чтение сохранит невинность отношений с нетронутой мыслью.

Думаю, что при таком подходе труд комментатора – труд, который должен стремиться к наивысшей незаметности, – ограничится определением точки, места, откуда было бы лучше слышно то, что лишь чтение может обнаружить. Место это изменчиво. Поищем же, куда нам переместиться, чтобы опыт-предел, названный

Жоржем Батаем «внутренним опытом», утверждение которого увлекало его мысль в места ее наивысшей серьезности, предстал не только в виде чего-то странного, не только как причуда необычайного ума, но сохранил для нас свою мощь вопрошания. Напомним вкратце, о чем речь. Опыт-предел – это ответ, который получает человек, когда решил радикально поставить себя под вопрос. Это решение, компрометирующее всякое бытие, выражает невозможность человека остановиться – ни на миг, ни на одном утешении или какой бы то ни было истине, ни на интересах или результатах действия, ни на достоверностях знания или веры. Это движение оспаривания понижает всю историю, но либо замыкается в систему, либо пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек вверяет себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), – во всяком случае, изменяя себе. Однако представим, что эта страсть негативной мысли не имеет ничего общего ни со скептицизмом, ни даже с движением методического сомнения. Она не принижает человека, не сражает его бессилием, не приговаривает его к невозможности самоосуществления. Совсем напротив; но будем здесь внимательнее. Возможно, что в человеке со всей полнотой осуществляется потребность быть всем. В сущности, человек уже есть все! Он есть все в своем проекте, он есть грядущая истина даже всего универсума, который держится только им; человек есть все в образе мудреца, дискурс которого включает в себя все возможности совершенного дискурса, человек есть все в перспективах общества, оторвавшегося от всех форм порабощения. И не обязаны ли мы отныне сказать, что история некоторым образом завершилась? Это совсем не значит, что ничего более не произойдет, что человек, индивид не должен будет больше испытывать страданий и жить в неведении грядущего: это значит, что человек, универсальный человек, есть господин всех категорий знания, он все может, у него есть ответ на все (правда, только на все, у него нет ответа на частные трудности; на них он отвечает, принуждая частное к измене себе, ибо частному нет места в истине всего). Разумеется, это может показаться сказанным слишком сильно и скоро, и мы могли бы привести вереницы сомнений насчет этого конца истории, на который обрекаем себя. Эти сомнения возможны. Но подумаем-ка: кто это сомневается в нас? Маленькое «я», слабое, ущербное, несчастное, – «я», которое почти ничего не знает, «я», замкнувшееся в упорстве своего «эго»: очевидно, что для этого «я»

и быть ничего не может, кроме собственного конца, тем более удручающего, что в этом эгоизме ему дела нет до конца всех других. Этот собственный конец и образует то жалкое основание, которым оно довольствуется или которое принуждает его отвергнуть разумный исход и бросает в любезные объятия абсурдного существования или подготавливает к надежде на другую жизнь, где «я» признает себя в Боге. Итак, повторю: для всех в той или иной форме история подходит к своему концу («почти к развязке»¹⁾); для человека с твердым духом история подходит к концу, поскольку он мыслит себя как всё и поскольку он трудится неустанно над тем, чтобы сделать мир разумным; для человека, лишённого этой твердости, история подходит к концу, поскольку в ее яростном и лишённом цели движении этот конец присутствует в каждом мгновении, как если бы он уже был дан заранее; для верующего человека это так, поскольку потустороннее замыкает историю — отныне и во веки веков. Да, стоит только хорошенько подумать, чтобы твердо сказать: все мы в большей или меньшей степени живем под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки, умирая и возрождаясь, проникшись удовлетворением всего универсума, в своем блаженстве и всеведении уподобившись Богу.

Однако страсть негативной мысли допускает возможность этого высокомерного выхода, обещающего человеку самозавершенность. Более того, она не только допускает такую возможность, — страсть негативной мысли трудится над ее осуществлением: действие, увлекающее нас к этому будущему совершенству, есть не что иное, как сама «негативность», посредством которой человек, отрицая природу и себя как природное существо, делает себя свободным, подчиняясь при этом работе, и созидает себя, созидая мир. Это восхитительно: человек достигает удовлетворения, решившись на непрестанную неудовлетворенность: он доходит до собственного совершенства, поскольку идет до края самоотрицания. И не следует ли здесь сказать, что он касается абсолюта, поскольку имеет власть и силу всецело осуществлять, то есть *преобразовывать в действие* свою негативность? Да, скажем это. Но, едва вымолвив это, мы натыкаемся на это слово как на то невозможное, что отбрасывает нас назад, — как если бы, говоря это, мы рисковали уничтожением самого сказывания, самой возможности дискурса. Именно здесь вступает самое решительное оспаривание. Нет, человек не исчерпывает свою негативность в действии; нет, он не преобразует во власть

все ничто, составляющее его; может быть, он может достичь абсолюта, уравнивая себя со всем и делая это все достоянием своего сознания, но тогда становится очевидным, что страсть негативной мысли превышает этот абсолют, ибо даже перед лицом такого ответа она способна ввести вопрос, подвешивающий этот ответ, способна перед лицом этой всезавершенности удержать ту настоятельность, что под видом оспаривания делает ставку на бесконечное.

Попробуем получше «осветить» этот момент. Мы полагаем, что в сущности своей человек удовлетворен: как универсальному человеку ему нечего делать, словно нет у него такой надобности, и если индивидуально он смертен, в сущности своей он не имеет ни начала, ни конца, он покоится в становлении своей недвижимой тотальности. Опыт-предел – это такой опыт, который ожидает высшего человека, способного не остановиться в последний раз на этой достигнутой удовлетворенности; это опыт вожделения человека без вожделений, опыт неудовлетворенности того, кто удовлетворен «во всем», это недостаток, чистый изъян, где, однако, имеет место свершение бытия, всемогущества и всеведения. Опыт-предел есть опыт этой пустоты, что на краю всякой исполненности, опыт того, что имеет место вовне всего, когда все устраняет всякое вовне, того, чего остается достичь, когда все достигнуто, что остается узнать, когда все познано: самого недоступного, самого неизвестного. Посмотрим же, почему мы можем дать человеку то, что еще зовем (неверно) этой «возможностью». Речь идет не о том, чтобы выколотить высшее отрицание из этой смутной неудовлетворенности, которая сопровождает нас вплоть до самого конца, речь идет даже не о той чудодейственной силе слова «нет», благодаря которой все совершается в мире, когда всякая ценность, всякий авторитет ниспровергаются чем-то другим, каждый раз все более мощным. В мысли, предложенной нами, заключено совершенно другое: что человеку – каков он есть, каким он будет – принадлежит сущностный недостаток, изъян, откуда приходит к нему это право ставить себя всегда под вопрос. Вернемся теперь к предыдущему замечанию: человек есть бытие, которое не исчерпывает свою негативность в действии, так что, когда все завершено, когда «делание» (в котором человек делает также и самого себя) завершилось, когда, стало быть, человеку больше нечего делать, тогда ему и следует существовать, что и выражает Жорж Батай с наипростейшей глубиной, назвав это состояние «безработной негативностью», и внутренний опыт –

это модус *утверждения* радикального отрицания, которому больше нечего делать. Все это происходит так, словно человек располагает такой способностью к смерти, которая намного и некоторым образом бесконечно превосходит то, что ему надо для смерти, и это смертное излишество человек смог обратить своим могуществом; силой этого могущества он создал мир, включился в труд, стал производителем, самопроизводителем. Странная вещь, однако, – и этого недостаточно: все равно в нем остается смертная доля, которую он не может вложить в труд; чаще всего он не осознает ее, у него нет на это времени; но если случится ему смутно ощутить этот избыток ничто, эту незадействованную вакацию, если он откроет свою причастность к этому движению, которое каждый раз, когда умирает человек, принуждает его умирать бесконечно, если, наконец, он вверит себя бесконечности своего конца, тогда ему следует ответствовать другой настоятельности, уже не настоятельности производства, а настоятельности расходования, не настоятельности успеха, а настоятельности провала, не настоятельности творческого созидания и пользы слова, а настоятельности праздности и тщеты слова – той настоятельности, предел которой дан во «внутреннем опыте».

Теперь, может быть, мы больше расположены к улавливанию того, что разыгрывается с нами в такой ситуации, и того, почему Жорж Батай связал с ней идею суверенности. Ибо, на первый взгляд, мы вправе не поддаваться исключительному характеру этих поразительных состояний. Человек в экстазе. Даже если это необычайный дар, почему то, что он достиг этих состояний, должно что-то возвещать тем, кто остался в стороне, должно изменить и, может быть, расширить человеческое пространство? Разве мы не испытываем влечения, хранимого мистическим словом? Разве, когда говорят нам об экстатическом восторге, движение интереса, поражающее нас, идет не от религиозного наследия, носителями которого мы остаемся? Всегда мистики были на особом положении в церквях и даже вне церквей; они нарушали уют догматизма; они вносят беспокойство, иногда они странны, порой скандальны; но они держатся особняком не только потому, что остаются выразителями оттененной потусторонним очевидности, но и потому, что они участники и созидатели последнего акта – акта единения бытия, слияния «земли» и «неба». Так вот: мы должны всячески остерегаться этих привилегий. Более того, мы должны сказать, что

строгое, неустанное устранение всех религиозных предпосылок, духовных откровений и очевидностей, заложенных в мистическом настрое, составляет существенную и первостепенную долю того движения, которое мы описываем. В самом деле, первейшее и самое неукоснительное требование, выдвигаемое страстью негативной мысли, состоит в том, чтобы не останавливаться на Боге, тем более на безмолвии или отсутствии Бога, и – что еще важнее – не поддаваться искушению покоя в Единстве, в какой бы то ни было форме. Все это можно представить иначе: следует понять, что в схеме, которой мы воспользовались, говоря несколько фигуральным образом о конце истории, то, что выражалось именем всевышнего, оказалось воспринятым человеческой деятельностью и горит ясным пламенем в огне Действия и огне Дискурса: в том месте, где мы оказываемся, человек в некотором смысле уже собрался воедино, достиг своей альфы и омеги, что означает, что нет больше иного Другого, кроме человека, нет больше никакого Вовне вне его, поскольку, утверждая все самим своим существованием, человек включает в себя все, заключая себя в замкнутый круг знания. Проблема, которую ставит перед собой опыт-предел, теперь может быть следующей: как опять может быть преодолен абсолют (в виде тотальности)? Как человек, добравшийся в своем действии до вершины, мог бы – этот универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный, и все время повторяющий себя в Дискурсе, который только и делает, что проговаривает себя без конца, – как мог бы этот человек не остановиться на достигнутом, не задержаться на этой достаточности и опять поставить себя под вопрос? Собственно говоря, он этого не может. Однако внутренний опыт требует этого движения, которое не относится к строю возможности; он открывает в завершенном бытии ничтожный зазор, сквозь который все, что есть, внезапно исторгается и выплескивается – силой вырвавшейся на свободу иступленной избыточности. Станный избыток. Что это за излишество, делающее завершенность опять и навсегда незавершенной? Откуда идет это движение излишествования, мера которого не дана даже во всемогущем могуществе? Что это за возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей как такая возможность, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет? На эти вопросы Жорж Батай отвечает, говоря о *невозможном* – это одно из последних слов, которые он сделал знаменитыми, – и

его следует понять в очень строгом смысле; следует понять, что возможность не единственное измерение нашего существования, что нам дано, может быть, пережить каждое событие в нас самих в двояком отношении – один раз как то, что мы понимаем, схватываем, выдерживаем и чем мы овладеваем (пусть с трудом и страданиями), соотнося это с каким-то благом, какой-то ценностью, то есть в конечном итоге с Единством, а другой раз – как то, что уклоняется от всякого употребления и всякой цели, более того, как то, что ускользает даже от нашей возможности испытать это; мы не во власти сделать это своим испытанием, но мы сами не во власти уклониться от него: да, словно бы невозможность, то, над чем мы не властны властвовать, дожидалась нас позади всего того, что мы проживаем, продумываем и проговариваем, – и едва мы только достигаем предела этого ожидания, не изменяя при этом тому, чего требовал от нас этот избыток, этот излишек, избыток пустоты, излишек «негативности», то излишествование, которое пребывает в нас как бесконечное сердце страсти мысли*.

Здесь, как мне кажется, мы начинаем различать интеллектуальную значимость опыта-предела (которую я называю таковой вполне серьезно), начинаем понимать, почему идет она не от странности опыта, а от движения, которое ведет к ней и от которого она неотделима, поскольку странные эффекты опыта лишь выражают на миг и во всем блеске бесконечность постановки под вопрос. Вот что следует прежде всего повторить: «потеря сознания» в экстазе есть не что иное, как оспаривание, ухватыванием которого она оказывается на пределе разрыва и уступки всему. Опыт – это не выход. Он не удовлетворяет, в нем нет ценности, нет достаточности, и лишь таким образом он высвобождает из смысла совокупность человеческих возможностей и всякое знание, всякое слово, всякое безмолвие и всякий конец – вплоть до того могущества умирания, из которого мы черпаем наши последние истины. Но и здесь еще следует остерегаться быстрых заключений, сближая опыт с каким-нибудь иррационализмом или философией абсурда. Незна-

- * Это та же проблема, которую в иной форме ставит Жорж Батай, когда связывает человеческое движение с игрой запрета и трансгрессии (преодоления непреодолимого предела). Запрет знаменует пункт, где кончается власть. Трансгрессия это совсем не акт, в котором может проступить в определенных условиях могущество и господство некоторых людей. Она означает то, что радикальным образом вне направленности: достижение недоступного, переход через непроходимое. Она открывается человеку, когда власть перестает быть единственным его измерением.

ние, о котором сказано, что оно *сообщает экстаз*, не лишает знание его силы, так как и бессмыслие, воплощаясь мгновенно в опыте, не должно отвращать от того действенного движения, в котором человек неустанно работает над тем, чтобы добиться для себя смысла. Напротив, и я вновь настаиваю на этом, лишь по отношению к завершенному знанию, тому знанию, которое утверждалось Лениным, провозглашавшим, что когда-нибудь «все» будет понято, незнание выступает как фундаментальная настоятельность, которой следует отвечать, это уже не то незнание, что оказывается модусом понимания (познание, заключенное в скобки самим познанием), это то незнание, что оказывается модусом существования человека, когда существовать «невозможно».

К сказанному остается добавить нечто трудное, однако существенное. Напомню предыдущее положение: «Внутренний опыт есть способ утверждения радикального отрицания, которому уже нечего отрицать». Это мы и пытались осветить, уточняя то, что опыт не отличается от оспаривания. Но что это за утверждение вступает тогда? Почему мы полагаем, что что-то утверждается? Это утверждение ничего не утверждает, ничего не сообщает, ничего не открывает, так что можно было бы удовлетвориться, сказав, что это утверждение есть сообщенное «ничто» или незавершенность всего схваченного в чувстве исполненности, однако, в этом случае мы рискуем субстанциализировать «ничто», то есть поставить на место абсолюта его самый абстрактный момент, причем в том самом пункте, где «ничто» непосредственно переходит во «все» и в свою очередь становится «все». Или же мы могли бы усмотреть здесь последний диалектический ход, последнюю ступень – вне всякой лестницы, – отталкиваясь от которой человек, эта совершенная голова, сделанная по мерке универсума, сталкивает все здание в ночь и, упраздняя эту универсальную голову, открывается в высшем отрицании новому свету, то есть это было бы дополнительное утверждение, которое добавило бы ко всему истину жертвоприношения всем? Несмотря на исключительный характер такого движения, столь безмерного, что нет такой силы, чтобы его отвергнуть (предписать ему смысл столь точный, что его можно было бы отвести, но он неотводим), мне следовало бы сказать, что опыт-предел еще более чрезмерен.

Ибо этот акт верховного отрицания, только что очерченный нами, акт, несомненно представленный в опыте «Ацефала»², все

еще принадлежит к строю возможного. Это может власть, которая может все, даже упразднить себя как власть (взрыв самого ядра власти – одно из начал нигилизма). Такой акт не принуждает нас сделать решительный шаг, тот шаг, что вверяет нас – некоторым образом без нашего участия – непосредственному настоящему невозможного, вверяет ему, отдав во власть той *невласти, которая не будет уже просто отрицанием власти*. Опыт-предел предоставляет мысли новое начало. Ибо то, что он дает ей, оказывается наисущественнейшим даром, подлинным роскошеством утверждения, того утверждения, что впервые не будет уже продуктом диалектической мысли (результатом двойного отрицания) и таким образом оторвется от всех ходов, оппозиций и переворотов диалектического разума, который, завершив себя до начала такого утверждения, не может отвести ему роли в границах своего царствования. Но как обвести такое событие? Внутренний опыт утверждает, он есть чистое утверждение, он только и делает, что утверждает. Он даже не утверждает себя, ибо тогда внутренний опыт подчинился бы самому себе: он утверждает утверждение. Именно поэтому Жорж Батай может сказать, что внутренний опыт содержит в себе авторитет, и это после того, как он лишил ценности все возможные авторитеты, разложил и растворил их вплоть до самой идеи авторитета. Это самое решительное Да. Это присутствие, в котором ничего не присутствует. В этом утверждении, освободившемся от всех отрицаний (следовательно, от всех смыслов), отодвинувшем, отстранившем мир ценностей, который следует не утверждать, а нести, выносить – есть то, что держится выше и вне бытия, то, что не относится больше ни к онтологии, ни к диалектике, то, в чем человек видит статус новой суверенности: суверенности безбытийственного бытия в бесконечном становлении той смерти, которою *невозможно* умереть. Опыт-предел, стало быть, есть опыт сам по себе: мысль, которая мыслит то, что не дается мысли! Мысль мыслит больше, чем может осмыслить, – в утверждении, которое утверждает больше того, что может утвердиться! Это больше есть опыт, утверждающий лишь избытком утверждения, утверждающий так, что ничего не утверждается, в конечном счете, ничего не утверждающий. Это утверждение, в котором все уклоняется и которое само уклоняется, уклоняется от единства. Это все, что можно сказать о нем: оно не может свести к единству и не поддается никакому единству. Вот почему представляется, что оно разыгрывается со стороны множест-

венности и благодаря тому, что Жорж Батай называет «удачей»³: как если бы, чтобы разыграть эту партию, следовало не только попробовать вверить мысль случаю (что уже является редким даром), но самому ввериться единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается *выбросить кости* в игре, мысля единственно утверждающим образом на уровне чистого утверждения: утверждения внутреннего опыта.

Такое утверждение не удержать. Оно не держится, более того, оно постоянно рискует, встав на службу власти, обратиться против суверенности человека, оказавшись инструментом его господства, доходя даже до пожалования «Я», уверившегося в обладании им, надменного права звать себя великим Утверждаателем. Эта претензия «Я» есть знак самозванства. Никогда «я» не было субъектом опыта; «я» не добирается до него, не добирается до него «я» как индивид, эта пылинка, не добирается до него «я» всеобщности, которому отведено представлять абсолютное самосознание, до него доходит только неведение, которое могло бы воплотиться в я=которое=умирает, когда оно достигло бы того пространства, где, умирая, оно никогда не умирает как «Я», в первом лице, но умирает как анонимное и безличностное присутствие умирания, то нескончаемое пребывание, что утверждается утверждением. В последний раз следовало бы указать на самую странную – и самую тяжкую – черту этой ситуации. Мы говорим о ней как об опыте, однако никогда мы не сможем сказать, что мы ее испытали. Опыт – это не пережитое событие, тем более это не наше состояние: это всего-навсего опыт-предел, когда, может быть, пределы рушатся, когда опыт настигает нас на пределе, когда все грядущее обращается присутствующим и – силой одного решительного «да» утверждается действие, в котором уже нет воздействия. Это опыт не-опыта. Увертка от всего видимого и всего невидимого. Если бы человек уже не принадлежал некоторым образом этой увертке, к которой он прибегает чаще всего лишь для того, чтобы увернуться от нее, как мог бы он пуститься в этот путь, который сразу упускает из виду, – пуститься ввиду того, что теряется из виду, – словно бы пятясь к этому пункту, о котором ему известно, что лично он туда не дойдет что никто туда не дойдет, и что, отсутствуя навсегда, он не найдет там даже ночи, чтоб та стала ответом со своими ночными преимуществами, своей обморочной громадностью, своей тихой пустой

красотой; он найдет *другую* ночь, лживую, тщетную, в вечном беспокойстве, ночь, замкнувшуюся в своем безразличии? Как мог бы он ее вожделеть? И как, вожделея ее, вожделея безнадежным и неведующим вожделением, превращающим его в человека без горизонтов, вожделением того, чего невозможно достигнуть, и вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделение, вожделением невозможности вожделения, несущим невозможное, скрывающим его и открывающим, вожделением, которое есть достижение недостижимого, ухватывание того пункта, который достигим лишь вне всякого достижения; там близость дальнего дается лишь издали – каким образом оттуда, из этого пути достижения могла бы когда-нибудь вернуться мысль, предположив, что там на миг она утвердилась, как могла бы она принести оттуда пусть не новое знание, но, по крайней мере, то, что как даль воспоминания могло бы держать ее настороже? Ответ будет неожиданным. Может быть, это будет не тот ответ, который дал бы Батай, и, однако, сам он, его книги, аутентичность его творчества, часто даже уникальный тон его слов дают нам возможность предложить этот ответ: дело в том, что то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице, в первичности своего имени, то, чего не может удержать даже само существование во всем очаровании его нечаянной обособленности и в игре его рискованной универсальности, то, что, стало быть, решительно ускользает от всего, – его привлекает слово, и оно не просто удерживает его, но именно исходя из этого всегда причудливого и всегда потаенного утверждения, исходя из невозможного и несообщаемого, исходя из этого, именно из этого, слово говорит, и именно в этом слове мысль мыслит больше, чем может мыслить. Но уж, конечно, это будет не всякое слово: это слово не работает больше на дискурс, ничего не добавляет к тому, что уже было сформулировано, оно желало бы только подвести нас к тому, что начало бы выражаться, если наконец «все» бы свершилось, если наконец нечего было бы больше сказать: тогда бы оно проговорило свою крайнюю настоятельность. Опыт – это именно настоятельность, это не что иное, как настоятельность, и потому опыт не может быть завершен, поскольку ни одно воспоминание не может уверить нас в том, что опыт имел место, поскольку опыт превосхо-

дит всякую память и одно лишь забвение соизмеримо с ним, то необъятное забвение, которое несет в себе слово.

Жоржу Батаю выпало ответствовать этому утверждению – самому прозрачному и самому непроницаемому (той непроницаемостью, что оборачивается прозрачностью), – утверждению, о котором человек не вспоминает, но которое всегда внимает во внимании языка, – он отвечал ему, удерживая открытым отношение с ним, отвечал, пробуждая нас – как бы вопреки нам и издалека – к этому отношению, которое было единственной мерой его непомерности – мерой крайнего страдания и крайней радости. Я добавил бы еще, что, отнюдь не претендуя оставить это утверждение за собой, он постоянно стремился не дать ему утверждаться в одиночестве, хотя оно также было утверждением одиночества, стремился сообщить его. Однажды он назвал его наинепнейшим словом: *дружба*. Ибо все его творчество выражает дружбу – дружбу к тому невозможному, которым бывает человек, – ибо мы принимаем из этого творчества этот дар дружбы как знак настоятельности, которая бесконечно и суверенно возвращает нас самим себе, и я хочу вновь сказать то, что я уже говорил двадцать лет тому назад, когда появился «Внутренний опыт»: тогда я написал о нем, цитируя слова Ницше о Заратустре, то, что двадцать лет мысли, внимания, признательности и дружбы сделали еще более истинным: «Это творение стоит совершенно особняком»⁴.

**ПЬЕР
КЛОССОВСКИ**



**СИМУЛЯКРЫ
ЖОРЖА БАТАЯ**

Кто говорит *атеология*, тот озабочен *божественной вакацией* — вакацией места или пространства, особым образом удерживающихся *именем Бога*, гарантом личностного «я».

Кто говорит *атеология*, тот говорит также о *вакации «я»* — того «я», чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере «я», само по себе есть его *вакация*.

Что станет с сознанием без его *клеветы*?

Но это только случайное определение исканий Батая, если действительно можно сказать, что он ведет эти искания: это отыскание не знает остановок вплоть до замирания мысли, даже если мысль сводит себя к чистой интенсивности, оно не останавливается и идет по ту сторону смерти всякой рациональной мысли.

Презрение Батая к понятию обнаружилось наглядно в «Диспуте о грехе»¹, в котором приняли участие также Сартр и Ипполит. Как раз тогда, когда другие хотели замкнуть его в кругу «понятий», Батай вырвался из этого круга с доказательствами очевидного противоречия в руках: он говорит и выражает себя в симулякрах понятий, так что выраженная мысль неизменно подразумевает особую восприимчивость собеседника.

Симулякр не совсем псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное. Симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую. В уже упоминавшемся «Диспуте» и несколько лет спустя в одной из своих лекций² Батай отрицает сообщение, ибо неизменно мы сообщаем лишь жалкие отбросы того, что намереваемся сообщить.

(Отсюда также подозрение Батая к теориям духовного отыскания истины, которые переводят его на путь проекта. Проект от-

* Discussion sur le péché. — «Dieu vivant», 1945, 4e cahier.

** Bataille G. Conférences sur le non-savoir. — «Tel Quel», 1962, № 10.

носится к прагматическому плану и не может ничего воспроизвести из того, что вдохновило его.)

Симулякр обладает одним преимуществом: в нем нет намерения закрепить то, что он представляет из опыта, и то, что он выговаривает о нем; он не просто не боится противоречий – симулякр замешан на них. Ибо если он и плутует на таблице понятий, так это потому, что он верно передает долю несообщаемого. Симулякр – это то, что мы можем знать об опыте; понятие в этом отношении лишь жалкий отброс, взывающий к другим отбросам.

Симулякр есть совершенно другое интеллигибельно-понятийного сообщения: это сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться.

Сообщничество достигается симулякром; понимание достигается понятием, хотя как раз из-за понятия происходит непонимание.

Однако «понял» ли ты симулякр или «недопонял» его – в любом случае это еще ничего не значит: метя в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет; и уж тогда никак в слове не передать того, что произошло: беглое вхождение в сознание *без клеветы*, примыкающее в другом только к тому, что могло бы отвлечься, отделиться от «я» другого, делая его вакантным.

Но прибежище симулякра не скрывает, однако, ни отсутствия реального события, ни отсутствия его замены; вместе с тем – в той мере, в какой что-то должно *произойти с кем-то*, чтобы мы могли сказать, что *опыт* был, – не продлится ли симулякр до самого опыта – и как раз тогда, когда Батай его изрекает по необходимости как пережитое, в тот самый миг, когда он выговаривает его, избавляясь от себя как *субъекта*, обращающегося к другим субъектам с тем, чтобы оставить в цене лишь содержание опыта? *Что-то происходит* с Батаем, о чем он говорит так, *как будто это происходит не с ним*, не с Батаем, который мог бы это определить и сделать из этого те или иные разумные выводы. Он не приписывает себе и никогда не может приписать себе определенного изрекания (опыта): едва изрекши его, он сей же миг соотносит себя с *тоской*, с *радостью*, с непринужденностью: затем он *смеется* и пишет, что *умирает со смеху* или *смеется до слез*, – вот те состояния, в которых субъект упраздняется опытом. И насколько Батай был охвачен тем, что передают эти вокабулы, настолько его мысль отсутствовала, его намерение отнюдь не состояло в том, чтобы поме-

стить их под сень медитации, образованную их представлениями: ему важна была именно эта модальность отсутствия; и восстановление ее путем расстановки вех в обратном направлении подводит его к философии, которую он неизменно отказывается выдавать за философию.

Именно уловкой симулякра сознание без клеветы (то есть ва-кация «я») прокрадывается в сознание другого; а это последнее – «предполагая», т. е. опираясь на своего «клевету», – может принять приток сознания без клеветы, лишь соотнося себя с регистром понятий, основанных на принципе противоречия, следовательно, на принципе идентичности «я», вещей и существований.

Здесь мы касаемся самого болезненного места всякого спора, вызванного мыслью Батая и ее изречением.

Понятие и понятийный язык предполагают то, что Батай называет «замкнутыми существованиями». «Диспут о грехе» особенно наглядно обнаружил в мысли Батая интерференцию и как бы необходимое смешение терминов «понятие» и «запретное», «понятие» и «грех», «понятие» и «идентичность», смешение, существующее еще до понятия греха, – это было выражение *утраты идентичности* как конститутивного понятия греха. Таким образом, существует тесное отношение между бытием человека в качестве идентичного существа и способностью различать добро и зло. В диспуте с католиком Ипполитом и атеистом-гуманистом Сартром Батай выдвигает «понятие» «открытости существования», в которой добро и зло становятся неразличимыми. И тогда ясно, что, завися от понятия идентичности и особенно от понятия «греха», открытость существований или достижение интегральности существований, если действительно эта открытость или это достижение могут быть помыслены лишь в отношении «греха», могут быть развиты лишь как симулякры понятия. Когда Сартр упрекает Батая в том, что «понятие греха» наполняется у него непрестанно меняющимся содержанием, Батай отвечает ему среди прочего так: «Я пошел от понятий, которые замыкали вокруг меня некоторых людей, и я был рад этому... Но мне не удалось выразить этой радости... с некоторого момента, углубляясь в эти трудности, я почувствовал, что язык не оправдал моих надежд, ибо дело обстояло так, что было необходимо выразить в терминах тоски нечто, переживавшееся как безмерная радость, и, если я выражал радость, выражалось нечто иное, но не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный мо-

мент, было непринужденностью по отношению к тоске и надо, чтобы непринужденность ощущалась, ощутить тоску, а непринужденность в определенные моменты такова, что случается, что ее невозможно выразить... язык не может выразить самого простого понятия, например понятия блага, которым может быть расход, состоящий в чистой и простой трате. Если для человека – а заговорив о человеке, я вынужден соотноситься с бытием, и сей же миг обнаруживается вводимая мной трудность, – если для человека в определенный момент трата – трата без всякой компенсации – есть благо, нам никак не выразить эту идею. Язык отступает, *ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей*, но с момента, когда наступает избыток расходуемых средств, и мы вынуждены расходовать не для прибыли, а расходовать, чтобы расходовать, невозможно более удержаться на уровне идентичности. *Мы вынуждены тогда раскрыть понятия по ту сторону их самих*^{*}.

Что значит раскрыть понятия по ту сторону их самих?

Или лучше: чему отвечает язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей?

Упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию: в самом деле, уклоняясь от всякой верховной идентификации (под именем Бога или богов), бытие схватывается только как вечно бегущее всего существующего, как то, в чем понятие намеревалось замкнуть бытие, хотя только лишь затемняло вид его бегства; разом существование ниспадает в прерывность, которой оно не переставало «быть».

Может показаться, что искания Батая более или менее совпадают с исканиями Хайдеггера – в той мере, в какой речь может идти о метафизической «озабоченности».

Батай признает, что пути его размышлений иногда пересекаются с тропами хайдеггеровской мысли, когда последняя исходит из затаенности опыта.

Бытие бежит существования: само это бегство образует вечное событие, и единственно вид этого убегания выявляет прерывность существования. По Хайдеггеру, мысль о началах движется подле этого события бытия: однако, не выдержав вида того, как бытие бежит существования, философия – начиная с Платона, – отказавшись вопрошать бытие как бытийствующее, мало-помалу

* Discussion sur le péché, p. 122–123.

увильнула от изначального вопрошания к объяснению бытия исходя из существующего; таким образом, определяя положение метафизики после слов Ницше о пришествии нигилизма, Хайдеггер заявляет: «Метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм»^{*}. Бытие неведомо метафизике отнюдь не потому, что она, «мысля» его, удаляет бытие от себя как мыслимое, но потому, что бытие само по себе исключает себя (из существующего)^{**}. Таким образом, Платон в не меньшей степени «нигилист», чем сам Ницше, несмотря на все его усилия преодолеть нигилизм. В самом деле, именно «воля к власти как принцип всех ценностей» доводит нигилизм до его завершения. Тотальность существующего оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию. Простота бытия оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию. Простота Бытия оказывается погребенной в забвении. Так заканчивается западная метафизика.

Разоблачая ситуацию, к которой подошел наш мир из-за установления в нем человека в его «онтологической» покинутости, ситуацию тем более грозную, что она одновременно обнаруживает вечное событие убегания бытия и остается во власти метафизического отклонения, Хайдеггер стал исследовать глубины тоски как пути возвращения к месту отправления, то есть к месту вопрошания всякой метафизики, достойной носить это имя. Вот почему, беря на себя своего рода ответственность по отношению к «существующему», не знающему себя как прерывистость и замыкающемуся в беззаботности по отношению к бытию как бытийствующему, Хайдеггер стал искать по ту сторону философии – в пророческих изречениях поэтического духа (Гельдерлин, Ницше, Рильке) – пути возвращения к первоначальному вопрошанию, туда, где этот дух изнутри себя схватывал убегание бытия как мимолетное движение божественных фигур и таким образом открывал потаенную прерывность нашего существования.

Однако у Батая по-другому разворачивается комментарий к тому же самому схватыванию бытия: у него онтологическая катастрофа мысли – лишь изнанка апогея, достигнутого тем, что он называет суверенными моментами: опьянением, смехом, жертвенным и эротическим слиянием, – опытами, для которых характерны расход без всякого возмещения, безмерная расточительность, бессмыслен-

* *Heidegger M. Nietzsche. T. II, Ed. Neske, 1961, p. 343.*

** *Ibid., p. 353.*

ная, бесполезная, бесцельная растрата. У Батай прерывность становится мотивом бунта против – во имя убегания бытия, – против полезно устроенного и эксплуатируемого существующего, следовательно, несмотря на реальную близость позиций, этот бунт направлен и против онтологической озабоченности Хайдеггера: «Это профессорский труд, метод которого накрепко *пристал* к результатам: для меня, напротив, важен момент *отставания*, то, чему я учу (если, правда...), – это не философия, это хмель: я не философ, я *святой*, возможно, просто безумец»².

Сама по себе «онтологическая» озабоченность Хайдеггера в той мере, в какой она предполагает возмещение, следовательно, «метафизическое» вознаграждение – следовательно, цель, как со всей необходимостью этого требует «профессорский труд», – оказывается несовместимой с тем определением суверенности, которое дает Батай, то есть с рассеянием в чистой трате.

В самом деле, именно под видом развития философии незнания Батай выдвигает на первое место «бунт, сознательно доведенный философией до бунта против мира труда и против мира предпосылок». «Мир труда и предпосылок» – это мир науки, «продолжающей верить в возможность давать ответы».

Что же это за бунт, сделанный философией сознательным? Он полностью предвосхищен Ницше в его критике теорий познания и самого акта знания. Комментируя одну сентенцию Спинозы (*non ridere, non lugere, neque delestari, sed intelligere*), Ницше замечает, что пресловутая безмятежность интеллекта – только результат своего рода примирения этих двух или трех противоречащих друг другу побуждений к смеху, плачу и проклятию, когда любой акт познания – «лишь определенное отношение побуждений друг к другу, а они борются друг с другом, вполне способны терзать друг друга и причинять друг другу боль», доводя мыслителя до «того сильного и внезапного истощения..., которое объясняет, что сознательное мышление, в особенности мышление философа, есть бессильнейшее мышление»³.

Разорвать в себе это примирение между двумя или тремя противоречивыми побуждениями с тем, чтобы избежать заблуждений сознательного мышления, пусть даже и замолкнув в изнеможе-

* Bataille G. Op. cit., p. 11.

** Nietzsche F. Le gai savoir, IV; aph. 333.

нии, – вот к чему можно было бы свести бунт Батая против самой возможности давать ответы.

В самом деле, затаенные моменты опыта, которые Батай называет суверенными, – экстаз, тоска, смех, эротическое и жертвенное слияние – дают нам знать об этом бунте, который есть лишь взывание к безмолвному авторитету пафоса, не имеющего ни цели, ни смысла: это непосредственное схватывание убегания бытия, прерывность которого производит устрашающее действие на язык.

Несомненно, эти движения пафоса представляются Батаю суверенными лишь потому, что они подтверждают саму прерывность и сами случаются в разрывах мысли; однако эти затаенные моменты опыта очень отличаются друг от друга именно в отношении прерывности – с того момента, когда становятся объектами медитации. В самом деле, как можно сравнить смех как реакцию на внезапный переход от известного к неизвестному – когда само сознание включается внезапно, поскольку Батай заявляет: «смеяться значит думать», – как можно сравнить смех с экстазом или с эротическим слиянием, несмотря на их «реагирующую» близость, – как можно сравнить смех с экстазом, когда последний является результатом совокупности ментальных операций, подчиненных определенной цели? Батай сам подчеркивает эту трудность, ему нравится удерживать себя в ней – как в обреченном гибели начинании. Эти суверенные мгновения – поскольку они суть примеры опыта прерывности и убегания бытия, – стоит только им стать объектами медитации, как она восстанавливает все их нечаемые моменты, заживавшиеся ярким пламенем внезапного пафоса, – и язык, подходя только для вульгарных операций*, может лишь смазать модальность отсутствия мысли – под тем предлогом, что он описывает и осмысляет эти операции в сознании, – и таким образом стремясь нагрузить пафос, самое прерывное, наитяжелейшим гнетом непрерывности и бытийности. Таким образом, поскольку язык (понятийный) делает бессмысленными изучение и поиск моментов суверенности, недостижимых в их внезапных явлениях, там, где язык уступает безмолвию, – там же понятие уступает симулякру. И в самом деле, намеченные моменты, будучи суверенными лишь ретроспективно, поскольку ведь речь шла о непредвиденном движении пафоса, с которым надо было совместить искание, – так вот, эти моменты сами являются симулякрами схватывания того, как бытие бежит существ-

* Bataille G. Op. cit., p. 15.

вования, симулякрами прерывности. Действительно, каким образом содержание пафоса может сохранить «суверенный» характер расхода в чистой трате, безмерной расточительности, если, согласно смыслу медитации, речь идет о том, чтобы возвыситься над опытом растраты, вновь испытав ее во «внутреннем» опыте, т. е. сделав на нем «прибыль»? Уже сама аутентичность этих моментов, аутентичность безвозмездной убыли, – не будет ли она скомпрометирована, как только ее попытаются «удержать» в качестве «ценности»? Каким образом, наконец, содержание опыта сможет устоять в качестве симулякра под натиском понятийного языка? Точно так обстоит дело и с экстазом, который есть одновременно и затаенный момент аутентичного опыта, и ценность – поскольку экстаз есть суверенный момент – и который в то же время может устоять под натиском понятийного языка, лишь обнаруживая себя симулякром смерти. И все это происходит в медитации, когда мысль борется изо всех сил против самого дела мысли. «Если мысль мертвеет так, что она не есть более ни отчаяние, ни тоска, тогда пропадает различие между смертью мысли и экстазом... Следовательно, с момента смерти мысли новая область открывается для познания, исходя из незнания возможно новое знание»^{*}.

Однако: «С самого начала я должен был бы настоятельно указать на то, что пятнает эту новую область так же, как пятнало предыдущую. Смерть мысли и экстаз в не меньшей степени отмечены печатью лукавства и глубинной немощи, чем простое познание смерти другого. Смерть мысли всегда терпит провал. Это лишь немощее движение ума. Так же и экстаз немощен. В экстазе упорствует своего рода постоянное сознание экстаза, выводящее экстаз в область вещей, назначенных к присвоению... в конце концов нельзя не воспринять его как присвоенную вещь – и сделать объектом преподавания...»

И все же подобное признание в немощи (это один из ее симулякров) задает движению этих исканий всю их напряженность и удерживает их в состоянии непоправимого смятения: не углубление в себя, не возвращение к себе, но мгновенный взлет и падение – наподобие разжатия пружины, не имеющей ни начала, ни конца.

Батай подчеркивает, что, в отличие от поэтического творчества, опыт, который предлагается его методом медитации, *меняет*

* Ibid., p. 13.

субъект, который упражняется в нем, стало быть, отчуждает его идентичность. «Удавшись», этот метод должен был бы вызвать исчезновение субъекта, чтобы уж никакой клевет не ограничивал самосознанием суверенность такого опыта.

Что это значит? Что существующий субъект, испытывающий свою прерывность, то есть убежание бытия из существования, начинает упорствовать в пребывании с того мига, как его смех, слезы, все излияния – одним словом, его пафос начинает обозначаться им как суверенные моменты. Существующее, нечаянно доведенное до вакации «я», до смерти мысли, начинает искать их именно как суверенные моменты, только исходя из своего вновь обретенного «я», стало быть, исходя из рабства идентичности и вновь «закрытого» понятия, – и так каждый раз, когда надо будет преподавать этот метод медитации. Вот почему ему вновь надо будет, исходя из понятий, идентичностей, прокладывать путь к раскрытию понятий, к упразднению идентичностей – и это раскрытие и упразднение может быть передано только в симулякрах...

Казалось бы, *атеология* должна избавиться от возникающей здесь дилеммы: рациональный атеизм есть не что иное, как поставленный с ног на голову монотеизм. Но Батай отнюдь не верит в суверенность «я», заключенную в атеизме. Вот почему единственно вакация «я», ответственная за вакации Бога, будет суверенным моментом.

**РОЛАН
БАРТ**



**МЕТАФОРА
ГЛАЗА**

Хотя «История глаза» содержит в себе нескольких персонажей и рассказ об их эротических играх, Батай не думал писать историю Симоны, Марселлы или повествователя (как Сад написал историю Жюстины или Жюльетты). «История глаза» – это история одного объекта. Но как объект может иметь историю? Он может переходить из рук в руки (давая пищу занудным рассказам в жанре «История моей трубки» или «Воспоминания одного кресла»), он может также переходить *из образа в образ*: тогда его история будет историей его миграции, циклом *превращений* (в собственном смысле), через которые он проходит в отдалении от изначального бытия – согласно кривой определенного воображения, которое преобразует объект, но не оставляет его. Последний случай отражается в книге Батая.

То, что случается с Глазом (не с Марселлой, не с Симоной и не с повествователем), не может иметь отношения к обычному художественному повествованию; «приключения» объекта, который просто меняет владельца, разоблачают романное воображение, довольствующееся упорядочением реальности; напротив, «превращения», будучи абсолютно воображаемыми (не просто «придуманными»), суть не что иное, как само воображение: они не произведены им, они суть его субстанции; описывая миграцию глаза от объекта к объекту (то есть находя ему кроме «видения» другие применения), Батай не пятнает себя сочинением романа, который по определению довольствуется частичным, производным и нечистым воображением (замешанным в реальности); напротив, он движется в самой сущности воображения. Может быть, следовало бы дать этому жанру название «поэма»? По крайней мере, нет никакого другого жанра в противоположность роману, а такое противопоставление необходимо: романное воображение «вероятно» по своему су-

шеству, роман – это то, что *в конечном счете* могло бы случиться, это робкое воображение (даже в самых наироскошнейших творениях), поскольку оно осмеливается обнаружить себя лишь под поручительством реальности; напротив, поэтическое воображение «*невероятно*»: поэма есть то, что ни в коем случае не могло бы произойти, разве что в этом сумеречном или пылающем регионе фантазмов, который может обозначиться только через нее; роман разворачивается посредством случайных комбинаций реальных элементов; поэма – посредством точного и полного разведывания виртуальных элементов.

В этой оппозиции – если она обоснована – можно заметить две главные категории (операции, фигуры, или два главных объекта), которые мы научились различать и называть благодаря лингвистике: упорядочение и отбор, синтагма и парадигма, метонимия и метафора. По существу своему «История глаза» представляет метафорическую композицию (хотя, как мы увидим дальше, метонимия тоже находит в ней свое место): одно понятие – Глаз – *варьируется* тут через определенное число замещающих его объектов, которые находятся с ним в строгих отношениях подобия (поскольку все они шарообразны) и несхожести (поскольку называются они различно); это двоякое свойство будет необходимым и достаточным условием всякой парадигмы – замещающие Глаз объекты действительно *превращаются* во всех смыслах этого термина: они склоняются как падежные формы одного слова; являют себя состояниями одной идентичности; отводятся как равноценные друг другу положения; разворачиваются как последовательные моменты одной и той же истории. Так, Глаз может одновременно пребывать и меняться: его главная форма сохраняется в движении номенклатуры, названия, именования, как это происходит в топологическом пространстве; каждая новая форма требует нового имени, стало быть, нового применения.

Глаз оказывается матрицей прохождения объектов, которые подобны различным «стадиям» окулярной метафоры. Первой вариацией будет вариация глаза и яйца; это будет двоякая вариация: по форме (во французском l'oeil et l'oeuf имеют один общий звук и один различный) и по содержанию (будучи абсолютно различными, оба объекта имеют шаровидную форму и один цвет – белый). Оказавшись инвариантными элементами, белизна и округлость расширяют метафору: возникает вариация блюдечка с молоком для

кошки, которое стало первым элементом эротических игр Симоны и повествователя; а когда эта белизна приобретает перламутровый оттенок (как в вытарашенном мертвом глазе), метафора вновь расширяется – в силу распространенного применения слова *яйца* для обозначения яичек животного и человека. Так конституируется метафорическая сфера, в которой движется вся «История глаза»: от блюбочка с молоком для кошки до ослепления Гранеро и кастрации быка («железы которого, по форме и величине как яйцо, были перламутровой, кроваво-розоватой белизны, напоминавшей белизну глазного яблока»¹).

Такова первичная метафора поэмы. Но она не одна, из нее вытекает вторая метафорическая цепь, конституированная всеми превращениями жидкости, образ которой также связан с глазом, яйцом и железами; причем в цепи этой варьируется не просто сама жидкость (слезы, молоко из блюдца, кошачий глаз, растекающийся желток яйца, сперма или моча), но, если так можно выразиться, варьируется модус появления жидкости; метафора здесь богаче, чем в первом случае: от *промокания* до *струения*, иначе – все вариации *затопления*, они дополняют начальную метафору шаровидности, объекты, на первый взгляд удаленные от глаза, также вовлекаются в метафорическую цепь – как эти кишки раненой лошади, вывалившиеся «как бельмо» под ударом бычьего рога. В действительности (ибо мощь метафоры бесконечна) только лишь присутствие одной цепи дает возможность понять другую: что может быть «суше» солнца? Стоит, однако, в метафорической цепи, выстроенной Батаем, солнцу стать диском, затем шаром, чтобы свет начал струиться как жидкость, соединяясь через идею *растекающегося свечения* или *мочевого извержения небес* с темой глаза, яйца и желез.

Итак, перед нами две метафорические цепи или, если угодно, две цепи означающих, согласно определению метафоры: ибо в каждой из них всякий термин может быть только означающим другого. Но может ли вся эта «вереница» отсылать к какому-то прочному означаемому, скрытость которого только усиливается архитектоникой масок? Другими словами, есть ли основание у метафоры и, следовательно, есть ли иерархия в ее терминах? Это вопрос глубинной психологии, которым здесь неуместно задаваться. Отметим лишь следующее: если и есть начало цепи, если и есть в метафоре генерирующий (следовательно, привилегированный) термин, исхо-

для из которого последовательно складывается парадигма, то следует признать тем не менее, что «История глаза» отнюдь не обозначает сексуальное как первый термин цепи: ничто не позволяет говорить, что метафора исходит из гениталий, достигая самых асексуальных объектов (яйца, глаза или солнца); воображение, которое разворачивается здесь, не делает «секрета» из эротического фантазма; будь так, следовало бы прежде всего объяснить, почему эротическая тема здесь не имеет откровенного фаллического начала (речь идет о «круговом фаллизме»). Но главное состоит в том, что сам Батай частично обесмыслил всякую расшифровку своей поэмы, указав (в конце книги) на источники метафоры (биографические). Нельзя не отнести к «Истории глаза» как к сферической метафоре: каждый из ее терминов всегда будет означаящим другого (ни один из терминов не будет простым означаемым) – и так без всякой возможности остановки цепи. Ибо Глаз – его история главенствует – представлял самого Отца, слепого, чье беловатое бельмо тарашилось, когда он мочился на глазах ребенка. Но в этом случае начальной будет сама тождественность окулярного и генитального: очевидно, что парадигма нигде не начинается. Эта неопределенность метафорического строя, обычно не принимаемая в расчет психологией архетипов, лишь воспроизводит неупорядоченный характер ассоциативных полей, на котором настаивал Соссюр: нельзя отдать предпочтения ни одному из терминов всей парадигмы изменения слова. Для критика такое положение вещей имеет важные последствия: «История глаза» – это не глубинное произведение: в нем все лежит на поверхности, вне всякой иерархии, метафора разворачивается полностью, откровенно и по кругу, она не отсылает ни к какому «секрету»: здесь мы имеем дело с обозначением без означаемого (или с обозначением, в котором есть только означающие); и немалое великолепие, и немалая новизна этого текста определяются тем, что техника, которую мы пытаемся здесь описать, ведет к литературе под открытым небом, к литературе, расположенной по ту сторону от всякого расшифровывания, к литературе, которую может сопровождать – издали – только формальная критика.

•

Теперь следует вернуться к двум метафорическим цепям: цепи Глаза (как можно сказать, упрощая дело) и цепи плача. Как храни-

лице виртуальных знаков, совершенно чистая метафора не может сама по себе составить дискурса: если *рассказывать* ее по терминам, то есть если заключить эти термины в рассказ, который будет их цементировать, их парадигматическая природа уступит неизменно синтагматическому характеру всякого высказывания. «История глаза» – рассказ, но эпизоды этого рассказа предопределены различными стадиями развертывания двоякой метафоры: рассказ здесь что-то вроде дешевой оправы на драгоценной метафорической субстанции: если вдруг мы оказываемся в ночном парке, то только затем, чтобы лунная нить зажгла сумеречным светом влажное пятно простыни Марселлы, развевавшейся в окне ее комнаты; если мы в Мадриде, это для корриды, она может даровать сырые бычьи яйца и выпадение из орбиты глаза Гранеро; а в Севилье небо загорается влажным и желтоватым свечением, метафорическая природа которого нам известна по предыдущей части цепи. Не очевидно ли, что рассказ здесь именно *форма*, принужденность которой, по силе равная древним метрическим или трагическим правилам, *выводит* термины метафоры за пределы их конститутивной виртуальности.

Однако «История глаза» отнюдь не рассказ, даже не тематический рассказ. Ибо, выдвинув двоякую метафору, Батай не останавливается и применяет новый технический прием: он *обменивает* цепи метафор. Этот обмен возможен, поскольку дело идет не об одной парадигме (не об одной метафоре), поскольку, следовательно, обе цепи могут завязать друг с другом отношения смежности: можно зацепить термин одной метафоры за термин другой метафоры; синтагма будет *непосредственно* возможна – ничто не противоречит плану расхожего здравого смысла, более того, это приводит к дискурсу, в котором говорится, что *глаз плачет*, что *разбитое яйцо растекается*, что *свет (солнце) расплывается*; в первый момент, а его никому не избежать, термины первой метафоры проходят в паре с терминами второй, как бы рассудительно побратавшись согласно стародавним стереотипам. Порожденные классическим совмещением двух цепей, эти традиционные синтагмы несут мало информации: в самом деле, такие выражения, как *разбить яйцо* или *выткнуть глаз*, действительны только контекстом, но не

- * Надо ли разъяснять эти лингвистические термины, к которым причащает нас современная литература (от Леви-Стросса до Лакана)? Синтагма образует план сцепления и комбинирования знаков на уровне реального дискурса (например, *линия* слов); парадигма образует для каждого знака синтагмы хранилище родственных – но несохжих – знаков, тут можно выбирать; эти термины уже есть в словарях.

своими составляющими: что еще можно сделать с яйцом, как не разбить его, а если есть глаз, как не выткнуть его?

Но все меняется, когда в соответствие двух цепей вносится смятение, когда вместо того, чтобы объединять объекты и поступки согласно законам родства (*разбить яйцо, выткнуть глаз*), начинают разъединять ассоциацию терминов метафоры, перемещая их на различные линии ее развертывания, другими словами, когда заберут себе право говорить: *разбить глаз* или *выткнуть яйцо*; по отношению к двум параллельным метафорам (глаза и плача) синтагма *перекрещивается*, ибо предложенная ею связь будет отсылать не к взаимодополняющим терминам, а к взаимоотличным: так перед нами возникает закон сюрреалистического образа, сформулированный Реверди и подхваченный Бретоном (*чем отдаленнее и точнее будут отношения двух реальностей, тем сильнее будет образ*). Однако образ Батая намного насыщеннее; это не безумный образ, даже не свободный, ибо совпадение его терминов совсем не случайно, а синтагма ограничена установленным принуждением: принуждением отбора, обязывающим брать термины образа только в двух определенных метафорических линиях. Это принуждение порождает сильнейшую информацию, которая располагается на равной дистанции от банального и абсурдного, поскольку рассказ, повествование забирается метафорической сферой, участки которой взаимозаменяемы (что придает рассказу напряжение), но нерушимы (что придает рассказу его смысл): согласно закону, по которому бытие литературы определяется исключительно как техника, настоятельность и свобода этой поэмы произведены выверенным искусством – тем, что сумело ограничить свое ассоциативное поле и высвободить в нем все отношения смежности терминов.

Это искусство ни в коей мере не бесполезно, поскольку оно мешается, как кажется, с самим эротизмом, по крайней мере с эротизмом Батая. Несомненно, что у эротизма могут быть и иные, кроме лингвистического, определения (сам Батай давал их). Но если считать метонимией* перенос смысла от одной цепи к другой – на разных уровнях метафоры (*глаз, высосанный как грудь, испить глаз губами*), – тогда следует признать, что эротизм Батая по существу своему будет метонимическим. Поэтическая техника призвана здесь нарушить обычные отношения смежности объектов, за-

* Я пользуюсь здесь установленной Якобсоном оппозицией между метафорой, фигурой подобию, и метонимией, фигурой смежности.

меняя их новыми встречами и столкновениями, которые, однако, происходят в пределах воздействия одной и той же темы внутри каждой метафоры, таким образом возникает своего рода общая заряженность всех характеристик и поступков: через свою метафорическую подчиненность глаз, солнце и яйцо тесно примыкают к генитальному, а через метонимическую свободу они бесконечно меняются смыслом и применением: разом является тождественность и инаковость всех этих ассоциаций – разбить яйца в ванне, проглотить или очистить яйца (всмятку), вырезать, выбить или превратить в эротическую забаву глаз, сблизить молочное блюдо и влажную промежность, нить света и струю мочи, вкусить желез быка, как вкушают яйца, или ввести их внутрь себя; метафора, варьирующая все эти ассоциации, обнаруживает упорядоченное различие между ними, а метонимия, перемешивающая их, стремится сразу упразднить это различие; весь мир рассказа повергается в *смятение*, характеристики объектов становятся неразличимыми, «растекаться», «рыдать», «мочиться», «извергаться» – все это образует единый смысл потрясения, или *потрясенный* смысл: «История глаза» обозначает как бы вибрацию, содрогание, дрожание одного и того же звука (но что это за звук?). Так трансгрессии ценностей, провозглашенному принципу эротизма начинает соответствовать – а может, даже обосновывать его – техническая трансгрессия языковых форм, ибо метонимия есть не что иное, как взломанная синтагма, насилие над пределами означающего пространства; оставаясь на уровне дискурса, она позволяет своего рода *контрразделение* объектов, применений, смыслов, пространств и свойств, чем и является эротизм: вот почему в конечном итоге метафора и метонимия оказываются в «Истории глаза» орудиями попраения, трансгрессии самого секса – конечно, это будет не сублимация, а нечто противоположное.

Нам остается понять, может ли описанная риторика найти применение в выражении *всякого* эротизма, или же она свойственна только Батаю. Беглый взгляд на эротику Сада, например, позволит наметить ответ на этот вопрос. Очевидно, что само *повествование* Батая многим обязано поэтике Сада*, но это, скорее, из-за того, что Сад в своем творчестве заложил основы всякого эротичес-

* С функциональной точки зрения, Симона и Марселла не могут не напомнить Жюльетту и Жюстину, хитроумно спаренных чисто парадигматическим приемом, ибо лишь окончания их имен могут помечать смысл их ролей.

кого повествования – поскольку его эротизм по существу своему синтагматический. Так как может быть дано только определенное число мест эротизма, Сад вывел из них *все* фигуры (или сцепления персонажей), которые задействуют эти места, первичные единицы дискурса в ограниченном количестве, ибо ничто так не ограничено, как материал эротизма, вместе с тем эти единицы достаточно многочисленны, чтобы вступать в бесконечные, на первый взгляд, комбинации (места эротизма обращаются позами, а позы – сценами), развитие которых составляет ткань садовского повествования. Саду не нужно метафорическое или метонимическое изображение: его эротика комбинационна. Как раз оттого смысл ее совершенно другой, нежели у эротики Батая. Через метонимический обмен Батай как бы исчерпывает метафору, но цепи ее попеременно насыщаются. Сад, напротив, до дна изводит свое поле комбинаций, свободных от всякого структурального принуждения; его эротизм энциклопедичен, он примыкает к тому состоянию расчетливого духа, которым вдохновлялись Ньютон и Фурье. Саду важно пересчитать все комбинации эротизма, в этом проекте нет никакой трансгрессии сексуального. Батай должен пройти через потрясение нескольких объектов (само это понятие было неизвестно Саду, оно современное), заставив их меняться между собой функциями непристойного и функциями вещества, субстанции (яйца всмятку, кровавая и перламутровая белизна сырых желез, остекленелость глаза). Эротический язык Сада не имеет иной коннотации, кроме своего века, это письмо; язык Батая соотносится с самим его бытием, это стиль, между тем и другим что-то рождается, что-то, что преобразует всякий опыт в *оступившийся*, преступный язык (если вновь воспользоваться сюрреалистическим словарем), это и есть литература.

**ЮЛИЯ
КРИСТЕВА**



**ДИСКУРС
ЛЮБВИ**

«Ни солнце, ни смерть не даются пристальному взору», – сказал Ларошфуко. Батай вспоминает эту фразу, когда герой романа «Моя мать», юноша, выдающий себя за рассказчика, описывает сексуальные излишества своей матери. Оказавшись сообщником этого материнского вожделения, столько же сильного, сколько позорного, выступая то игрушкой, то жертвой эротических мизансцен матери, которую ничто, кроме смерти, не может удовлетворить, он все же приоткрывает нам парадоксальный закон ее преступлений: «В моих глазах смерть была не менее божественна, чем солнце, и мать моя в своих преступлениях была гораздо ближе к Богу, чем то, что видел когда-то я через окно собора»¹.

ЗАТМЕНИЕ СМЫСЛА: НЕПРИСТОЙНОЕ

Можно было бы приписать эротизм Батая опыту католицизма, усвоенного до того предела, за которым начинается его внутреннее ниспровержение. Однако этот безусловно важный аспект письма Батая не может затмить универсальной логики, содержащейся в нем. Когда Батай пишет, что «лишь совершенные сумерки похожи на свет», перед нами разворачивается антитетическая метафора, сталкивающая два противоположных семантических поля (*сумерки*, *свет*), и силой напряженности этого несинтетического соединения метафора вызывает эффект бессмыслия, ошеломления.

Очевидное здесь парадоксальное мгновение антитетической метафоры оказывается моментом предельного аффекта. Как если бы эротическое смятение субъекта и смысла, как и ослепительность солнца или нестерпимость смерти («Ни солнце, ни смерть не даются пристальному взору»), требовали такого кодирования, в котором слились бы *метафорическая* и *антитетическая* операции. Попросту говоря, метафора делает что-то зримым. Но можно ли сделать зримым нестерпимое и ослепительное, смерть и солнце, или инцест? Как сделать зримым то, что не является зримым из-за того, что ни один код, ни одна конвенция, ни один договор или идентичность не выносят его? Может, речь идет о том, чтобы сделать зримым непредставимое, разнузданную страсть не знающей запретов матери? Тогда язык образов, литература должны соответствовать этой незримости и ее мощной пульсации. Они должны вызывать затмение смысла, и в то же самое время его перенос... перенос куда? – к этой точке, где смысл запутывается, но где остается страстное смятение, охватывающее влюбленного перед нагим, возвышенным или отвратительным телом любимого.

Нам не избавиться от вытеснения, если мы говорим. И хотя – благодаря Фрейду – была снята некая цензура с вожделения, удовольствия и любви, главная риторическая проблема остается неразрешенной: на каком языке говорит это снятие цензуры? Назвать своим именем сексуальный акт, назвать его таким, как он есть, совсем не значит передать отношение любви как смятение субъектов, предающихся ей. Дискурс любви должен взять на себя двойную функцию. Прежде всего он должен стать непристойным; по силе возможности он идет за фантазмом вплоть до самых перверсивных его закоулков. Пьер из романа «Моя мать» поначалу станет любовником Реи, одной из подруг его матери, которую она сама ему предложит. Затем его увлечет садо-мазохистская пара Анси и Лулу, которые тоже были близки с его матерью и которые демонстрируют юноше весь арсенал женской сексуальности, как она грезится ему, – всемогущей, опустошительной, агрессивной и жертвенной одновременно, но в конце концов – автаркической, словно античный Бог, ибо нет у нее объекта. И разве не говорит об этом сама мать: «Не знаю, люблю ли я на самом деле женщин. Мне кажется, я любила только в лесах. Я не любила лесов, просто я любила безмерно. Я всегда любила только тебя, но не думай, в тебе я любила не тебя. Мне кажется, я люблю только любовь, мне кажет-

ся даже, что в любви я люблю лишь любовную тоску, и я испытывала ее лишь в лесах или в тот день, когда смерть...»

НЕПОМЕРНЫЙ ДИСКУРС

Однако обозначение, однозначное наименование перверсивных отношений, их «научное» описание не соответствуют высоте «непомерности» любовной тоски. И как раз чтобы соответствовать этой непомерности, дискурс любви становится бессвязным: забежание вперед, введение писем, философских размышлений, диссонансирующих с грубостью эротических сцен, и т. д. Эта техника, напоминающая нам плутовской роман или творчество Сада, разворачивается здесь в пространстве короткого повествования. Стало быть, она усиливается, но она не оправдывается, она здесь не для «правдоподобия». Именно поэтому она передает сумеречное состояние смятенного вожделением сознания. Кроме того, поскольку нет уже никакой, даже сексуальной загадки в этой всеобъемлющей непристойности, «метафора», как поэтический троп, перестает быть постановочным движением со всем кортежем идеализаций и таинств. Напряженное движение усиливания начинает питать поле «парадоксальной медитации». Куртуазная и романтическая метафоры тушуются перед этой парадоксальной медитацией. Медитацией о возвышенном, самом высшем, наисущественном полюсе любви: медитацией о Боге. И все же эта медитация будет парадоксальной, ибо возвышенное, с которого сдернуты его покровы, возвышенное в непристойном, агрессивном, разрушительном, смертном или просто мучительном и гнусном виде есть опозоренное, головокружительное, смехотворное возвышенное. «Над чем смеяться здесь – внизу, как не над Богом?» «Чаще всего мне кажется, что я обожаю свою мать. Могу ли я прекратить ее обожать? Да: ибо обожаю я Бога. Но я не верю в Бога. Стало быть, я безумец? Я знаю лишь одно: если стану смеяться в муках, какой бы обманчивой ни была мысль об этом, только тогда отвечу на вопрос, который ставил себе, вглядываясь в мать, вопросом, которым задавалась мать, вглядываясь в меня. Над чем смеяться здесь – внизу, как не над Богом?»

Итак, современный дискурс любви пытается разом высказать и идеализацию, и ошеломление, присущие любовному чувству: возвышенное есть то, что не является ни объектом, ни субъектом, это тот ни-объект, ни-субъект, который мы называли «гнусностью»².

Эротический фантазм, совпадая с философской медитацией, доходит до того горнила, где возвышенное и гнусное, это основание любви, сплавляются в единой «зарнице». Современное повествование по существу своему отнюдь не является делом техники, как хотели нас в этом убедить новые романисты с их методикой распыления. Современному повествованию (от Джойса до Батая) свойственна посттеологическая направленность: сообщить, передать зарницу любви. Ту зарницу, в которой «Я» возносится до параноидальных высот божественности, оставаясь при этом на грани гнусного падения, на грани отвращения к себе. Или просто на грани умеренной версии этого: на грани одиночества.

Чтобы подвести нас к этому опыту, дискурс, разоблачая сексуальный фантазм, становится *буквальным*. Не имея продолжения, структуры, он становится просто свободной ассоциацией, *дрейфом*, сцеплением повествовательных событий. Кроме того, повествование, воспринимая в последнем движении теологическую или философскую рефлексию, становится *медитативным*, опираясь при этом на теологию и философию или разрушая их. В результате мы имеем экстенсивную, блистательную *передачу*³ и *усиление*, *эпифору*. Открытие бессмыслия страсти или незначимого аффекта. Таким образом, полнота представления и нещадный реализм, вовлеченные в *логику передачи* противоречащих смыслов (сексуальный-научный-философский и т. д., возвышающий-позорящий и т. д.), воссоздают незримое. Однако то незримое, каким был Бог, как раз и образует в драматическом опыте думающего животного то, что *непристойно*, то, чему не пристало иметь места, чему нет места в представлении: то непредставимое, что как раз и выступает настойчивее всего в ткани (язык, дискурс или повествование) представления.

Если когда-то метафора была гелиотропом, поскольку была увлечена высшим солнечным смыслом, то в современной литературе на нее находит затмение. Так завершается движение рафинирования и угасания смысла, пульсировавшее во вплетенной в автоматическое письмо метафоре, где она играет роль скорее кометы, чем подсолнечника⁴. Поле *эпифоры*, передачи и усиления смысла доходит до того, что раскрывает поверхность знаков к тому непредставимому, которое поддерживает их, которое, будучи невысказанной долей потока любви, нуждается в дискурсивной и повествователь-

* Riffaterre M. La métaphore filée dans la poésie surréaliste. — In: La production du texte. P., «Seuil», 1979.

ной стратегиях для того, чтобы хотя бы глухо дать знать о себе. Письменный эротизм – это функция вербального напряжения, это «межеумок знаков».

ВЫСКАЗАТЬ СЕКСУАЛЬНОЕ

Что же делается с метафорой? Она переходит в тот разряд усиления, что образован повествовательным эллипсом. Она рассказывается по разбросанным по всему повествованию многообразным знакам, намекающим на то, что влюбленное, перверсивное, ищущее наслаждений «я» видит нечто (отнюдь не солнце Ромео, не Бога, *Res significata*, видит без всякой утайки секс матери) – напрямую, без всякого смущения, видит, но не может высказать это полностью. Эта сдержанность образована совсем не немощью меланхолии, не фригидным вытеснением цензуры. Напротив, когда вожделение орошает со всей открытостью идеализацию любви, его поток выталкивает говорящее бытие из берегов, в последующем испытании языка знак невысказанного соответствует со всей силой неистовости эротических объятий. Поскольку метафора – это знак из-бытия, небытия, она достигает апогея и завершенности в подвешивании смысла, в тот самый миг, когда повествование эксплицитно передает некоторые эротические эпизоды этого из-бытия.

В повествовании, не ведающем смущения, такое усиление становится обратной стороной многословия: пробелами между строк. Тематически это признание *невывержанности* (Батай называет себя «виновным») как оборотной стороны наслаждения. Апогей литературы настигает нас обнажением невозможного. Только это невозможное свидетельствует – нет, не о сексе, столь эксплуатируемом в коммерческом искусстве, – о том, что Батай называет «суверенностью». Свидетельствует о любви, укрывающей и доводящей до бесконечности восхитительную и мучительную невывержанность страсти. Мы уже говорили: рассказчик романа «Моя мать» произносит фразу Ларошфуко, описывая сексуальные излишества своей матери. Солнце, секс, инцест не даются пристальному взору, они даются ему наискось, на ходу, – в эротическом и медитативном повествовании: в дискурсе любви. Это дискурс философии и теологии, с интонациями святого Фомы, но и с интонациями либертинажа, это повествовательная медитация, продолжающая коннотации опыта любви: продолжая их до бесконечности, она ока-

зывается противовесом *подвешиванию* этой коннотации, благодаря выпусканию непристойного смысла. В общем метафора отказалась от своего пути к невидимому и ослепительному. Отныне она развертывается словно ликующее и виновное метание между медитацией и непристойностью, наполненностью метафоры смыслом и ее опустошенностью... Метафизика разрешается передачей, заражением смыслов и смысла, их вечным движением.

ТАНАТОС

Психоаналитик должен спросить: как же определить этого субъекта любви, восхитительно представленного в романе «Моя мать»? Может быть, это перверсивный субъект? Или параноидальный («... я чувствовал себя подобным Богу»)? Может быть, он фанатично верует во всемогущую женскую сексуальность, которая тогда должна быть эквивалентом материнского фаллоса? А может быть, он, вроде Эдипа, враг отцу, только приговорен к муке представления любовниц своей матери, враг пассивный, почти жертвенный, осужденный на феминизацию самого себя? К сожалению, подобные определения вызывают в памяти другую любовь, лишенную перверсивности; более того, они скрывают ключевую проблему динамики любви. Если верно, что в любовной алхимии сексуальная пульсация подвергается воздействию известной идеализации, связанной с нарциссизмом, что же тогда происходит с любовью, обратной Эросу, – с Танатосом? В общем, в непристойном повествовании кодируется та пульсация смерти, о которой Фрейд говорил, что она предшествует объекту и любви. Непристойное повествование вводит Танатос между строк – с одной стороны, посредством тематики смерти и страсти, с другой – посредством сталкивания гетерогенных семантических полей и дискурсов. Ядро этой субъективной и дискурсивной динамики определяется тем, что мать движима не столько инстинктом Эроса, сколько силой Танатоса. Женщины Пикассо, Де Коннига, как и героиня романа Батая, оказываются ставкой в этом безумном пари: ничего не упустить из лика матери-смерти, взглянуть в него прямо или хотя бы искоса – и захватить его сеткой произведения. Преобразовав его до самого необычайного безобразия и возбуждения. «О, сожми зубы, сын мой. Ты похож на елду свою, на эту елду, обливающуюся яростью, что сжимает мое вожеление мертвой хваткой». Это мать, не веда-

ющая запретов, доэдиповская мать, архаическая носительница моей возможной идентичности. Мать потенциально психопатизированная. В этом смысле непристойное повествование оказывается героической попыткой сведения счетов с этой матерью; следовательно, это повествование оказывается обширнейшей сублимацией психоза. В общем, перверсивность – это не только вынужденный удел; это та первейшая защитная территория, которую субъект занимает, противопоставляя ее Смерти, когда она ему кажется укорененной в почве самой жизни: в матери. «Крепка, как смерть, любовь», – поется в Песни песней, а последние ее толкователи полагают, что эта возвышеннейшая песнь любви родилась из погребальных оргий*. Авантюристы психозов, те, кого называют писателями, доходят до самого предела, до самого края ночи, куда наша любовь не отважится пуститься. Нас просто охватывает смятение – бессознательное обязывает – перед этой силой стиля... Стиль – свидетель потери смысла, хранитель смерти.

* *Marvin H. Pope. Song of Songs. Doubleday, 1977.*

**МИШЕЛЬ
ФУКО**



О ТРАНСГРЕССИИ

Теперь охотно верят, что в современности сексуальность обрела наконец свою природную истину, которая будто бы долго томилась в сумраке христианского мира под разными облачениями, которые единственно наша позитивистская проницательность позволяет ныне разгадывать, – в ожидании полного расцвета языкового выражения. Но никогда сексуальность не достигала столь непосредственно природного смысла и не знала такого счастья выражения, как в христианском мире падших тел и греховности. Вся средневековая мистика, все богословы подтверждают это, ибо не умели они разделять стойкие формы возжеления, опьянения, проникновенности, экстаза и изнемогающего излияния души; они чувствовали в себе непрерывное и безграничное разлитие всех этих движений – вплоть до самого сердца божественной любви, куда те впадали и откуда вновь били их источники. Современную сексуальность не характеризует то, что благодаря Саду и Фрейдю она обрела язык своей природы или своей разумности. Благодаря мощи их дискурсов она была «денатурализована» – выброшена в пустое пространство, где ей противостоят весьма жалкие формы предела и где ее потустороннее и все ее разлитие сводятся к прерывающему ее неистовству. Сексуальности мы дали не свободу; мы подвели ее к пределу: к пределу нашего сознания, поскольку это она в конце концов диктует нашему сознанию единственно возможное прочтение нашего бессознательного; к пределу закона, поскольку это она оказывается единственной абсолютно универсальной сферой запрета; к пределу нашего языка: она очерчивает ту смутную линию на прибрежном песке безмолвия, за которой покоится невыразимая тишина. Посему не через сексуальность сообщаемся мы с упорядоченным и, по счастью, несакральным миром животных; скорее, она

образует расщелину, которая проходит не вокруг, нас отделяя и обозначая, а прямо по нам – вычерчивая предел и нас самих вырисовывая как предел.

Может быть, следовало бы сказать, что в мире, где не осталось ничего святого, сексуальность оказывается единственно возможной сферой разделения чувств. Дело не в том, что она дает что-то новое тысячелетним жестам, она дает волю безобъектной профанации – пустой и замкнувшейся на самое себя, той профанации, инструменты которой направлены не на что иное, как на самих себя. Но в мире, который не признает более позитивного смысла за областью святого, не станет ли профанация как раз тем, что можно было бы назвать трансгрессией? И в пространстве, заданном нашей культурой нашим жестам и нашему языку, трансгрессия указывает не только единственный путь обретения святого в его непосредственном содержании, но и путь его воссоздания в пустой его форме, в блистающем этой пустотой отсутствии. Ибо, исходя из сексуальности, язык, если он неуступчив, высказывает отнюдь не природную тайну человека, отнюдь не антропологическую его истину, он может сказать, что человек остался без Бога; слово, которое мы дали сексуальности, по времени и структуре своей совпадает с тем словом, которым мы возвестили себе, что Бог мертв. Язык сексуальности, которым Сад, едва произнеся его первые слова, пронзил все наше культурное пространство, став сразу его сувереном, вздернул нас на высоту той ночи, где отсутствует Бог и где все наши жесты направляются на это отсутствие, – в усилиях профанации, которая и обозначает его, и заклинает, и изнемогает в нем, доведя себя из-за него до пустой чистоты трансгрессии.

Есть современная сексуальность: это она, удерживая на себе и вообще на виду дискурс природной и твердой животности, негласно обращается к Отсутствию, к тому поднебесью, где Батай разместил на нескончаемую ночь героев «Эпонины»¹: «В этом напряженном покое сквозь испарения моего опьянения мне почудилось, что ветер стих; протяжная тишина ниспадала с небес. Аббат тихо стал на колени... Он запел в каком-то потрясающем ладе, протяжно, словно у смертного одра.

Этот стон, напоминающий сладострастную мелодию, был таким темным. Причудливо сказывалась в нем тоска перед утехами наготы. Аббат должен был нас победить, отрицая самого себя, и само усилие, на которое он шел, чтобы не погибнуть, подтверждало

это; красота пения, раздававшегося в поднебесной тишине, затворяла его в одиночестве утрюмого наслаждения... Так и воспарил в своей нежности, в порыве счастливого, бесконечного и столь же близкого к забвению взывания. В тот миг, когда, выходя уже, очевидно, из сразившей ее грезы, Эпонина увидела аббата, она разразилась смехом столь стремительным, что он опрокинул ее; она обернулась и, склонившись над балюстрадой, вся затряслась, как ребенок. Она смеялась, обхватив голову руками, а аббат, оборвав едва подавленный всхлип, поднял голову и распростер руки перед ее нагим задом: ветер взметнул вверх полы ее пальто, и в тот миг, когда смех обезоружил ее, она не смогла удержать их».

Может быть, значимость сексуальности в нашей культуре, то обстоятельство, что начиная с Сада она так часто была связана с самыми глубокими решениями нашего языка, держится как раз на ее привязанности к смерти Бога. Причем смерть эту следует понимать не как конец его исторического владычества, не как выданное наконец свидетельство его несуществования, эта смерть образует отныне постоянное пространство нашего опыта. Смерть Бога, отняв у нашего существования предел Беспредельного, сводит его к такому опыту, в котором ничто уже не может возвещать о внешности бытия, стало быть, к опыту *внутреннему и суверенному*. Но такой опыт, в котором разражается смерть Бога, своей тайной и светом своим открывает собственную конечность, беспредельное владычество Предела, пустоту его преодоления, в котором он изнемогает и изменяет себе. В этом смысле внутренний опыт – целиком опыт *невозможного* (поскольку невозможное есть то, на что он направлен и что констатирует его). Смерть Бога была не только «событием», вызвавшим известную нам форму современного опыта: она бесконечно вырисовывает архитектуру его скелета.

Батай хорошо знал, какие возможности мысли могла открыть эта смерть, а также в какую невозможность она ее ввергала. В самом деле, что может значить смерть Бога, если не эту странную солидарность между его разражающимся несуществованием и убивающим его жестом? Но что значит убить Бога, если он не существует, убить Бога, *которого не существует*? Может быть, это значит убить Бога потому, что он не существует, и чтобы он не существовал: но ведь это смешно. Убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное су-

ществование (это жертвоприношение). Убить Бога, чтобы подвести его к этому ничто, которым он пребывает, и чтобы выявить его существование в самом сердце того света, который воспламеняет его как присутствие (это экстаз). Убить Бога, чтобы утратить язык в оглушительной ночи безмолвия и чтобы эта рана кровоточила до тех пор, пока не грянет «необъятная аллилуйя, затерянная в бесконечной ночи»² (это сообщение). Смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделяется с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, преступающих через него, нарушающих его – в акте трансгрессии.

Несомненно, именно эксцесс, злоупотребление, излишество открывают сексуальность и смерть Бога в сплетении единого опыта; это через них нам открывается «в самой нелепой из книг»³, что «Бог – это публичная девка»⁴. И в этой мере мысль о Боге и мысль о сексуальности – несомненно, уже у Сада, но в наши дни с исключительной настоятельностью и трудом именно у Батая – сплетаются в единой форме. И если надо было бы по оппозиции к сексуальности дать определение эротизму, им стало бы следующее: это тот опыт сексуальности, что сам по себе связывает преодоление предела со смертью Бога. «То, что не смог сказать мистицизм (он изнемогал, говоря это), говорит эротизм: Бог ничто, если он не будет преодолением Бога во всех отношениях вульгарного бытия, в отношении ужаса и неприличия; наконец, в отношении ничто...»

Таким образом, из глубины сексуальности, из глубины ее движения, которому ничто и никогда не может положить предел (поскольку со своего истока и во всей своей тотальности оно есть постоянная встреча предела), из глубины дискурса, этой речи о Боге, которую Запад держал столь долго – не отдавая себе отчета в том, что «мы не можем безнаказанно добавить к языку слово, которое превосходит все другие слова», что сила этого слова подводит нас к пределам возможности языка, – вырисовывается причудливый опыт: опыт трансгрессии. Может быть, наступит день и этот опыт покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия. Однако, несмотря на обилие разрозненных знаков, тому языку, в котором трансгрессия обретет свое пространство и свое озаренное бытие, еще только предстоит родиться.

Несомненно, что именно у Батая можно найти проклятые истоки и обнадеживающий пепел такого языка.



Трансгрессия – это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее прохождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток. Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство. Кажется, игра пределов и трансгрессии направляется простым упрямством: то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспмятной волной, вновь отступающей вдаль – до самого горизонта непреодолимого. Но эта игра не просто играет этими элементами; она выводит их в область недоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить.

Предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия: не существует предела, через который абсолютно невозможно переступить; с другой стороны, тщетной будет всякая трансгрессия иллюзорного или призрачного предела. Да существует ли действительно предел вовне этого жеста, который блистательно преодолевает и отрицает его? Что станет с ним после, и чем он мог быть до этого? И не исчерпывает ли трансгрессия все свое бытие в тот миг, когда переступает через предел, не ведая иного существования, кроме этого мгновения? И этот миг, это причудливое скрещение фигур бытия, которые вне его не знают существования, но в нем разделяют друг с другом все то, чем они бывают, – не будет ли он также всем тем, что со всех сторон выходит за его края? Он как бы восславляет все то, что исключает; предел распаивается неистово на беспредельное, вдруг захватывается всем тем, что он отбрасывал, и достигает вершины своего бытия в этой странной исполненности, захватывающей его до самого сердца. Трансгрессия доводит предел до предела его бытия; она будит в нем сознание неминуемого исчезновения, необходимости найти себя в том, что исключается им (точнее говоря, она впервые заставляет его признать себя в этом), необходимости испытания своей позитивной истины в движении самоутраты. И в этом движении чистого насилия куда еще может направить себя раскованная трансгрессия, если не к тому, что ее сковывает, если не к пределу и к тому, что он замыкает

ет? И против чего еще она направляет свой напор, чему она может быть обязана свободной полнотой своего бытия? Что это еще может быть, кроме того, что она пересекает в своем неистовом жесте, того, что она назначает себе перечеркнуть своей чертой, которую сама стирает?

Посему трансгрессия относится к пределу не как черное к белому, не как запрещенное к разрешенному, внешнее к внутреннему, исключенное к хранимому пространству обитания. Скорее, она связана с ним в своего рода штопорном отношении, которое не может быть исчерпано простым взламыванием. Это словно зарница в ночи: она из глубины времен придает черное и плотное бытие тому, что отрицает, воспламеняет его изнутри, а из глуби переполняет, но эта же зарница обязана ночи своей живой яркостью, своей потрясающей и растравленной своеобычностью, она теряется в том пространстве, которое обозначает своей суверенностью, и смолкает, наконец, дав имя темноте.

Чтобы помыслить столь чистое и столь запутанное существование, чтобы помыслить его, исходя из него самого и в пространстве, им очерченном, следует высвободить его из пут подозрительного родства с этикой. Освободить от того, что скандально или пагубно, то есть от того, что движимо мощью негативного. Трансгрессия ничего ничему не противопоставляет, ничего не осмеивает, не стремится потрясти основы; ей не надо, чтобы заблистала обратная сторона зеркала по ту сторону незримой и непреодолимой линии. Как раз потому, что трансгрессия не может быть насилием в мире разделения чувств, не может быть триумфом над пределами, которые она стирает (в мире диалектики и революции), в самом сердце предела она воспринимает безмерную меру дистанции, ту меру, что раскрывается в дистанции, и вырисовывает мимолетную черту, которая вдыхает в нее бытие. Нет ничего негативного в трансгрессии. Она утверждает определенное бытие, бытие в пределах, она утверждает эту беспредельность, в которую она перескакивает, открывая ее впервые существованию. Но, можно сказать, что в этом утверждении нет ничего позитивного: нет никакого связывающего его содержания, поскольку, по определению, никакой предел не может его удержать. Может быть, это лишь утверждение разделения чувств, линии раздела. Но тогда следовало бы облегчить это слово, убрав из него все то, что может напоминать о жесте разры-

ва, или установлении разлученности, или мере несовпадения, но оставив то, что может обозначить бытие различия.

Может быть, открывая возможность непозитивного утверждения, современная философия установила такой сдвиг, единственный эквивалент которому можно обнаружить в проведенном Кантом различии между *nihil negativum* и *nihil privativum* – различии, с которого, как хорошо известно, открылся путь критической мысли. Это ее, философию непозитивного утверждения, Бланшо определил при помощи принципа оспаривания. Речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью. Оспаривание – это не усилие мысли, направленное на отрицание существований или ценностей, это жест, который подводит каждое существование и каждую ценность к их пределам и тем самым к тому Пределу, где свершается онтологическое решение: оспаривать значит дойти до той пустоты сердцевины, где бытие достигает своего предела и где предел определяет бытие. Там, на пограничье в трансгрессии предела, раздается «да» оспаривания, это отнюдь не отклик на «иа» осла Ницше.

Так перед нами вырисовывается опыт, который во всех гранях своего творчества Батай хотел обратить тем переворотом, который волен был бы «все поставить под сомнение (под вопрос), не допуская самой возможности покоя», волен был бы указать, что там, где разворачивается он, в самой близости от него, находится «бытие без отсрочки». Но нет ничего более чуждого ему, чем та демоническая фигура, которая как раз «все отрицает». Трансгрессия раскрывается сверкающему, уже утвержденному миру – без мрака и сумерек, без этого скольжения «нет», которое вгрызается в плоды и углубляет в их сердцевине противоречия. Трансгрессия образует солнечную изнанку сатанинского препирательства; она заодно с божественным, или, точнее, исходя из того предела, который обозначает святое, она открывает пространство, в котором разыгрывается божественное. Само обстоятельство, что философия, задающая себе вопрос о бытии предела, обретает эту категорию, оказывается одним из несчетных знаков того, что наш путь – это дорога обратно, что с каждым днем мы все больше становимся греками. Но эта обратная дорога совсем не обещает нам исконной земли, изначальной почвы, где рождаются, то есть для нас разрешаются, все противоречия. Возвращая опыт божественного в самое сердце мысли,

философия, начиная с Ницше, понимает или должна была бы понять, что она вопрошает беспозитивное начало и то зияние, которому неведома терпеливость негативного. Ни одно диалектическое движение, никакой анализ конституирования смысла и его трансцендентальной почвы не могут помочь нам помыслить такой опыт или доступ к нему. Может быть, мимолетная игра предела и трансгрессии будет ныне основным испытанием той мысли о «начале», на которую обрек нас Ницше с первых слов своего творчества, — мысли, которая станет в одном и том же движении и Критикой, и Онтологией, мысли, которая помыслит конечность и бытие?

Эта мысль, от которой все донныне нас отвращало, будто бы для того, чтобы довести нас до ее возвращения, — откуда она? Из какой возможности она исходит, на какой невозможности держится ее настоятельность? Конечно, можно сказать, что она идет из того зияния, что разверзлось в западной философии после Канта, когда он еще весьма загадочным образом изложил по пунктам сочлененность метафизического дискурса и рефлексии о пределах нашего разума. В конце концов Кант замкнул это отверстие антропологическим вопросом, к которому в итоге свел все критическое вопрошание; потом его стали понимать как бесконечную отсрочку, предоставленную метафизике, ибо диалектика заменила постановку под вопрос бытия и предела игрой противоречий и тотальности. Чтобы пробудить нас от сна, замешанного на диалектике и антропологии, потребовались ницшевские образы трагического и Диониса, смерти Бога и философского молота, сверхчеловека, идущего к нам воробыными шажками, и Возвращения. Но почему же ныне дискурсивный язык столь немощен, когда ему надо поддерживать присутствие этих образов, когда ему надо самому удержаться в них? Почему перед ними он сникает почти до немوتства, а чтобы дать им слово, уступает тем крайним формам языка, которые теперь Батай, Бланшо, Клоссовски сделали пристанищем и вершинами мысли?

Наступит день, когда надо будет признать суверенность этих опытов и попытаться принять их: нет, речь идет не о том, чтобы дать волю их истине, — тщетное притязание на разгадку смысла этих предельных для нас слов, — речь идет о том, чтобы, исходя из них, дать наконец волю нашему языку. Сегодня же довольствуемся вопросом: что это за недискурсивный язык, который вот уже два столетия упорствует и ломает себя в нашей культуре, откуда идет

к нам этот язык, который далеко еще не сложился, даже не овладел собой, хотя для нас он является сувереном, свысока давит на нас, застывая порой в сценах, которые по привычке называют «эротическими», или воспаряя вдруг в философском вихре так стремительно, что теряется даже его почва.

Несомненно, что в творчестве Сада распределение философского дискурса и литературных картин подчиняется законам многосложной архитектуры. Весьма вероятно, что простых правил чередования, преемственности или тематического контраста совсем не достаточно для определения пространства языка, в котором излагается то, что доказывается, в котором строй доводов сцепляется со строем утех, в котором, наконец, в движении дискурсов и созвездии тел располагают себя субъекты. Скажем лишь, что это пространство полностью накрыто дискурсивным языком (даже тогда, когда это художественное повествование), языком эксплицитным (даже тогда, когда он не именуется), преемственным (особенно тогда, когда нить повествования переходит от одного персонажа к другому), но не имеющим абсолютного субъекта, не открывающим никогда того, кто прибегает к нему, и не прекращающим *держаться* слово с тех пор, как «триумф философии» был возведен первым приключением Жюстины, и вплоть до тихого исчезновения в вечности Жюльетты. Зато язык Батая то и дело обваливается в самую сердцевину своего собственного пространства, обнажая в неподвижности экстаза свой настойчивый и зримый субъект: тот пытался держать его на вытянутой ладони, но был отброшен им в изнеможении на песок безмолвия.

И как только под видом всех этих фигур была возможна эта мысль, которую поспешили окрестить «философией эротизма», но в которой следовало бы признать (что будет меньше, но и намного больше) существеннейший опыт нашей культуры со времен Канта и Сада, — опыт конечности и бытия, предела и трансгрессии? Что за пространство присуще этой мысли, что за язык она избирает себе? Несомненно то, что ее модель, ее основание, само сокровище ее словаря не могут быть почерпнуты ни в одной из определившихся донныне форм рефлексии, ни в одном из сложившихся дискурсов. Легче ли будет, если по аналогии сказать, что трансгрессивному еще только предстоит найти язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия? Гораздо лучше пытаться говорить об этом опыте, заставить его говорить — в самой поло-

сти изнеможения его языка, как раз там, где ему не хватает слов, там, где субъекта который говорит, настигается обмороком, там, где в выпученном глазе содрогается зрелище. Там, где смерть Батая оставила его язык. И пусть теперь эта смерть обращает нас к чистой трансгрессии его текстов, и пусть они будут прибежищем для всякой попытки найти язык для мысли предела. Пусть станут они пристанищем этого проекта, может быть, руинами уже.



В самом деле, не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка? Ибо язык философии с незапамятных, или почти незапамятных, времен связан с диалектикой; со времен Канта последняя обернулась формой и внутренним движением философии благодаря только удвоению тысячелетнего пространства, в котором она не переставала говорить. Хорошо известно: отсылка к Канту не переставала обращать нас ко всему самому утреннему в греческой мысли. Совсем не для того, чтобы мы обрели там утраченный опыт: чтобы приблизить нас к возможностям недиалектического языка. Эпоха комментариев, которой мы принадлежим, — это историческое удвоение, которого нам никак, кажется, не избежать, — указывает не на поспешность нашего языка в том поле мысли, которое не имеет больше нового философского объекта и которое нужно утюжить забывчивым и все время молодящимся взглядом; она указывает, и в гораздо большей мере, на глубокое замешательство, на открывшуюся немоту философского языка, который был изгнан новизной своего пространства из своей естественной стихии, из исконной своей диалектики. И отнюдь не потому, что она утратила свой собственный объект или свежесть своего опыта, но именно из-за того, что она вдруг лишилась своего исторически «естественного» языка, философия наших дней стала ощущать себя многоликой пустыней: это не конец философии, которой удастся взять слово и себя возобновить в нем лишь на крайних пределах этого слова — в очищенном метаязыке или в густоте слов, замкнувшихся в своей темноте, в своей слепой истине. Этот изумительный промежуток, в котором обнаруживает себя наша дисперсионная философия, мерит не столько смятение, сколько сокровенную связ-

ность: это несовпадение, эта реальная несовместимость – это и есть тот промежуток, из глубины которого с нами говорит философия. Вот чему надо внимать.

Но какой язык может родиться из такого отсутствия? Больше того, что за философ берет тогда слово? «Что станет с нами, когда, протрезвев, мы узнаем себя? Затерявшись в ночи среди болтунов, когда нельзя не ненавидеть видимости света, идущей от болтовни»⁵. В самом диалектическом языке, в сердцевине того, что он говорит, но также у корня своей возможности философ знает, что «мы не есть все»: но он узнает также, что сам он, философ, не пребывает в тотальности своего языка как скрытый и всеговорящий бог; он открывает, что есть рядом с ним язык, который говорит, но которым он не владеет; язык, который тщится, проваливается, смолкает и которым он не может больше двинуть; язык, на котором он когда-то говорил и который ныне оторвался от него и вращается во все более молчаливом пространстве. Больше того, он открывает, что в тот момент, когда он говорит, он не всегда одинаково расположен внутри своего языка; что на местонахождении говорящего субъекта философии – в очевидной и болтливой идентичности которого никто не сомневался со времен Платона вплоть до Ницше – оказывается пустота, в которой завязывается и развязывается, комбинируется и самоустраняется множественность говорящих субъектов. С толкований Гомера и до криков безумца на улицах Турина – кто говорит на этом преемственном, столь тождественном себе языке? Странник или его тень? Философ или первый из нефилософов? Заратустра, обезьяна его или уже сверхчеловек? Дионис, Христос, их примиренные фигуры или человек, этот вот человек? Крушение философской субъективности, ее рассеяние внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве ее пробелов, составляет, вероятно, одну из фундаментальных структур современной мысли. И снова речь не идет о конце философии. Скорее, о конце философа как суверенной и первой формы философского языка. И может быть, всем тем, кто силится прежде всего удержать единство грамматической функции философа – ценой связности и самого существования философского языка, – можно было бы противопоставить образцовое начинание Батая, который то и дело с ожесточением рвал в себе суверенность философствующего субъекта. А язык и опыт были ему в этом деле дыбой. Это было первое и продуманное четвертование того,

кто говорит в философском языке. Это было рассеянное созвездие, которое очерчивает срединную ночь, рождая в ней безголосые слова. «Словно стадо, гонимое пастухом бесконечности, блеющие барашки нашего существа бежали бы, бежали бы ужаса сведения бытия к тотальности».

Этот разлом философского субъекта ощутим не только через смежность художественных и философских текстов в языке нашей культуры. Творчество Батая обнажает его намного больше: через постоянные переходы на различные уровни речи, через систематическое отцепление от Я, которое берет слово и уже готово развернуть его и устроиться в нем: через отцепления во времени («я писал это», или еще: «возвращаясь назад...»), через отцепление в пространстве, через промежуток между словом и тем, кто говорит (дневник, записные книжки, поэмы, романы, медитации, доказательный дискурс), через внутренние отцепления от суверенности, которая думает и пишет (книги, анонимные тексты, предисловия к своим книгам, примечания к ним). Именно в сердцевине этого рассеивания философствующего субъекта продвигается, как по лабиринту, философский язык, не для того чтобы найти в нем субъекта, а для того, чтобы испытать (в самом языке) его потерю вплоть до самого предела, то есть вплоть до того зияния, где его бытие возникает, но уже и теряется, полностью распространяясь вовне, опустошая себя до абсолютной пустоты, — того зияния, которое есть само сообщение: «В этот момент разрабатывание больше не обязательно; сей же час благодаря самому восторгу я снова вступаю в тьму затерявшегося ребенка, вступаю в тоску, чтобы потом вернуться к восторгу, и так без всякой другой цели, кроме изнеможения, без всякой другой возможности остановки, кроме обморока. Это радость мучения».

Как раз это — противоположность того движения, что поддерживалось западной мудростью со времен Сократа: этой мудрости философский язык гарантировал безмятежное единство субъективности, которая должна была восторгаться в нем, ибо в нем и через него она сложилась. Но если в философском языке то и дело вздергивают на дыбу философа и разбрасывают по ветру его субъективность, тогда не просто мудрость теряет свою ценность как фигура композиции и воздаяния; тогда открывается фатальная возможность расчета с философским языком, который терпит крушение (будто он падает на грань игровой кости; будто он падает в пус-

тоту, куда летит игральная кость): возможность безумного философа. То есть того философа, что не вовне своего языка (силой внешней случайности или воображаемого упражнения), а в самом языке, в ядре его возможностей находит возможность трансгрессии своего бытия как философа. Находит недиалектический язык предела, который разворачивается лишь в трансгрессивности того, кто говорит на нем. Игра трансгрессии и бытия конституирует этот философский язык, который ее воспроизводит и производит.

●

Итак, этот непреклонный, этот неминуемый язык, тот язык, чьими существенными элементами будут разрыв, крутизна, растерзанный профиль, оказывается кругообразным языком – тем, что отсылает к самому себе и замыкается на постановке под вопрос своих пределов: будто был он не чем иным, как малым ночным шаром, откуда струится причудливый свет, намечая пустоту, из которой он идет, и неминуемо обращая туда все, что он освещает и чего касается. Может быть, эта странная конфигурация сообщает глазу то упрямое очарование, которое знал за ним Батай. Из конца в конец его творчества (с первого романа вплоть до «Слез Эроса») глаз проходил как главная фигура внутреннего опыта: «Когда, погрузившись в самую сердцевину тоски, я тихо взываю к странной абсурдности, на вершине, в середине моего черепа раскрывается глаз». Ибо глаз, этот малый белый шар, затворившийся в своей ночи, очерчивает круг того предела, нарушить который может только вторжение взгляда. И его внутренний мрак, его темное ядро вытекают в мир источником, который видит, то есть который освещает; но также можно сказать, что он вбирает весь свет мира в малое темное пятно зрачка и тем превращает его в светлую ночь образа. Это зеркало и лампа; он разливает свой свет вокруг себя, а в другом движении, может быть, не обратном, он низвергает его в прозрачную пучину своего колодца. Шар глаза, глазное яблоко обладает волшебной силой разрастания – наподобие силы яйца, которое вдруг разбивается само по себе, взрываясь к этому центру ночи и крайнего света, которым оно было и вдруг перестало быть. Глаз – это фигура бытия, которое есть не что иное, как трансгрессия своего предела.

В философии рефлексии глаз из своей способности видеть черпает силу, позволяющую ему непрестанно становиться все бо-

лее внутренним по отношению к самому себе. Позади всякого глаза, который видит, есть более напряженный глаз, такой сдержанный, но и такой ловкий, что, по правде говоря, его всемогущий взгляд просто пожирает белое яблоко плоти; а позади этого – еще один, потом другие, все более изощренные и субтильные, – и так до тех пор, пока субстанцией их не окажется, наконец, чистая прозрачность взгляда. Так глаз достигает центра нематериальности, где рождаются и завязываются неосязаемые формы истинного: это сердцевина всех вещей, которая составляет суверенный субъект. У Батая все движется в обратном направлении: взгляд, преодолевая предел глазного яблока, конституирует мгновенное бытие глаза; он выволакивает его в это световое извержение (так разливается источник, текут слезы, кровь), выводит его из себя, доводит его до предела – туда, где он взбрызгивает молниеносной зарницей своего бытия, оставив нас лицом к лицу с выпученным глазом, округлая плоть которого тушит всякий взгляд, этим маленьким белым шаром, усеянным кровавыми венками. А там, где ткался этот взгляд, остается только впадина, провал на черепе, темный шар, против которого вырванный глаз сразу замыкает свою сферу, лишая его взгляда, но даруя этому отсутствию зрелище несокрушимого ядра, которое теперь затворяет смертный взгляд. В этом промежутке насилия и вырывания глаз виден абсолютно, но уже вне всякого взгляда: философствующий субъект был выведен из себя, выброшен из себя, доведен до своих рубежей и суверенности философского языка, той суверенности, что говорит из глуби этого промежутка, из безмерной пустоты, оставленной вытращенным субъектом.

Может быть, как раз когда он вырывается, когда он тарашится в том движении, что возвращает его к ночной и звездной внутренности черепа, показывая изнутри слепую и белую изнанку, глаз совершает самое существенное в своей партии: он закрывает себя от света белого, закрывает в том движении, что являет его собственную белизну (именно она определяет образ света, она его поверхностное отражение, но тем самым она и не может ни сообщаться с ним, ни сообщать его) и круговую ночь радужной оболочки, которая обращает глаз к срединной темноте, вспыхивающей в его отблеске, как ночь. Вытращенное глазное яблоко – это одновременно и самый закрытый, и самый открытый глаз: заставляя дрожать свою сферу, оставаясь тем же и на том же месте, он меняет местами день и ночь, преодолевая их рубеж, но лишь для того, что-

бы вновь найти его на той же линии, и наоборот; а белая полусфера, которая появляется на миг, когда открывается зрачок, оказывается бытием глаза, когда тот преодолевает предел собственного взгляда – когда глаз выходит за пределы этого зияния на белый свет, через что определялась трансгрессия всякого взгляда. «Если бы человек не закрывал суверенно глаз, он кончил бы тем, что не видел бы того, на что стоит смотреть»⁶.

Однако то, на что стоит смотреть, – это не какой-то внутренний секрет, не какой-то другой, более ночной мир. Вырванный из самого корня своего взгляда, повернутый к орбите своей, глаз изливает свой свет лишь на костяную пещеру черепа. Вытарашенный глаз говорит не столько о «малой смерти», сколько просто о смерти, которую он испытывает прямо на месте своего бытия, в этом мгновенном взбрызгивании, заставляющем его дрожать. Для глаза смерть образует не устраненную навсегда линию горизонта, а предел – прямо на местонахождении его, на пересечении всех возможных взглядов, – тот предел, который он то и дело преодолевает в своей трансгрессии, выставляя его абсолютным пределом в движении экстаза, позволяющем ему перепрыгнуть по ту его сторону. Вытарашенный глаз открывает связь языка и смерти в тот момент, когда оказывается фигурой игры предела и бытия. Может быть, причина его очарования как раз в том, что он основывает возможность дать язык этой игре. И чем еще могут быть великие сцены, на которых замирают романы Батая, как не зрелищем эротических смертей, когда вытарашенные глаза выставляют на свет свои белые пределы и опрокидываются к гигантским и пустым орбитам? Этот ход необыкновенно точно обрисован в романе «Синь неба»: в один из первых дней ноября, когда свечи и огарки усеивают звездами землю немецких кладбищ, герой романа устраивается с Доротеей между могильных камней; предаваясь неистовой любви, среди мертвецов, он видит, что земля вокруг него, словно небо в ясную ночь, усеяна звездами. А небо над ним словно пустая глазница, словно череп, в котором он узнает свою смертную долю в тот самый миг, когда наслаждение заставляет содрогаться их глаза: «Земля под телом Доротей разверзлась, как могила, ее лоно приняло меня, как сырая земля. Мы оцепенели, предаваясь любви поверх звездной земли. Каждый из этих огоньков возвещал о скелете в могиле; все они составляли мерцающее небо, столь же смятенное, как наши сплетенные тела... Я разметал одежды Доротей, я марал

ее белое и грудь сырой землей, налипшей на мои руки. Наши тела тряслись, они клацали, как зубы скелета»⁷.

Что может означать присутствие такой фигуры в сердце этой мысли? Что значит этот настоящий глаз, вобравший в себя то, что Батай последовательно называл внутренним опытом, *краем возможного, комической операцией* или просто *медитацией*? Конечно, это уже не метафора, как не метафорично у Декарта ясное восприятие взгляда или той пронзительной точки разума, которую он называет *acies mentis*. По правде говоря, на языке Батая вытаращенный глаз ничего не обозначает: по той единственной причине, что он отмечает предел языка. Он отмечает тот момент, когда язык, достигнув своих рубежей, отваживается на вторжение вовне себя, когда он взрывается и коренным образом оспаривает себя в смехе, слезах, вывороченных глазах экстаза, немом и выпученном ужасе жертвоприношения, так остается он у предела этой пустоты, говоря о самом себе на каком-то втором языке, в котором отсутствие суверенного субъекта очерчивает его сущностную пустоту и неустанно разламывает единство дискурса. Удаленный или вырванный глаз образует пространство философского языка Батая, пустоту, в которой он изливается и теряется, но не перестает говорить – будто озаренный и прозрачный внутренний глаз мистиков или духовников, который отмечает тот пункт, где скрытый язык молитвы застывает и удушает себя в чудесном сообщении, что заставляет молчать. Похоже, но в обратном модусе глаз Батая очерчивает пространство принадлежности языка и смерти, там язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов: вот она, эта форма недialeктического языка философии.

В этом глазу, главной фигуре места, откуда говорит Батай и где его расколотый язык обретает свое постоянное пристанище, смерть Бога (солнце, что дрожит в небе, и огромное веко, что закрывается на мир), испытание конечности (взбрызгивание в смерть, судорога света, который тушит все вокруг, открывая, что внутренность – это пустой череп, срединное отсутствие), и возвращение языка к самому себе в момент его изнеможения, – в этом глазу все эти фигуры находят связующую форму, которая предшествует всякому дискурсу, которая не знает ничего равносильного, кроме той связи, знакомой другим философиям, что связует взгляд и истину, или созерцание и абсолют. И то, что раскрывается этому глазу, который, вращаясь, закрывается навсегда, есть не что иное,

как бытие предела: «Я никогда не забуду этой связи неистового и чудесного в воле открыть глаза, посмотреть в лицо тому, что есть, что происходит»⁸.

Может быть, в этом движении, что увлекает ее к крошечной ночи, философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со времен Канта обозначала лишь издали, извне – на языке диалектики.



Несомненно, что XX веку суждено открывать родственные категории расхода, избытка, предела, трансгрессии: причудливую и неустранимую форму этих бесповоротных жестов, которые потребляют и истребляют. В философии человека труда, человека производящего – господствовавшей в европейской культуре с конца XVIII века – потребление определялось только потребностью, а потребность мерилась нуждой, голодом. Философия потребления, нашедшая продолжение в искании выгоды (своего рода аппетит того, кто больше не голоден), вводила человека в диалектику производства, в которой прочитывалась простая антропология: человек терял истину своих непосредственных нужд в жестах своего труда и предметах, которые производил собственными руками, но в них же он мог обрести свою сущность и безграничное удовлетворение своих нужд. Несомненно, однако, что нельзя считать голод тем антропологическим минимумом, что необходим для определения работы, труда, производства и выгоды; несомненно, что у потребности другой статус, по крайней мере, она может подчиняться режиму, законы которого не сводятся к диалектике производства. Открытие сексуальности, неба безграничной ирреальности, куда сразу же поместил ее Сад, систематические формы запрета, которыми она была захвачена, наконец, трансгрессия, избравшая ее во всех культурах своим объектом и инструментом, – все это достаточно категорически указывает на невозможность заставить говорить этот фундаментальный для нас опыт на тысячелетнем языке диалектики.

Может быть, возникновение сексуальности в нашей культуре является событием со многими значениями: оно связано со смертью Бога и с этой онтологической пустотой, которую та оставила на рубежах нашей мысли; оно связано также с еще глухим и не-

твердым появлением такой формы мысли, в которой вопрошание предела встает на место поиска тотальности, в которой жест трансгрессии заменяет ход противоречий. Оно связано, наконец, с постановкой под вопрос языка им самим же – в особом круговом ходе, который «скандальное» насилие эротической литературы не только не разрывает, но, напротив, именно обнаруживает: в том применении, которое она находит словам. Сексуальность может играть решающую роль в нашей культуре лишь тогда, когда она говорит, и лишь постольку, поскольку она говорит. Вот почти уже два века не язык эротизируется: наоборот, сексуальность со времен Сада и смерти Бога поглощается языком, денатурализируется им, ставится им на место той пустоты, где он учреждает свою суверенность и где непрестанно он устанавливает Законом те пределы, которые преодолевает в трансгрессии. В этом смысле появление сексуальности как фундаментальной проблемы знаменует сдвиг философии человека работающего к философии говорящего бытия; философия очень долго была вторичной по отношению к знанию и работе (труду), теперь же следует допустить – не как знак кризиса, а как существенную структуру – что она будет вторичной по отношению к языку. Эта вторичность не обязательно означает, что философия обречена на репетицию (повтор) или комментариев, она означает, что философия продельывает опыт над самой собой и своими пределами – в языке и в этой трансгрессии языка, которая ведет ее, как она вела Батая, к обмороку говорящего субъекта. В тот день, когда наша сексуальность взялась говорить, когда о ней стали говорить, язык перестал быть моментом раскрытия бесконечного: отныне в его толще мы испытываем конечность и бытие. В его темном пристанище мы встречаемся с отсутствием Бога и нашей смертью, с пределами и их трансгрессией. Но может быть, освещается оно для тех, кто высвободил наконец свою мысль из пут диалектического языка, как озарялось оно, и не раз, для Батая – в тот миг, когда в самом сердце ночи испытывал он утрату своего языка. «То, что зову я ночью, отличается от темноты мысли; ночь обладает буйной силой света. Ночь сама по себе молодость и хмель мысли»⁹.

Это охватившее нашу философию «замешательство слова», все измерения которого исходил Батай, – оно, может быть, знаменует не столько потерю языка, на что, казалось бы, указывает конец диалектики, сколько именно погружение философского опыта в язык и открытие того, что в нем, в языке, и в том движении, что

совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, — именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия.

Может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, который говорит, вместо того, чтобы выражать себя, себя выставляет, идет навстречу своей собственной конечности и в каждом слове посылает себя к своей собственной смерти. То пространство, что делает всякое творчество одним из жестов «тавромахии», о которой писал Лейрис¹⁰, думая, конечно, о себе, но и о Батае тоже. Во всяком случае, именно на белом песке арены (гигантский глаз) Батай провел этот существенный и крайне характерный для его языка опыт, там смерть *сообщалась с сообщением*, а вырванный глаз, эта белая и безмолвная сфера, мог стать зерном насилия в ночи тела, мог добиться присутствия этого отсутствия, о котором непрестанно говорила сексуальность, исходя из которого она не переставала говорить. В тот самый момент, когда бычий рог (ослепительный нож, который привносит ночь в движение, как раз обратное по отношению к свету, исходящему из ночи глаза) углубляется в глазницу тореадора, ослепляя и убивая его, Симона делает уже знакомый нам жест: поглощает в себя беловатое и освежающее семя, тем самым возвращая изначальной ночи блистательную мужественность быка, только что убившего тореадора. Глаз возвращен своей ночи, глазница арены дрожит и таращится; это и есть тот момент, когда как раз бытие является без отсрочки, когда *тот жест его преодолевает пределы, касается самого отсутствия*: «Два шаровидных тела, одного цвета и одной консистенции, были охвачены движениями, противоположными и одновременными. Белое бычье яйцо проникло в темную и розовую плоть Симоны; глаз выскочил из головы юноши. Это совпадение, вплоть до смерти связанное с мочевым извержением небес, вернуло мне Марселлу, на миг. В это неуловимое мгновение мне показалось, что я коснулся ее...»¹¹.

**ЖАК
ДЕРРИДА**



**НЕВОЗДЕРЖАННОЕ
ГЕГЕЛЬЯНСТВО**

Он [Гегель] не узнал даже, в какой мере был прав.
Ж. Батай

«Часто Гегель кажется мне очевидностью, но очевидность тяжело перенести» («Виновный»). Почему сегодня – даже сегодня – почитатели Батай относятся к тем, для кого гегелевская очевидность кажется столь необременительной? Настолько необременительной, что достаточно бывает невнятного намека на эти основополагающие концепции – порой под предлогом нежелания вдаваться в подробности, – потворства условности, ослепления текстом или ссылки на сродство с Ницше или Марксом, чтобы отделаться от ее принуждения. Может быть, потому, что очевидность эту слишком тяжело переносить, дисциплине предпочитают пожимание плечами. И часто, вопреки тому, что совершил Батай, когда полагают, что балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти. Так непризнанное, располагающее к легкомыслию гегельянство только расширяет свое историческое господство, беспрепятственно разворачивая, наконец, свои необъятные захватнические ресурсы. Никогда еще гегелевская очевидность не казалась столь необременительной, как в этот момент, когда нависла всем своим бременем. И этого Батай опасался: будучи тяжелой, «она станет еще тяжелее в дальнейшем». И если больше, чем кто-либо другой, и больше, чем к кому-либо другому, он чувствовал себя близким к Ницше, вплоть до самоидентификации с ним, то в данном случае это не было поводом для упрощений: «Ницше не знал из Гегеля ничего, кроме распространенного переложения. «Генеалогия морали» является своеобразным свидетельством невежества, с которым относились и относятся к диалек-

тике господина и раба, ясность которой просто разительна... никто ничего не узнает о *себе*, если не схватил заранее этого движения, которое определяет и ограничивает последовательные возможности человека» («Внутренний опыт»).

Вынести гегелевскую очевидность сегодня значило бы следующее: что необходимо во всех смыслах пройти через «сон разума», тот сон, который порождает чудовищ и который усыпляет их; что надо в действительности пройти через этот сон, чтобы пробуждение не стало уловкой грезы. То есть все еще разума. Сон разума – это, может быть, не заснувший разум, а сон в форме разума, то есть бдение гегелевского логоса: разум оберегает глубочайший сон, в котором заинтересован. Однако если «очевидность, воспринятая во сне разума, потеряет характер пробуждения» (там же), надо, чтобы открылся глаз (а хотел ли Батай чего иного, справедливо уверившись, что подвергает себя при этом смертельному риску: «условие, при котором я увидел бы, состоит в том, что надо умирать»), провести ночь с разумом, надо бодрствовать и спать вместе с ним: всю ночь, до самого утра, до этих сумерек, которые так похожи – как похоже наступление ночи на наступление дня – на час, когда философское животное тоже может наконец открыть глаз. Только в то утро, и ни в какое иное. Ибо на исходе этой ночи что-то слепо сооткалось, сошлось в дискурсе, что-то, через что философия, завершая себя, включает в себя, предваряет, чтобы удерживать их возле себя, все фигуры своего иного, все формы и все ресурсы своего вовне. Простым захватом их изреkania. Кроме, может быть, некоего смеха. И еще.

Рассмеяться над философией (над гегельянством) – такова на самом деле форма пробуждения – значит апеллировать к определенной «дисциплине», к определенному «методу медитации», признающему тропы философа, принимающему его игру, лукавящему с его уловками, мешающему его карты, позволяющему ему разворачивать его стратегию, усваивающему его тексты. Затем, благодаря этому подготовившему его труду – а философия, по Батаю, есть труд, – но резко, неуловимо, непредвиденно порывая с ним, – то ли предательство, то ли отрыв, – раздастся сухой смех. Да, а еще он раздастся в те исключительные моменты, даже не моменты, а едва уловимые движения опыта, редкие, сдержанные, легкие, без всякого нелепого торжества, в отдалении от всякого публичного места, но совсем близко к тому, над чем смеется смех: прежде всего к

тоске, которую, опасаясь вновь попасть в дискурс Гегеля, не следует даже называть негативным смехом. И по этой прелюдии мы уже чувствуем, что *невозможное*, над которым бился Батай, неизменно имеет следующую форму: каким образом, исчерпав дискурс философии, вписать в лексику и синтаксис языка, нашего языка, который, впрочем, и был языком философии, то, что не укладывается в оппозиции концепций, над коими господствует эта всеобщая логика. Необходимое и невозможное это злоупотребление языком изгибает дискурс в странном кривлянье. И, конечно, принуждает его к бесконечным объяснениям с Гегелем. После более чем века переломов, «преодолений», будь они с «ниспровержениями» или без оных, столь неуловимое соответствие Гегелю было редкостью: гегелевский дискурс шествует в сопровождении невоздержанного пособника, который «воспринимает его всерьез» — вплоть до последнего термина, не возражая по философской форме, только ему не удается сдерживать взрывы смеха, которые, не укладываясь в рамки дискурса, злоупотребляя им, разрушают его смысл, во всяком случае, высвечивают острое «опыта», которое раздробляет его, — что можно сделать, лишь хорошо прицелься и хорошо зная, над чем смеешься.

Итак, Батай воспринял Гегеля всерьез, как и абсолютное знание[•]. Батай знал, что воспринять такую систему всерьез значит воспретить себе выхватывать из нее концепции или тасовать ее отдельные положения, бравировать ее эффектами, перенести их в стихию стороннего ей дискурса: «Мысли Гегеля действуют заодно до такой степени, что схватить их смысл можно не иначе, как в необходимости движения, которое связывает их» (там же). Несомненно, Батай поставил под вопрос идею или смысл последовательности в гегелевском разуме, но сделал он это, мысля ее в тотальности, не пренебрегая ее внутренней строгостью. Можно было бы также инсценировать, но мы не будем делать этого здесь, всю историю соответствий Батая различным фигурам Гегеля: того Гегеля, что взял

• «Вы скажете, что я хотел принизить позицию Гегеля? Как раз наоборот! Я намеревался показать несравненную значимость его начинания. С этой целью я не обязан был прикрывать наислабейшую (и даже неизбежную) долю провала. На мой взгляд, из моих сближений выступает, скорее, исключительная твердость этого начинания. И если он потерпел крах, то можно сказать, что это было результатом одной только ошибки. Смысл самого краха отличается от того, что было его причиной: единственная и, возможно, случайная ошибка. И о «крахе» Гегеля следует говорить как о подлинном и полном смысле движения» (*Bataille G. Hegel, la mort et le sacrifice. — «Deucalion», 1955, № 5*).

на себя «абсолютную разорванность»^{*}; того, который «подумал, что сходит с ума»^{**}; того, что между Вольфом, Контом и «тьмой профессоров» на этой «деревенской свадьбе», которой стала философия, не задается ни единым вопросом, тогда как «Кьеркегор в одиночку, до боли в голове вопрошает»^{***}; того, что «к концу жизни» «не ставил больше проблем», «твердил свои курсы и играл в карты»; «портрету старого Гегеля», перед которым, как и во время чтения «Феноменологии духа», «нельзя отделаться от впечатления леденящей законченности»^{****}; наконец, фигуре Гегеля из «краткого комического резюме»^{*****}.

Но оставим сцену и ее персонажей. Вся драма имеет прежде всего текстуальный характер. В своих нескончаемых объяснениях с Гегелем Батай, несомненно, мог пользоваться лишь ограниченным и непрямым доступом к текстам^{*****}. Это не помешало ему вы-

• Там же.

- *Bataille G. De l'existentialisme au primat de l'économie. — «Critique», 1947, № 19: «Странно заметить сегодня то, чего Кьеркегор не мог знать: что Гегель, как и Кьеркегор, до абсолютной идеи познал отказ от субъективности. В принципе, можно представить, что в этом отказе подразумевалась концептуальная оппозиция; но нет. Это обстоятельство выведено не из философского текста, а из письма другу, которому он признается, что в течение двух лет думал, что сходит с ума... В некотором смысле, эта мимолетная фраза Гегеля обладает, может быть, такой силой, какой нет во всем протяжном крике Кьеркегора. Она отнюдь не в меньшей мере, чем этот протяжный крик, дана в экзистенции, которая трепещет в иступлении» и т. д.*

*** «Мальш».

**** «Об экзистенциализме...».

- ***** «Краткое комическое резюме. — Воображаю себе, что Гегель дошел до крайности. Он был еще молод и подумал, что сходит с ума. Воображаю себе даже, что он разрабатывал систему, чтобы избежать этого (несомненно, что любой вид завоевания есть дело рук человека, бегущего угрозы). Заканчивая, Гегель доходит до *удовлетворения*, поворачивается спиной к крайности. *Терзание умирает в нем*. Если ищешь спасения, это еще ничего, но если продолжаешь жить, нельзя быть уверенным, следует продолжать терзаться. Гегель при жизни выиграл спасение, но убил терзание, *искалечил себя*. От него осталось только топориче, современный человек. Но перед тем как искалечить себя, он, несомненно, дошел до крайности, познал терзание: память возвращает его к замеченной бездне — с тем *чтобы уничтожить ее*. Система есть уничтожение» («Внутренний опыт»).

- ***** Об истории прочтения Батаем Гегеля, начиная с первых статей в журнале «Документы» и до «Внутреннего опыта», об опыте уроков Койре и, в особенности, Кожева, отпечаток которых заметно преобладает, см.: *Queneau R. Premières confrontations avec Hegel. — «Critique», 1963, № 195–196. —* Заметим впредь, что, по крайней мере в глазах Батая, не было никакого фундаментального разрыва между прочтением Гегеля Кожевным, под которым он, по собственному признанию, подписывался обеими руками, и подлинным уроком марксизма. У

нести свое прочтение и сам вопрос на крайние высоты решения. Если взять их по порядку и вне движения их синтаксиса, все концепции Батая будут гегельянскими. Следует это признать, но не следует на этом останавливаться. Ибо, не имея возможности ухватить в строгом следствии то трепетание, которому он их подвергает, ту конфигурацию, в которую он складывает и вписывает их, однако касаясь этих операций, нам не трудно будет заключить – уж как получится, – что Батай гегельянец, или что он антигегельянец, или что он вымарал всего Гегеля. И каждый раз это будет ошибкой. И каждый раз это будет против того формального закона, по необходимости изложенного Батаем в нефилософском модусе, который определил соответствие всех его концепций концепциям Гегеля, а через концепции Гегеля – концепциям всей истории метафизики. Всех его концепций, а не только тех, которыми мы должны здесь ограничиться, чтобы восстановить изложение этого закона.

ЭПОХА СМЫСЛА: ГОСПОДСТВО И СУВЕРЕННОСТЬ

Для начала – *суверенность*: не представляет ли она, на первый взгляд, *господство* (Herrschaft) из «Феноменологии»? Операция господства, пишет Гегель, состоит в том, чтобы «показать, что не привязан более ни к какому определенному наличному бытию, тем более к всеобщей особенности наличного бытия вообще, показать, что не привязан более к жизни». Такая «операция» (этим словом, которым неизменно пользуется Батай для обозначения исключительного момента или акта суверенности, было принято переводить гегелевское *Tun* (действие), столь частое в главе о диалектике господина и раба) сводится к тому, чтобы *поставить на игру* (разыграть) (*wagen, daransetzen, mettre en jeu* – «поставить на игру» – одно из самых частых и самых фундаментальных выражений Батая) все в своей собственной жизни, всю свою жизнь. Раб – это

нас будет возможность проверить это на многих текстах. Заметим уже, что, будь она положительной или отрицательной, оценка гегельянства Батаем должна была в его глазах передавать сама по себе оценку марксизма. В библиографии к неизданной книге «Теория религии» можно прочесть: «Этот труд («Введение в чтение Гегеля» Кожева) объясняет «Феноменологию духа». Там субстанция идей, которые я здесь развиваю. Следовало бы уточнить соответствия гегелевского анализа и этой «теории религии»: различия между ними кажутся мне легко сократимыми... Хочу еще подчеркнуть здесь то обстоятельство, что толкование Александра Кожева совсем не отходит от марксизма: также легко заметить, что представляемая «теория» строго основана на экономическом анализе».

тот, кто не ставит свою жизнь на карту, кто хочет ее сохранить, кто хочет быть охраняемым, рабом (*servus*). Возвышаясь над жизнью, смотря смерти прямо в лицо – так достигают господства: достигают бытия для себя, свободы, признания. Таким образом, свобода проходит через то, что жизнь ставится на карту (*daransetzen des Lebens*). Господин – это тот, у кого достало силы снести тоску смерти, поддержать ее творение. Вот, по Батаю, средоточие гегельянства. И «капитальным текстом» будет фрагмент Предисловия к «Феноменологии», в котором знание ставится «на высоту смерти»^{*}.

Всем известны строгие и изящные колонны, которыми шествует диалектика господина и раба. Нельзя без ущерба перестроить их. Но нас интересуют те существенные перестановки, которым они подверглись, отражаясь в мысли Батая. И прежде всего нас интересует различие между господством и уверенностью. Нельзя даже сказать, что это различие имеет смысл: оно есть *различие смысла, единственный* в своем роде зазор, отделяющий смысл от некоего бессмыслия. Господство имеет смысл. Разыгрывание жизни есть момент в образовании смысла, в представлении сущности и истины. Это обязательный этап в истории самосознания и феноменальности, т. е. в представлении смысла. Чтобы история – то есть смысл – начала сцепляться или сплетаться, надо, чтобы господин *испытывал свою истину*. Это возможно лишь при двух нерасторжимых условиях: чтобы господин сберег жизнь для наслаждения

- * Один пассаж Предисловия к «Феноменологии» с силой выражает необходимость такой позиции. Никакого сомнения, что этот восхитительный текст не имел вначале, и не только для понимания Гегеля, а во всех смыслах, «капитального значения». «Смерть, если мы хотим так назвать эту нереальность, есть самое ужасное, и поддержание творения смерти есть то, что требует наибольшей силы. Беспомощная красота ненавидит рассудок, потому что он требует от нее того, на что она не способна. Однако жизнь Духа не есть жизнь, которая теряется перед смертью и охраняет себя от разрушения, это есть жизнь, которая выносит смерть, сохраняет себя в ней. Дух достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности. Он не есть эта мощь (изумительная), будучи Позитивным, которое отворачивается от Негативного, как мы говорим о чем-то: это ничего, или (это) ложно – и, таким образом, упразднив его, переходим к чему-то иному, нет, Дух есть эта мощь только в той мере, в какой он смотрит Негативному прямо в лицо и пребывает подле него. Это затянутое пребывание есть чудесная сила, которая перемещает негативное в данное-Бытие» («Гегель. смерть и жертвоприношение»). Отсылая к переводу Ипполита, Батай, которого мы цитировали здесь, говорит, что сам использует перевод Кожева. Это не совсем точно. А если учесть, что с тех пор Ипполит и Кожев вносили изменения в свои переводы, то перед нами по меньшей мере пять вариантов, к которым можно было бы добавить «оригинальный текст», этот иной урок.

тем, что он выиграл, рискуя ею, и чтобы в завершение этой столь восхитительно описанной Гегелем цепи «*истинной* независимого сознания (было бы) рабское сознание». И когда рабство станет господством, оно сбережет в себе след своего вытесненного происхождения, «оно пойдет в себя как *вытесненное* сознание (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) и преобразуется – переворотом – в истинную независимость». Батай не устал размышлять именно над этой диссиметрией, над этой абсолютной привилегией раба. Истина господина заключена в рабе, раб, ставший господином, остается «вытесненным» рабом. Таково условие смысла, дискурса, истории, философии и т. д. Только через опосредование рабским сознанием в движении признания господин соответствует себе и образуется самосознание; но в то же время оно образуется через опосредование вещью; а для раба вещь есть прежде всего сущность, которую он может отрицать не непосредственно в наслаждении, а только работая, «обрабатывая» ее (*bearbeiten*); так что он застопоривает (*hemmen*) свое вожделение, откладывает (*aufhalten*) исчезновение вещи. Сохранить жизнь, удержаться в ней, трудиться, отсрочить наслаждение, ограничить ставку, отнестись к смерти с *уважением* в тот самый момент, когда ей смотришь в *лицо*, – таково рабское условие господства и всей истории, которую оно делает возможной.

Гегель ясно изложил необходимость того, чтобы господин сберег жизнь, которой располагает. Без этой экономии жизни «*верховное доказательство посредством смерти упраздняет собственную достоверность*». Пойти навстречу простой и чистой смерти значит рискнуть абсолютно потерять смысл, поскольку смысл обязательно проходит через истину господина и самосознания. Рискуют потерять эффект, выгоду смысла, которых хотели добиться в игре. Эту чистую и простую смерть, безвозмездную и безмолвную, Гегель назвал *абстрактной негативностью*, противопоставляя ее «*негации* сознания, которое *упраздняет* таким образом, что *сохраняет и удерживает* то, что упразднено (*Die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält*), и которое тем самым выживает в деле становления-упразднения (*und heimlich sein Aufgehoben – werden überlebt*). В этом опыте самосознание узнает, что Жизнь так же существенна, как чистое самосознание».

Вот когда раздастся смех Батай. Благодаря уловке жизни, то есть разума, жизнь остается в жизни. Окольным путем была введена другая концепция жизни – с тем чтобы остаться на этом месте,

с тем чтобы ею, так же как и разумом, никогда не злоупотребили (ибо, как пишет Батай в «Эротизме», «по определению, *злоупотребление* (эксцесс) вне разума»). Эта жизнь является не природной жизнью, биологическим существованием, разыгранным господством, это сущностная жизнь, которая сплавляется с первой, поддерживает ее, заставляет ее трудиться над образованием самосознания, истины и смысла. Такова истина жизни. Этим использованием упразднения, снятия (*Aufhebung*), которое сохраняет постановочное движение, остается во главе игры, ограничивает ее, обрабатывает ее, придавая ей форму и смысл (*die Arbeit... bildet*), экономия жизни ограничивает себя до сохранения, до кругового обращения и воспроизведения себя, так же как и смысла; отныне все под именем господства рушится, обращаясь комедией. Независимость самосознания становится смешной в тот момент, когда она освобождается, закабалая себя, когда она вступает в *работу*, т. е. в диалектику. Один только смех не укладывается в диалектику и диалектика; он раздается лишь в миг абсолютного отказа от смысла, лишь в миг абсолютного смертельного риска, в миг абстрактной негативности. Это негативность, которой нет места, которая никогда не *представляет* себя, ибо стоит ей только взяться за это, как вновь она соблазнится работой. Это смех, который буквально никогда не *появляется*, ибо он не укладывается в феноменальность вообще, эту абсолютную возможность смысла. Само слово «смех» должно читаться в раскатах смеха, а также в раскатывании его смыслового ядра в сторону *системы* суверенных операций («опьянение, эротическое слияние, жертвенное слияние, поэтическое слияние, героическое поведение, гнев, абсурдность» и т. д., см. «Метод медитации»). Этот раскат смеха высвечивает, однако не показывая его — тем более в проговаривании, — различие между господством и суверенностью. Суверенность, мы еще увидим это, и больше, и меньше, чем господство, она более или менее свободна, чем оно, а то, что мы говорим об этом предикате свободы, может распространяться и на другие черты господства. Будучи разом и больше, и меньше, чем господство, суверенность есть совсем другое. Батай вырывает эту операцию из диалектики. Он отнимает ее от горизонта смысла и знания. Он доводит ее до того, что вопреки чертам сходства с господством, она перестает быть фигурой в развертывании феноменологии. Имея сходство, вплоть до последней черточки, с этой фигурой, она есть ее абсолютная инаковость. Этого различия

не случилось бы, если бы аналогия ограничилась той или иной абстрактной чертой. Не то чтобы суверенность, будучи абсолютом в игре, была бы абстрактной негативностью, нет, но она должна обнаружить серьезность смысла как вписанную в игру абстракцию. Смех, который конституирует суверенность в ее соответствии смерти, не есть, как это доводилось утверждать Сартру*, негативное. И он смеется над собой, «мажорный» смех смеется над «минорным», ибо суверенная операция также нуждается в жизни – той, что сплавляет обе жизни, – чтобы соответствовать себе в наслаждении собой. Она должна как бы симулировать абсолютный риск и смеяться над этим симулякром. В комедии, которую играет суверенность, раскат смеха есть почти то «ничего», где абсолютно гибнет смысл. И с этим смехом «философия», которая «есть труд»**, ничего не может поделать, хотя должна бы «отнестись *прежде* к этому смеху» (там же). Вот почему смех отсутствует в гегелевской системе; и не только в негативном или абстрактном виде. «В «системе» поэзия, смех, экстаз суть «ничто». Гегель спешит избавиться от них: он не знает иной цели, кроме знания. Его непомерная усталость связана, на мой взгляд, с ужасом перед слепым пятном (*tache aveugle*) («Внутренний опыт»). Смешно именно *закабаление* очевидностью смысла, силой этого императива: что есть смысл, что ничего не теряется окончательно в смерти, что и смерть приобретает значение «абстрактной негативности», что работа всегда возможна, и она, отличаясь от наслаждения, дарует смысл, серьезность и истину ставке на игру. Это закабаление есть сущность и стихия философии, гегелевской онтологии. Абсолютная комичность – это тоска перед лицом безвозмездной растраты, перед лицом абсолютного жертвования смыслом, невозвратного и невоздержанного. Понятие *Aufhebung* (спекулятивная концепция по преимуществу, как уверяет нас Гегель) смешно тем, что оно означает *делячество* дискурса, который, запыхаясь, пытается присвоить себе всю негативность, представить ставку на игру *инвестицией*, *погасить* абсолютную растрату, придать смысл смерти и в то же время закрывает глаза на бездону бессмыслия, в которой черпаются и ис-

* «Но смысл здесь есть *негативное*, в гегелевском смысле». (*Sartre J. P. Un nouveau mystique. — In: Sartre J. P. Situations I. P., 1947*). Смех не есть негативное, поскольку его раскат не сохраняется, не сцепляется с собой, не резюмируется в дискурсе: это смех над упразднением, снятием (*Aufhebung*).

** *Bataille G. Conférences sur le Non-Savoir. — «Tel Quel», 1962, № 10.*

черпываются запасы смысла. Оставаться невозмутимым при виде комедии *Aufhebung*, как это сделал Гегель, значит закрывать глаза на опыт святого, на опыт неудержимого жертвования присутствием и смыслом. Так вырисовывается фигура опыта – но можно ли еще пользоваться этими двумя словами? – которая, не подлежа сокращению до какой бы то ни было феноменологии духа, оказывается в ней, как смех в философии, *неуместной*, в жертве она симулирует абсолютный смертельный риск, разом производя абсолютный смертельный риск, т. е. притворство, благодаря которому можно пережить этот риск, невозможность вычитать в нем смысл или истину, и этот смех, который смешивается – в симулякре – с раскрытием святого. Описывая этот немыслимый для философии симулякр, ее слепое пятно, Батай, конечно, должен высказать его, должен притвориться, что высказывает его в гегелевском логосе: «Дальше я буду говорить о глубинных различиях человека жертвоприношения, осуществляющего в неведении (бессознательно) все скрытые возможности того, что он делает, и Мудреца (Гегеля), своими глазами наблюдающего собственное подчинение требованиям абсолютного Знания. Несмотря на эти различия, речь идет о проявлении Негативного (и всегда в конкретной форме, т. е. в лоне Тотальности, конститутивные элементы которой неделимы). Излюбленное проявление Негативного есть смерть, но смерть поистине ничего не открывает. В сущности, смерть открывает человеку его природное, животное бытие, но это открывание не может иметь места. Ибо едва умирает животное бытие, поддерживающее человеческое бытие, как сразу прекращает быть и последнее. Что бы – в конце концов – человек открыл себя самому себе, ему следовало бы умереть, но ему следовало бы это сделать в жизни – созерцая собственное умирание. Другими словами, сама смерть должна была бы стать сознанием (себя) – в тот самый миг, когда она уничтожает сознательное бытие. В некотором смысле так бывает, когда прибегают к увертке (которая едва-едва должна иметь место или которая имела место неуловимо, скоротечно). В жертвоприношении жертва отождествляет себя с животным, сражаемым смертью. Таким образом, жертва умирает, видя собственное умирание, и даже некоторым образом по своей воле, единодушно с жертвенным клинком. Но ведь это комедия!

По крайней мере, это было бы комедией, если бы существовал другой метод открытия живому нашествия смерти: этого завер-

шения конечного бытия, которое одно осуществляет и одно может осуществить *свою* Негативность, которая убивает его, *доканчивает* и окончательно упраздняет. Вот почему следовало бы, чтобы любой ценой человек жил в тот миг, когда поистине умирает, или чтобы он жил с ощущением истинной смерти. Эта трудность возмещает о необходимости *зрелища* или вообще *представления*, без разыгрывания которых мы рискуем остаться посторонними, невеждами по отношению к смерти, как это, видимо, бывает с животными. Нет ничего менее животного, чем художественное представление (fiction), более или менее удаленное от реальности, от смерти*.

В представленном отрывке только упор на симулякр и увертку срывает гегелевскую непрерывность текста. В дальнейшем различие будет выдано радостью: «Сблизив ее с жертвоприношением – и тем самым с первойшей темой *представления* (искусства, праздников, зрелищ), – я хотел показать, что реакция Гегеля соответствует фундаментальному человеческому поведению... Для Гегеля существеннее всего было *осознать* Негативность как таковую, схватить ее ужас – в виде ужаса смерти, – выдерживая смертное творение и смотря ему прямо в лицо. В этом отношении Гегель меньше отличается от тех, кто отступает, чем от тех, кто говорит: «это ничего». Кажется, дальше всего он от тех, кто радостно встречает смерть. Настаиваю, желаю выделить как можно яснее, особенно после обнаруженного сходства, отличие наивной позиции и позиции – *абсолютной* – Мудрости Гегеля. В самом деле, я не уверен, что из этих двух позиций самая наивная будет наименее абсолютной. Приведу парадоксальный пример радостной реакции на смертное творение. Ирландский и валлийский обычай поминовения усопших (wake) известен мало, но его можно было наблюдать еще в конце прошлого века. Он стал темой последнего произведения Джойса «Поминки по Финнегану» («Finnegan's Wake») (но чтение этого знаменитого романа по меньшей мере затруднительно). В Уэльсе *открытый* гроб ставили на попа в красном углу дома. Мертвец был облачен в самый красивый костюм, на голове его был цилиндр. Близкие усопшего приглашали всех его друзей, которые воздавали последние почести тому, кто их оставил, танцуя до упаду и напиваясь допьяна за его здоровье. Дело идет о смерти *другого*, но в таких случаях смерть другого всегда будет образом собственной

* «Гегель, смерть и жертвоприношение». См. также во «Внутреннем опыте» весь «Постскрипум к «Мучению».

смерти. Никто не мог бы так радоваться, если бы не одно условие: тот мертвец, что в гробу (другой), дает свое согласие на веселье, а тот, что гуляет, несет в себе смысл мертвого».

Эта радость не принадлежит к экономии жизни, она не отвечает «пожеланию отрицать существование смерти», хотя именно она близка к нему насколько это возможно. Эта радость – не судорога, которая идет вслед за тоской, не этот минорный смех, раздающийся в тот миг, когда «вырвались от нее в лучшем виде», и относящийся к тоске согласно отношениям позитивного и негативного. Напротив, радость, связанная со смертным творением, вселяет в меня тоску, она усиливается моей тоской, и, в свою очередь, она ожесточает эту тоску: в конце концов, радостная тоска и тоскливая радость обливают меня холодным потом «абсолютной разорванности», когда именно моя радость окончательно разрывает меня, но когда также полное изнеможение идет следом за радостью, если я еще не до конца, без всякой меры, разорван».

Слепое пятно гегельянства, *вокруг* которого может организоваться представление смысла, – это та *точка*, где разрушение, упразднение, смерть, жертва образуют столь необратимую растрату, такую радикальную негативность – здесь надо сказать: *невоздержанную*, – что невозможно даже их определить негативностью в какой-нибудь процесс или в какую-нибудь систему: это та точка, где нет больше ни процесса, ни системы. В дискурсе (единство процесса и системы) негативность неизменно выступает как изнанка и пособница позитивности. О негативности можно говорить, и о ней всегда говорили, не иначе, как в этой ткани смысла. Однако суверенная операция – *точка невоздержанности* – не является ни позитивной, ни негативной. Ее можно вписать в дискурс, лишь вычеркнув предикаты или выставив многократно в противоречивых обличьях, что не укладывается в логику философии^{*}. Не упуская из виду всей значимости прорывов Канта и Гегеля, нетрудно показать, что их обширные революции в этом отношении лишь пробудили или приоткрыли самую перманентную философскую решительность негативности (со всеми концепциями, которые Гегель систематически завязывал вокруг нее: идеальность, истина, смысл, история и т. д.) Обширная революция состояла – чуть было не сказал: *попросту* – в том, чтобы *всерьез воспринять* негативное. При-

* М. Фуко справедливо говорит о «непозитивном утверждении» (Foucault M. Préface à la transgression. — «Critique», № 195–196).

дать смысл его *труду*. Однако Батай не воспринимает негативное всерьез. Но в своем дискурсе он должен показать, что отнюдь не возвращается к метафизическим и предкантианским метафизическим традициям полного присутствия. В своем дискурсе он должен показать точку невозвратимости разрушения, инстанцию невоздержанной растраты, которая не оставляет нам никаких запасов для того, чтобы помыслить ее как негативность. Ибо негативность есть *запас*. Назвав «абстрактной негативностью» невоздержанность абсолютной растраты, Гегель *второпях* закрыл глаза на то, что сам обнаружил в виде негативности. Второпях по отношению к серьезности смысла и безопасности знания. Вот почему «он не узнал даже, в какой мере был прав». Да и напрасно он был прав. Был прав в негативном. Пойти до «края» «абсолютной разорванности» и негативного, пойти «безмерно», без всякой сдержанности отнюдь не значит последовательно придерживаться его *логики* вплоть до точки, где в *дискурсе* *Aufhebung* (сам дискурс) заставляет ее сотрудничать в образовании смысла и его интериоризирующей памяти (*Eggenung*). Напротив, это значит судорожно разорвать *лицо* негативного, что обращает его *другим* ободряющим обликом позитивного, и выставить в нем на миг то, что не может быть названо негативным. Потому, что нет больше в запасе изнанки, потому что это не дает обратить себя в позитивность, потому что оно не может более *сотрудничать* в развертывании смысла, концепции, времени и истинности в дискурсе, потому что буквально оно не может более *трудиться* и дать себя рассматривать как «работу негативного». Гегель увидел это, закрыв на него глаза, показал, скрыв. Вот почему мы должны дойти до края, дойти до того пункта, где правота Гегеля обернется против него самого, где можно оторвать его открытие от данного ему слишком *сознательного* толкования. Текст Гегеля целостен не более, чем какой-либо другой. Не упуская из виду его безукоризненной связности, можно все же разложить его на составляющие, можно показать, что он *сам по себе толкуется*: каждое предложение есть толкование, подчиненное толковательной решимости. Необходимость *логического* постоянства есть решимость или среда толкования всех гегелевских толкований. Толкуя негативность как труд, ставя на дискурс, смысл, историю и т. п., Гегель поставил против игры, против удачи. Он закрыл глаза на возможность своей собственной ставки, на то обстоятельство, что сознательная отставка игры (например, переход через истину само-

достоверности и через господство как независимость самосознания) – это всего лишь партия в той же игре; что игра *включает в себя работу* смысла или смысл работы, включает их не в терминах знания, а в терминах *записи*: смысл есть одна из *функций* игры, он записывается в одном только месте конфигурации игры, которая не имеет смысла.

Поскольку никакая логика не правит смыслом толкования, поскольку логика – это только одно из толкований, можно перетолковать – наперекор Гегелю – его собственное толкование. Что и совершил Батай. Перетолковав гегелевский дискурс в притворной репетиции. В ходе этой репетиции едва заметное смещение расстраивает все сочленения и разъединяет все спайки симулируемого дискурса. Проносится буря, и старая посуда расходится по швам. «В самом деле, если позиция Гегеля противопоставляет наивности жертвоприношения бесконечную упорядоченность дискурсивной мысли, то в самой этой упорядоченности остается темное пятно. ведь нельзя сказать, что Гегель упустил «момент» жертвоприношения, этот момент включается имплицитно во все движение «Феноменологии» – в котором именно Негативность смерти, в той мере, в какой человек берет ее на себя, обращает человеком человеческое животное. Но не увидев того, что жертвоприношение само по себе свидетельствовало *о всем* движении смерти (финальный – и свойственный Мудрецу – опыт, описанный в предисловии к «Феноменологии», поначалу был *иницирующим и универсальным*), он не узнал даже, в какой мере был прав – с какой точностью он описал интимное движение Негативности» («Гегель, смерть и жертвоприношение»).

Дублируя господство, *суверенность* не уклоняется от диалектики. Нельзя сказать, что она выводит себя из ее движения будто ставшая независимой партия – вдруг и решительно. Оторвав таким образом суверенность от диалектики, мы рискуем превратить ее в абстрактную негативность, упрочив тем самым онто-логику. Отнюдь не прерывая движения диалектики, истории и развертывания смысла, суверенность дарует экономии разума его стихию, его среду, безграничные кромки бессмыслия. Отнюдь не упраздняя диалектического синтеза, она вписывает его в жертвоприношение смыслом, отводя ему там особую роль. Играть смертью не достаточно, если ставка будет вкладом, инвестицией, подобно работе негатив-

* «В гегелевской триаде он упраздняет момент синтеза» (Ж. П. Сартр «Один новый мистик»).

ного, тут нужен риск, удача или случай. Суверенность поэтому должна пожертвовать господством, *представлением* смысла смерти. Потерянный для дискурса, смысл тогда абсолютно разрушается и истребляется. Ибо смысл смысла, диалектика чувств и мысли, чувственного и концептуального, смысловое единство слова *смысл*, которому столь внимал Гегель*, неизменно были связаны с возможностью дискурсивного обозначения. Жертвуя смыслом, суверенность сокрушает возможность дискурса: не только прерыванием, цезурой или раной внутри дискурса (абстрактная негативность), но и вторжением, внезапно открывающим в таком отверстии предел дискурса и иное абсолютного знания.

Несомненно, что «означающему дискурсу» Батай иногда противопоставляет поэтическое, экстатическое, святое слово («Но сознание, *дискурсивная мысль* Человека сформировались в зависимости от рабского труда. Единственно святое, поэтическое слово, простирающееся в плане бессильной красоты, хранило ту мощь, которая может обнаружить полную суверенность. Поэтому жертвоприношение может стать *суверенным, автономным* модусом бытия только тогда, когда его не касается *означающий* дискурс» (там же)), но это слово суверенности не образует *другого* дискурса, другой цепи, развертывающейся подле означающего дискурса. Есть только один дискурс, он означает, и Гегеля здесь не обойти, он необходим. Поэтическое или экстатическое – это то, что во *всяком дискурсе* может раскрыться к абсолютной потере смысла, к бездне святого, бессмыслия, незнания или игры, к потере сознания, после чего он приходит в себя от удара случайности – той, что царствует в броске игральных костей. Поэтика суверенности возвещает о себе в «тот миг, когда поэзия отвергает *тему* и смысл» («Метод медитации»). Лишь тогда она возвещает себя, ибо, отдаваясь «игре без правил», поэзия сильно рискует оказаться прирученной и «подчиненной». Риск этот *современен*.

Чтобы избежать его, поэзия должна «сопровождаться утверждением суверенности», «дарующей, – как выражался Батай в восхитительной и неудержимой формулировке, которая могла бы стать прекрасным заглавием к этому опыту сложения формы и метания его письма, – комментарий к собственному отсутствию смысла». За неимением чего поэзия в худшем случае будет *подчинена*, в лучшем – «прикреплена». Тогда «смех, опьянение, жертвование и

* См.: Hyppolite J. Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel, p. 28.

поэзия, даже сам эротизм существуют автономно, в запасе, прикрепленными к сфере, как *прикреплены дети к дому*. Именно в пределах этой минорной суверенности они не могут оспорить *владычества деятельности*» (там же). Как раз в зазорах между *подчинением, прикреплением и суверенностью* следовало бы рассмотреть соответствия литературы и революции, которые Батай осмыслил в ходе своих объяснений с сюрреализмом. Кажущаяся двойственность его суждений о поэзии подразумевает определенную конфигурацию этих трех концепций. Поэтический образ не *подчинен*, поскольку «ведет от известного к неизвестному», но поэзия открывается «почти целиком падшей поэзией», удерживая, пытаясь удержаться в них, метафоры, которые несомненно были вырваны ею из «области рабства», но которым она «отказала во внутреннем разрушении, каким оборачивается приступ неизвестного». «Печально обладать лишь руинами, но это не значит, что не обладаешь ничем, это значит удерживать одной рукой то, что даешь другой»: вновь гегелевская операция.

Являясь обнаружением смысла, дискурс есть потеря суверенности. Рабство, стало быть, есть не что иное, как вожделение смысла: это *положение*, с которым сливается история философии; положение, определяющее работу смыслом смысла, а *technè* – развертыванием истины; положение, которое мощно собралось в гегелевском моменте и которое Батай, вслед за Ницше, довел до изречения, положение, из которого он должен был вырвать разоблачение бездны невысказанного бессмыслия, выставив его наконец в мажорной игре. Ибо минорная игра будет состоять в том, чтобы в дискурсе придать смысл еще и бессмыслию**.

* «Постскрипtum к «Мучению».

** «Одно серьезное имеет *смысл*: игра, не имеющая его вовсе, серьезна лишь в той мере, в какой «отсутствие смысла тоже есть смысл», но смысл, затерянный в ночи безразличного бессмыслия. Серьезное, смерть и страдание основополагают его тупую истину. Но серьезное смерти и страдания это рабство мысли» («Постскрипtum 1953 г.»). Единство серьезности, смысла, работы, рабства, дискурса и т. д., единство Человека, раба и Бога – таково было в глазах Батая глубинное содержание (гегелевской) философии. Остается отослать к более ясным текстам: а) «Внутренний опыт»: «В этом мои усилия возобновляют «Феноменологию духа» Гегеля и разделяются с ней. Конструкция Гегеля есть философия работы, «проекта». Гегелевский человек – Бытие и Бог – совершает себя в соответствии с проектом... Раб... после стольких изломов достигает вершины всеобщего. Единственное преткновение в этом видении мира (впрочем, несравненной, недоступной глубины) есть то, что в человеке несводимо к проекту: недискурсивное существование, смех, экстаз» и т. д.; б) «Винновный»:

ДВА ПИСЬМА

Эти суждения должны бы вести к тишине, а я пишу.
И это ничуть не парадоксально.

Но ведь говорить все равно надо. «Несоответствие всякого слова... по меньшей мере должно быть высказано»^{*} – чтобы сберечь суверенность, то есть, некоторым образом, чтобы потерять ее, но чтобы сохранить еще возможность не то чтобы ее смысла, нет – ее бессмыслия, чтобы отличить его в этом невозможном «комментарии» от всякой негативности. Надо найти слово, которое хранит тишину, необходимость невозможного: высказать в языке – языке рабства – нерабское. «Нерабское – это то, в чем не признаются... Идея тишины (само недоступное) обезоруживает! Я могу говорить об отсутствии смысла не иначе, как придавая ему смысл, которого оно не имеет. Тишина нарушена, поскольку я говорю. Все время какой-то *lamta sabachtani* кончает историю и выкрикивает невозможность молчать; я должен дать смысл тому, что его не имеет: наконец бытие дано мне как невозможное!» («Метод медитации»). А если слово *тишина* «среди всех других слов» – «самое извращенное или самое поэтичное», так это потому, что, потворствуя в замалчивании смысла, оно *высказывает* бессмыслие, оно скользит и тушется, не держит себя, само *себя замалчивает*, но не как тишину, а как слово. Это скольжение выдает и дискурс, и бездискурсивность. Оно может быть навязано нам, но и суверенность может сыграть им так, что со всей строгостью укажет на смысл в смысле, на дискурс в дискурсе. «Надо найти», объясняет нам Батай, остановив свой выбор на слове «тишина» как «примере скользящего слова», «надо найти» «слова» и «вещи», которые «заставят нас сколь-

«Гегель, разрабатывая философию работы (в «Феноменологии» *Knecht*, освобожденный раб, работник становится Богом), упразднил удачу – смех» и т. д.; в) Особенно в работе «Гегель, смерть и жертвоприношение» Батай показывает, в каком *соскальзывании* – помощи которому в суверенном слове будет именно другое соскальзывание – Гегель «к выгоде рабства» изменяет суверенности, «к которой он подошел настолько близко, насколько только мог». «Суверенность в позиции Гегеля выступает из движения, которое обнаруживается дискурсам и которое в уме Мудреца никогда не отделяется от этого обнаружения. Стало быть, она не может быть полностью суверенной: на самом деле Мудрец не может не подчинить ее цели Мудрости, предполагающей завершенность дискурса. ...Он принял суверенность как тяжкий груз, который выпустил из рук».

* «Лекции о незнании».

зить» («Внутренний опыт»)... Куда? Конечно, к другим словам и другим вещам, возвещающим суверенность.

Это скольжение рисковано. Но с такой направленностью оно рискует только смыслом и потерей суверенности в фигуре дискурса. Рискует, *делая смысл*, признать правоту. Правоту разума. Правоту философии. Правоту Гегеля, который всегда будет прав, стоит только кому-то открыть рот для осмысленного высказывания. Чтобы не бежать этого риска в языке, чтобы спасти то, что не желает спастись – возможность абсолютной игры и абсолютного риска, – следует удвоить язык, следует прибегнуть к уловкам, стратегиям, симулякрам^{*}. К маскам: «Нерабское – это то, в чем не признаются: что смехотворно, что... то же самое и с экстазом. То, что не件лезно, должно прятаться (под маской)» («Метод медитации»). Говоря «на пределе тишины», следует организовать стратегию и «найти [слова], которые восстановят – в некоторой точке – суверенную тишину, прерываемую осмысленным языком» (там же).

Исключая осмысленный язык, суверенная тишина *некоторым образом* сторонится различия как источника означения. Кажется, она стирает прерывистость, и в этом виде следует понимать необходимость постоянства, *континуума*, к которому непрестанно апеллирует Батай как к *сообщению*^{**}. Постоянство есть исключительный опыт суверенной операции, трансгрессирующей предел дискурсивного различия. Однако – и мы касаемся здесь, рассматривая движение суверенности, точки наибольшей двусмысленности и наивысшей нестабильности – этот *континуум* не есть полнота смысла или присутствия, как она *рассматривается* в метафизике. Силясь вырваться к бездне негативности и растраты, опыт континуума является опытом абсолютного различия, но не того различия, которое глубже, чем кто-либо другой, осмыслил Гегель, т. е. различия на службе присутствия, работы в истории (смысла). Различие между Гегелем и Батаем заключено в различии между двумя этими различиями. Так мы можем снять двусмысленность, которая может отягощать концепции *сообщения*, *континуума* или *мгновения*. Эти концепции, которые, казалось бы, отождествляются друг с другом как свершение присутствия, выводят и усиливают разрез различия. «Фундаментальный принцип выражается

* См.: Discussion sur le péche. – «Dieu vivant», 1945, № 4; Klossowski P. A propos du simulacre dans la communication de Bataille. – «Critique», № 195–196.

** «Внутренний опыт».

следующим образом: «сообщение» не может идти от одного исполненного и нетронутого бытия к другому: оно желает, чтобы *играли* своим бытием, чтобы вывели его к границе смерти, к границе ничто» («О Ницше»). И *мгновение* – временной модус суверенной операции – не есть *точка* полного и неуязвленного присутствия: оно скользит и *таится* между двумя присутствиями; оно есть различие как утверждающееся утаивание присутствия. Оно не дается, *скрадывает себя*, всплывает в движении, которое оборачивается и насильственным взламыванием, и замирающим убеганием. Мгновение бегуче: «Незнание основательно замешано на тоске, но также и на упразднении тоски. Посему возможно быстро провести бегущий себя опыт, который я называю опытом мгновения» («Лекции о незнании»).

Значит, слова: нужно найти их, найти те, «которые восстановят – в некоторой точке – суверенную тишину, прерываемую осмысленным языком». Поскольку, как мы видели, речь идет о некоем *скольжении*, найти надо не только слово, но и точку, *место в траектории*, где слово, уже исчерпанное в старом языке, возьмется установить себя в таком положении, чтобы самому скользить и чтобы заставить скользить весь дискурс. Следует припечатать язык неким стратегическим оборотом, который в скользящем, бегущем себя, но жестоком движении пронзил бы его старое тело, возвратив синтаксис и лексику к мажорной тишине. Возвратив скорее не к концепции и не к смыслу суверенности, а к исключительному мгновению *суверенной* операции, «пусть и будет оно лишь однажды».

Это абсолютно *уникальное соответствие*: соответствие языка суверенной тишине, которая *не терпит никакого соответствия*, не терпит никакой симметрии с тем, что склоняется и скользит, чтобы соответствовать ей. Вместе с тем это соответствие должно строго, *научообразно* выставить в общепринятом *синтаксисе* соподчиненные значения и операцию, которая уже не будет соответствием, которая не имеет никакого значения и свободно держится вне всякого синтаксиса. Следует научно возвратить соответствия к несоответствию, знание к незнанию. «Суверенная операция – пусть возможна она лишь однажды, – т. е. наука возвращения объектов мысли к суверенным моментам возможна...» («Метод медитации»). «Тогда начинается, основываясь на отрешении знания, упорядоченная рефлексия...» («Лекции о незнании»).

Это тем труднее, если вообще возможно, что суверенность, не будучи господством, не может на манер какого-нибудь «архи-» или некоего принципа ответственности править дискурсом. Как и господство, суверенность, ставя жизнь на карту, обретает независимость; она ни к чему не привязана, ничего не сохраняет. Но, в отличие от гегелевского господства, она не должна даже желать сохранить себя, желать собраться или собрать выгоду от себя и собственного риска, «она не может даже быть определена как благо». «Я держусь ее, но держался бы я так ее, если бы не был уверен, что вполне могу посмеяться над ней?» («Метод медитации»). Итак, ставкой в этой операции будет не самосознание, не могущество, во власти которого – быть подле себя, взирать на себя, сохранять себя. Мы отнюдь не в стихии феноменологии. И по этой первой черте – неудобочитаемой в философской логике – можно признать, что суверенность *не правит собой*. И не правит вообще: ни другим, ни вещами, ни дискурсами, не правит ввиду производства смысла. Вот оно – первое препятствие для науки, которая, по Батаю, должна бы отнести свои объекты к суверенным моментам и которая, как всякая наука, требует порядка, связи, различия между принципиальным и производным. «Метод медитации» не утаивает этого «препятствия» (словцо Батая): «Суверенная операция не просто не подчиняется ничему, она сама себе не подчиняется, она безразлична к какому бы то ни было результату; если после я захочу проследить за превращением подчиненной мысли в суверенную, я могу это сделать, но тому, что подлинно суверенно, что располагает мною каждое мгновение по-иному, нет до этого никакого дела».

С той поры, как суверенность захочет подчинить себе кого-то или что-то, она вновь схватывается диалектикой, подчиняется рабу, вещи и работе. Она терпит крах, желая быть победительницей или приобретательницей. Напротив, господство становится суверенностью, когда перестает опасаться краха и теряется как абсолютная жертва самопожертвования. Господин и суверен равно терпят крах^{••}, и оба преуспевают в этом, один – придавая ему смысл через

• См., например, «Внутренний опыт»: «Жрец... изнемогает и теряется вместе с жертвой» и т. д.

•• «С другой стороны, суверенность есть объект, который всегда уклоняется, который никому не давался и никому не дается... В «Феноменологии Духа» Гегель, следуя этой диалектике *господина* (сеньора, суверена) и *раба* (человека, закабаленного работой), которая стала началом коммунистической теории классовой борьбы, приводит раба к победе, но его кажущаяся суверенность оказывается тогда лишь ав-

самоопосредованность рабом, что значит потерпеть крах во избежание краха, а другой – в абсолютном крахе, то есть в потере самого смысла краха и приобретении нерабского состояния. Это почти неощутимое – менее осязаемое, чем симметрия изнанки и лица, – различие должно направлять все «скольжения» суверенного письма. Оно должно уязвить идентичность суверенности, которая всегда под вопросом. Ибо суверенность – это не идентичность, не самость, не бытие для себя, не бытие себе, не бытие подле себя. Чтобы не править, т. е. чтобы не подчиняться, она ничего не должна подчинять себе (прямое дополнение), то есть должна ничему и никому не подчиняться (рабское опосредование косвенным дополнением): она должна расходовать себя без остатка, невоздержанно, должна теряться, терять голову, сознание, память, интимность; наперекор *Ergänzung*, наперекор скупости, усваивающей смысл, она должна практиковать забвение, *aktive Vergesslichkeit*, о котором говорил Ницше, она должна – окончательное ниспровержение господства – не искать признания.

Отказ от признания разом и предписывает и воспрещает письмо. Точнее, он очерчивает два письма. Он воспрещает то письмо, что проектирует траекторию, в которой письмо господства, воля хотят сохранить себя, заставить признать себя, восстановить свое присутствие. То есть рабское письмо, которое презирал Батай. Но это презренное рабское положение письма отнюдь не то, что порицается традицией, начиная с Платона. Платон метит в рабское письмо как в *technè*, не несущее ответа, ибо присутствие того, кто в нем держал речь, испарилось. Батай, напротив, метит в рабский проект сохранения жизни – фантома жизни – в присутствии. Правда, в обоих случаях опасаются некоей смерти, и следовало бы обдумать это сообщничество. Проблема тем труднее, что одновременно суверенность предписывает другое письмо: то письмо, которое производит траекторию как таковую. Эта траектория бывает траекторией только тогда, когда присутствие в ней безнадежно скрывается, едва-едва возник его посул, и когда эта траектория составляет себя как возможность абсолютного ступеньвания. Траектория, которую нельзя затушевывать, уже не траектория. Посему следовало бы реконструировать систему положений Батая о письме, о его соответствиях – назовем их «минорное» и «мажорное» – траектории.

1. В целой группе текстов суверенный отказ от признания настаивает на абсолютном ступеньковании написанного. Вот, например, что говорит Батай о поэтическом письме как письме минорном: «Это жертвование разумом кажется образным, за ним не следует ни кровавого продолжения, ни чего-нибудь подобного. И все же оно отличается от поэзии тем, что оно тотально, не сохраняет наслаждения, разве что в произвольном скольжении, которое не удержать, да в отрешенном смехе. А если и случается выживание, то только в самозабвении, подобно полевому цветку после жатвы. Это странное жертвоприношение, предполагающее последнюю стадию мании величия – мы чувствуем, что становимся Богом, – может иметь обыкновенные последствия в единственном случае: если наслаждение скроется в скольжении, если мания величия не изведет себя полностью, мы приговорены к тому, чтобы заставлять себя «признавать», приговорены к воле быть Богом для толпы; это условие благоприятствует безумию, и ничему другому... Если же пойдешь до конца, надо ступеньковаться, надо выдюжить одиночество, стойко выстрадать его, надо отказаться от того, чтобы быть *признанным*: надо быть выше, будто нет тебя, обесмыслить себя, надо безнадежно и безвольно выдюжить то, чтобы быть нигде. А мысль (по причине того, что в глубине ее) надо похоронить заживо. Я публикую ее, заранее зная о ее непризнанности, да она и должна быть такой... Не могу я, а заодно со мной она, не рухнуть в бессмыслие. Мысль разрушает, и ее разрушение не передать толпе, оно обращено к менее слабым» («Постскриптум к «Мучению»), – или еще:

«Суверенная операция *задействует* эти следствия, эти осадки оставшейся в памяти траектории, осадки функций, но тогда, когда она имеет место, она безразлична к этим осадкам и пренебрегает ими» («Метод медитации»), –

и еще:

«Выживание написанной вещи – выживание мумии» («Винновный»).

2. Но есть суверенное письмо, которое обязано рвать рабское сообщничество слова и смысла.

«Я пишу, чтобы свести на нет во мне игру подчиненных операций» («Метод медитации»).

Розыгрыш, который не укладывается в господство, образует *пространство письма*; ставка на разыгрывается между минорным

и мажорным письмом, о которых не подозревал господин, мажорное превосходит минорное, уж скорее на него ставить, чем на другое («Для господина игра была ни минорным, ни мажорным *ничем*» («Лекции о незнании»)).

Почему есть только одно пространство письма?

Суверенность абсолютна, когда она прощает себе все несоответствия и держит себя в потаенной ночи. *Континуум* суверенного сообщения стихией своей имеет эту ночь потаенного различия. Понимания не будет, если верить в противоречие между этими двумя постановлениями. По правде говоря, понимание будет только в том, что понимается в логике философского господства: для которой и надо примирять вожделение признания, нарушение тайны, дискурс, сотрудничество и т. д. с прерывностью, формулированием, негативностью. Оппозиция между постоянством и прерывностью неизменно перемещается от Гегеля к Батаю.

Но этому перемещению невольно преобразовать ядро предикатов. Все связанные с суверенностью атрибуты заимствованы в (гегелевской) логике господства. Мы не можем, да и Батай не мог – не должен был – располагать никакими другими концепциями, никакими другими знаками, единицами слова и смысла. Ведь даже знак «суверенности» в его оппозиции рабству взят из тех же запасов, что и знак господства. Вне ее функционирования ничто не отличает суверенность от господства. Можно было бы даже выделить у Батая целую зону, в которой суверенность остается заодно с классической философией *субъекта*, но в особенности заодно с тем *волюнтаризмом*, который, как показал Хайдеггер, еще и у Гегеля, и у Ницше смешивался с сущностью метафизики.

Не способное, да и не обязанное вписываться в ядро самой концепции (ибо открывается именно то, что нет никакого ядра

- Вне общего синтаксиса их письма некоторые положения Батая в самом деле являют нам волюнтаризм, полную философию *операционной* деятельности субъекта. Суверенность есть *практическая операция* (см., например, «Conférences sur le Non-Savoir», p. 14). Но так мы не будем *читать* текст Батая, не включив эти положения в общую ткань повествования, которая разделяется с ними, развертывая или вписывая их в себя. На следующей странице: «Даже недостаточно сказать: о суверенном моменте нельзя говорить, не искажая его именно как суверенный. Не то чтобы говорить о нем, *искать* его движение будет уже противоречием. Едва мы беремся что-то искать, мы уже не живем суверенно, мы подчиняем настоящий момент будущему, который следует за ним. Может быть, мы достигнем суверенного момента вследствие нашего усилия, возможно, в самом деле усилие необходимо, но между порой усилия и порой суверенности обязательно будет разрыв, даже, можно сказать, пропасть».

смысла, нет атома концептуальности, а концепция производит себя в ткани различий), пространство, которое разделяет логику господства и, если угодно, не-логику суверенности, должно вписаться в развертывание или функционирование письма. *Это* письмо – мажорное – будет называться *письмом* потому, что оно *не укладывается в рамки логоса* (смысла, господства, присутствия и т. д.). В этом письме – том письме, которого искал Батай – *те же самые* концепции, с виду сами по себе неизменные, должны будут вынести ампутацию смысла или, скорее, должны будут выстрадать, с виду оставаясь невозмутимыми, эту утрату смысла, к которой они соскальзывают, в бездну которой неуклонно погружаются. И если закрыть глаза на это неудержимое низвержение, на это безжалостное пожертвование философскими концепциями, если продолжать читать текст Батая, вопрошать его, судить о нем, оставаясь внутри «означающего дискурса», то в нем можно что-то понять, но, вне всякого сомнения, это не будет значить читать его. Конечно, это можно сделать – да разве упускали такую возможность? – причем с большой ловкостью и, что реже, с большими философскими ресурсами и твердостью. Это не будет значить «читать», ибо тогда игнорируется формальная необходимость текста Батая, его сущностной фрагментации, его соответствия формам повествования, сюжет которых не просто противится «философским» афоризмам или философскому дискурсу: он затушевывает их означенность перед обозначенным содержанием. В отличие от логики, как понимается она в своей классической концепции, в отличие даже от гегелевской Книги, которую Кожев сделал своей темой, письмо Батая не терпит в своей мажорной инстанции разницы между формой и содержанием. Вот в чем оно оказывается письмом; вот в чем устанавливает суверенность.

Это письмо – и пример, который оно нам дает, отнюдь не забываясь о своих уроках, коим мы здесь сегодня внимаем, – склоняется к развертыванию классических концепций так, чтобы было видно, что в них есть неизбежного («Я не мог избежать выражения своей мысли в модусе философии. Но я не обращаюсь к философам» («Метод медитации»)), таким образом, с виду они подчиняются в определенном развороте обычному закону, но в некотором пункте соответствуя при этом моменту суверенности, абсолютной

* Уже цитированная статья Сартра строится в двух первых частях на оси такой оппозиции: «Но форма еще не все: обратимся к содержанию».

потере своего смысла, невоздержанной растрате: тому, что можно назвать негативностью или потерей смысла только ввиду философского обличья этих терминов; так соответствуют они бессмыслию, которое по ту сторону абсолютного смысла, по ту сторону замкнутости или горизонта абсолютного знания. Всплыв в этом просчитанном скольжении, концепции обращаются неконцепциями, они немыслимы, они становятся *неудержимыми* («Я ввожу неудержимые концепции» («Мальш»)). Философ слепнет в тексте Батая, ибо является философом лишь в силу этого нерушимого вожделения сдерживать, удерживать от соскальзывания самодостоверность и надежность концепции. Для него текст Батая ловушка: подлинный скандал.

Трансгрессия смысла не есть доступ к непосредственной и неопределенной *идентичности* бессмыслия, не есть доступ к возможности *удержать* бессмыслие. Скорее следовало бы говорить об «эпохе» эпохи смысла, то есть о — письменном — вынесении за скобки эпохи смысла: это будет противоположностью феноменологическому эпохе, которое совершается *во имя и ввиду* смысла. Та редукция склоняет нас к смыслу. А суверенная редукция есть редукция этой редукции: это не редукция к смыслу, это редукция смысла. Эта трансгрессия не укладывается в рамки как «Феноменологии духа», так и феноменологии вообще, в самых новейших ее ответвлениях (ср. «Внутренний опыт»).

Но не будет ли *зависеть* это новое письмо от суверенной инстанции? Не будет ли оно *следовать* ее императивам? Не будет ли оно подчиняться тому, что (можно было бы сказать по сущности своей, если бы суверенность имела сущность) ничему не подчиняется? Ни в коей мере, и в этом состоит уникальный парадокс соответствия дискурса и суверенности. Соотнести мажорное письмо с суверенной операцией значит установить соответствие в форме несоответствия, значит вписать разрыв в текст, значит привести цепь дискурсивного знания в соответствие с незнанием, которое отнюдь не является одним из моментов знания, в соответствие с абсолютным незнанием, в бездне которого вздымаются удача и залог смысла, истории и горизонтов абсолютного знания. Записывание такого соответствия должно быть «научным», но тогда само слово «наука» должно вынести коренную инаковость, должно в этом приведении

* «Буксующее, но бдительное употребление слов», — говорит Соллерс (Sollers P. De grands irrégularités de langage. — «Critique», № 195–196).

в соответствие с абсолютным незнанием трепетать, но не терять при этом своих собственных норм. Ее можно будет назвать наукой лишь в преодоленной замкнутости, но тогда следует делать это согласно требованиям такого именованья. Поскольку незнание не укладывается в рамки самой науки, незнание, которое *будет знать*, где и как вырваться за рамки *самой* науки, не может быть научно определено. («Кто узнает когда-нибудь, что такое ничего не знать?» («Малыш»)). Это не будет какое-то определенное незнание, вписанное в скрижали истории знания как фигура, захваченная у диалектики (и как фигура ее захвата), это будет абсолютное злоупотребление любой *эпистемой*, любой философией, любой наукой. И единственно *двойное состояние* ума может мыслить это уникальное соответствие: оно не будет ни «сциентизмом», ни «мистицизмом»^{*}.

Будучи скорее утверждающей редукцией смысла, чем полаганием бессмыслия, суверенность посему не есть ни *принцип*, ни *основание* этой записи. Будучи не-принципом и не-основанием, суверенность окончательно уклоняется от упования на какое-то архи, какое-то условие возможности и трансцендентальности дискурса. Здесь нет философского предварения. Из «Метода медитации» мы узнаем, что дисциплинированный путь письма должен неуклонно вывести нас к точке, где нет больше ни метода, ни медитации, где суверенная операция порывает с ними, поскольку не дает обуславливать себя ничему из того, что ей предшествовало или даже готовило ее. Равно как она не ищет ни применить себя, ни распространить себя, ни длиться, ни давать уроки (вот почему еще, по слову Бланшо, ее авторитет *искупает себя*), равно как она не ищет признания, равно как ей неведомо движение признательности к дискурсивному и предварявшему ее труду, без чего, тем не менее, она не могла бы обойтись. Суверенность должна быть неблагодарной. «Моя суверенность... отнюдь не признательна мне за мою работу». («Метод медитации») Сознательные хлопоты вокруг предварения — как раз философская и гегелевская работа. «Критика, адресованная Гегелем Шеллингу (в Предисловии к «Феноменологии»), от этого не менее решительна. Предваряющие операцию работы вне досягаемости неподготовленного разума (как говорил Гегель: было бы бессмысленно, если ты не башмачник, делать обувь). Эти работы тор-

* Одна из центральных тем работы Сартра («Один новый мистик») — это обвинение Батая в сциентизме, идущее в паре с обвинениями в мистицизме («Но также и сциентизм искажает мысль Батая»).

мозят принадлежащим им модусом применения суверенную операцию (бытие, идущее так далеко, как только оно может). Как раз характер суверенности требует отказа от того, чтобы подчинить операцию условию предварения. Операция имеет место только тогда, когда обнаруживается ее безотлагательность: если она обнаруживается, некогда уже проводить предварительные работы, суть которых в том, чтобы быть в подчинении внешним для них целям, в том, чтобы самим не быть целями» (там же).

Однако если вспомнить, что Гегель несомненно был первым, кто показал онтологическое единство метода и историчности, то вывод будет таким: суверенность злоупотребляет не только «субъектом» («Метод медитации»), но и самой историей. Это не значит, что надо вернуться на классический или догегелевский манер к антиисторическому смыслу, который станет одной из фигур «Феноменологии духа». Нет, суверенность преступает тотальность истории смысла и смысла истории, тотальность проекта знания, который втайне скрепляет все это. Посему незнание заисторично — но лишь в силу того, что поначалу всерьез отнеслось к акту завершения истории и замкнутости абсолютного знания, а затем изменило им, злоупотребив ими или просимулировав их в игре⁷⁷. В этой симуляции я сохраняю или предвосхищаю тотальность знания, я не ограничиваю себя никаким абстрактным определенным знанием, я лишь отпускаю себе абсолютное знание, ставя его, как оно есть, на его место, располагая и вписывая его в пространство, над которым оно больше не властно. Посему письмо Батая относит все семантемы, т. е. все философемы к суверенной операции, к безвозвратному истреблению тотальности смысла. Оно черпает свою силу, чтобы исчерпать их, в запасах смысла. С кропотливой дерзо-

* Незнание не может быть историчным, как это думал Сартр («...Незнание по существу своему исторично, поскольку его можно обозначить только как определенный опыт определенного человека в определенный момент времени»), только в дискурсивном виде, в подчиненном, экономическом, в том виде, который как раз поддается обозначению в надежной замкнутости знания. «Самосозидающее повествование» — именно так характеризует Сартр немного дальше «Внутренний опыт» — на стороне знания, истории и смысла.

** Об операции, которая симулирует абсолютное знание, на исходе которой, когда «незнание достигнуто, абсолютное знание оказывается лишь одной из форм знания», см. «Внутренний опыт», особенно важные положения, посвященные картезианской («твердая почва, на которой покоится все») и гегелевской («крутообразность») модели знания.

стью оно признает созидающее правило того, что оно должно действительно, экономично разрушать.

Выбирая таким образом пути *всеобщей*, как ее назвал Батай, *экономии*.

ВСЕОБЩЕЕ ПИСЬМО И ВСЕОБЩАЯ ЭКОНОМИЯ

К всеобщей экономии письмо суверенности примыкает по меньшей мере двумя чертами: 1. это наука, 2. оно относит свои объекты к невоздержанному разрушению смысла.

«Метод медитации» следующим образом предвосхищает «Проклятую долю»: «Наука, относящая объекты мысли к суверенному моменту, есть не что иное, как *всеобщая экономия*, рассматривающая смысл соответствия этих объектов друг другу согласно их конечному соответствию потере смысла. Проблема этой *всеобщей экономии* располагается в плане *политической экономии*, но наука с таким названием есть не что иное, как ограниченная экономия (ограниченная товарными ценностями). Речь идет о наисущественной проблеме той науки, что рассматривает использование богатств. Всеобщая экономия делает очевидным в первую очередь то, что случаются злоупотребления энергией, которые по определению не могут быть использованы во благо. Избыточная энергия только и может, что быть потерянной – без малейшей цели, следовательно, без малейшего смысла. Именно эта бесполезная, бессмысленная потеря *есть суверенность*»^{*}.

Будучи научным письмом, всеобщая экономия не есть суверенность. Впрочем *самой* суверенности вообще нет. Суверенность растворяет ценности смысла, истины, *схватывания самой вещи*. Вот почему дискурс, который она открывает, или который соответствует ей, не может быть истинным, правдоподобным или «откро-

- * Было бы грубой ошибкой толковать эти идеи в «реакционном» смысле. Потребление избыточной энергии определенным классом не есть разрушительное истребление смысла; оно есть значимое присвоение прибавочной стоимости в пространстве ограниченной экономики. С этой точки зрения, суверенность абсолютно революционна, но она революционна и в отношении революции, которая только реорганизует мир работы и перераспределяет ценности в пространстве смысла, т. е. ограниченной экономики. Необходимость этого последнего движения – слабо выделявшаяся то там, то здесь Батаем (например, в «Проклятой доле», когда он пишет о «радикализме Маркса» и «революционном смысле, суверенно выведенном Марксом»), чаще всего перечеркнутая взаимозапутанными оценками (например, в пятой части «Проклятой доли»), – неотвратима, но только как период в стратегии всеобщей экономики.

венным». Суверенность – это невозможное, посему она *не есть*, ее нет, но она *есть*, Батай выделяет это слово, «эта потеря». Письмо суверенности приводит дискурс в соответствие с абсолютной недискурсивностью. Как всеобщая экономия оно есть не потеря смысла, а, как мы только что прочли, «соответствие потере смысла». Оно открывает вопрос смысла. Оно описывает не незнание, что невозможно, но лишь эффекты незнания. «...О самом незнании невозможно говорить, хотя мы можем говорить о его эффектах...»¹

Этим отнюдь не достигается обычный строй познающей науки. *Письмо суверенности – это не суверенность в ее операции и не распространенный научный дискурс.* Научный дискурс смыслом своим имеет (имеет как направление и дискурсивное содержание) ориентированное соответствование неизвестного известному или известному, соответствование уже и всегда известному или предвосхищенному знанию. Хотя всеобщее письмо, *будучи лишь соответствием* бессмыслию, также вроде бы имеет смысл, эти отношения в нем перевернуты. Соответствие абсолютной возможности познания оказывается в нем в подвешенном состоянии. А известное соотносится с неизвестным, смысл – с бессмыслием. «Это познание, которое можно было бы назвать высвобожденным (но которое мне нравится называть нейтральным), есть применение одной выделенной (высвобожденной) функции рабства, из которого она вытекает: эта функция соотносила неизвестное с известным (с устойчивым), хотя с той поры, как она выделяется, она относит известное к неизвестному» («Метод медитации»). Это движение только намечается, как мы это видели, в «поэтическом образе».

* Письмо суверенности не может быть ни истинным, ни ложным, ни правдоподобным, ни неискренним. Это чисто художественное письмо в том смысле этого слова, который не поддается классическим оппозициям истинного и ложного, явления и сущности. Оно отъедает себя от всякого теоретического или этического вопроса. Но одновременно оно отдается им – своим минорным видом, которым, как говорит Батай, оно единится с работой, дискурсом и смыслом. («Думаю, что писать меня заставляет страх стать сумасшедшим» («О Ницше»)). Об этом виде письма законно и весьма легкомысленно можно спросить: а «искренен» ли Батай, практикующий его? Что и делает Сартр: «Вот, значит, приглашение потерять себя – без расчета, безвозмездно, без спасения. Да, но искреннее ли оно?» А дальше: «Ведь, в конце концов, Батай пишет, занимает пост в Национальной библиотеке, читает, не чурается женщин, кушает».

** «Лекции о незнании». Объекты науки суть тогда «эффекты» незнания. Эффекты бессмыслия. Так и с Богом, например, как с объектом теологии. «Бог также есть эффект незнания» (там же).

Это не значит, что феноменология духа, действовавшая в горизонтах абсолютного знания или согласно кругообразности Логоса, переворачивается с ног на голову. Она не просто переворачивается, она захватывается: захватывается не познающим пониманием, а вписыванием – заодно и горизонтами знания, и фигурами смысла – в открытие всеобщей экономии. А она склоняет их к соответствию не какому-то основанию, а бездне растраты, не *telos*'у смысла, а *неопределимому* истреблению ценности. Атеология Батая это еще и ателеология, и анэсхатология. Даже в своем дискурсе, который, конечно, следует отличать от суверенного утверждения, эта атеология не идет путями негативной теологии, т. е. теми путями, которые без конца соблазняли Батая, но которые по ту сторону всех отвергнутых предикатов и даже «по ту сторону бытия» хранили «сверхсущность»; по ту сторону бытийствующего – высшее бытийствующее и нерушимый смысл. Да, возможно: ибо здесь мы касаемся пределов и величайших дерзостей дискурса в западной мысли. Можно было бы показать, что расхождения и схождения этих путей неразличимы.

Поскольку она относит последовательность фигур феноменальности к знанию смысла, который всегда и уже возвещался, феноменология духа (и феноменология вообще) отвечает ограниченной экономии: ограниченной товарными ценностями, как можно было бы сказать в научных терминах – ограниченной «наукой, рассматривающей потребление богатств», ограниченной смыслом и ценностями, образованными объектами, их *круговращением*. *Круговращение* абсолютного знания направляет и включает в себя только это *круговращение*, только *цепь воспроизводящего потребления*. С другой стороны, абсолютное производство и абсолютное разрушение ценностей, избыточная энергия, так как она есть, та энергия, которая «может быть растратчена не иначе, как без малейшей цели», – все это уклоняется от феноменологии как ограниченной экономии. Ограниченная экономия может определить различие и негативность не иначе, как видами, моментами или условиями

- Например, Мейстер Экхарт. Негативное движение дискурса о Боге есть лишь период позитивной онто-теологии «Бог не имеет имени... Если я говорю: Бог есть бытие, это неправда; он есть бытие сверх бытия и сверхсущностное отрицание» («*Renovamini spiritu mentis vestrae*».) Это было лишь оборотом или поворотом языка к онто-теологии: «Когда я сказал, что Бог не был бытием и был выше бытия, я не оспаривал его бытия, напротив, я придавал ему более возвышенное бытие» («*Quasi stella matutina*»). То же самое движение мы обнаруживаем у Псевдо-Дионисия Ареопагита.

смысла, то есть как работу. Однако бессмыслие суверенной операции не есть ни негативное, ни условие смысла, причем даже если оно оказывается *также* и этим, даже если имя его дает это понять. Это не запас смысла. Бессмыслие удерживается по ту сторону оппозиции позитивного и негативного, ибо акт потребления, хотя он и подбивает растратить смысл, не есть *негативное* присутствия, которое сохраняется или рассматривается в *истине* его смысла (сохраненного: *bewahren*). И этот разрыв симметрии должен распространить свои эффекты по всей цепи дискурса. Концепции общей экономии могут быть *прочитаны* лишь при том условии, что будут выведены, смещены за альтернативы симметрии, которыми все же они кажутся захваченными и в которых некоторым образом они должны остаться. Стратегия прочтения играет на этом захвате и на этом выведении. Например, если учитывать *этот комментарий к бессмыслию*, тогда то, что *намечается* в замкнутости метафизики как неценность, *отсылает* нас по ту сторону оппозиции ценности и неценности, даже по ту сторону концепции ценности, как и концепции смысла. То, что, сотрясая твердость дискурсивного знания, *намечается* как мистика, *отсылает* по ту сторону оппозиции мистического и рационального*. Уж кем не был Батай, так это новым мистиком. То, что *намечается* как внутренний опыт, не есть опыт, поскольку не соответствует никакому присутствию, никакой исполненности, это соответствует лишь невозможному, которое «испытывается» им в муке. Этот опыт меньше всего внутренний: если он кажется таким, поскольку не соотносится ни с чем другим, ни с каким вовне, кроме как в модусе несоответствия, тайны и разрыва, то он при этом полностью выставляется *напоказ* — на муку — нагим, распахнутым вовне, выставляется невоздержанно, бессовестно, у него все наружу.

Можно было бы подвести под эту схему все концепции всеобщего письма (концепции науки, материализма, бессознательного и т. п.). Предикаты в ней не для того, чтобы что-то *желать ска-*

* С тем чтобы определить точку, в которой он отделяется от Гегеля или Кожева, Батай уточняет то, что понимается им как «сознательный мистицизм» или «иное классического мистицизма»: «Мистик-атеист, *сознающий себя*, сознающий то, что он должен умереть и исчезнуть, будет жить в «абсолютной разорванности», как сказал Гегель — *видимо, о самом себе*; но для него это был только миг: в противоположность Гегелю, мистик-атеист не станет выходить из этого тупика, «созерцая Негативное прямо в лицо», но не имея возможности перенести его в Бытие — отказываясь это делать, удерживая себя в этой двусмысленности» («Гегель, смерть и жертвоприношение»).

затя, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить, чтобы изобличить его или отвлечь от него. Это письмо совсем не обязательно производит новые концептуальные единства. Его концепции отличаются от классических не чертами, отмеченными формой сущностных предикатов, но количественными различиями силы, высоты и т. д., которые могут быть охарактеризованы не иначе, как метафорами. Традиционные наименования сохраняются, но они тронуты различиями между *мажорным и минорным, архаическим и классическим* и т. д. И только так можно отметить в дискурсе то, что отделяет дискурс от не укладывающегося в него.

Однако письмо, внутри которого оперируют этими стратегиями, отнюдь не состоит в том, чтобы подчинить концептуальные моменты тотальности системы, в которой они обретут, наконец, смысл. Речь идет не о том, чтобы подчинить скольжения, различие дискурса и игру синтаксиса тотальности предвосхищенного дискурса. Напротив. Если игра различия обязательна для надлежащего прочтения концепций всеобщей экономики, если нужно заново вписать каждое понятие в закон его скольжения и отнести его к суверенной операции, то не следует делать это каким-то моментом, который будет подчинен структуре. Прочтение Батая должно прой-

- Вновь различие важнее, чем содержание терминов. И следует скомбинировать эти две серии оппозиций (мажорный/минорный, архаический/классический) с выделенной выше поэтической оппозицией (суверенное неподчинение/прикрепление/подчинение). Архаической суверенности, «которая, кажется, подразумевает какую-то немощь» и, будучи «подлинной» суверенностью, отвергает «осуществление власти» (закабалющее господство), Батай противопоставляет «классическую идею суверенности», которая «связана с суверенностью управления» и, следовательно, удерживает все атрибуты, в которых отказано, *под тем же именем*, суверенной операции (свободная, победоносная, самосознающая, признанная и т. д. субъективность, т. е. опосредованная и отвращенная от себя, возвращающаяся к себе из-за того, что была отвращена от этого работой раба). Однако Батай показывает, что «мажорные положения» суверенности могут, как, впрочем, и минорные, быть «закрепленными в сфере деятельности» («Метод медитации»). Посему различие между мажорным и минорным попросту аналогично различию между архаическим или классическим. И ни то, ни другое не должны быть поняты на классический или минорный манер. Архаическое — это не изначальное или доподлинное, определенное таковым философским дискурсом. Мажорное не противостоит минорному как большое малому, высокое низкому. В статье «Старый крот» (она была отвергнута журналом «Bifurs») оппозиции низа и верха, всех значений приставки «сверх-» («sur») (сверхреальное, сверхчеловек и т. д.) и приставки «под-» (подпольный человек и т. д.), империалистического орла и пролетарского крота рассматриваются во всех возможностях их переворачивания с ног на голову.

ти между этими двумя рифмами. Оно не должно изолировать понятия, словно бы те были своим собственным контекстом, словно бы можно было непосредственно понять содержание того, что *желают сказать* такие слова, как «опыт», «внутренний», «мистика», «работа», «материальный», «суверенный» и т. д. Ошибка была бы в том, что за непосредственность прочтения сошло бы ослепление традиционной культурой, которая выдает себя за естественную стихию дискурса. С другой стороны, не следует подчинять контекстуальное внимание и различие означения какой-то *системе смысла*, позволяющей или обещающей абсолютное формальное господство. Это значило бы затушевывать злоупотребление бессмыслия и вновь оказаться в замкнутости знания: значит снова не прочитать Батая.

И в этом пункте диалог с Гегелем весьма решителен. Один пример: Гегель, да и любой вслед за ним, кто устроится в надежной стихии философского дискурса, были бы не в состоянии прочитать по его упорядоченному скольжению такой знак, как «опыт». Не вдаваясь в объяснения, Батай замечает в «Эротизме»: «Для духа Гегеля то, что непосредственно – плохо, и Гегель точно бы отнес то, что я называю опытом, к непосредственному». Однако если внутренний опыт в своих мажорных моментах и рвет с опосредованием, тем не менее он отнюдь не непосредственен. Ему не воспользоваться абсолютно близким присутствием и, тем более, ему не вступить, как это продельывает гегелевское непосредственное, в движение опосредования. Коль скоро они представляются в стихии философии, а также и в стихии логики или гегелевской феноменологии, непосредственное и опосредованное *равно* «подчинены». И в этом качестве они могут переходить друг в друга. Посему суверенная операция также подвешивает подчинение в форме непосредственного. Дабы понять, что она не входит ни в работу, ни в феноменологию, следует выйти из философского дискурса и помыслить немислимое. Как нарушить разом (транссессировать) и опосредованное, и непосредственное? Как выйти за рамки «подчинения» смыслу (философского) логоса в его тотальности? *Может быть*, через мажорное письмо: «Я пишу, чтобы свести к нулю во мне игру соподчиненных операций (в общем и целом это излишне)» («Метод медитации»). Но только *может быть* и лишь «в общем и целом» это излишне, ибо мажорное письмо ничем не должно нас обеспечивать, оно не дарует нам никакой достоверности,

никакого результата, никакой выгоды. Это письмо абсолютно авантюрно, это дело удачи, не техники.

ТРАНСГРЕССИЯ НЕЙТРАЛЬНОГО И СМЕЩЕНИЕ AUFHEBUNG

Располагающееся по ту сторону классических оппозиций, письмо суверенности – оно белое или нейтральное? Ведь если оно и может что-либо изложить, то не иначе, как в форме *ни это, ни то*. Не правда ли, здесь перед нами мелькает родство мысли Батая и Бланшо? И не предлагает ли нам Батай именно нейтральное познание? «Это познание, которое можно было бы назвать высвобожденным (но мне больше нравится называть его нейтральным), есть применение одной выделенной (высвобожденной) функции рабства, из которого она вытекает... она относит известное к неизвестному» (уже цитировалось).

Но здесь следует внимательно рассмотреть то, что *нейтральной* будет не суверенная операция, нейтральным будет дискурсивное познание. Нейтральность, в сущности, негативна (*ne-uter*); это негативное обличье трансгрессии суверенности. Суверенность не нейтральна, даже если *в своем дискурсе* она нейтрализует все противоречия или все оппозиции классической логики. Нейтрализация совершается в познании и в синтаксисе письма, но она соответствует трансгрессивному и суверенному утверждению. Суверенная операция не довольствуется нейтрализацией классических оппозиций *в дискурсе*, она попирает «в опыте» (понимаемом мажорно) закон или запреты, составляющие систему вместе с дискурсом и даже *вместе с работой нейтрализации*. Через двадцать страниц после того, как было предложено «нейтральное познание», можно прочитать: «Чтоб я установил возможность нейтрального познания? моя суверенность принимает ее с легкостью щебечущей пташки и совсем не признательна мне за работу».

Вот почему разрушение дискурса не является простой нейтрализацией стушевывания. Оно множит слова, срабатывает их друг с другом, низвергает их в бесконечных и безосновательных заменах, единственным правилом коих выступает суверенное утверждение вне-смысленной игры. Это не сдержанность и не отставка, не бесконечное нашептывание белого слова, стирающего следы классического дискурса, это своего рода потлач знаков, который прожигает,

пожирает, проматывает слова в радостном утверждении смерти: это жертвоприношение и вызов. Вот, например: «До этого я обозначал суверенную операцию именами *внутренний опыт* или *крайность возможного*. Теперь я обозначаю ее также именем *медитация*. Менять слова значит испытывать скуку в употреблении какого бы то ни было слова (имя «*суверенная операция*» – самое надоедливое из всех: *комическая операция* – это имя было бы менее обманчиво); мне больше нравится *медитация*, но у этого имени набожный вид» («Метод медитации»).

Что произошло? В итоге ничего не было сказано. Не остановились ни на одном слове; вся цепь ни на чем не держится; ни одна из концепций не подошла, все они определяют друг друга и в то же самое время разрушают или нейтрализуют себя. Но удалось *утвердить* правило игры или, скорее, игру как правило; удалась необходимость поправки дискурса и негативность скуки (в употреблении какого бы то ни было слова в обнадеживающей идентичности его смысла).

Но это поправление дискурса (и, следовательно, вообще закона, ибо дискурс выставляет себя, лишь выставляя норму или ценность смысла, то есть саму стихию законности вообще) должно, как и всякое поправление, тем или иным образом сохранить и утвердить то, что им преодолевается в злоупотреблении¹. Это единственный способ утвердить себя как *трансгрессию* (поправление) и достичь тем самым святого, которое «дается в насилии поправления». Однако, описывая в «Эротизме» «противоречивый опыт запрета и трансгрессии», Батай добавляет одно примечание к следующей фразе: «Но трансгрессия отличается от «возврата к природе»: она снимает запрет, не упраздняя его». Вот это примечание: «Бесполезно настаивать на гегелевском характере этой операции, которая отвечает тому моменту диалектики, который выражается непереводаемым немецким глаголом *aufheben* (преодолеть, удержав)».

- * «Игры нет иначе, как в открытом и безудержном вызове тому, что противится игре» (заметка на полях неизданной «Теории религии», которую Батай думал также назвать «Умереть со смеху и смеяться до смерти»).
- ** «Этот жест... несводимый к классической логике... для которого никакая логика не кажется конституированной», замечает Соллерс, разоблачает в *их системе* все формы псевдо-поправления, все социальные и исторические фигуры, из которых можно вычитать сообщничество «между тем, кто безропотно живет под гнетом закона, и тем, для кого закон – ничто». В последнем случае «репрессия» просто «удваивается» (Sollers P. Le Toit. Essai de lecture systématique. – «Tel Quel», № 29).

Но так ли уж «бесполезно настаивать»? Можно ли, как это говорит Батай, подключить трансгрессивное движение к гегелевской концепции *Aufhebung*, которая, как мы имели возможность убедиться, представляет собой момент торжества раба и образование смысла?

Здесь нам следует толковать Батая наперекор Батаю, или, скорее, нам следует дать толкование одной стратегии его письма, отталкиваясь от другой^{*}. Оспорив то, что в этом примечании кажется Батаю само собой разумеющимся, мы, возможно, добьемся большей отточенности фигуры смещения, которому подвергается здесь весь гегелевский дискурс. Это и есть то, благодаря чему Батай еще менее гегельянец, чем он думает.

- * Как и любой дискурс, дискурс Батая, как и Гегеля, имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении. Посему, действуя осторожно и не выходя за рамки текста Батая, мы можем оторвать одно толкование от его перетолкования и подвергнуть его другому толкованию, связанному с другими предложениями системы. Что само по себе означает, что мы, отнюдь не прерывая общую систематичность, признаем сильные и слабые моменты самотолкования мысли, поскольку эти силовые различия относятся к стратегической необходимости законченного дискурса. Естественнo, что наше собственное толкующее прочтение стремилось идти по тем моментам, к тому же связывая их, которые нами толковались как мажорные. Этот «метод» — или то, что мы так называем в замкнутости знания, — оправдывается тем, что мы описываем здесь, вслед за Батаем, как подвешивание эпохи смысла и истины. Это нас не освобождает от того, чтобы определить *правило* силы и слабости, и не запрещает нам сделать это: правило есть функция

1. удаления от момента суверенности,

2. пренебрежения строгими нормами знания.

Наибольшая сила в письме, которое в самой дерзновенной трансгрессии продолжает удерживать и признавать необходимость системы запрета (знание, наука, философия, труд, история и т. д.). Письмо неизменно вычерчивается между этими двумя ликами предела.

Среди слабых моментов дискурса Батая некоторые высвечиваются решительным незнанием, неким философским неведением. И, например, Сартр справедливо отмечает, что «он, по всей видимости, не понял Хайдеггера, о котором он часто и невольно говорит», и что тогда «философия мстит за себя». Можно было бы долго говорить об этой ссылке на Хайдеггера. Как-нибудь мы попытаемся это сделать. Отметим лишь, что в этом отношении, как и в некоторых других, «погрешности» Батая отражали те самые погрешности, которыми блистало прочтение Хайдеггера «специализированными философами». Ведь согласиться с переводом (Корбэна) *Dasein* как «человеческой реальности» (что, конечно, чудовищно по отношению к безграничным последствиям, которые были предусмотрены в первых четырех параграфах «*Sein und Zeit*»), сделать его элементом своего дискурса, настойчиво говорить о «гуманизме, объединяющем Ницше и Батая», — это со стороны Сартра философски было очень *рискованно*. Привлекая внимание к этому пункту для того, чтобы осветить текст и контекст Батая, мы не сомневаемся ни в исторической необходимости этого *риска*, ни в функции пробуждения, достигнутого этой ценой и уже не нашей исторической ситуации.

Гегелевское *Aufhebung* полностью происходит внутри дискурса, внутри системы или работы означения. Одно определение отрицается и сохраняется в другом, которое обнаруживает его истину. От бесконечной неопределенности переходят к бесконечной определенности, от одного определения к другому, и этот переход, направленный беспокойством перед бесконечностью, составляет цепь смысла. *Aufhebung* включается *вовнутрь* круга абсолютного знания, *Aufhebung* никогда не попирает его замкнутость, никогда не подвешивает тотальность дискурса, труда, смысла, закона и т. д. И поскольку *Aufhebung* никогда не снимает, пусть и удерживая ее, вуалирующую форму абсолютного знания, оно целиком и полностью принадлежит к тому, что Батай называет «миром труда», то есть к миру запрета, невидимому во всей его тотальности. «Вот почему человеческое сообщество, частично посвятившее себя труду, определяется в *запретах*, без которых оно не стало бы этим *миром труда*, которым оно является по своему существу» («Эротизм»). Посему гегелевское *Aufhebung* будет принадлежать ограниченной экономии и будет формой перехода от одного запрета к другому, формой кругообращения запрета, истории как истины запрета. Поэтому Батай может использовать только *пустую* форму *Aufhebung* *аналогичным* образом — для того, чтобы обозначить то, *чего никогда не было*, т. е. трансгрессивное соотношение, связывающее мир смысла с миром бессмыслия. Это смещение имеет парадигматический характер: интрафилософская, исключительно спекулятивная концепция принуждается в этом письме к обозначению движения, которое, собственно, состоит из злоупотребления всякой возможной философией. Это движение являет нам философию как форму наивного или естественного сознания (у Гегеля оно оказывается еще и культурным). Пока *Aufhebung* остается захваченным ограниченной экономией, оно в плену у этого естественного сознания. И напрасно тщится образ «мы» в «Феноменологии» выдать себя за знание того, чего не знает наивное сознание, углубившееся в свою историю и в определение своих фигур, он остается естественным и вульгарным, поскольку мыслит *переход*, *истину* перехода только как кругообращение смысла и ценности. Он развивает смысл или вождение смысла естественного сознания, того, что замыкается в кругу чтобы *знать смысл*: откуда это взялось и куда это идет. Это сознание не *видит* бездны игры, на которой воздвигается история (смысла). В этой мере философия, гегелевская спекулятивность, абсо-

лютное знание, то, чем они управляют и будут без конца управлять в их замкнутости, остаются установлениями сознания естественного, рабского и вульгарного. Самосознание – это рабское сознание.

«Между крайним знанием и вульгарным познанием – чаще всего получающим распространение – различие ничтожно. В Гегеле познание мира – это познание первого встречного (*первый встречный*, а не Гегель, решает для Гегеля ключевой вопрос: вопрос, касающийся различия между безумием и разумностью; «абсолютное знание» в этом пункте подтверждает вульгарное понятие, оно зиждется на нем, оказывается одним из его видов). Вульгарное знание в нас словно иная *ткань*! В некотором смысле, условие, при котором я *увиджу*, состоит в том, чтобы выйти, выступить из «ткани». И несомненно, тотчас же я должен сказать: это условие, при котором я *увиджу*, будет состоять в том, что надо бы умереть. Не будет у меня времени, чтобы *видеть*!» («Метод медитации»).

Если вся история смысла собрана и *представлена* в одном пункте картины в фигуре раба, если дискурс Гегеля, Логика, Книга, о которой говорит Кожев, суть рабский язык (раба), то есть рабочий язык (работника), они могут читаться хоть слева направо, хоть справа налево, как реакционное или как революционное движение, или как оба сразу. Было бы абсурдно, если бы трансгрессия (попрание) Книги письмом прочитывалась только в одном направлении (смысла). Это было бы одновременно и абсурдно – в силу формы *Aufhebung*, которая удерживается в трансгрессии, – и слишком переполнено смыслом для его трансгрессии. Справа налево или слева направо: этим двум противоречащим и переполненным смыслом предположениям одинаково недостает убедительности. В одном определенном пункте.

Очень определенном. Констатирующем неубедительность, за эффектами которой следует наблюдать, насколько это возможно. Ничего не поймешь в главной стратегии, если абсолютно откажешься следить за применением этого констатирования. Ничего не поймешь, если отдашь его взаймы, если отбросишь его, если вложишь его неважно в какую руку: правую или левую.

.....

.....

.....

«...Условие, при котором я *увиджу*, состоит в том, чтобы выйти, выступить из «ткани». И несомненно, тотчас же я должен ска-

зять: это условие, при котором я *увиджу*, состоит в том, что надо бы умереть. Не будет у меня времени, чтобы *видеть*!»

Посему есть вульгарная *ткань* абсолютного знания и есть смертельное отверстие *глаза*. Есть текст и есть взгляд. Рабство смысла и пробуждение к смерти. Минорное письмо и мажорный свет.

От одного к другому – совсем другое, некий текст. Который очерчивает в безмолвии структуру глаза, вырисовывает отверстие, отраживается выткать «абсолютную разорванность», абсолютно разорвать свою собственную ткань, вновь ставшую «прочной» и рабской – от чтения.

**ДЕНИ
ХОЛЬЕ**



**КРОВАВЫЕ
ВОСКРЕСЕНЬЯ**

Есть какой-то странный анахронизм в весьма частом, особенно в Америке, присоединении Батая, писателя, очевидно, постструктуралистского, к тому, что стали называть постструктурализмом. Но это сближение объяснимо, если вспомнить, с какой настойчивостью в шестидесятые годы соединяли, прибегая даже к этимологии латинского глагола *struere* – «строить», структуралистское движение с архитектурой. Студенческое восстание в мае 1968 года толковалось порой как бунт против причастности институционализованной архитектуры к структуралистскому истеблишменту. Львиная доля того, что вызвало к жизни постструктурализм – и его синоним, «деконструкцию», – также приходится на это соединение. Вот почему, обратившись к батаевской критике архитектуры, можно было бы представить его – ретроспективно – чем-то вроде пред-постструктуралиста.

Одна небольшая работа, появившаяся в 1929 г. в журнале «Документы», стала отправной точкой моей книги о Батае «Взятие площади Согласия» (1972). На двух страничках с совершенно сюрреалистической дерзостью Батай обрушивает град обвинений на то, что называет «архитектурной каторгой»: всякая архитектура от Командора; архитектура – это репрезентативная инстанция «сверх-Я» общества. Веками спорили, где начало архитектуры: в доме, храме, могиле... Батай непреклонен: это начало – в тюрьме. «Архитектура, – пишет он, – выражает само бытие обществ». И уточняет: «Единственно идеальное бытие общества – то, что правит и запрещает, – выражается в архитектурных композициях... Так, словно дамбы вздымаются огромные монументы, противопоставляя логику величия и авторитета всяким элементам смятения: в виде соборов и дворцов Церковь и Государство противостоят толпам, навязывают им тишину. Очевидно, что монументы в самом деле внушают со-

циальное благоразумие, часто даже подлинный страх. Взятие Бастилии замечательно символизирует такое положение вещей: трудно объяснить этот порыв чем-нибудь иным, кроме злобы народа к монументам, его подлинных господам» (I, 171–172)*.

Книга Фуко о тюрьмах «Надзор и наказание» тоже дает нам критику архитектуры, причем эта критика также исходит из анализа института исправительных учреждений. Уже в «Истории безумия» Фуко описывал архитектурное начало и воспроизводство безумия, его порождение, исходя из практик обустройства пространства мест заключения; в «Надзоре и наказании» он сходным образом описывает возникновение преступного мира. Однако, даже не настаивая на различии стилей Батая и Фуко, нельзя не отметить значительного несовпадения концепций их подходов. В самом деле, тюрьма Батая соответствует показной, зримой архитектуре: ее видно; тюрьма Фуко принадлежит к той архитектуре, которая сама видит, наблюдает, высматривает, бдит.

Архитектура Батая – выпуклая, фронтальная, экстравертивная, архитектура, которая вся идет извне, – практически не имеет ничего общего с вкрадчивой вогнутостью архитектуры Фуко, которая с терапевтическими или дисциплинарными целями замыкает в круг, окружает, интернирует. И та и другая действенны, но одна действует при условии, что на нее обращается внимание, а другая, наоборот, действует, когда на нее не обращается внимание. Одна угнетает (навязывает тишину); другая принуждает к выражению (заставляет говорить). Различие между той и другой будет аналогичным тому зазору, что отделяет в «Надзоре и наказании» зрелище публичных казней при старых режимах от дисциплинарных институтов современных обществ. Батай говорит об архитектуре в терминах авторитарной репрезентации, Фуко делает это в терминах обустройства пространства, институционализации, технологии власти: Паноптикум Бентама, главный образ книги, воплощает концепцию, согласно которой «архитектура будет оператором трансформации индивидов»** – не просто вместилищем, или сосудом, но таким местом, которое оформляет то, что в нем содержится, воздействует на то, что его населяет, обрабатывает своих обитателей.

* Здесь и далее работы Батая цитируются автором по Полному собранию сочинений: *Bataille G. Oeuvres complètes*. Т. I–XII. P., 1970–1988, с указанием в скобках тома и страницы. – *Прим. пер.*

** *Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison*. P., 1975, p. 174.

Будет ли тюрьма родовым именем для обозначения всей совокупности архитектурного производства? Можно ли вообразить архитектуру, которая бы не внушала, как у Батая, социального благоразумия или не воспроизводила бы, наподобие дисциплинарного завода Фуко, безумие и преступность индивидов? По Фуко, архитектурные механизмы производят субъектов, индивидуализируют личную идентичность. Но разве исключено, что они могут действовать в другом направлении: вдыхая жизнь, наоборот, в то пространство, что предшествует конституированию субъекта, что предшествует институционализации субъективности? Это такая архитектура, которая, вместо того чтобы локализовать безумие, приписать его к определенному месту обитания, открыла бы пространство, предшествующее отделению безумия от разума; явила бы на сцену не субъект, а пространственное становление, пространство до субъекта, асубъективное пространство, асемантическое пространство не-созидательной архитектуры, такой архитектуры, которая не оставляет времени тому, что становится пространством, превратиться в субъекта.

В терминах именно такой архитектуры, охарактеризованной Деррида как архитектура *spaced out* (или *спасу*)*, был представлен план обустройства парка Виллет в Париже. Батай описывал взятие Бастилии как бунт народа против монументов, которые угнетают народ и символизируют это угнетение. Парк Виллет должен был реализовать парадоксальное взятие архитектуры, причем самой архитектурой. Своего рода Бастилия, которая не отличалась бы от своего взятия. «Архитектура против самой себя»** – пишет архитектор Бернар Чуми. Архитектура против архитектуры. Архитектура, которая, оторвавшись от карательного строя Командора, вступает в игру, начинает танцевать в дионисическом сиянии потери смысла. Даже в изложении проекта Чуми камня на камне не оставляет от фундаментального постулата архитектуры, согласно которому смысл «имманентен всякой архитектурной структуре». Парк Виллет, эта атака постмодерна на процесс означивания, тщится снести саму структуру смысла.

Но будет ли счастлив Дедал от этой потери смысла лабиринта, который он выстроил собственными руками? Более того: что

* *Derrida J. Point de folie—Maintenant l'architecture.* — In: *Tschumi B. La case vide.* P., 1986, p. 18.

** *Tschumi B. Cinégram folie. Le parc de la Villette.* New Designs, Princeton Architectural Press, 1987, p. 7.

станется с лабиринтом без Минотавра? Возможен ли лабиринт без крови? И поскольку дело свершается в реальном городе, поскольку это перформативное размыкание пространства имеет место в определенном участке плана Парижа, я хотел бы окольными путями выйти к бойням Батая.

Агрессивность Багая по отношению к архитектуре обусловлена прежде всего ее антропоморфизмом. Статья «Архитектура» описывает строительство как конечный этап процесса очеловечивания, как стадию коллективного зеркала, что еще можно назвать, в терминах Лакана, стадией архитектуры как формативного принципа функции «мы». Вот почему, разоблачая репрессивность архитектуры по отношению к человеку, Батай отвергает главным образом то положение, согласно которому человек обретает форму только через архитектуру, по которому человеческая форма как таковая, формация человека неотделима от архитектуры. Если тюрьма есть всеобщая форма архитектуры, это определяется тем, что сама форма архитектуры будет первой тюрьмой человека. Другими словами, невозможно просто противопоставить тюрьму и свободного человека. Шкура Несса приросла к коже Геракла. Восстание человека против тюрьмы – это его бунт против собственной формы, против своего обличья, против человеческого лица. Именно это ознаменовано мифологической фигурой Ацефала: единственный способ убежать от архитектурной каторги – убежать от своей формы, потерять голову. Такое «взятие» своей формы требует куда более затейливой стратегии, чем простое разрушение. Ацефал будет силовой фигурой различия, отрицательным образом антимонументального безумия. Силуэт его рисует Андре Массон. Батай пишет к нему афоризм: «Человек сбегает от своей головы, как заключенный из тюрьмы» (I, 676).

Статья «Архитектура» не была единственным вкладом Багая в философский словарь «Документов». В двух других статьях – «Бойня» и «Музей» – Батай уточняет свое понимание архитектуры и траты. Статья «Бойня» сопровождалась фотографиями местечка Виллет, выполненными Эли Лотар. «Документы» вообще славились такого рода иллюстрациями, чуждыми всякой сюрреалистической эстетизации человека. Жестокость этих снимков вполне могла бы напомнить нашим современникам, что когда-то действительно было мясо – кровавое, еще дымящееся, трепещущее, – причем в

тех самых местах, где сегодня архитектура воюет сама с собой. Об этом статья Батая.

В то время как толкователи мифов представляют смерть Минотавра результатом подвига героя, носителя цивилизации, который уничтожает нечто архаичное и чудовищное, который освобождает общество от мрака лабиринтного века, Батай понимает это убийство в обратном смысле: посягнув на изначальный свой образ, посягнув на свое подобие с чудовищем, человек еще глубже погружается в лабиринт. Взяв за основу московскую теорию жертвоприношения, Батай набрасывает грандиозную картину религиозной, искупительной, жертвенной функции боен Виллет. Однако павильоны мясокомбината кажутся алтарями пустынной, бессознательной религии: никто не торопится принять участие в этих жертвоприношениях. «Бойня религиозна в том же смысле, что и храмы ушедших времен, имевшие двойное назначение, служившие как для молений, так и для убийств... В наши дни бойня проклинается, она как бы в карантине, словно корабль с чумой на борту... Но жертвами этого проклятия выступают не мясники или животные, а сами благомыслящие люди, которые дошли уже до того, что больше не выносят собственного безобразия, того самого безобразия, что соответствует болезненной потребности в чистоте» (I, 204).

Статья «Бойня» описывает движение священного ужаса и религиозного отвращения перед зрелищем умерщвления животного. Статья «Музей» схватывает обратное движение. За отвращением идет притяжение, интерес. Те, кто перед ликом жертвенной бойни прятался в собственном безобразии, те, кто противопоставлял захватывающему безобразию боен свое собственное безобразие, те, кто не мог выдержать зрелища разложения, открывавшегося со сцен боен, — те идут в музей. Они бегут в красоту музеев от неустрашимого безобразия боен. Батай пишет: «По воскресеньям, в пять часов, на выходе из Лувра интересно наблюдать за потоком посетителей, явно охваченных желанием быть во всем похожими на небесные творения, восхищение которыми светится в их глазах». «Музей вроде легкого для большого города: по воскресеньям толпа приливает к музею, словно кровь, а выходит оттуда очищенной, свежей» (I, 239).

Таким образом, бойня и музей составляют единую систему, в которой амбивалентность, присущая ядру священного, встает, наконец, на свое место: бойни будут отрицательным полюсом системы,

полюсом отвращения, отталкивания, полюсом центробежной силы (их все дальше и дальше удаляют от центра города). Музеи – полюсом притяжения, центростремительной силы. Но всегда в сердце одного таится другое. В сердце красоты таится убийство, жертвоприношение, умерщвление. Батай напоминает, что музеефикация Лувра, дело рук Конвента, последовала за концом королевской функции. Музей – это то, что изобретается террором, чтобы заменить короля, заменить незаменимое. «Стало быть, начало современного музея связано с развитием гильотины».

Но упругость этой системы, как она вписывается в кадастровый иероглиф, задается не столько смыканием двух полюсов, сколько их развертыванием. Один не действует без другого, но заодно с другим тоже не действует. Последующие заметки будут посвящены анализу некоторых идеологических и урбанистических проблем, связанных с этим обстоятельством: несмотря на то, что бойни и музеи остаются отличными друг от друга общественными институтами, музеи ни на шаг не отходят от боен, следуют за ними как тень, словно странный рок вынес им приговор возникать на месте заброшенных боен. *Wo es war soll Museum werden.*

Это культурное усвоение боен, это исправление отвратительного можно истолковать в свете батаевской теории траты. Эта теория будет скорее теорией потребности траты, чем самой траты, она отвечает потребности верить, что есть что-то вроде абсолютной траты, что есть различие между истреблением блага и потреблением его, что есть утраченное время и трясина; непроизводительные траты, то, к чему уже не вернуться, ошибки, которые уже не загладить, отбросы, которые никак не пустить в оборот. С этой точки зрения, бойня и музей (религия и искусство) оказываются двумя разными анклавами в экономическом пространстве: жертвенная природа бойни, с одной стороны, и то обстоятельство, что музеи посещаются по воскресеньям, с другой стороны, привязывают и то, и другое к недельному ритму, точнее говоря, к ритму соблюдения субботнего и воскресного дня, т. е. к использованию времени дня седьмого. (Что делать рабочему, когда запрещено работать?) Но одна из этих форм траты чистая, другая – грязная: одна привлекает к себе, другая отталкивает. Вопрос в том, чтобы понять, не может ли теория траты задействовать в свою экономию различие между чистым и грязным, не будет ли она теорией различия между этими двумя видами траты, различия между чистым и нечистым. В ко-

нечном итоге, различия между бойнями и музеем. Однако как раз это различие несет расходы по превращению боен в музеи, превращению, которое делает ставку на возможность полного культурного усвоения траты, как будто можно тратить и растрчивать себя, не запачкавшись при этом, как будто трата может быть насквозь приличной, не оскверняющей, не стыдной, не отвратительной, уместной во всяком общественном пространстве, на глазах у всех.

Иначе говоря, вопрос в том, чтобы понять, чем отличается проект парка Виллет от многочисленных проектов филантропической мысли XIX века, пытавшейся усвоить и дисциплинировать рабочую трату, пытавшейся признать, но также поглотить нерабочее время, особенно время воскресений и праздничных дней трудящегося и опасного люда, — чем отличается он от всевозможных идеологических попыток, как католических, так и социалистических, направленных на то, чтобы о воскресенить рабочего, когда тот не работает, чтобы обустроить и удержать в рамках приличия трату тех, кому нечего тратить, чтобы сделать пристойными отбросы механизмов присвоения тех, у кого нет ничего своего, для кого недоступны и собственность, и подлинная чистота. Чтобы избежать омерзительного использования свободного времени. Но здесь, возможно, следует оставить Батая и культурные проекты обустройства Парижа конца XX века.



В 1867 году Золя посвятил одну из своих газетных заметок ближайшему открытию одного места общественного отдыха. Статья называлась «Скверы». Золя начинал так: «В эти дни откроются для публики решетки нового сквера Парментье, построенного на месте старых боен Попенкур». Затем идут две страницы сарказмов по поводу абсурдности городского пространства, этих лужаек, призванных напомнить чахоточным горожанам о существовании деревни. «Можно было бы сказать, что этот уголок природы плохо повел себя и оказался в тюрьме». Конечно, сквер — это не музей, но это тоже место тихой траты, заветная территория, в решетках которой парижский рабочий уклоняется от железного закона работы: он там дышит воздухом (восстанавливает свои легкие, как посетители музея у Батая). За неимением животного там убивают время.

• Zola E. Contes et nouvelles. P., «Gallimard», 1976, p. 319–321.

Итак, культурная конверсия боен не может считаться чем-то абсолютно новым. Преобразование жестокой траты в мягкую вписано в логику модернизации городского пространства, которая не менялась со времен Османна: бойни Попенкур, как и все бойни ближайших кварталов, были завоеваны Второй империей в порядке концентрации мест и органов парижского общественного питания, кульминационным моментом которого было одновременное создание Центрального рынка и боен Виллет. Зброшенные бойни конверсировались в зеленые пространства, в городские парки – совсем как век спустя центральные бойни Виллет были преобразованы в Парк науки и промышленности. Благодаря такой конверсии осуществляется двойное снятие, т. е. грязная трата превращается в чистую, а рабочий – в посетителя. Побитые бойни замещаются поучительными парками: пространствами, где отдыхающим рабочим выставляют на обозрение смысл их работы. В Парке науки и промышленности рабочие отмечают праздник работы, созерцая творения своих рук.

Несмотря на сарказмы по поводу скверов, которые были лишь деталью в нововведениях Османна, Золя был одним из энтузиастов модернизации Парижа. Натурализм, как мыслил его Золя, был прежде всего прославлением – если не моральным, то эстетическим – того Парижа, что был создан Второй империей: с его вокзалами, огромными магазинами, выставочными залами, а главное – с его просторными бульварами. В этом смысле первым манифестом натурализма был роман «Чрево Парижа», своего рода анти-«Собор Парижской Богоматери», направленный против романтиков, тосковавших по нездоровой живописности старого Парижа. И как только падет Вторая империя, так сразу исчезнет всякая сдержанность Золя в восхищении урбанистической политикой префекта округа Сены. Кюд Лантье, герой романа Золя, видит в тротуарах и высоких фасадах османновского города начало нового искусства. Он одобряет выравнивание улиц с позиций эстетики чистоты: прямые проспекты – лучшее средство от скопления запахов города. Кровь проветривается в широких артериях.

В современном городе, столице мира труда, все пребывает в активности. Все в нем выполняет определенную функцию, имеет органичное оправдание. Для Золя, который всегда отождествлял праздность с отбросами жизни, великолепие современного города было великолепием пространства, в котором то, что ничему не служит, перестает иметь свое место. Именно пространственное безде-

лье, неиспользованность пространства становятся основанием для обвинений Золя против разрыва городской ткани скверами. Нет ничего прекраснее города в работе, но это лишь потому, что город прекрасен только в работе: Золя противится скверам, поскольку город в них отдыхает, или, говоря точнее, он противится им потому, что эти заповедники праздности располагаются в городе. Не то чтобы Золя был против приостановления работы (рабочие имеют право на перерыв) — он против того, чтобы это делалось в городе. Если уж не работаешь, то поезжай за город. Трата улучшается благодаря центробежному движению, которое летней порой вывозит ее на острова или лужайки предместий.

Две главы, которые Т. Д. Кларк в книге об импрессионизме посвящает досугу парижан, отвечают двум видам траты, выделенным Золя: выйти в город и поехать за город, бар «Фоли Бержер» и окрестности Парижа, урбанистические и субурбанистические утехи, внутренние и внешние удовольствия. Кларк связывает движение импрессионизма с тем временем, когда различие между двумя формами траты стало сходиться на нет, когда предместья стали урбанизироваться под действием и загородного отдыха, и индустриализации. В этом смысле можно представить эволюцию пейзажей Моне к своего рода *Hortus condusus* как одно из свидетельств иконографического сопротивления трансформации загородной местности, как способ самозащиты от денатурализации предместий, состоящий в том, что природа усиливалась на дому, заключалась в дом, экстерьер запырался в интерьер*.

Золя тоже пытается усилить демаркационную линию между городом и деревней, как раз когда развитие Парижа практически ее стирает. Его пейзажи, как и пейзажи импрессионистов, отвергают ее смешение. Загородные эпизоды его романов развертываются в предместьях, пасторальность которых превосходит любую деревенскую сцену. Но, в отличие от импрессионистов, сопротивление Золя определяется не урбанизацией городских окрестностей, а тем, что происходит в самом Париже. Оно идет от его стремления разделить трату на хорошую (сельскую) и плохую (городскую), стремления выделить ту внешнюю среду, куда город мог бы обрушиться, выплеснуть свою праздность: надо помещать рабочим отдыхать в городе.

Кларк приводит в своей книге одну из заметок Золя, которая может быть своего рода дополнением к статье о скверах. Журна-

* Clark T. J. *The Painting of Modern Life*. New York, 1985, p. 194.

лист рассказывает о воскресном дне на острове Сен-Кан, где благодаря своей работе он оказался свидетелем безгрешной рабочей траты, невинной, незапятнанной. «До самого вечера я был среди воскресного люда. Там было мало пальто, но много блуз: веселые, открытые рабочие, молодые девушки в чепцах; их обнаженные пальцы, не знавшие перчаток, были покрыты уколами от швейных игл, а грубые и здоровые руки мужчин, одетых в холст, хранили отметины от рабочего инструмента. В радости этих людей было что-то чистое; я не слышал ссор, не видел пьяных... Это было детское веселье, раскаты чистосердечного смеха, нестыдные утех.» Золя так продолжает свой гимн рабочим радостям: «Радость народа хороша и красива. Я люблю слышать смех отверженных этого мира: тех, кто ест свой трудный хлеб, кто спит на чердаках. Когда радуются бедняки, бедность исчезает с лица земли». После зрелища города за работой нет ничего прекраснее для Золя, чем воскресный загородный отдых гуляющих рабочих. Истинные удовольствия не покупаются, они для тех, у кого ничего нет, эти удовольствия не пачкают, они чисты; они достигаются без оплаты, потребляются целиком, без остатка, без отбросов. В Сен-Кане Золя не видел пьяных, не слышал ссор. У бедняков можно все забрать, но у них все равно останутся радости, которые ничего не стоят: первой из них будет радость саморастраты. Парк в Сен-Кане – место экономического чуда. Те, у кого ничего нет, находят там средства тратить себя.

Контраст загородного гулянья и городских скверов подчеркнут двумя навязчивыми образами, усиливающими идиллию. И тот, и другой обращены на воскресные траты: они кажутся нездоровыми именно потому, что происходят в городе. Первый отражает Булонский лес, тоже городской парк, то есть тоже ошибку – но уже более серьезную, чем скверы, – османновского урбанизма в деле досуга парижан: там по воскресеньям разгуливают все бездельники столицы, все эти пижоны и проститутки. «Рабочие, – пишет Золя, – должны бежать от этих чистых аллей... как им не выйти из себя и не задаться вопросом, почему они так мало зарабатывают, когда эти проходимцы столько воруют». Второй образ представляет «узкие и гадкие кварталы» парижских окраин (Муффетар, Сен-Антуан), в которых погрязают рабочие. «Когда приходит воскресенье, они забираются за столы кабаков, не зная, куда пойти

* Zola E. Oeuvres complètes. Vol. XIII. P., 1968, p. 194.

** Ibid., p. 195.

подышать чистым воздухом; опускание неизбежно, работа требует перерыва, и когда не хватает денег, когда горизонт закрыт перед тобой, довольствуешься тем, что под рукой». Можно вспомнить, что «Западня», роман о пьянстве, был единственным из парижских романов Золя, в котором не было загородного противовеса, не было воскресенья вне стен города. В этой географии досуга классовые различия будут вторичными: идет ли речь о баловнях судьбы из Булонского леса или об отверженных из Муффетара, все равно не выезжать за город по воскресенья плохо, нездорово.

Кларк выводит из этой заметки неприятие Золя османновской политики народного досуга. В самом деле, Золя писал: «Я знаю, что г. Османн не любит народных праздников». Однако эта политика досуга двойственна: в ней есть негативный аспект (запрещение ярмарок, традиционно проходивших в прилежавших к Парижу местечках) и позитивный (открытие пространств досуга внутри города, вроде скверов и Булонского леса). Любопытно, что если Османн не любил народных праздников, как полагал Золя, сам Золя, если и любил их, то лишь издали: этому горожанину не нравилось, что они проходят в городе. Когда он идет на них, он не отдыхает, он на работе, он специальный корреспондент. Институционализация праздности в стенах города пробуждает в нем старые страхи. Одна из первых его новелл «Та, что меня не любит» рассказывает как раз о празднике на рабочей окраине, которые потом были запрещены Османном. Разворачиваясь на темном фоне пьянства и проституции, действие этой новеллы протекает явно вдали от гигиенических пленэров пролетариев с острова Сен-Кан. Сталкиваясь с «воскресным» людом, рассказчик испытывает беспокойство, страх, ему не по себе. «Никогда еще, очутившись в таком скоплении народа, я не мог отделаться от какой-то смутной тягости».

Страшная боязнь пространства Золя-буржуа заставляла Золя-республиканца думать об обустройстве пространств досуга для пролетариев в просторных предместьях. «Откройте горизонт, позовите народ за стены города, устройте для него праздники на свежем воздухе, тогда вы увидите, как мало-помалу он оставит лавки кабаков ради зелени травяных ковров». Этот призыв выйти на природу воспроизводит движение очищения города в известной литературной легенде, согласно которой полчища крыс были выведены за стены города звуками волшебной флейты: центробежное движение очищения траты будет своего рода средством предохранения от

нее. Трата может быть чистой, если смотреть на нее издали, она чиста лишь вдали. Близорукость Золя заставляла его думать, что не подобает ему к ней приближаться. А может, дело не только в близорукости, может, во всякой трате есть недисциплинированная, неуправляемая сила, может, есть в трате и без-работности неустранимая амбивалентность, может, и нет такой траты, чтобы в ней не было опасности – будь это в городе или за городом, – чтобы не могла она оказаться вдруг грязной тратой.

Ибо даже у самого Золя сельская природа Сен-Кана не может дать абсолютной гарантии против опасности нечистой траты. Приводившаяся заметка 1868 года не была единственным его рассказом о воскресном дне на острове Сен-Кан. За несколько месяцев до того, как он написал свою пролетарскую пастораль, те же самые декорации были использованы им для бесконечно более мрачной истории. Роман «Тереза Ракен» появился в декабре 1867 года. В 11-й главе этого романа рассказывается о солнечном октябрьском воскресеньи на острове Сен-Кан. Именно там, среди здоровых радостей народа, Лоран, один из многих художников-неудачников Золя, убивает мужа своей любовницы. Кровь, мясо, жертвоприношение и бойня вторгаются в самое сердце воскресного праздника. Но в октябре 1868 года все это забыто. Все следы преступления исчезли. Приведу райскую картину рабочих воскресений: «В радости этих людей было что-то чистое; я не слышал ссор, не видел пьяных... Это было детское веселье, раскаты чистосердечного смеха, нестыдные утехы».

Эту забывчивость, посредством которой убийство было утоплено в народном празднике, я хотел бы сопоставить с одной сценой из романа «Работа», появившегося почти сорок лет спустя и ставшего настоящим социалистическим евангелием. Эта симфоническая поэма, скорее символистская, чем реалистическая, описывает триумф социальной справедливости в индустриальном мире, который вынужден признать, что работа есть источник всякого счастья, всякой красоты, всякого блага, всякого богатства, всякого существования. «Нет ни единого существа, ни единой вещи, которая могла бы застыть в праздности». Быть – значит работать, быть за работой, в работе. Единственное преступление против природы, единственный грех, единственный порок – это праздность, мать всех пороков. Вот почему одна за другой исчезают в романе все фигуры бездельников, когда-то главенствовавших в обществе. Последним эпи-

зодом истребления паразитов будет крушение собора, храма недвижимого бога, единственного недейтельного, бесполезного места в этом фурьеристском улье; собор рушится, погребая под своими обломками аббата Марля, свершавшего богослужение перед опустевшими скамьями. Никто не думал уничтожить храм: он падает сам собой. Уничтоженный заброшенностью, захваченный мощью жизни, которую ничто не может остановить, которая сокрушает все то, что противится ее ходу. «И под ясным солнцем не осталось ничего, кроме огромной груды руин, в которых не нашли даже тела аббата Марля, так что казалось, что прах уничтоженного алтаря сожрал всю его плоть и выпил всю кровь... И потом, когда разметали развалины, там был создан сад из прекрасных деревьев и тенистых аллей, пролежавших через благоухающие лужайки... После радостного рабочего дня с каждого куста выглядывали распутившиеся розы. И в этом восхитительном саду, где покоился прах религии нищеты и смерти, росло теперь человеческое ликование, быющее через край цветение жизни»*. В следующей главе рассказывалось о празднике работы, который отмечается 21 июня, в день летнего солнцестояния; в день седьмой рабочий люд останавливается, оборачивается на дело рук своих и находит, что это хорошо.

Антикатолицизм последних романов Золя обоснован большей частью регистром аргументов хорошего тона. Золя, внушавший своим натурализмом отвращение целому поколению читателей, привередничает теперь перед ханжеством жертвенной иконографии, растерзанным Христом и учениками, выставяющими напоказ кровоподтеки своей святости: «Что это за мясная, с полными прилавками внутренностей, обнаженных мышц, крови?» В самом деле, как и Батай, Золя объединяет наконец религию и бойни. Но Батай отвергает ту религию, что не хочет признать своего родства с бойней, Золя не хочет религии, которая выставяет напоказ это родство. В этом смысле замещение собора общественным садом предвосхищает замещение боен Виллет Парком науки и промышленности. Это соответствие подчеркивается лексикой, использованной Золя в описании смерти аббата Марля, лексикой, мешающей регистры святого причастия и бойни: прах алтаря, пишет он, сожрал «его плоть и кровь». Но куда они делись? Ничего от них не осталось. Подобно тому как преступление Лорана на острове Сен-Кан испарилось после романа «Тереза Ракен», исчезает в свою очередь, в гимне нестыдным уте-

* Zola E. Oeuvres complètes. Vol. VIII, p. 908.

хам народной траты, и тело аббата Марля, исчезает в странном приношении, в чистом истреблении, без остатка, без следа, в полном жертвовании – кровоточащем, но только такой кровью, что не оставляет пятен и воспоминаний. Bloody Sunday. Бескровные воскресенья.



Что такое архитектура? Известно определение Адольфа Лооса: «Когда, идя через лес, вдруг натыкаешься на холмик шагов шесть в длину и шага три в ширину, возвышающийся точно небольшая пирамида, сразу становишься серьезнее, и что-то в тебе говорит: там кто-то похоронен. Вот что такое архитектура». Согласно этому определению, архитектуру можно узнать по тому эффекту, который она производит, эффекту, у которого мало общего с тем, что ищут в луна-парках и садах отдыха: она делает серьезнее. Знамением ее будет что-то вроде «Et in Arcadia ego», вызывающее подозрение незримого присутствия или, точнее, осязаемого отсутствия, подозрение о существовании того, кто здесь не живет или, точнее, кто живет не здесь. Будто дом, построенный не для того, чтобы в нем жили, ничейный дом, дом для никого. Стало быть, архитектура начинается со строительства для никого, со строительства без адреса.

Напротив, при входе в парк Крешри эффекта архитектуры не получается: никто не становится серьезнее. Это тем более удивительно, что Люк, строитель социалистического рая в романе «Работа», был профессиональным архитектором. Утопия не хочет знать отбросов, трясин, отсутствующих. В кропотливой урбанистической описи, составленной Золя, нет ни одного кладбища. Религия умерла, но никто не носит по ней траура. Кончина не отдалась ни в ком проникновенностью, меланхолическим единением. Рабочие забавы бьются на земле, в которой совсем не копаются археологи, пытаясь посмотреть, нет ли в ней – местами – провалов.

В этом самое большое различие между воскресеньями Золя и Батая. Французское название моей книги «Взятие площади Согласия» отсылает к значимости в художественном мышлении Батая одного парижского места – площади Согласия, которая и своим происхождением, и своей историей во многих отношениях подобна парку Крешри: и то, и другое было устроено на местах, увидевших крушение одной из форм системы незаменимого, – там Террор

гильотинировал короля, тут была произнесена последняя месса. Но устроены они по-разному. На своей праздничной площади «город согласия и мира» Золя отмечает воскресенье и жизнь. Пустоты больше нет. Но это не потеря. Ничто не было потеряно, когда устранили *ничего* и недостаток. Ничто не знаменует того, что *ничего* исчезло. Отмененный недостаток не будит никаких воспоминаний. Ни один безумец не нарушает покоя светской гармонии нишшевским воплем о смерти Бога. У Батая, напротив, площадь Согласия – это место воплощения потери, она воплощается в человеке, который уподобляется тому, чего ему недостает.

Ацефал возникает там, где леденящее дуновение гильотины оставило пустое пространство.

В первой половине XIX века эспланада гильотинированного короля вызывала большое смущение у политиков и урбанистов. Чему посвятить ее? Памяти и искуплению или же смеху и забвению? Каким шагом следует ступить здесь, где кровь – в том числе кровь короля – была пролита? Так на эти смутные места пришли праздники, сами собой. Даже такой яростный монархист, как Шатобриан, не усматривал ничего предосудительного в этом превращении. «Когда пойдут танцевать на Елисейские поля, когда будут запускать петарды на площади, окропленной кровью Праведника, надо будет вспоминать об эшафоте Короля-Мученика»^{*}. Виктор Гюго менее оптимистичен, он не верит в праздничные поминовения: развлекаясь, народ забывает. В одной из поэм книги «Лучи и тени» он предстает перед нами среди общественного празднества, развертывающегося на площади Согласия, он один задумчив (серьезен), сражен архитектурным эффектом. Вопреки надеждам Шатобриана, праздник не создает своего жертвенного происхождения: никто не помнит об этом. Никто не думает об отсутствующем, никто не думает о тех мертвецах, чья кровь под ногами танцующих. Если Золя благословлял такую беззаботность, то Гюго, взирая на нее, омрачается, становится серьезнее. Ему недостает того, чего недостает. Цель поэмы именно в том, чтобы зазвучала фальшивая нота – чтобы зазвучал недостаток, потеря, кровь – в этой народной исполненности^{**}.

Однако в мысли Батая площадь Согласия не была местом вечных праздников, как у Шатобриана и Гюго. Карнавал – прежде

* Chateaubriand F. R. de. Essai sur les révolutions. P., «Gallimard», 1978, p. 328.

** Hugo V. Oeuvres poétiques. Vol. I. P., «Gallimard», 1964, p. 1081–1082.

всего зимний праздник. Король был обезглавлен 21 января. Это странное совпадение смерти короля с порой карнавала так заинтриговало Батая, что в период деятельности Коллежа социологии он думал даже написать книгу о карнавальных истоках демократии^{*}. Но карнавал Батая отличался также и от того карнавала, что практически в то же самое время праздновал в своей книге о Рабле Михаил Бахтин. Как замечают биографы Бахтина, «время Карнавала – это не утраченное время, это исполненное время, богатое глубинным опытом»^{**}. Действительно, в карнавале Бахтина никто не слышит «Et in Arcadia ego», ибо никто не говорит там «я», ибо первое лицо, личность там исчезает, ибо радостное очищение захватывает субъекта в анонимный или диалогический приемник: грамматика незаменимого исключена из этих празднеств.

Карнавал Батая, напротив, это тот миг, когда «я» переживает свою утрату, переживает себя как утрату и потерю. Это не время исполненности, напротив, это время испытания пустоты времени. Не время обретенной невинности, а время бездонной виновности. Если карнавал – это «прорыв» в ткани общества, если карнавал – празднование «прорывов», «прощелин» и «прорех» в индивидуальном и социальном теле, почему лучше праздновать эти дыры, пытаясь заполнить или заткнуть их? Разве может быть исполненность итогом празднования дыр? Фигура Ацефала воплощает не просто гротескный триумф кувыркания смысла, его полет вверх тормашками – это бездонный образ низа без верха. Концепция гетерологии – этот неологизм вышел из-под пера Батая – не обращена просто на позитивное и пылкое отношение к инаковости.

Опыт инаковости не проходит только под знаком утех и забав. Нет карнавала без растраты. Не бывает луна-парков без незримых боен.

* Батай хотел прочесть доклад «Празднование Марди-гра», однако доклад был посвящен теме «Дух демократий». См. также: *Hollier D.* January 21st. – «Stanford French Review», XII, 1988, № 1; *The College of Sociology (1937–1939)*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 196.

** *Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, p. 303.

**ЖАН-МИШЕЛЬ
ХЕЙМОНЕ**



**ХАБЕРМАС
И БАТАЙ**

Я хотел столкнуть Хабермаса с Батаем, руководствуясь как раз той мерой, – как и той безмерностью, – в которой эти мыслители разделяют заботу человеческой коммуникации (сообщения)¹ и человеческого сообщества, – с тем чтобы подумать о разных путях, которые может избрать дискурс, силясь крепче сжать межличностные связи в обществе.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I

В своей работе «Техника и наука как идеология» Хабермас предлагает новую интерпретацию веберовской концепции рациональности, «исходя из критики ее Гербертом Маркузе, хотя и не ограничиваясь ею»: «У Вебера рационализация означает процесс, результаты которого двойственны, но нерасторжимы: с одной стороны, расширение сфер общества, управляемых «критериями рациональных решений» (индустриализация труда, урбанизация образа жизни, механизация обмена и т. д.); с другой стороны, институционализация науки и техники, поскольку они представляют «тип целесообразной рациональной деятельности» (*zweckrational*). Вынужденными следствиями этого процесса оказываются «секуляризация» и «десакрализация» мира, лишенного прежних механизмов культурной легитимации». Маркузе придерживается этой концепции, но ограничивает ее направленность, указывая на то, что она относится не к рациональности вообще, а к особому типу рациональности, который, соединившись с техникой, осуществляет «оп-

* *Habermas J. La technique et la science comme idéologie. P., «Denoël», 1973, p. 3.*

ределенную форму тайного политического господства», всячески покрывая его. То есть можно сказать, что для Маркузе господство заложено в самой структуре техники. Исходя из «данных ситуаций», стремясь исключительно к достижению «намеченных целей», назначение которых в установлении какой-то системы, такая рациональность отгораживает от поля мысли всякое стороннее ее критериям и целям вопрошание. Но это не означает, как полагал Вебер, что техника стала жертвой неумелого обращения, что она была захвачена и направлена на удовлетворение «навязанных ей извне» социально-политических интересов. Еще до всякого использования техника сама по себе есть *идеология*, так что господство ее над природой и людьми «консубстанционально» самой ее концепции^{*}. А тот факт, что этому техническому империализму удалось беспрепятственно установить свое господство, объясняется присущей технике способностью самолегитимации. Ее господство, будучи реальным, перестает ощущаться общественным сознанием, поскольку укрощение природных сил и рост производства перевешиваются обеспечением «все более комфортабельных условий существования»^{**}. Именно таким образом рациональность, становясь продажной, теряет свою просветительную функцию (*Aufklärung*). Прежде демистифицирующая, рациональность ныне образует новый миф, предназначенный легитимировать технократическое общество, основание и конечные цели которого – рост производительных сил и их адаптация к системе – оказываются вне критики. «Для Маркузе, – заключает Хабермас, – именно это превращение эмансипирующего разума в идеологию, т. е. в инструментальный и мифический разум, образует нечто новое во всемирной истории»^{***}.

Однако Маркузе не считает это превращение фатальным. В современную эпоху наука и техника, безусловно, образуют особую форму рациональности, но форма эта также и случайна. Поскольку она зависит от определенной исторической формации – развития капитализма, – эта форма способна к изменениям. В рамках иных исторических условий возможно существование совершенно иных науки и техники, которые будут поддерживать с природой отношения не господства, но «заботливости и попечения». Противопоставление немецкого *Gegenstand* (объект) и *Gegenspieler*

* Ibid., p. 5–6.

** Ibid., p. 7.

*** Ibid., p. 8.

(партнер) усиливает мысль о том, что природа не должна более атаковаться как поле эмпирически эксплуатируемой данности, что к ней следует относиться как к хранилищу «скованной субъективности», которую только человеческое братство могло бы освободить^{*}. Как раз в отношении этой очень романтической идеи – изменения наличной формы техники с целью установления более прямого и более интимного сообщения человека и природы – Хабермас отходит от Маркузе. Для него техника не случайна, она не зависит от определенной исторической формации. Напротив, будучи первостепенным феноменом, она обнаруживает «проект» рода человеческого *во всей его целостности*, проект, изучение которого выявляет его антропологический характер^{**}. Первоначально возникновение техники отвечает необходимости изменить, улучшив их качества, главные функции человеческого организма: двигатель-но-чувственный аппарат, мозговые центры управления. Кроме того, – и самым радикальным образом, поскольку она «соответствует структуре целесообразной и проверяемой успехом рациональной деятельности», – структура техники идентична структуре труда. В этих условиях, заключает Хабермас, наивно думать об изменении формы техники и требуемой ею позиции человека по отношению к природе, по крайней мере до тех пор, пока человеческая организация будет зависеть от общественного труда^{***}.

Однако, отвергая идею зависимости концепций науки и техники от исторического момента, Хабермас соглашается с главным в мысли Маркузе, а именно с тем, что инструментальная рациональность обеспечивает ныне идеологическую функцию, призванную легитимировать новый стиль господства^{****}. Результаты этого господства взаимосвязанно проявляются в политической и этической сферах. Прежде всего, то обстоятельство, что технические проблемы оказались вне критики, благоприятствует деполитизации движимого только интересом социума; кроме того, что гораздо серьезнее, бесконтрольное развитие производительных сил влечет за собой исчезновение *моральности* в самом широком смысле, моральности как качественной гарантии межчеловеческих отношений. «Представленная Гегелем категория всеобщей моральности жиз-

* Ibid., p. 14–15.

** Ibid., p. 13.

*** Ibid., p. 14.

**** Ibid., p. 37.

ненных отношений, разрушенная с того самого момента, когда один из субъектов перестал удовлетворять потребности *другого*, не является более адекватной моделью опосредованных классовых отношений в сформировавшемся и развитом капитализме^{*}. В этом пункте Хабермас задается следующим вопросом: как примирить свободу и необходимость? Как примирить антропологический феномен, представленный научно-техническим прогрессом, и потребность моральности, связующую социальную сферу? Итак, хотя Маркузе не ошибался, видя в концепции коммуникации опору человеческих отношений, он вместе с тем не смог найти истинной среды их осуществления. Вместо того чтобы вместе с немецкими романтиками и Шеллингом грезить о религиозно-магических связях человека и природы, условия подлинной коммуникации следует искать в языке, в символическом строе, конституирующем человеческое взаимодействие и интерсубъективность.

II

Для того чтобы «переформулировать» веберовскую концепцию рационализации, Хабермас вводит различие двух понятий — понятия *труда* и понятия *взаимодействия*. Труд, или «целесообразная рациональная деятельность», есть «инструментальная деятельность», подчиненная «техническим правилам», основанным на каком-то «эмпирическом знании»^{**}; взаимодействие есть «деятельность коммуникации... опосредованная символами», иначе говоря, та коммуникация, которая устанавливается в наличном языке. Этот второй тип деятельности, продолжает Хабермас, «обязательно отвечает *строгим нормам*, которые определяют позиции взаимного поведения и которые должны быть обязательно поняты и признаны по крайней мере двумя действующими субъектами»^{***}. Различие между трудом и взаимодействием использовано для определения разных аспектов социальной организации. Институциональные рамки современных обществ сформировались исходя из норм, направляющих опосредованное языком взаимодействие, но в то же время в них понемногу проникли «подсистемы», т. е. экономическая и государственная системы, в которых институциональным мо-

* Ibid., p. 54.

** Ibid., p. 21.

*** Ibid., p. 22.

ментом выступает целесообразная рациональная деятельность. Учитывая это взаимопроникновение труда и взаимодействия, технической и символической рациональности, невозможно более критиковать концепцию рационализации, оставляя без внимания саму идею социальной организации. Выражается ли она в технике или в языковой коммуникации, рационализация не может восприниматься как настигшая современные общества случайная болезнь, осложнившаяся в эпоху Просвещения. Вместо того чтобы скорбеть или, вдохновляясь стародавней философией природы, пытаться изменить ее последствия, следует научиться распоряжаться потенциалом рационализации. Повторяю: Хабермас не отрицает того, что технический прогресс достиг угрожающих размеров, как раз он «наносит ущерб... форме социализации и индивидуации, определяемой установившейся в наличном языке коммуникацией», создавая таким образом «возможность того, что в будущем человеческое поведение может быть оторвано от всякой системы норм, связанной с грамматикой языковой игры, и вместо этого интегрировано в саморегулирующиеся системы типа человек-машина»^{*}.

Но, оставаясь реальным, риск технического прогресса не должен заставлять нас отвергать технику вообще. Напротив, используя ее достижения, следует относиться к ней как к новому фактору коммуникации, а для этого следует переместить ее в самый центр общественных дискуссий, откуда она была исключена современностью.

Современность характеризуется тем обстоятельством, что концепция рационализации оказалась двуликой: с одной стороны, она связана с технической деятельностью и технической организацией, с другой — с символической деятельностью и организацией. Каждый из этих обликов рационализации определяет форму и природу институциональных рамок, в которых разыгрывается будущее современных обществ, но они делают это отдельно, более или менее автономно, в соответствии с разными критериями и различными конечными целями, часто антагонистическими. Единственным способом провести в жизнь идею «хорошей жизни», в которой стремление к материальному благополучию не вступало бы в противоречие с самыми высокими потребностями, оказывается их примирение. Другими словами, следует говорить о технике и следует давать ей слово. «Рационализация в плане институциональных ра-

* Ibid., p. 58.

** Ibid., p. 66.

мок может осуществляться только в средоточии опосредованного самим языком взаимодействия, то есть благодаря *освобождению коммуникации*. Беспрепятственные, освобожденные от всякого давления дискуссии о надлежащем и желательном характере принципов и норм, дискуссии в свете социокультурных отражений подсистем рациональной, целесообразной деятельности; коммуникация... в которой был бы реставрирован ее политический характер, – вот единственная среда, в средоточии которой возможно то, что заслуживает имени «рационализации»*. Пытаясь уравнивать технику и язык, Хабермас вырабатывает новую позицию по отношению к так называемому инструментальному разуму. В то время как начиная с романтиков критика техники, крайне усиленная Хайдеггером, была лейтмотивом дискурса современности, Хабермас настаивает на том, что не может быть «плохой рациональности», что во всех формах разум есть дело и слава рук человеческих. И если уж вспомнить о *диалектике разума*, то сделать это нужно отнюдь не в том смысле, в каком представили ее Хоркхаймер и Адорно в одноименной работе. Речь идет не о «негативной диалектике», не о том пятном движении, которое разум, чтобы избежать самопредательства, должен обратить против самого себя. Для Хабермаса коммуникативный разум в его отношениях с концепцией рациональности не только не самокритичен – он позитивен. Он обеспечивает неусыпный контроль и регулирование, согласно которым мир материальной необходимости и символический мир духовной требовательности призваны к диалогу и сотрудничеству при взаимном уважении.

III

Работа «Техника и наука как идеология» была написана в 1968 году и явилась двойственным знаком внимания к семидесятилетию Г. Маркузе. В последующие годы Хабермас продолжает разрабатывать теорию опосредованной языком коммуникации, которая призвана уравнивать права техники и социальности. В работе «Мораль и коммуникация» (1983)** эта теория основывается на трех постулатах:

• В том виде, в каком они функционируют в повседневной практике дискуссий, нормативные правила аргументации образуют обязательные, но, с точки зрения речевого производства, отнюдь не

* Ibid., p. 67–68.

** *Habermas J. Morale et communication. P., «Cerf», 1986.*

ограничительные рамки, в которых говорящий и слушающий могут осуществлять и делить между собой слово.

• Более того, совокупность этих правил представляет собой *трансцендентальную данность*: это значит, что они априори определяют условия возможности опыта, т. е. образ функционирования дискуссии.

Главное, однако, в том, что эта трансцендентальная функция правил не подразумевает никакой трансценденции в метафизическом смысле слова. И это не только потому, что правила аргументации основываются на формальных знаках, которые могут быть описаны с рациональной точки зрения, то также, и главным образом, потому, что они заданы не извне, не от имени какой-то инстанции или власти, уклоняющихся от рационального объяснения. Напротив, интуитивно и в самом универсальном плане они схватываются любым «компетентным» субъектом, стоит ему только «всерьез» включиться в коммуникативную деятельность. Правила (или, что то же самое, «идея непредвзятости»), пишет Хабермас, «*укоренены в структурах самой аргументации и не нуждаются в том, чтобы их туда внедряли как дополнительное нормативное содержание*»^{*}.

Откроем скобку и уточним отношения коммуникативной теории с философией Канта. В то время как категорический императив в последней инстанции предполагает идею «божественного законодателя» — на которой он зиждется, — структура коммуникации насквозь рациональна. Хабермас называет «прагматически-трансцендентальным аргументом» то обстоятельство, что речи дискуссии оправдываются и признаются годными посредством собственных перформативных характеристик^{**}. Так что если одна и та же речь может быть высказана говорящим и воспринята слушающим, иначе говоря, если дискурс функционирует, тогда нет никакой нужды знать его абсолютное основание. Таким образом, Хабермас заимствует у Канта идею формализма и трансцендентального схематизма, то есть «идею того... что ничто не может заменить осуществляющихся всегда по правилам операций»^{***}. Но он вычитает из нее необходимость оправдания этих правил, исходя из начала, превосходящего всякое рациональное объяснение. По Хабермасу, мысль Канта, уступив этой необходимости, осталась учительской мыс-

* Ibid., p. 97.

** Ibid., p. 108.

*** Ibid., p. 24.

лью – осталась в лоне фундаменталистской и метафизической традиции, с которой намеревалась порвать.

• Наконец, от этого трансцендентального прагматизма зависит *моральная* ценность коммуникативного разума. Это имманентная моральность, обязанная тому обстоятельству, что нормативные свойства правил, умаляя всякую инаковость, гарантируют тем, кто им следует, равенство и свободу, образуя таким образом самый надежный оплот против насилия: «В дискурсе аргументации выявляются структуры такой речевой ситуации, которая сильно иммунизирована против репрессивности и неравенства. В действительности она оказывается формой коммуникации, достаточно близкой к идеальным убеждениям»^{*}.

В соответствии с этими постулатами коммуникативная деятельность может быть определена следующим образом: «Это есть совокупность взаимодействий, участники которых единодушно согласились координировать свои планы действий; достигнутое таким образом согласие оказывается в зависимости от intersубъективного признания валидности дискурса»^{**}.

Если считать данное определение базовым, правомерно задать следующий вопрос: так понимаемая коммуникация – как использование в практической цели чисто рационального, по структуре и задачам, языка, – в состоянии ли она выполнить функцию, которую определил ей Хабермас? С одной стороны, в самом ли деле она способна удержать технический прогресс в рамках общественного пространства, солидарности которого он как раз и угрожал; с другой стороны, может ли она определить стратегии технического прогресса, которые были бы совместимы с потребностями динамизма и связности, присущими общественной жизни, – если, конечно, считать, что эти последние нельзя свести к материальным нуждам и интересам? Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть феномен коммуникации, опосредованной языком, в иных обличьях, нежели строго позитивный разум. В этом смысле путь, проделанный Батаем от ностальгии по архаическим силам до практической «гиперморали» дискурса, видится мне образцовым во многих отношениях.

* Ibid., p. 110.

** Ibid., p. 79.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Допуская, что понятие сообщения у Батая неизменно уклоняется от всякой теоретизации (по крайней мере, в обычном смысле этого слова: так бывает с теоретической мыслью, любующейся своей немощью), попытаемся тем не менее выделить в нем не столько два состояния, сколько два периода – некоего постоянства и некоего становления. Период *прямого* сообщения – дологического, имеющего чувственную природу, связанного с мифом, с причащением, с приобщением святого (communion), даже межиндивидуальным сплавлением; и период *непрямого* сообщения, которое, хотя и отдает дань языку, устанавливается по ту сторону его: в том пункте крайнего напряжения, где субъект распахивается, рассеивается семенем², оплодотворяя собой сообщество (communauté).

I

Подобно Хабермасу, но за тридцать лет до него Батай обдумывает неотложность сообщения перед лицом угрожающего развития производительных сил. Общество, обрекаемое на хаос и разрушение в таких работах, как «Понятие траты» или «Проблемы государства»³, было уже обществом развитого капитализма. В терминах Батая это «гомогенное» общество: общество, организованное согласно *принципу полезности* (понятие, соответствующее «целесообразной рациональной деятельности» Хабермаса), основу межличностных связей в котором образует *контракт*. Но если для Хабермаса нет ничего плохого в разуме, то для Батая в нем нет ничего хорошего. Во всех своих обликах – философском, политическом, экономическом, тем более научном – разум есть синоним редукции, даже кастрации – не только мысли, но самой возможности мысли, синоним эгоизма, поскольку подразумевает атомизацию общественного организма, каждая частичка которого мотивируется своим собственным интересом. Батай одним из первых понял, что технократическому капитализму удастся деполитизировать народные массы, купив их смирение материальным благополучием. С начала тридцатых годов в статьях для «Социальной критики» он разоблачает лицемерие и трусость «разнообразных усилий буржуазии, направлен-

ных на улучшение судьбы рабочих» (I, 315)^{*}. А то, что разум выступает фактором общественной дезинтеграции, вызвано главным образом тем, что он изгоняет из жизни архаические силы, которые извечно были закваской и оплотом общества. Вот почему сообщение прямого типа ищет свою среду в останках этих сил, раскрытых психоанализом в сновидениях, а этнологией – в первобытном мышлении. «Коль скоро структурой познания *гомогенной* реальности является структура науки, структура *гетерогенной* реальности обнаруживает себя в первобытной мистической мысли и сновидческих представлениях: она идентична структуре *бессознательного*» (I, 347).

Наконец, со стратегической точки зрения, прямое сообщение заимствует в празднике и мифе присущие им экономию и динамизм. Наперекор потребности сохранения, определяющей основанную на труде гомогенность, эти общественно-психологические феномены, изучению которых была посвящена работа Кайуа «Человек и святое»⁴, выявляют необходимость злоупотребления, «непроизводительной траты», как пишет Батай (I, 308). В этом смысле следует расценивать оппозицию понятий гомогенности и гетерогенности, диалектика которых соответствует диалектике сакрального и профанного, но превосходит ее. По отношению к категории гомогенного категория гетерогенного включает в себя совокупность феноменов, ситуаций или людей, отброшенных обществом из-за того, что они нарушают равновесие его системы. Описанная Батаем как реальность «силового или шокового порядка», гетерогенность в самом деле характеризуется тем, что провоцирует «аффективные реакции различной интенсивности», выводя из себя рациональную мысль (I, 346, 347). В мире, где денежный эталон умалил человека до идентичности вещи – как функция стоимости труда он становится функцией «измеримых товаров» (I, 340), – гетерогенность поглощает высший источник энергии, центр или ядро, порождающие абсолютное различие, то есть, в терминах Батая, то «нелогическое» или «необъяснимое» (I, 319, 345), уничтожив которое общество погибает.

II

Влечение к прямому сообщению возникает в контексте, где нерасторжимы искусство и история, эстетика и политика. Сначала

* Здесь и далее все тексты Батая цитируются автором по изданию: *Bataille G. Oeuvres complètes. T. I–XII. P., «Gallimard», 1970–1988*, с указанием в скобках тома и страницы. – *Прим. пер.*

был крах сюрреализма, крах весьма продуктивный, ибо в нем берет начало мысль Батая. С одной стороны, используя искусство модернизма для изобличения экзистенциальной скудости разума, сюрреализм представлял собой революционное начинание; напротив, типичность попыток сближения с коммунистической партией доказала, что революции дела нет до искусства и вообще до деятельности представления. Вот откуда вывод, к которому не преминул прийти Батай в начале тридцатых годов: гетерогенизация реальности может происходить только по ту сторону от символического поля, на уровне опыта, предшествующего языку, так сказать, «на улице», а не на вершинах этих «высот, откуда кажется легко проклинать этот низкий мир» (II, 107), что он вменял в вину Бретону. Именно этим объясняется то, что гетерология как наука о совсем другом нерасторжимо связана с политической реальностью времени, т. е. с подъемом национализма, с фашистскими и коммунистическими движениями.

На посвященных Батаю страницах «Философского дискурса современности» Хабермас замечает, что фашизм вызвал в Европе «не только волны возмущения, но также и волны завораживающего возбуждения». При чтении статьи «Психологическая структура фашизма» в самом деле возникает впечатление, что Батай не избегал такой завороченности. Эта статья 1933 года посвящена прежде всего анализу тех элементов социальной психологии, которые изучались Фрейдом в работе «Коллективная психология и анализ «Я»; в ней анализируются религиозно-магические связи, объединяющие массы вокруг харизматической фигуры преобразованного в объект культа вождя. Так, сравнивая «силу предводителя с силой, действующей в гипнозе», Батай описывает «аффективный поток, соединяющий (вождя) с его сторонниками» в своего рода взаимной «моральной идентификации» (I, 348). Отнюдь не без основания — но и не без коварства — Хабермас указывает на «восхищение», которое в этой статье сквозит в описаниях фашистских лидеров. Например, когда Батай противопоставляет «силу», источаемую Гитлером и Муссолини, «врожденной пошлости» гомогенных политиков; эта «сила, — говорит Батай, — ставит их выше людей, партий и даже законов» (I, 348).

* *Habermas J. Le discours philosophique de la modernité. P., «Gallimard», 1988, p. 255.*

** *Ibid., p. 258.*

Однако подобная завороченность фашизмом подразумевает его принятие. В основании своем мысль Батая остается направленной против всякого рода авторитета, будь он правым или левым. Перекрытая и использованная ради выгоды вождя социальная энергия должна быть высвобождена для оглодотворения тотальной Революции, причем не в перспективе ортодоксального марксизма – как переход средств производства в руки пролетариата, – а в перспективе настоящего апокалипсиса, «великого вечера, когда прекрасодушная фразеология господ накроется смертными криками бунтов» (I, 318). Дабы оно могло благоприятствовать этому возвращению в Хаос, этому отступлению к нулевой степени начала, откуда сообщество, возрождаясь из пепла своего, сможет возникнуть заново, сообщение представляется Батаем в виталистских и органических терминах: как передача внутрь социального тела, циркулирующего на уровне глубокой аффективности, магнетического потока, как образование своего рода коллективного бессознательного, по существу своему невосприимчивого к расчету и преднамеренности. Очень многие тексты 1930–1935 годов, т. е. созданные во времена журнала «Документы» и образования группы «Контратака», содержат призыв заменить дискурс, этот излюбленный инструмент «политической фразеологии», спонтанной динамикой народных сил. Холодности стратегического разума, который – прежде чем пережить ситуацию – предвидит, просчитывает и концептуализирует ее, Батай противопоставляет стратегию, которая не только пускает в ход массовые импульсы, но и порождает эпидемические явления в силу того, что они склонны к мгновенному распространению по всей совокупности социального организма, вызывая его сплавление. Фразе из работы «Проблемы государства», в которой утверждалось, что «социальные трудности решаются не принципами, а силой», вполне соответствовал замысел образования группы «Контратака», призванной выработать «доктрину непосредственного жизненного опыта» (I, 379). Вот всего лишь несколько огрывков из брошюры Батая «Народный фронт на улице», которые иллюстрируют содержание этой доктрины: «Когда мы говорим с теми, кто хочет нас слышать... мы ждем от них не просчета позиций, не новых политических комбинаций... Мы обращаемся к прямым, необузданным импульсам... Нам известно, что таким импульсам дела нет до фразеологии, придуманной для поддержания политических позиций... На улицу толпы выносятся крайним возбуждением, порожа-

денным в атмосфере бури какими-то серьезными событиями, именно это заразительное возбуждение, перекидываясь из дома в дом, из предместья в предместье, вдруг делает колеблющегося человеком вне себя... И мы не верим, что можно решить политические вопросы без дебатов. А дебаты для нас – это дебаты на улице, это дебаты там, где возбуждение может овладеть людьми» (I, 402–404).

Само собой разумеется, что эта свирепая, основанная на режиме импульсов стратегия отнюдь не обходится без риска; ибо в отсутствие всякого контроля ничто не может дать знать о том направлении, куда может устремиться столь разнузданная и слепая социальная энергия. Вот почему, по Хабермасу, то понимание массовых движений, которое вырабатывает себе Батай, ведет прямо к «критическому притуплению» мысли. Истолковывая социально-политические феномены как эликсир воскрешения и выброса архаических сил, автор «Психологической структуры фашизма» смешивает – «не будучи в состоянии различить их – социальную революцию и фашистский захват власти». Вывод Хабермаса справедлив, но явно запоздал. Ибо уже в 1936 году, т. е. как раз во времена группы «Контратака», Батай бесстрашно задавался этим вопросом: «Как знать, не станет ли движение, начинавшееся как антифашистское, – фашистским?» (I, 424–425).

Это бесстрашие перед опасной ролью подмастерья колдуна⁵ неотделимо от того поворота, к которому подходила тогда мысль Батай. И «Внутренний опыт», поскольку он представляет то, что следует назвать – не упуская из виду религиозных коннотаций слова – подлинным *вступлением* в письмо, оказывается одновременно и инструментом – дыбой, – и сценой этого поворота, в ходе которого страстное желание сообщения, нисколько не поддаваясь прозаизму языка, признает все же своей обязанностью и своим моральным долгом идти только через язык.

III

О чем речь? Известно, что «Внутренний опыт», проведенный, то есть написанный во время войны, был необходим для искупления присущей субъекту воли «стать всем», воли «быть Богом» (V, 10). Однако эта воля к верховенству, конституирующая классическое понятие субъекта, может сломать себя лишь исходя из инст-

⁵ Ibid., p. 260–261.

румента, который выковал ее, и лишь с его помощью: исходя из рациональности самого дискурса и с ее помощью. «Внутренний опыт» ведется дискурсивным разумом. Лишь разум во власти сломать свое творение, низвергнуть то, что он же воздвигал... Без поддержки разума нам не дойти до «сумрачного пыла» (V, 60).

В этом главное. В отличие от текстов анархистского периода, в которых передавалось сообщение, не опосредованное языком, опыт требует изнурения языка знания – утилитарного языка, обязательным моментом которого является господство, – причем эффекты этого изнурения должны оставаться в рамках сознания и дискурсивной мысли. «Незнание», стратегический стержень этого напряжения, этой интеллектуальной муки, очень близко к понятию *inpcitia* в греческой традиции: синоним знания незнания, свидетельство неспособности дискурса представить «потустороннее смысла» (святное), к которому прорывается субъект, испробовав до крайних возможностей все ресурсы дискурса: «Незнание обнажает. Это предложение – вершина, но понять его следует так: обнажает – значит, я *вижу* то, что знание до сих пор прятало, но если я вижу, я *знаю*. В самом деле, я знаю, но то, что я узнал, незнание опять обнажает. Если бессмыслие есть смысл, смысл бессмыслия теряется, вновь становится бессмыслием (и так без всякой возможности остановки)» (V, 66).

Когда Хабермас пишет, что у Батая «суверенность есть другое разума»*, кажется, он сомневается, что подобная растрата, подобное изматывание смысла может быть сведено к наивному проекту воли: вырваться за рамки символического поля; то же самое можно сказать и тогда, когда он противопоставляет его позиции В. Бенямина, для которого язык остается «сферой согласия»**. На что можно возразить, заметив, что незнание как метод и стратегическое правило не пытается нарушить – в том или ином направлении, сверху (мистика) или снизу (миф) – согласия», но, более того, оно есть то, что очерчивает необходимость этой сферы: делая язык не только трансцендентальной реальностью – поскольку дискурсивный разум действительно остается априорным условием опыта, – но и фундаментально *моральной* (к этой мысли мы вскоре вернемся).

Ироническим образом трансцендентальная мораль, диктуемая незнанием, связана с результатом опыта. В довершение этого иска-

* Ibid., p. 220.

** Ibid., p. 260.

ния вождление быть всем – в данной ситуации вождление быть подмастерьем демиурга, направляющим учреждающую миф социальную энергию, – разоблачается именно неизмеримой конечностью субъекта. Той самой конечностью, что представляет ему как негативное то концептуальное пожертвование, которому отдается субъект: это происходит в столкновении со зрелищем непредставимого и несказанного, чем является для Батая «невозможное», «человеческая смерть», «единственная подлинная смерть», «единственная смерть, которая ужасает и леденит, ибо это единственная смерть, которая может быть *пережита* уловками символов» (XII, 322).

Я цитировал статью 1955 года «Гегель, смерть и жертвоприношение», в которой Батай связывал природу человека с отношениями языка и смерти. Действительно, функция представления отличает человека от животного. Тогда как последнее умирает пассивно, без малейшего сознания своего исчезновения, человек пользуется страшной привилегией жить «в тот самый миг, когда он поистине умирает», или жить «с ощущением истинной смерти» (XII, 337). Еще и ныне эта привилегия дается ему в комическом или трагическом зрелищах, а также – в литературе, без них мы остались бы «наедине со смертью невеждами, остались бы посторонними ей, как это происходит, по всей видимости, с животными» (XII, 337); в прошлом же, в дотрагические времена, эта привилегия обеспечивалась всеобщей практикой жертвоприношения, в котором разрушалось именно телесное и животное бытие человека, тогда как его «нетелесная истина» оставалась существовать (XII, 335).

«Внутренний опыт» следует толковать как раз по аналогии с жертвенной функцией мысли. Еще в 1933 году в статье «Понятие траты» Батай давал жертвоприношению то определение, которое обнаруживается ныне в самом принципе современного письма. Весьма отчетливо он определял жертву как производство или как «творчество посредством потери» (I, 307). Если применить этот экономический закон к «Внутреннему опыту», становится ясно, что теряется, разрушается именно воля субъекта «стать всем», разрушается его «самость», разрушается имя субъекта – постольку, поскольку оно остается именем Единого; зато, но уже во всеобщем плане, исключаящем всякую идею личной выгоды, производится или создается именно признание другого. это бесценное благо, королевскую дорогу к которому указывает двоякое испытание символической необходимости и человеческой смертности. В ходе этого

«путешествия на край возможности человека» (V, 19) в субъекте высвечивается не Другой, а тот же – та «малость» другого, которая, прежде чем стать моим ближним или моим братом, более существенным образом составляет моего языкового двойника: «Третий, попутчик, читатель, который действует мною, – это дискурс. Или иначе: читатель есть дискурс, это он говорит во мне, он удерживает во мне дискурс, который живет для него. И несомненно: дискурс есть проект, но в большей мере он есть другое, читатель, который любит меня и уже забывает меня (убивает меня), другое, без настойчивого присутствия которого я ничего бы не смог, не имел бы внутреннего опыта» (V, 75).

Принужденный к упражнению в незнании, язык из инструмента знания и господства, которым он был, становится тем, что очерчивает «сферу согласия» и осуществляет сообщение; но это происходит лишь в безмерности, когда субъект отдается зрелищу собственного разлива, когда он в представлении и зрелище переживает зло-употребление себя и свою немощь: но не поддаваясь им, не пытаясь смягчить собственного изъяна, своей изначальной жизненной недостаточности, укрывшись в безумие, насилие или смерть. Да, по Батаю, «дискурсивная мысль» выступает только как «вассал опыта», но вместе с тем: «благородство вассала зиждется на строгости служения» (V, 69). Чтобы уточнить природу языка, который обнаруживает себя в опыте, можно сравнить его с тем «существенным» словом, которое Малларме противопоставлял «грубому» или «непосредственному» слову: это последнее полностью исчезает в том применении, которое дает ему субъект. Напротив, в существенном слове, как пишет об этом Бланшо (в «Литературном пространстве») – «никто не говорит... в нем выговаривает себя только слово. Отныне уже не Малларме (или не Батай – здесь) говорит, но язык выговаривает себя». И поскольку суверенность не может быть «Другим разума», она платит дань такому слову, исключая тем самым всякий проект и всякую цель, которые могли бы быть усвоены субъектом. Напротив, будучи суверенностью без суверена, будучи обезглавленной суверенностью, она сливается с движением углубления, с погружением в нее сознания, ищущего свои возможности и свою конечность. Вот почему Батай пишет, что поистине «человек божественен в опыте своих пределов» (V, 350).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Из этого сопоставления текстов видно, какая бездна разделяет Хабермаса и Батая в вопросе о человеческой коммуникации, сообщении и сообществе. Теперь же попытаемся измерить глубину этой бездны, применив к языку три концепции: начала, или основания, позитивности и моральности.

I

Для Хабермаса трансцендентальность дискурса относится к логико-прагматическому плану. Представляем ли мы ее на спекулятивном либо на эмпирическом уровне, она не имеет настоящего основания, она дается в интуитивном схватывании универсальных правил аргументации и в характеристиках этих правил. Или иначе: трансцендентальная ценность языка основывается на разуме, на разуме по существу своему практическом, которому дела нет до знания начала *самой* рациональности – что подвело бы его к пониманию этой рациональности как результату некоей мета- и мегапричины, недоступной разуму вообще и потому сторонней его полю. В работе «Мораль и коммуникация» Хабермас очень точен в этом вопросе: «Целесообразная практика и языковая коммуникация берут на себя в плане концептуальной стратегии совершенно иную роль, нежели та, которая принадлежала саморефлексии в философии знания; их обосновывающая функция сводится к тому, что они позволяют установить недопустимость потребности знать основания»^{*}.

Отсутствие фундаментализма – в классическом и метафизическом смысле – обеспечивает также негетерономность говорящего субъекта. Таким образом Хабермас стремится предельно умалить то, что можно было бы назвать опасностью *гетеротелли*, т. е. возможности существования разрыва, несовпадения между представлением проекта, разработанного в сознании и сознанием, и его практическим исполнением. В самом деле, согласно Хабермасу, прагматическая философия превосходит философию сознания тем, что она «выдвигает... идею знания, опосредованного языком и пред-

* *Habermas J. Morale et communication*, p. 31.

назначенного для действия»^{*}. В этих условиях язык – в самом прозаическом своем обличье – становится инициатором и хранителем практического образа жизни, априорно основанного на разуме. «В коммуникативной деятельности каждый рационально мотивируется другим, чтобы действовать совместно, и речевой акт предлагается как раз на основе невербальных усилий действия, свойственных делу»^{**}.

Вот почему вытекающая из трансцендентального прагматизма мораль оказывается объективной и нормативной. Избавившись от религиозной и метафизической традиции, она не требует от субъекта иного действия и иного усилия, кроме подходящего лингвистической игре, то есть кроме компетентного соблюдения аргументативных правил. Эта имманентная, выдвигаемая самой структурой дискурса моральность выражается «этическим принципом дискуссии»: «претендовать на валидность могут лишь те нормы, которые приняты (или могли бы быть приняты) всеми индивидами, которых они касаются, когда те участвуют в практической дискуссии»^{***}.

II

У Батая – наперекор этой генеральной гомогенности – трансцендентальность языка, распространяясь между дискурсом, его пользователем и его использованием, остается неотделимой от его трансцендентной, *священной* природы. Она связана с тем событием, что в самой крайности своей, в отсутствие всякого содержания, дискурс становится обязательен – в силу необходимости помыслить двойную реальность Другого как реальность смерти и как реальность другого. Следовательно, нельзя дать категорического императива языка. Обязательный характер символической медитации вытекает из напряженности между представляющей деятельностью сознания и присутствием непредставимого; это напряженность, сила которой распахивает рационального субъекта и рассеивает его по сообществу. И все же эта напряженность сама по себе не обосновывает языка. Она обнаруживает более фундаментальный жест бунта: некое вождение зла, присущее человеку (проклятую долю его *humanitas*), который может жить, экзистировать только в

• Ibidem.

** Ibid., p. 79.

*** Ibid., p. 114.

трансгрессии (попрании) того-что-есть. Это вождение древнее субъекта, и без него не было бы никакого опыта. В самом деле, лишь в зависимости от основополагающего бунта следует понимать пережитое начало и оплот человеческого сообщества: то начало, где борьба, которую ведет человек во имя трансгрессии (попрания) всякого предела, требует провала этой трансгрессии. Весьма показательно это происходит в литературе: в ней прочитываются усилия субъекта, направленные на то, чтобы отделать зло, придать ему форму, которая, не отрицая зла и не вымарывая его, неукоснительно проделывает операцию катарсиса. И если письмо Бодлера, Кафки или Сада представляется Батаю в высшей степени моральным, определяется это не писательским выбором, а своего рода роком, в силу которого подлинная мораль может быть только «гиперморалью» (IX, 171), то есть моралью, созидаемой самопреодолением зла исходя из бесконечного вождения и бесконечной требовательности того, кто алчет его: «Зло, на котором настаивает суверенность, непременно ограничено: сама суверенность ограничивает его. Суверенность противится тому, что ее закабляет в той мере, в какой она есть сообщение. Она противится вместе с независимым движением, выражающим сакральный характер морали» (IX, 315).

Жертвенная или искупительная мораль (как напоминал Кайуа в работе «Человек и святое», «искупление» (expiation) во французском языке связано с древнегреческим *expius*, что значит «исторгнуть (из себя) элемент святого») или, наконец, «гипермораль» дается дорогой ценой. За нее платят отказом от позитивного знания и от дарованной им привилегии действия: «Я добираюсь, наконец, до этого положения: опыт противоположен действию. И ничего более» (V, 59). Только такой ценой платят за то, чтобы настоящее сообщение стало возможным. В книге «Литература и зло» Батай настаивает на необходимости различения двух видов сообщения: есть *слабое* сообщение, которое устанавливается в сфере производственной деятельности, то есть в сфере целесообразного обмена, и есть *сильное* сообщение, «которое оставляет отражающие друг друга сознания ради того непостижимого, которое образует их «крайний случай» (IX, 312). В опыте литературы через анонимное сообщество читателей сообщается отнюдь не позитивность смысла, отнюдь не содержание дискурса, когда тот служит для согласования всех обстоятельств практического образа жизни; нет, сообщается порожденная ясной перспективой человеческого предела и ис-

черпанностью всех возможностей слова *тоска*: «тоска, которую ты не сообщаешь себе подобному, держится, так сказать, в черном теле и презрении» (V, 444). Да, такова двоякость сознания сообщения у Батая: пункт крайнего напряжения, исходя из которого устанавливается сообщение, есть тот же самый пункт, в котором и сообщество, утратив свои эмпирические основания, распадается и прекращает свое существование. «Я увидел, наконец, что сама идея сообщения оставляет тебя нагим, ничего не знающим. Что бы с ней ни случилось, по неимению позитивного откровения во мне на пределе я не могу дать ей ни основания, ни цели» (V, 24-25).

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

I

Как раз это самокритичное движение, в котором дискурс, обращаясь на и против себя, провозглашает необходимость безработности, всеобщей незанятости, как раз эту негативную диалектику стремится изобличить Хабермас в своих последних работах. Он рассматривает жертвенную позицию мысли – которую нельзя считать уделом одного только Батая – как совершенный пример «перформативного противоречия». Задумав сделать из гетерологии *науку* «нелогического» и «необъяснимого» различия, Батай, по мысли Хабермаса, весьма наглядно запутывался в этом противоречии. В самом деле, пишет Хабермас, «если другое разума... есть это несоизмеримое, к которому разум притронуться не может... тогда отнимаются условия, позволяющие выработать теорию, назначение которой попирает горизонт доступности разума и которая анализирует – или просто тематизирует – взаимодействие разума с изначальной трансцендентной силой». Несмотря на всю логическую доказательность, применение концепции «перформативного противоречия» не кажется здесь уместным. Во всяком случае, отнюдь не достаточно того вывода, которым завершает свой анализ Хабермас: «Батай в совершенстве прочувствовал эту проблему, но не разрешил ее»^{*}. Ибо дело не столько в том, разрешил ли Батай эту проблему, сколько в том, а был ли направлен на ее разрешение его *проект*. Ибо то, что нам известно об этом ироничном проекте («Принцип внутреннего опыта: при помощи проекта вырваться из

* *Habermas J. Le discours philosophique de la modernité, p. 279.*

области проекта» (V, 50), свидетельствует как раз об обратном: свидетельствует о том, что Батай и не думал о разработке какой бы то ни было завершенной теории – его дуэль с «философом абсолютно-го знания» Гегелем красноречиво говорит в пользу этого, – что ценность дискурса заключалась для него отнюдь не в закрытии или завершенности теории, поскольку конституирующая необходимость «Внутреннего опыта» выражалась им следующим образом: «Да будет преодолен предел, установленный знанием как целью» (V, 20); наконец, важнее всего не результат, не выгода начинания, а напряженность и усилия, необходимые для него. Впрочем, сам Батай объяснился на этот счет: «Те, кто следил за разворачиванием моей мысли, смогли ухватить, что самым фундаментальным образом она была непрерывным бунтом против себя» (VIII, 211). Усугубляя свою критику Батая, Хабермас настаивает на логической несовместимости между интериорностью (субъективностью) опыта и требуемой объективностью его метода: «В этом наиглавнейшем вопросе мы так и не выходим из круга нерешительного топтания на месте». Но вновь это колебание и сдерживающее его напряжение, к которым всегда стремился Батай, будут вовне всякого проекта. Это «нерешительное топтание на месте», как выразился Хабермас, замечательно подходит для определения движения «постановки», совершаемого мыслью Батая в «Виновном» с тем, чтобы уклониться от навязанного Гегелем выбора между действием, благодаря которому человек овладевает миром, и вопрошанием, деятельностью размышления и представления, в котором происходит замыкание на себе и взлет «прекрасной души». Чтобы обойти эту ложную дилемму, Батай вырабатывает стратегию «двоякого движения»: «Постановка в действие и постановка под вопрос бесконечно противятся друг другу, с одной стороны, как приобретение к выгоде замкнутой системы, с другой – как разрыв и расшатывание системы» (V, 385).

II

Учитывая это, было бы наивно полагать, что Хабермас мог ошибиться в определении реальной направленности такой позиции, что он в самом деле мог подумать, что для Батая отсутствие системы означало своего рода провал. Напротив, то, что писал Хабермас о «Проклятой доле» и «Суверенности», свидетельствует о

* Ibidem.

его полном понимании ставки Батая. Следовательно, причины этого недоразумения – с вполне стратегическим обличьем – следует искать глубже.

Как упоминалось выше, жертвенная позиция мысли не была уделом одного Батая. Действительно, она обретает свое место в более обширной спекулятивной традиции, которая, родившись в немецком романтизме как реакция на Просвещение, была продолжена Ницше и Хайдеггером, а в наши дни к ней примыкают Фуко и Деррида. Именно с этой традицией Хабермас решил не только порвать, но и покончить⁶. В первую голову он вменяет в вину этому распространившемуся романтизму нещадную практику гетеротелии: стремление выговорить Другого посредством изнурения смысла, дабы создать непреодолимую гетерогенность между языком сознания и модальностями действия. Вещает ли он от имени «бытия» (Хайдеггер), «археологии» (Фуко) или «дифференции» (Деррида), дискурс современности определяется «метаисторическим» характером, то есть склонностью тех, кто в нем работает, давать квазизаконченные толкования мира, конкретная историческая практика в котором им совершенно неведома. В результате этот тип дискурса «...характерно *отрывает* продуктивность языка, образующую его горизонты, от связанных с внутримировой практикой его следствий, исключая таким образом всякое взаимодействие между языком, когда тот открыт миру, и процессами человеческого освоения в мире»⁷.

Этой созерцательной позиции Хабермас противопоставляет прагматический реализм коммуникационного разума, в котором, наоборот, «акты взаимопонимания», поскольку они предназначены «для согласования действия», «составляют ткань, которая питает ресурсы жизненного мира, и образуют таким образом *среду*, исходя из которой воспроизводятся конкретные формы жизни»⁸.

Однако было бы ошибкой видеть в этом обычную критику идеализма. Не следует считать Хабермаса неуступчивым защитником исторической эффективности и ангажированности. По существу, он вменяет в вину современному романтизму не тенденцию к разрыву всех отношений с миром, а упреждающее эту тенденцию исконно религиозное измерение, на котором она зиждется.

В своем отыскании генеалогических корней «метаисторической» позиции Хабермас идет дальше Ницше. Уже у молодого Геге-

* Ibid., p. 377–378.

** Ibid., p. 373–374.

ля, друга Гельдерлина и Шеллинга, с которыми он составляет манифест «Первейшая программа системы немецкого идеализма», Хабермас усматривает вкус к «опытам пределов, как мистическим, так и эстетическим, дарующим субъекту возможности самоопределения в экзальтации».

Как раз с этой поры – как реакция на абсолютизм просвещенного разума – начинает развиваться «настрой безобъектного бдения, по стопам которого складываются подкультуры, которые – посредством лишенных объектов культа культурных актов – одновременно и умиротворяют, и поддерживают бдение экзальтированного напряжения по отношению к грядущим истинам, которые остаются неопределенными»^{*}.

Этому атеологическому мистицизму Хабермас не дает поبلажек. «Играть с экстазами религиозной и эстетической вдохновенности значит предаваться довольно гротескной игре, мобилизующей своих поклонников прежде всего в кругах интеллигенции, которая больше всего расположена совершить на алтаре настоятельности выбора интеллектуальное жертвоприношение (*sacrificium intellectus*)»^{**}. Возмущение, сквозящее в этой фразе, так же красноречиво, как и ее содержание. Стремясь исчерпать смысл, для того чтобы подвести субъекта если и не к соприкосновению с Другим, то, по меньшей мере, к Его ауре, жертвенное действие грозит наихудшей опасностью – опасностью возрождения религиозно-магических сил, с которыми, как казалось, уже расправилось Просвещение. Вновь под вопросом миф подмастерья колдуна, вновь усиливается скрытая боязнь того, как бы жертвовање философскими концепциями не расцвело гибельным цветом полного саморазрушения: «В тот день, когда будет сметена крепость разума, сосредоточенного на субъекте... как карточный домик рухнет и логос. Тогда он покорится своему другому, каково бы оно ни было»^{***}.

Проявления этого тотального другого в социальной и политической сферах Хабермас опасается более всего – о чем свидетельствует то, что он писал о замороженности Батая магической силой фашистских лидеров. Следует признать, что в этой перспективе его предостережения против опасности иррационализма полностью обоснованы. Но нам довелось видеть и то, как Батай был подведен

* Ibid., p. 336.

** Ibidem.

*** Ibid., p. 367.

к трансгрессии этой завороченности: посредством усилия, в котором дается письмо, то есть в отделявании Другого через упражнение Его в языке. И если толковать «опыт» в отношении этого усилия, то он будет соответствовать не только жертвоприношению, исторганию из себя вождения тотальности, делающему субъекта доступным другому, но также и форме *катарсиса*. Это *центростремительный* катарсис, в котором вождение быть всем *созидает* сознание быть ничем, поскольку, интериоризируясь, это вождение покоряется гиперморальной требовательности языка. Эти два движения – одно, жертвования, – центробежное, другое, катарсиса, – *центростремительное* – ни в чем не противоречат друг другу, но взаимодополняют друг друга. Этот переход соответствует тому *двойному движению* в напряженности и неукоснительности, в котором вождение Другого смягчается дискурсом, когда тот подтверждает необходимость другого. По Батаю, это двойное движение описывается литературой. Дискурс литературы двойствен: с одной стороны, он укоренен во зле и, исходя из зла, изрекает себя; с другой стороны, роль этого дискурса совершенно исключительна, ибо он позволяет поддерживать со злом, «которого мы хотим любой ценой... и которого, тем не менее, пытаемся избежать, – нерушимую, но наименее мучительную – из тех, на которые мы способны, – связь» (IX, 313).

III

Если всерьез отнестись к только что описанному движению катарсиса, можно задаться вопросом: в какой мере сам Хабермас, когда он называет религиозные тенденции современного дискурса «довольно гротескной игрой», оказывается жертвой той манеры мысли, которая спонтанно, без дальнейших церемоний, усваивает религиозность и иррационализм? Ибо катарсис, о котором здесь идет речь, оставаясь верным своему романтическому и мистическому началу, по существу, не иррационален, а гиперрационален. Далекие от того, чтобы быть легким или спонтанным исторганием и очищением, этот катарсис и его действенность зависят от теоретического жеста, конечно, при условии, что теоретический значит не абстрагирующий, не систематизирующий, но, как полагал Барт, *рефлексирующий*, когда рефлексия – это обращение мысли и дискурса *на* и потому *против* себя. С точки зрения субъекта, эта рефлексия

есть бесконечное вопрошание, *самокритический процесс, в ходе которого тот, кто пишет, вынужден смотреть своему насилию прямо в лицо*. Добавим лишь, что этот жест не может быть *мета* – метафизической или метаисторической – природы. Да и как, в самом деле, можно его оторвать от мира и других личностей, когда задача его заключается в том, чтобы углубить почву и вывести необходимость языка далеко за уровень грамматических условностей – во всех аспектах знания и действия, где являет себя порыв бунта, в котором Камю усматривал «существенное измерение чело века»⁷.

Как раз в отношении возможности ухватить и вопрошать этот бунт – на уровне его начала – коммуникационный разум, за которым Хабермас признает «исключительно процедурный, свободный от всякого метафизического или религиозного обеспечения» характер, внушает наибольшие сомнения. Каким образом разум, определяемый концом невосприимчивости, которую он противопоставляет «потребности знать основания», сможет включить в поле своего анализа непредставимое? Конечно, можно заявить, что «непредставимое» в сочетании с формами злоупотребления им относится к ментальности, которую развитие современного знания сделало анахроничной. И тем не менее новейшая история предлагает нам зрелища, которые явно противоречат тому, что можно назвать *кредо*. В самом деле, не проглядывает ли в доверии, которым Хабермас облекает позитивный разум, оптимистичная *вера*? А особенно – каким образом разум, который выступает и собственным критерием и собственным судьей, сумеет держать себя в руках по отношению к иллюзорным обещаниям, даваемым нам мифологией техники? Не следует ли, соглашаясь с Хоркхаймером и Адорно, предположить, что «лишь насилующий себя разум обладает необходимой для разрушения мифов твердостью?»^{*}. И в этих условиях, прежде чем писать, «что в последнее десятилетие радикальная критика разума практически превратилась в моду»^{**}, не должен ли был Хабермас задаться вопросом: а не имеет ли эта «мода» – начало которой он сам смещает на двести лет назад – какие-то прочные основания не только в исторической, но и в антропологической перспективе? И после заката традиционных религий в самом ли деле разумно желать упразднить то редкостное родство, которое поддер-

* Horkheimer M., Adorno T. La dialectique de la raison. P., «Gallimard», 1983, p. 22.

** Habermas J. Le discours philosophique., p. 337.

живает современная мысль с идеей святого, представленного в терминах «потустороннего смысла»? Не заключена ли опасность полностью прагматизированного и лишённого всякой трансцендентности разума в том, что религиозная потребность, не находя возможности упражнения и саморастраты в игре символов, пойдет выражаться в эмпирическом мире? И тогда есть основания опасаться того, что разлив этой неопосредованной – отпущенной на волю гиперморальным строем дискурса – суверенности выхлестнется, осуществляя себя, на менее мирные пути.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из сказанного отнюдь не следует торопиться увидеть урок столкновения этих дискурсов в их крайней неприязни друг к другу. Вопреки теоретическому разногласию, Батая и Хабермаса объединяет то, что перед лицом опасности дегуманизации, которую влечет за собой современная техника, они почувствовали необходимость восстановить связность социальной сферы посредством языка; что они обратили символический строй трансцендентальным элементом сообщения и сообщества в их человеческих проявлениях. В конечном итоге важнее всего именно этот вид солидарности. И как раз то, что эти дискурсы – один сознательно и добровольно, другой почти наперекор себе, – расчищают место двум образам индивида и двум с трудом совместимым общественным проектам, не должно принуждать нас к выбору. Бесполезно спешить, выбирая между страстью и разумом, между суверенной безвозмездностью игры и позитивностью рациональной деятельности: незачем тшиться, ибо наша культура и наша история основываются на тенденциях этой оппозиции. И сегодня – несмотря на все скрепы приверженности – функция этой дуальности состоит в том, чтобы мобилизовать и повысить нашу критическую способность; чтобы отыскать ту точку пересечения – которая могла бы быть и точкой равновесия – где эти дискурсы, прекращая противиться друг другу, достигают единогласия: в лоне той языковой утопии, созидание которой является нашим долгом.

ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ
ЖОРЖА БАТАЯ

**ЖОРЖ
БАТАЙ**



**ИЗ
«ВНУТРЕННЕГО
ОПЫТА»**

ПРЕДТЕЧИ «МУЧЕНИЯ»

О САМОЗВАНСТВЕ СМЕРТИ

1

Я существую – вокруг меня простирается пустота, мрак *реального* мира, – я существую, оставаясь слепым, в тоске: любой из других – совсем другой, а не я, ничего из того, что чувствует он, не чувствую я. Взглянув на мое прибытие в мир – связанное с рождением, а до того – с соединением мужчины и женщины, – вглядевшись в самый миг соединения, я вижу: единственно случай решил возможность моего «я» – в конечном счете, безумная недо-стоверность одинокого бытия, без которого *для меня* ничего бы не было. Малейший сбой в цепи событий, крайним звеном которой я являюсь, – и вместо *меня*, жаждущего быть собой, было бы относительно *меня* лишь ничто, как если бы я был мертв.

Эта бесконечная недо-стоверность, из которой я возникаю, простирается подо мной, словно пустота: мое присутствие над этой пустотой есть как бы упражнение в шаткой власти, как если бы эта пустота требовала вызова, который я ей бросаю от *меня*, то

есть от бесконечной мучительной недостоверности незаменимого бытия, которое есть я.

В запустении, где я потерян, мне безразлично эмпирическое познание моего подобия с другими, ибо сущность *меня* состоит в том, что ничто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недостоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь ему посторонним, абсолютно посторонним.

С тем большим основанием историческое происхождение *меня* (рассмотренное мною же как часть всего того, что является объектом познания) и обстоятельное изучение его способов бытия суть лишь ничтожное самообольщение. Нищета любого объяснения перед неисчерпаемой настоятельностью. Даже в камере смертника это «я», противопоставляемое моей тоской всему остальному, заметило бы, что все, что ему предшествовало, и все, что его окружает, есть покорная его власти пустота. (Подобная точка зрения делает подавленность смертника удушающей: ему плевать на это, но он страдает, ибо не может избавиться от этого.)

В этих условиях зачем мне заботиться о других точках зрения, какими бы разумными они ни были? Опыт *меня*, его недостоверности, его безумной настоятельности существует и без них.

2

Кажется, я должен сделать выбор. Но эта необходимость выбора оказывается связанной с постановкой фундаментальной проблемы: что существует? Каково глубинное существование, если отделить его от иллюзорных его форм? Чаше всего ответ дается так, как если бы вопрос ставился: *каковы императивы?* (каковы моральные ценности?) – а не: *что существует?* В других случаях ответы уклончивы (непонимающее увиливание, но не разрушение проблемы) – когда материя объявляется глубинным существованием.

Я избегаю путаницы, отклоняясь от проблемы. Я определил «я» как ценность, но я отказался смешивать его с глубинным существованием.

В каждом честном (строго материальном) исследовании это «я», совершенно отличное от его подобия, отбрасывается, как ничто (практически игнорируется); но именно как ничто (как

иллюзия – в таком качестве) оно соответствует моим требованиям. То, что рассеивается в нем (то, что кажется ничтожным, даже постыдным), как только ставится вопрос о субстанциональном существовании, оказывается как раз тем, чем оно хотело быть: ему требуется именно пустая, недостоверная тщета на краю ужаса, не имеющая настоящих отношений с миром (объясненный, познанный мир есть противоположность недостоверности: это основание, которое никак не убрать).

Если сознание, обращенное на *меня*, уклоняется от мира, если, трепеща, я оставляю всякую надежду логического согласия и обрекаю себя на *недостоверность* – для начала на собственную, а затем и на недостоверность всякой вещи (это значит сыграть идущего нетвердой походкой пьяного, который мало-помалу принимает свою свечу за себя, задувает ее и, крича от страха, в конце концов принимает себя за ночь), – я могу уловить это «я»: в слезах, в тоске (я могу даже продлить до необозримости мое смятение и обрести себя только в вожделинии другого – женщины, единственной, незаменимой, смертной – во всем похожей на меня), но это будет лишь тогда, когда смерть приблизит то, в чем я безошибочно узнаю то, о чем идет речь.

Именно умирая, не имея никакой возможности бегства, я смогу заметить разорванность, которая образует мою природу и в которую я трансцендирую «то, что существует». Пока я живу, я довольствуюсь топтанием на месте, компромиссом. Что бы я ни говорил, я знаю себя индивидом определенного рода, и, грубо говоря, я остаюсь в согласии со всеобщей реальностью; я участвую в том, что по необходимости существует, в том, что нельзя убрать. Я=которое=умирает отбрасывает это согласие: оно поистине воспринимает то, что его окружает, как пустоту, а себя – как вызов этой пустоте; я=которое=живет ограничивается предчувствием смятения, в котором кончится все (много позже).

А еще, правда, я=которое=умирает, если оно достигает состояния «моральной суверенности» – уже на руках у смерти, – поддерживает с вещами своего рода гибельное согласие (в котором друг друга дополняют нелепость и ослепление). Несомненно, и тогда оно бросает вызов миру, но делает это вяло, скрывает от себя свой собственный вызов, вплоть до самого конца прячет от себя то,

чем оно было. Обольстительность, мощь, *суверенность* необходимы этому я=которое=умирает: нужно быть богом, чтобы умереть.

В определенном смысле смерть есть неизбежная пошлость, но в другом – глубоком – смысле она недоступна. Животному неведома смерть, хотя она отбрасывает человека в животность. Идеальный человек, воплощающий разум, остается посторонним смерти: животность бога присуща ее природе; животность одновременно грязная (зловонная) и святая.

Отвращение и пылкая обольстительность соединяются, ожесточаются в смерти: это уже не банальное уничтожение, а тот самый пункт, где сталкиваются последняя ненасытность и крайний ужас. Страсть, повелевающая такими играми и страшными сновидениями, – это не просто исступленное вождение быть «я», это вождение быть ничто.

В ореоле смерти, и только в нем, «я» обосновывает свое господство; в нем пробивается на свет чистота безнадежной настоятельности; в нем осуществляется надежда я=которое=умирает (умопомрачительная, горячечно-пламенная надежда, в которой отступают границы мечты).

В то же самое время удаляется плотски несостоятельное присутствие Бога, удаляется не как пустая видимость, а потому, что оно связано с миром, отброшенным в забвение (с миром, обоснованным взаимозависимостью частей).

Нет больше Бога в «недоступной смерти», нет больше Бога в затворенной ночи, слышится только *lamina sabachtani*, краткая фраза, которую люди наполнили священным ужасом.

В этой идеально мрачной пустоте, в этом хаосе, доведенном до отсутствия хаоса (где все – пустыня, стужа), в этой затворенной, но своим тягостным мерцанием доводящей до ужаса ночи жизнь раскрывается смерти, «я» вырастает до чистого императива: в самой враждебной части бытия этот императив гласит: «умри как собака»; ему нет применения в мире, оставленном им.

Но в отдаленной возможности чистота этого императива – «умри=как=собака» – соответствует настоятельности страсти – не страсти раба к господину: жизнь, посвящающая себя смерти, есть

страсть любовника к любовнице; в ней действует гневная ревность, но никогда – «авторитет».

Наконец, падение в смерть – это грязная штука; в одиночестве, по-иному тягостном, чем одиночество обнаженных любовников, приближение к тлению связывает я=которое=умирает с наготой отсутствия.

3

(В том, что было сказано выше, мне не довелось ничего вымолвить о страдании, которое обычно сопровождает смерть. Но страдание соединено со смертью глубинным образом, ужас перед ним проглядывает в каждой строке. Воображаю, что страдание есть всегдашняя игра последней катастрофы. Боль мало значит, она с трудом отличима от ощущения удовольствия перед тошнотой, это внутренняя стужа, в которой я изнемогаю. Возможно, боль есть лишь ощущение, несовместимое со спокойным единством «я»: какое-нибудь действие – внешнее или внутреннее – ставит под вопрос шаткую устойчивость слабо сбитого существования, оно разбивает меня, и я бледнею от ужаса перед этим угрожающим действием. Не то чтобы боль была обязательной угрозой смерти – нет, она срывает с существования покровы возможных действий, в которых «я» не смогло бы выжить, она напоминает о смерти, не вводя настоящих угроз.)

А если теперь я изложу аргументы противной стороны: как мало значит смерть, – я вновь буду прав. (Правда, в страданиях разум обнаруживает свою слабость, случается, что он не может над ними возобладать; степень интенсивности боли показывает легковесность разума; в еще большей мере это обнаруживает выпирающая злобность «я».) В определенном смысле смерть – самозванка. «Я», умирающее, как я сказал, ужасной смертью, внимает голосу разума не более, чем собака, оно затворяется вольготно в ужасе. Оторвавшись на миг от иллюзии, обосновывающей его, «я» встречает смерть, как засыпающий ребенок (так бывает со стариками, ювенильные иллюзии которых медленно утасли, или с юношами, ведущими коллективный образ жизни: в них грубо осуществляется разрушительная для иллюзий работа разума).

Тоскливый характер смерти обнаруживает потребность человека в тоске. Без этой потребности смерть казалась бы ему легкой. Человек, умирая *плохо*, удаляется от природы, он порождает иллюзорный, человеческий, обработанный для *искусства* мир: мы живем в трагическом мире, в искусственной атмосфере, законченной формой которой является трагедия. Для животного нет трагедии, оно не попадает в ловушку «я».

В этом трагическом, искусственном мире и рождается экстаз. Несомненно, что любой объект экстаза создан искусством. Все «мистическое познание» основано на вере в знание экстаза как откровения, тогда как его следовало бы, напротив, рассматривать как фикцию, как аналогию интуициям искусства.

Однако когда я утверждаю, что в «мистическом познании» существование есть творение человека, я хочу сказать, что оно есть детище *меня* и его существенной иллюзии: все равно экстатическое видение имеет какой-то неизбежный объект.

Эта страсть во *мне*, жгучая любовь в нем, ищет свой объект. «Я» высвобождается, лишь выйдя *из себя*. Я могу знать, что сам создал объект моей страсти, что он не существует сам по себе; и тем не менее он есть. Мое разочарование, конечно, изменяет его: это не Бог – я *его создал*, – но по этой же причине это не ничто.

Этот объект, хаос света и сумрака, – это *катастрофа*. Я вижу ее как объект, однако мысль моя меняет ее по своему подобию, и в то же время катастрофа есть лишь ее отражение. Заметив ее, моя мысль гибнет в уничтожении – как будто брошенный в пустоту крик. Что-то огромное, непомерное высвобождается с катастрофическим шумом; оно возникает из нереальной пустоты и в ней же теряется – в ослепительном сиянии взрыва. В грохоте столкнувшихся поездов разлетается вдребезги и убивает кого-то оконное стекло: это и есть выражение этого настоящего, всемогущего и уже уничтоженного пришествия.

В обычных условиях время аннулируется, замыкается в постоянство форм или предусмотренных изменений. Движения, вписанные вовнутрь какой-то упорядоченности, *останавливают* время. «Катастрофа» есть самая глубокая революция, она есть «вышедшее из себя время»: скелет есть знак его – в конце гниения, в котором обнаруживается его иллюзорное существование.

4

Таким образом, как объект экстаза время соответствует экстазирующему пылу я=которое=умирает: ибо, подобно времени, я=которое=умирает есть чистое изменение, ни то, ни другое не имеют реального существования.

Но если все же сохранится начальное вопрошание, если все же в беспорядочности я=которое=умирает останется этот вопросик: *что существует?*

Время означает вещи, казавшиеся истинными. Субстанциальное существование вещей имеет для *меня* лишь скорбный смысл: их настойчивость сравнима для него с приготовлениями к смертной казни.

В конечном итоге, существование вещей, каково бы оно ни было, не может замкнуть эту приносимую им мне смерть, оно и есть сама смерть, проецированная в мою смерть, которая его замыкает.

Если я утверждаю иллюзорное существование я=которое=умирает или времени, я не думаю, что иллюзия должна быть во власти вещей, существование которых субстанционально: напротив, я проецирую их существование в иллюзию, замыкающую его.

Именно на основании своей недостоверности, под своим «именем» человек, которым я являлось – пришествие которого в мир было самой немыслимой недостоверностью, – замыкает в себе всю совокупность вещей. Смерть, освобождающая меня от убивающего меня мира, действительно замыкает этот реальный мир в ирреальности я=которое=умирает.

Бог
На теплой ладони
Я умираю ты умираешь
Где это он?
Где это я?
Без смеха
Я мертв
И мертвее мертвого
В чернильной ночи

Я словно стрела
Вонзаюсь в него.

ПОСТСКРИПТУМ К «МУЧЕНИЮ», ИЛИ НОВАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Жизнь потеряется в смерти, реки – в морях, знакомое – в неизвестном. Познание есть доступ к неизвестному. Бессмыслие есть завершение каждого возможного смысла.

Изнуряющая глупость проглядывает, когда, несмотря на то, что средств более нет, настаивают на каком-то знании – вместо того, чтобы признать свое неведение, признать неизвестное; но еще печальнее немощь тех, кто, не имея более средств, сознается в том, что он не знает, но глупо затворяет себя в том, что знает. Во всяком случае, то обстоятельство, что человек не может жить с беспрестанной мыслью о неизвестном, заставляет и еще сильнее сомневаться в разуме, и, что то же самое, искать в вещах то, что обязывает любить, или заражает неудержимым смехом – заставляет искать неизвестное. Но также и со светом: глаза лишь отражают его.

«Вскоре ночь стала казаться ему мрачнее, ужаснее любой другой ночи, как если бы в самом деле эта ночь выскочила из зияющей раны не осмысляющей более себя мысли – мысли, иронически объективированной чем-то иным, не мыслью. Это была сама ночь. Ее наводняли образы, создающие ее мрак, и тело, преобразившись в демонический дух, стремилось представить их себе. Оно ничего не видело, но, без тени удрученности, обращало отсутствие видений крайней напряженностью своего взгляда. Глаз, непригодный для видения, принимал необыкновенные размеры, безмерно расширялся и, простираясь над горизонтом, впускал в свое средоточие ночь, превращая ее в зрачок. В этой пустоте мешались взгляд и объект взгляда. Этот ничего не видящий глаз не только воспринимал причину своего видения. Как объект, он ясно видел то, что не давало ему видеть. Его собственный взгляд входил в него в виде образа, входил в тот трагический момент, когда ясно было видно, что этот взгляд есть смерть всякого образа».

Морис Бланшо «Фома Темный»

«Никогда еще философия не выглядела более зыбкой, более ценной и более страстной, чем в то мгновение, когда один зевок рассеял в открытом рту Бергсона существование Бога».

Там же

Помимо заметок к этому тому, только в романе «Фома Темный» заявлены настоятельные вопросы новой теологии (объектом которой является только незнаемое), хотя и там они еще остаются сокрытыми. Мне доводилось слышать, как автор – совершенно независимо от своей книги, устно, ни в чем не изменив чувству сдержанности, вызывающему во мне жажду безмолвия, – устанавливал основания любой «духовной» жизни, которая не может

– не иметь своего принципа и цели в отсутствии спасения, в отказе от всякой надежды;

– не утверждать о внутреннем опыте, что он есть авторитет (но любой авторитет искупает себя);

– не быть самооспариванием и незнанием.

I

БОГ

Бог вкушает себя, по слову Экхарта. Возможно, но вкушает Он, мне кажется, ненависть к самому себе, с которой ничто здесь, в этом мире, не может сравниться (я мог бы сказать: эта ненависть есть время, но это наводит на меня скуку. Зачем я буду говорить: время? я чувствую эту ненависть, когда плачу; я ничего не анализирую). Если бы только на миг Бог изменил этой ненависти, мир стал бы логичным, умопостигаемым, глупцы объяснили бы его (если бы Бог перестал себя ненавидеть, Он стал бы тем существом, в которое верят сокрушенные глупцы: одряхлевшим, слабоумным, логичным). В сущности, человек лишен возможности говорить о Боге, поскольку в человеческой мысли Бог обязательно начинает соответствовать самому человеку – и именно в той мере, в какой человек обессилен, в какой он жаждет сна и мира. Когда говорят: «и все вещи признают Его своей причиной, своим принципом и целью», – это значит: человек не может больше **БЫТЬ**, он просит милости, изнуренный, он бросает себя в упадке духа, как бросаются на кровать, валясь с ног от усталости.

Бог ни в чем не находит ни отдохновения, ни пресыщения. Каждое существование оказывается под угрозой, в ничто Его неупокоенности. Мало того, что Ему неведомо умиротворение, Богу неведомо *знание* (знание есть отдых). Он не знает – подобно тому, как Он жаждет. И поскольку Он *не знает*, Он не знает Самого Себя. Если бы Он открылся Самому Себе, Ему следовало бы признать Себя Богом, но Он даже на миг не может допустить этого соглашения. Ему ведомо лишь Его ничто, вот почему Он атеист по внутреннему убеждению: иначе сей же час Он перестал бы быть Богом (если бы Он признал себя Богом, на месте Его ужасного отсутствия оказалось бы слабоумное, одуревшее присутствие).

Пугало в слезах
Ты умерший Бог
Ты ввалившийся глаз
Мокрый ус
Единственный зуб
Ты умерший Бог
Ты умерший Бог
А я
Я преследую тебя
Бездонной
Ненавистью
И от ненависти я умираю
Как тает облако.

На взлете разнузданных мыслей – алкающих отдаленных возможностей – тщетно было выставлять желание покоя. Ничто нельзя остановить, разве только на время. Петр, из ревности возжелавший укрыть божественный свет, захотел установить скинии. Однако поступь его, возжаждавшего радостного мира, уже вела к Голгофе (к мрачному ветру, к изнеможению *lamna sabachtani*).

В бездне возможностей, бросаясь все дальше и дальше, устремляясь к тому пункту, где возможное есть само невозможное, экстазируя, задыхаясь – именно так опыт с каждым разом все больше расширяет горизонт Бога (рану), все дальше отодвигает границы сердца, границы бытия, он разрушает, разоблачая его, средоточие сердца, средоточие бытия.

Святая Анжела из Фолиньо говорит: «Однажды душа моя вознеслась, и я видела Бога в ясности и исполненности, неведомых мне до сих пор. И я не видела там никакой любви. Тогда я потеряла эту любовь, носимую мною в себе: я исполнилась нелюбовью. А затем, после этого, я увидела Его во тьме, ибо Он есть благо столь величественное, что не может быть помыслен или понят. И ничто из того, что может быть помыслено или понято, не достигает Его, не приближается к Нему». И дальше: «И когда я вижу так Бога во тьме, нет смеха на моих устах, нет во мне ни благочестия, ни пыла, ни пылкой любви. Тело или душа не охвачены трепетом, а душа застывает вместо того, чтобы нестись в своем обычном движении. Душа видит ничто и видит все (*nihil videt et omnia videt*), тело засыпает, язык отрезан. И все дружелюбие, оказанное мне Богом, многократное и несказанное, и все слова, сказанные Им мне... оказываются, я вижу это, настолько ниже этого блага, встреченного в такой великой темноте, что я не влагаю более мою надежду в них, и надежда моя не покоится более на них».

Трудно сказать, в какой мере вера в опыт является препятствием, в какой мере интенсивность опыта опрокидывает это препятствие. Агонизирующая святая испускает странный крик: «О неизвестное ничто! (*O nihil incognitum!*)», повторявшийся ею не единожды. Не знаю, прав ли я, видя в нем ускользание от пыла, уводящее по ту сторону божественных границ. Рассказ о смерти придает ему знание о нашем собственном ничто... Но страждущая, завершая свою мысль, дала этому крику единственное сокровенное объяснение: «Еще более, чем в тщете этого мира, иллюзия властна в тщете дел духовных, когда говорят о Боге, когда предаются великим покаяниям, когда вникают в Писание, когда все сердце поглощено делами духовными». Так сказала она, затем дважды повторила свой крик: «О неизвестное ничто!» Я склонен думать, что тщета всего того, что не есть «неизвестное», явила себя экстазу умирающей, которая только криками могла передать то, что испытала. Заметки, которые ведут на смертном одре, возможно, смягчают слова (я сомневаюсь в этом).

Порой жгучий опыт не придает значения установленным извне границам. Говоря о состоянии небывалой радости, Анжела из Фолиньо называет себя ангелоподобной, свою любовь – бесовской.

Поначалу святая вела жизнь утопавшей в роскоши дамы. Она жила в браке, имела нескольких сыновей, было ей не чуждо жжение плоти. В 1285 году в возрасте тридцати семи лет она переменила свою жизнь, обрекая себя мало-помалу на убогую бедность. «В виде креста, – рассказывает она в своем обращении, – мне было дано более великое знание: я узрела, как Сын Божий умер за наши грехи, испытывая величайшее страдание. Я почувствовала, что это я Его распяла... В этом познании креста такой пламень выжег меня, что, предстоя пред крестом, я обнажилась и отдалась ему вся. И, несмотря на страх свой, я обещала ему бжюсти вечное целомудрие». И еще она говорит в этом же повествовании: «Случилось тогда, согласно воле Бога, что умерла мать моя, бывшая для меня большим препятствием, а затем умер муж мой, и все сыновья мои воспоследовали за ним в скором времени. А я продвинулась уже тогда на пути, о котором говорила, и просила уже у Бога, чтобы умерли они, так что смерть их была для меня великим утешением». И дальше: «И горел в моем сердце такой пламень любви Божественной, что не ведала я усталости ни в коленопреклонениях, ни в покаянии. Пламень этот так жег меня, что ежели случалось мне слышать, как говорят о Боге, я криком кричала. Ежели вознес бы кто-нибудь топор над головой моей, не сдержала бы я смерть свою».

II ДЕКАРТ

В письме, написанном в мае 1637 года, Декарт пишет о четвертой части «Рассуждения», где он, исходя из *cogito*, утверждает достоверность Бога: «Задержавшись долее на этом размышлении, приобретаешь себе понемногу очень ясное и, осмелюсь сказать, интуитивное знание интеллектуальной природы вообще, знание идеи, которая, будучи рассмотрена беспрельдно, представляет нам Бога, а в данных пределах – ангела небесного или душу человеческую». Однако это движение мысли проще и намного необходимее человеку, чем то, из которого Декарт вывел в «Рассуждении» божественную достоверность (которое сводится к аргументу святого Ансельма: совершеннейшее существо не может не иметь атрибутом существование). И это жизненное движение есть, по существу, то, что умирает во мне.

Интуиция Декарта основывает дискурсивное знание. И несомненно, что, поскольку дискурсивное знание установлено, «универсальная наука», *проект* которой учредил Декарт и которая занимает ныне столь важное место, может и не ведать об интуиции, расположенной в ее начале (она обходится без нее, желая, если это возможно, не быть тем, что превосходит ее). Но что значит это знание, внушающее нам столько самодовольства, когда из-под него убирают основание? Декарт считал целью философии «ясное и уверенное знание того, что полезно жизни», но у него эта цель была неотделима от основания. Поставленный вопрос, следовательно, касается *ценности* разумного знания. Если оно чуждо своей начальной интуиции, значит оно есть знак и дело действующего человека. Но с точки зрения постигаемости бытия — что оно? оно не имеет смысла.

Каждому из нас легко заметить, что наука, внушающая нам столько гордости, даже если она дополнена ответами на все вопросы, регулярно задаваемые ей, оставляет нас в конце концов в незнании; что существование мира не может никоим образом перестать быть непостижимым. И никакое научное (ни вообще дискурсивное) знание ничего не может тут поделать. Несомненно, что легкость, с которой мы понимаем это или то, легкость, с которой мы даем многочисленные решения разным проблемам, создает в нас впечатление, будто мы развили в себе способность понимания. Но если этот дух оспаривания, мучительный гений Декарта, вселился в нас, то его не удержат уже вторичные вещи: речь идет не об обоснованности или обоснованности предложенных суждений, речь идет о решении того, может ли быть удовлетворена бесконечная потребность знания, заложенная в интуиции Декарта, когда все наипонятнейшие предложения признаны таковыми. Другими словами, дух оспаривания наконец формулирует свое последнее утверждение: *«Я знаю лишь одно: что человек никогда ничего не узнает»*.

Если у меня будет «очень ясное знание» Бога (этой «интеллектуальной природы, рассмотренной беспредельно»), знание сей же час покажется мне знанием, но лишь при этом условии. Это ясное знание существования бесконечного знания, даже овладев мною не полностью, несомненно придает мне недостающую уверенность. Однако я замечаю, что эта уверенность в Декарте была знанием,

необходимым *проекту* (первый вариант заглавия «Рассуждения» звучал так: «*Проект универсальной науки*». Он замечательно резюмировал систему и действие автора). Без деятельности, связанной с *проектом*, Декарт не смог бы удержать в себе глубокой уверенности, теряющейся с того самого мига, когда исчезают чары *проекта*. По мере того, как осуществляется *проект*, я ясно отличаю одни вещи от других, но как только результат достигнут, он не интересует более меня. И не будучи более ничем увлеченным, я не могу возложить на Бога бесконечную заботу о знании.

Декарт вообразил себе человека, который имеет прежде знания о себе знание о Боге (знание о бесконечном прежде знания о конечном). Однако сам он был настолько занят делом, что не мог представить себе божественного существования – познаваемого самым непосредственным образом – в состоянии полнейшего безделья. В состоянии безделья этот вид дискурсивного знания, связанный с деятельностью (или, по счастливому выражению Клода Бернара, с «удовольствием незнания» – которое принуждает искать), оказывается бесполезным мастерком при завершенном соборе. Несмотря на свою неуместность в подобном предприятии, я хотел бы показать, что в Боге *подлинное знание не может иметь много объекта, кроме самого Бога*. Однако этот объект, каков бы ни был подступ к нему, представленный Декартом, остается для нас непостижимым.

Из этого отнюдь не следует, что если Божественная природа, знающая себя в своей интимной глубине, уклоняется от понимания человеком, она уклоняется и от понимания Богом.

В пункте, достигнутом мной, становится ясно, что люди вносят тут путаницу, благодаря которой мысль бесшумно ускользает с дискурсивного плана на недискурсивный. Несомненно, Бог может знать себя, но знает он себя совсем не согласно свойственному нам модусу дискурсивной мысли. «Беспредельная интеллектуальная природа» обретает здесь свой последний предел. Исходя из человека – антропоморфически – я могу представить себе беспредельное расширение моей способности понимать, но я не могу перейти от этого к тому знанию, которое Бог должен иметь о себе (должен именно потому, что Он есть совершенное существование). Таким образом становится ясно, что Бог, долженствующий знать себя, не есть более «интеллектуальная природа» в том смысле, в каком мы

можем ее понять. Даже будучи «беспредельным», понимание не может преодолеть хоть ненамного ту модальность (дискурсивную), без которой оно бы не было тем, чем оно есть.

Нельзя говорить о знании, которое имеет о себе Бог, иначе как отрицаниями – удушающими отрицаниями, – образами отрезанного языка. Но тогда и случается злоупотребление, тогда и переходят с одного плана на другой: удушение, безмолвие относятся к опыту, а не к дискурсу.

Не знаю, есть ли Бог или нет, но если, предположив, что Он есть, я наделяю его исчерпывающим знанием о Нем самом и связываю с этим знанием чувства удовлетворения и одобрения, соединенные в нас со способностью схватывать, новое чувство существенной неудовлетворенности овладевает мной.

Если нам необходимо в какой-то момент нашей нищеты утвердить Бога, это значит, что мы не устояли перед возможностью напрасного бегства, перед возможностью подчинить незнаемое необходимости быть познанным. Это значит дать преимущество идее совершенства (за которую цепляется нищета) перед всякой трудностью представления, более того, перед всем, что есть, – так, что фатальным образом каждая глубинная вещь соскальзывает из невозможного состояния, в котором она встречается опыту, в некие возможности, извлекающие свою глубину из того, что они призваны устранить.

Бог есть движение духа в нас, состоящее в том, чтобы – перейдя от конечного знания к бесконечному – добраться, как бы раздвигая пределы, к иному модусу знания, недискурсивному, – таким образом, чтобы вне нас родилась иллюзия удовлетворения той самой жажды знания, которая существует в нас.

III

ГЕГЕЛЬ

Знать – значит привести к известному, схватить нечто неизвестное как тождественное чему-то известному. Что предполагает либо твердую почву, на которой все покоится (Декарт), либо кругообразность знания (Гегель). В первом случае, если почва ускользает из-под ног.; во втором, даже уверившись в том, что круг крепко-накрепко замкнут, замечаешь недостаточный характер знания. Беско-

нечная цепь известного будет для познания лишь самозавершенностью. Удовлетворение достигается тем, что существовавший проект знания дошел до своих целей, исполнился, что нечего более открывать (по крайней мере важного). Но эта кругообразная мысль диалектична. В ней заключено решающее противоречие (которое касается всего круга): *абсолютное, кругообразное знание есть окончательное незнание*. В самом деле, предположив, что я достиг его, я узнаю, что теперь не узнаю больше того, чем знаю.

Если я «сыграю» абсолютное знание, вот уже я сам себе Бог, по необходимости (в системе не может быть – даже в Боге – познания, идущего по ту сторону абсолютного знания). Мысль об этом самом себе – о самости – смогла сделаться абсолютной, лишь став всем. «Феноменология духа» составляет два существенных движения, замыкающих круг: это постепенное завершение самосознания (человеческой *самости*) и движение, в котором эта самость становится всем (становится Богом), завершающее знание (и тем самым разрушающее особенное, частное в ней). Но если на этот манер – заражаясь и разыгрываясь – я совершаю в самом себе круговое движение Гегеля, по ту сторону достигнутых пределов я замечу уже не неизвестное, а незнаемое. Это будет незнаемым не из-за недостаточности разума, а в силу его природы (а для Гегеля забота об этом потустороннем возникает только из-за неимения абсолютного знания...). Посему за предположением, что я Бог, что я в этом мире обладаю уверенностью Гегеля (упразднив мрак и сомнение), знаю все, и даже то, почему завершенное познание требует, чтобы человек, эти несчетные частички всех «я», и история стали производить друг друга, – именно в этот момент возникает вопрос, который вводит с собой человеческое, божественное существование... в самую отдаленную даль безвозвратной темноты: почему надо, чтобы было *то*, что я *знаю*? Почему это необходимо? В этом вопросе скрывается – поначалу он даже не проглядывает – огромный разрыв, столь глубокий, что отвечает ему единственно безмолвие экстаза.

Вопрос этот отличен от вопроса Хайдеггера (почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?) в том, что ставится он лишь после всех мыслимых и немыслимых ошибочных и безошибочных ответов на все последовательные вопросы, сформулированные рас-судком: вот почему разит он знание в самое сердце.

Недостает гордости в этом упрямом желании знать дискурсивно вплоть до самого конца. Думается, однако, что Гегелю недоставало гордости (он был закабален) лишь по видимости*. Несомненно, у него был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом. Гегель в ту пору, когда система замкнулась, думал целых два года, что сходит с ума: возможно, ему стало страшно, что он принял зло – которое система оправдывает и делает необходимым; или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории – с переходом существования к состоянию пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым; возможно даже, что эти разные печали сложились в нем в более сокровенный ужас быть Богом. И все же мне кажется, что Гегель, испытывая отвращение к экстатическому пути (к единственному прямому разрешению тоски), *должен* был искать убежища в иногда эффективной (когда он писал или говорил), но тщетной попытке уравниловки и согласия с существующим, активным, официальным миром.

Понятно, мое существование, как и всякое другое, идет от неизвестного к известному (приводит неизвестное к известному). Я не испытываю никаких затруднений; полагаю, что могу, как никто другой из тех, кого знаю, предаваться операциям познания. Мое существование складывается из начинаний и движений, направляемых познанием к надлежащим пунктам. Оно сидит во мне, познание, я слышу его в каждом утверждении этой книги, связанном с

- * Никто, кроме него, не понял так глубоко возможности сознания (ни одна доктрина не может сравниться с гегелевской, это вершина позитивного сознания). Кьеркегор критиковал ее поверхностно, ибо, вопервых, знал ее не в совершенстве, во-вторых, он противопоставляет систему только миру позитивного откровения, но не миру незнания человека. Ницше не знал из Гегеля ничего, кроме распространенного переложения. «Генеалогия морали» является своеобразным свидетельством невежества, с которым относились и относятся к диалектике господина и раба, ясность которой просто разительна (это решающий момент в истории самосознания, и – в той мере, в какой мы должны различать все то, что затрагивает нас, – никто ничего не узнает о себе, если не схватил заранее этого движения, которое определяет и ограничивает последовательные возможности человека). Фрагмент о господине и рабе «Феноменологии духа» (IV, А) переведен и прокомментирован А. Кожевым в журнале «Mesures» (15 января 1939 г.) под названием «Антиномия и зависимость самосознания» (перепечатано в: *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel*. P., «Gallimard», 1947, p. 11–34).

этими начинаниями и с этими движениями (а последние и сами связаны с моими страхами, желаниями и радостями). Познание ни в чем не отличается от меня: я – *это оно*, и я есть существование. Но это существование не сводится к познанию: подобное сведение потребовало бы того, чтобы известное стало целью существования, а не наоборот – существование целью известного.

Есть в рассудке слепое пятно, которое напоминает о структуре глаза. Как в рассудке, так и в глазе различить его можно только с большим трудом. Однако если слепое пятно глаза не влияет на сам глаз, природа рассудка требует, чтобы слепое пятно в нем имело больший смысл, чем сам рассудок. Когда рассудок подчинен действию, слепое пятно влияет на него так же мало, как на глаз. Но когда мы видим в рассудке самого человека, то есть разведывание всех возможностей бытия, пятно поглощает наше внимание: уже не пятно теряется в познании, а познание теряется в нем. Таким образом, существование замыкает круг, но оно не смогло бы сделать этого, не включив в него и ночь, из которой оно выступает лишь затем, чтобы вернуться в нее. Поскольку оно шло от неизвестного к известному, ему следует низвергнуться с вершины и вернуться к неизвестному.

Действие вводит известное (сделанное), затем рассудок, связанный с действием, приводит несделанные, неизвестные элементы к известному. Но вожделение, поэзия, смех непрестанно подталкивают жизнь в противоположном направлении, ибо идут они от известного к неизвестному. Под конец существование обнаруживает слепое пятно в рассудке и полностью поглощается им. Иначе и не могло бы быть, если только не представится в каком-то пункте возможности покоя. Но ничего подобного: пребывает только круговое беспокойное движение – которое не исчерпывает себя в экстазе, а возобновляется в нем.

Крайняя возможность. Возможность того, что незнание опять станет знанием. Я буду разведывать ночь! Да нет, это ночь исследует меня. Смерть умиротворяет жажду незнания. Но отсутствие – это не покой. Отсутствие и смерть не находят во мне ответа и грубо поглощают меня, наверняка.

Даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание есть цель, а знание – средство. Когда оно начинает считать себя целью, знание гибнет в слепом пятне. Поэзия, смех и экстаз не

могут быть средством чего-то другого. В «системе» поэзия, смех, экстаз суть «ничто»; Гегель спешит избавиться от них: он не знает иной цели, кроме знания. Его непомерная усталость связана, на мой взгляд, с ужасом перед слепым пятном.

Завершение круга было для Гегеля завершением человека. И завершённый человек был для него обязательно «трудом»: он мог им быть, поскольку он, Гегель, был «знанием». Ибо знание «трудится», чего не случается ни с поэзией, ни со смехом, ни с экстазом. Но поэзия, смех, экстаз не входят в завершённого человека, не дают «удовлетворения». За отсутствием возможности умереть от них их оставляют тайком, воровски (как покидают девку после ночи любви), в одурении, уходящем в отсутствие смерти: в ясное познание, деятельность, труд.

**ЖОРЖ
БАТАЙ**



**ГЕГЕЛЬ, СМЕРТЬ
И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ**

I. СМЕРТЬ

НЕГАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

В «Лекциях» 1805–1806 годов, в пору совершенной зрелости своей мысли, когда писалась «Феноменология духа», Гегель следующим образом выразил темный характер человечности: «Человек есть ночь, пустое ничто, которое содержит все в своей неделимой простоте: роскошь несчетных представлений и образов, ни один из которых не приходит ему на ум со всей ясностью, или (еще) которые не достигают (там) реального присутствия. Именно ночь, интериорность – или интимность – природы существует здесь: чистое, личностное Я. В фантазмагорических представлениях царит ночь: то тут, то там внезапно является окровавленная голова или другое видение бессонной ночи; и так же внезапно они исчезают. Эта ночь проглядывает, если смотреть человеку прямо в глаза: тогда взгляд погружается в ужасающую ночь; тогда ночь мира предстает перед нами»^{*}.

Разумеется, этот великолепный текст, в котором выразился романтизм Гегеля, не следует понимать в каком-то расплывчатом

* Это отрывок из этюда о сокровенно гегелевской мысли Александра Кожева. Эта мысль хочет быть – в той мере, в какой это возможно, – мыслью Гегеля, той его мыслью, которую современный мыслитель, зная то, чего не знал Гегель (зная, например, развитие исторических событий после 1917 года и, конечно же, философию Хайдеггера), мог бы взять на себя и развивать. Следует сказать, что оригинальность и мужество Александра Кожева состоят в том, что он, осознав невозможность пойти дальше Гегеля, следовательно, отказавшись от разработки собственной философии, обрек себя на беспрестанное возобновление мысли, что есть признание ее тщетности.

** Цит. по: Кojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947, p. 573.

смысле. Если уж Гегель был романтиком, то это было с ним фундаментальным образом (во всяком случае, он поначалу был романтиком – в юности, когда он был банальным революционером), но он не видел тогда в романтизме метода, при помощи которого высокомерный дух думает подчинить реальный мир произволу своих грез. Цитируя эти строки, Александр Кожев говорит, что они выражают «центральную и последнюю идею гегелевской философии», а именно ту идею, «что основание и источник объективной реальности (*Wirklichkeit*) и эмпирического существования человека (*Dasein*) суть ничто, которое проявляет себя как негативное и творческое Действие, свободное и сознающее себя». Чтобы обеспечить доступ к ошеломительному миру Гегеля, я счел своим долгом обозначить в осязаемом образе его неистовые контрасты и его последнее единство.

Для Кожева «диалектическая, или антропологическая, философия Гегеля в последнем анализе обнаруживает себя *философией смерти* (или, что то же самое, атеизма)»^{*}.

Но если человек есть «смерть, которая проживает человеческую жизнь»^{**}, то эта негативность человека, которая дана в смерти, ибо по существу смерть добровольна (что видно из того, что человек рискует жизнью без необходимости, без биологических на то оснований), – так вот, эта негативность человека не перестает от этого быть принципом действия. В самом деле, для Гегеля Действие есть Негативность, а Негативность – Действие. С одной стороны, человек, отрицающий природу – вводя в нее свою изнанку, эту аномалию «чистого личностного Я», – присутствует в лоне этой Природы, как присутствует ночь в свете, как интимность – в экстериорности этих вещей, которые суть *в себе*, как фантасмагория, где что-то составляется, чтобы разрушиться, что-то появляется, чтобы исчезнуть, где все, не ведая покоя, поглощено *уничтожением* времени и красоты грез. Но вот дополнительная деталь: это отрицание Природы дано не только в сознании – где появляется (но лишь затем, чтобы исчезнуть) то, что есть *в себе*; это отрицание выражается вовне и, выражаясь вовне, реально (в себе) изменяет реальность Природы. Человек трудится и сражается: он преобразует данное, или природу; он творит, разрушая ее, мир: мир, которого не было. С одной стороны, есть поэзия: внезапное и самоистребительное разрушение *окровавленной головы*; с другой стороны – Дейст-

* Ibid., p. 537.

** Ibid., p. 548.

вие: труд, борьба. С одной стороны, «чистое Ничто», в котором человек «отличается от Ничто только на *некоторое время*». С другой стороны, исторический мир, где Негативность человека, это Ничто, которое пожирает его изнутри, создает совокупность конкретной реальности (разом и объект, и субъект, измененный или неизменный мир, человека, который думает и изменяет мир).

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК ФИЛОСОФИЯ СМЕРТИ – ИЛИ АТЕИЗМА**

Существенный – новый – характер гегелевской философии в том, что она описывает тотальность того, что есть. И, следовательно, в то же самое время она учитывает то, что является нашим глазам, учитывает взаимность мысли и языка, которые выражают – и обнаруживают – это явление.

«По моей мысли, – говорит Гегель, – все зависит от того, что Истинное выражают не как (только) субстанцию, но и как субъект»***.

Другими словами, знание Природы неполно, оно рассматривает и может рассматривать лишь абстрактные сущности, изолированные от всего бытия, от той неделимой тотальности, которая одна только конкретна. В то же время знание должно быть антропологично: «Сверх онтологических оснований естественной реальности, – пишет Кожев, – знание должно искать основания человеческой реальности, которая одна может обнаруживать себя посредством Дискурса»****. Разумеется, эта антропология рассматривает Человека не так, как это делают нынешние науки, она рассматривает его как движение, которое невозможно изолировать от лона

* Ibid, p. 573.

** В этом и следующем разделе я в иной форме говорю то, о чем говорит Кожев. Но это не только иная форма; по существу, я должен дать продолжение второй части следующей фразы, трудной на первых подступах к ней, если понимать ее конкретный характер: «Бытие или уничтожение Субъекта есть временное уничтожение Бытия, которое должно *быть* до своего уничтожения: бытие Субъекта посему имеет начало. Итак, «Субъект», будучи (временным) уничтожением ничто в Бытии, будучи ничто, которое (будучи временем) уничтожает, имеет конец». Для этого я особенно тщательно прошелся (как я это уже проделал в предыдущем параграфе) по той части «Введения в прочтение Гегеля», которая соответствует 2 и 3 разделам настоящей работы и называется: «Приложение II. Идея смерти в философии Гегеля» (*Kojève A. Op. cit., p. 527–573*).

*** Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. T. I. 1946, p. 17. Перевод Ж. Ипполита.

**** Kojève A. *Op. cit.*, p. 528.

тотальности. В некотором смысле это, скорее, такая теология, где человек встает на место Бога.

Но для Гегеля человеческая реальность, которую он вписывает в средоточие тотальности, весьма отличается от человеческой реальности греческой мысли. Его антропология принадлежит к иудейско-христианской традиции, подчеркивающей в Человеке *свободу, историчность и индивидуальность*. Так же как иудейско-христианский человек, человек Гегеля есть духовное бытие (то есть диалектическое бытие). Однако для иудейско-христианского мира «духовность» осуществляется и всецело проявляется только в потустороннем, и Дух – собственно говоря, Дух поистине «объективно реальный» – это Бог: «бесконечное и вечное бытие». По Гегелю, «духовное», или «диалектическое», бытие есть «по необходимости бытие *временное* и конечное». Это значит, что одна смерть подтверждает существование духовного, или «диалектического», бытия в гегелевском смысле. Если бы животное, которое формирует природное бытие человека, не умирало, если бы смерть в нем не была источником тоски, тем более сильной, что он сам ищет ее, возжелает к ней, а порой добровольно отдается ей, то не было бы ни человека, ни свободы, ни истории, ни индивида. Иначе говоря, если он потворствует тому, что ему внушает страх, если он есть бытие, идентичное себе, то бытие, что ставит на карту само (идентичное) бытие, тогда только человек есть поистине Человек: он отделяется от животного. Отныне он больше не камень, не недвижная данность, он несет в себе *Негативность*; сила и неистовство негативности бросают его в непрестанное движение истории, которая меняет его и которая одна властна осуществить во времени тотальность конкретной реальности. Одна история властна завершить то, что есть, завершить в разворачивании времени. Таким образом, идея вечного и неподвижного Бога с этой точки зрения оказывается лишь временным завершением истории, вроде пережитка в ожидании лучших времен. Только лишь завершенная история, дух Мудреца (Гегеля) (в котором история обнаружила полное разворачивание бытия, а затем завершила это обнаружение) и тотальность его становления занимают суверенное положение, которое Бог занимает лишь временно, как регент.

ТРАГИКО-КОМИЧЕСКИЙ АСПЕКТ БОЖЕСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА

С полным правом мы можем считать эту точку зрения комической. Впрочем, Гегель никогда не говорил об этом прямо. Тексты, в которых она утвердилась скрытым образом, имеют амбивалентный характер, а их крайняя сложность окончательно укрывала их от всеобщего внимания. Да и сам Кожев, говоря об этом, соблюдает осторожность. Он избегает тяжких моментов и уточнения их следствий. Чтобы как подобает выразить ситуацию, в которую загнал себя Гегель, следовало бы добиться тона или, по крайней мере в каком-то сдержанном виде, ужаса трагедии. Но тогда все приняло бы комический оборот.

Как бы то ни было, переживание смерти настолько не пристало божественному лику, что традиционный миф соединил смерть и смертную тоску с вечным и единственным Богом иудейско-христианской сферы. Смерть Христа имеет отношение к комедии в той мере, в какой нельзя – не прибегая к произволу – ввести забвение его вечной божественности в сознание всемогущего и бесконечного Бога. Христианский миф как раз предвосхитил гегелевское «абсолютное знание», настояв на том, что ничто из божественного (в дохристианском смысле – *священного*) невозможно, если оно не будет *конечным*. Но смутное сознание, в котором сформировался (христианский) миф смерти Бога, отличалось все же от сознания Гегеля: чтобы подвинуть по направлению к тотальности фигуру Бога, ограничивавшую бесконечное, стало возможно – вопреки основанию – ввести движение к конечному.

Гегель смог – и ему это было нужно – составить сумму (Тотальность) движений, происходящих в Истории. Однако, кажется, юмор несовместим с работой и прилежанием, которых требуют вещи. Я к этому еще вернусь, пока я только смешал карты... Трудно перейти от человечности, унижавшейся божественным величием, к человечности... обожествленного, суверенного Мудреца, переполненного величием, замешанным на тщеславии человека.

ОДИН КАПИТАЛЬНЫЙ ТЕКСТ

В том, что было сказано выше, четко выделяется единственное требование: не может быть подлинной Мудрости (ни Абсолют-

ного знания, ни вообще чего-то близкого), если Мудрец не возвысится, смею сказать, до высот смерти, какая бы тоска при этом ни охватывала его.

Один фрагмент из Предисловия к «Феноменологии духа» с особой силой выражает необходимость такой позиции. Несомненно, что этот восхитительный текст поначалу не имел «капитального значения» не только для понимания Гегеля, но и во всех других смыслах.

«Смерть, если мы хотим так назвать эту нереальность, есть самое ужасное, и поддержание творения смерти есть то, что требует наибольшей силы. Беспомощная красота ненавидит рассудок, потому что он требует от нее того, на что она не способна. Однако жизнь Духа не есть жизнь, которая теряется перед смертью и охраняет себя от разрушения, это есть жизнь, которая выносит смерть, сохраняет себя в ней. Дух достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности. Он не есть эта мощь (изумительная), будучи Позитивным, которое отворачивается от Негативного, как мы говорим о чем-то: это ничего, или (это) ложно – и, таким образом упразднив его, переходим к чему-то иному; нет, Дух есть эта мощь только в той мере, в какой он смотрит Негативному прямо в лицо и пребывает подле него. Это затянутое пребывание есть чудесная сила, которая перемещает негативное в данное-Бытие»^{*}.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ОТРИЦАНИЕ ПРИРОДЫ И ПРИРОДНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

Вообще говоря, я должен был бы начать приведенный фрагмент с другого места. Но я не хотел отягощать этот текст, приведя предшествующие «загадочные» строки. Однако я попытаюсь указать на смысл опущенных строк, используя толкование Кожева, без которого, несмотря на относительную ясность, продолжение может остаться непонятым.

Для Гегеля является фундаментальным – и в то же время достойным удивления – то, что рассудок человека (то есть язык, дискурс) обладал силой (речь идет о несравненной мощи) отделить от Тотальности ее конститутивные элементы. На самом деле эти элементы (вот это дерево, птица, камень) неотделимы от всего. Они

* *Hegel*. Op. cit., p. 29. Прочитировано Кожевным на с. 538–539. (Здесь Батай отсылает к переводу Ипполита, хотя пишет, что приводит его по книге Кожева, цитируя, возможно, текст Гегеля по памяти. Поэтому мы даем дословный перевод текста Батая. – *Прим. пер.*)

«соединены между собой пространственными и временными, даже материальными связями, которые нельзя нарушить». Их нарушение подразумевает человеческую Негативность по отношению к Природе, о которой я уже говорил, не выделяя решающего следствия этого положения. В самом деле, этот отрицающий природу человек не имеет никакой возможности жить вне ее. Ведь он не только человек, отрицающий природу, прежде всего он животное, т. е. та самая вещь, которую он отрицает: посему он не может отрицать Природу, не отрицая самого себя. Тотальный характер человека дан в странном выражении Кожева: эта тотальность есть прежде всего Природа (природное бытие), «антропоморфное животное» (Природа, животное, неразрывно связанное с совокупностью Природы, которая поддерживает Человека). Таким образом, человеческая Негативность, действенное вожелание, которым обладает человек в своем отрицании Природы, в разрушении ее – в сведении ее к своим собственным целям (например, он преобразует ее в свое орудие, а орудие есть именно модель изолированного от Природы объекта) – не может остановиться и перед собственным отрицанием: будучи Природой, Человек подставляет себя под свою собственную Негативность. Отрицать Природу значит отрицать животное, которое образует опору Негативности Человека. Несомненно, что не рассудок, раскалывающий единство Природы, хочет смерти человека, нет, но разлучающее Действие рассудка подразумевает чудовищную энергию мысли, «чистого абстрактного Я», которая по существу своему противится слиянию, цельному, неделимому характеру элементов, конституирующих совокупность, и которая твердо поддерживает их разделение.

Именно такая позиция человека, позиция отделенного его бытия, именно его отъединенность в Природе и, следовательно, отъединенность от ему подобных обрекает его на окончательное исчезновение. Животное, которое ничего не отрицает, теряясь без всякого противления в глобальной животности, как сама животность теряется в Природе (и в тотальности того, что есть), не исчезает по-настоящему... Несомненно, что какая-нибудь муха как индивидуальное бытие умирает, но чем отличаются вот эти мухи от прошлогодних? А прошлогодние – умерли ли они по-настоящему? Возможно, умерли, но ведь *ничего* не исчезло в природе. Мухи пребывают себе спокойно, всегда самотождественны, как волны на море. Конечно, я немного утрирую: какой-нибудь биолог без труда выде-

лит вот эту муху из всего круговорота природы, для этого ему хватит одного мазка. Но он выделит ее *для себя*, не для других мух. Чтобы отделиться от других, «мухе» надо было бы обладать чудовищной мощью рассудка: тогда она дала бы себе имя, проделав то, что обычно делает рассудок при помощи языка, который один основывает разделение элементов и, обосновывая это разделение, сам основывается на нем, внутри мира, образованного из поименованных и разлученных сущностей. Однако как раз в этой игре находит смерть человеческое животное: и оно находит именно человеческую смерть, единственную смерть, которая приводит в ужас, леденит, но только человека, поглощенного сознанием своего грядущего исчезновения, т. е. отделенное и незаменяемое бытие; единственную подлинную смерть, которая подразумевает отделенность и – в силу разлучающего дискурса – сознание отделенного бытия.

«БЕССИЛЬНАЯ КРАСОТА НЕНАВИДИТ РАССУДОК»

До этого места текст Гегеля представляет *простую и всеобщую* истину – правда, изложенную на философский манер, – но дальше он становится настоящей загадкой. В приведенном фрагменте Предисловия Гегель утверждает и описывает *личный* момент насилия. Гегель – это Мудрец, которому абсолютное знание дарует окончательную удовлетворенность. Это не разнузданное насилие. Гегель дает волю не насилию Природы, а энергии или насилию Рассудка, Негативности Рассудка, противящихся чистой красоте грезы, которая не может действовать, которая бессильна.

В самом деле, красота грезы на стороне мира, в котором еще ничего не отделено от того, что окружает его, в котором каждый элемент – в противоположность абстрактным представлениям Рассудка – дан конкретно во времени и пространстве. Но красота не может *действовать*. Она может *быть* и хранить себя. Вовлекаясь в действие, она лишает себя бытия, ибо Действие разрушает прежде всего то, что есть красота: то, что ничего не ищет, то, что есть, что отвергает беспокойство, но что беспокоит силу Рассудка. Впрочем, красота не властна отвечать домоганиям Рассудка, который требует от нее выдохнуть, сохраняя его, творение *человеческой* смерти. Она не способна к этому – в том смысле, что, пытаясь выдержать это творение, она вовлекает себя в Действие. Красота суверенна, она самоцельна, или ее просто нет: вот почему она

непригодна к действию, в сущности красота есть бессилие, она не может уступить активному отрицанию Рассудка, который изменяет мир и изменяет себя в этом изменении.

Эта не сознающая себя красота *не может* по-настоящему выдержать смерть и сохранить себя в ней, но отнюдь не по той же причине, что жизнь, «которая в ужасе отступает перед смертью и хочет предохранить себя от уничтожения». Эта недейственная красота хотя бы страдает оттого, что Тотальность бытия (конкретной реальности), которая по сокровенной своей сущности неделима, раскалывается на кусочки. Она сама хотела бы быть знаком умиротворения реальности. Она не может стать сознательной Негативностью, этим бдением в абсолютной разорванности, этим ясным взором, поглощенным Негативностью. Последняя позиция предполагает, что прежде должна быть неистовая или кропотливая борьба Человека против Природы, после чего и возникает красота. Именно в этой исторической борьбе Человек конституировался как «субъект» или как «абстрактное Я» «рассудка», как отделенное и поименованное бытие.

«Это значит, — уточняет Кожев, — что мысль и дискурс, открывающий реальность, рождаются из отрицающего Действия, которое реализует Ничто в уничтожении Бытия: наличное бытие Человека (в Борьбе) и наличное бытие Природы (посредством Труда — который будет результатом реального контакта со смертью в Борьбе). Это значит, что само человеческое бытие есть не что иное, как это Действие: оно есть смерть, которая проживает человеческую жизнь».

Я настаиваю на непрерывных связях между бездонным и упорно практичным, приземленным аспектами этой философии,

- В этом пункте мое толкование немного расходится с толкованием Кожева. Кожев говорит просто, что «бессильная красота не способна приравниваться к требованиям Рассудка. Эстет, романтик и мистик бегут идеи смерти и говорят о Ничто как о том, что есть». Он замечательно определяет позицию мистика. Но ведь эта двусмысленность, наконец, возникает и у философов (Гегеля и Хайдеггера). По правде говоря, мне кажется, что Кожев не прав в том, что наряду с классическим мистицизмом не рассматривает «сознательный мистицизм», т.е. то, что осознает, что обращает Бытием Ничто, называя сверх того такое положение тупиком Негативности, у которой нет больше поля Действия (в конце истории). Мистик-атеист, *сознающий себя*, сознающий то, что он должен умереть и исчезнуть, будет жить в «абсолютной разорванности», как сказал Гегель — *видимо, о самом себе*; но для него это был только миг: в противоположность Гегелю, мистик-атеист не станет выходить из этого тупика, «созерцая Негативное прямо в лицо», но не имея возможности перенести его в Бытие — отказываясь это делать, удерживая себя в этой двусмысленности.

** Кожев А. *Op. cit.*, p. 548.

единственной, которая может претендовать на полноту. В ней сталкиваются и дополняют друг друга расходящиеся возможности человеческих образов, фигура умирающего и фигура надменного человека, отвращающего свой взор от смерти, фигура господина и фигура человека, закабаленного работой, фигура революционера и фигура скептика, эгоизм которого ограничивает вождение. Эта философия – не просто философия смерти. Это философия классовой борьбы и труда.

Но в рамках этой работы я не намерен рассматривать другое ее ответвление, я хотел бы сопоставить гегелевскую доктрину смерти с тем, что нам известно о «жертвоприношении».

II. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

С ОДНОЙ СТОРОНЫ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ, С ДРУГОЙ – ВЗГЛЯД ГЕГЕЛЯ, ПОГЛОЩЕННЫЙ СМЕРТЬЮ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕМ

Я не буду говорить о том толковании жертвоприношения, которое дает Гегель в главе «Феноменологии», посвященной религии^{*}. Несомненно, смысл его – в развитии идей главы, но оно уведит нас от главного, и с точки зрения теории жертвоприношения оно представляет куда меньший интерес, чем имплицитные положения Предисловия, текст которого я продолжаю комментировать.

О жертвоприношении в философии Гегеля я могу по существу сказать, что в некотором смысле Человек обнаружил и обосновал человеческую истину как раз в жертвоприношении: в нем он уничтожил животное в себе^{**}, оставляя от этого животного (и от себя) существовать только нетелесную истину, которую и описывает Гегель, обращающий человека – по выражению Хайдеггера – бытием к смерти (*Sein zum Tode*) или, по выражению самого Кожева, «смертью, которая проживает человеческую жизнь».

* «Феноменология духа», гл. VII: Религия. В. Художественная религия. а) Абстрактное произведение искусства. – На этих двух страницах Гегель передает состояние исчезновения *объективной сущности*, правда, не развивая его направленности. На следующей странице Гегель замыкается в собственных размышлениях о «художественной религии» (религии греков).

** Несмотря на то, что жертвоприношение животного, кажется, древнее человеческого жертвоприношения, это не доказывает, что выбор животного означает бессознательное желание человека противопоставить себя животному, человек противопоставляет себя телесному, наличному бытию. Он также противопоставляет себя растению.

И правда, проблема Гегеля дана в действе жертвоприношения. В жертвоприношении смерть, с одной стороны, сражает главным образом телесное бытие; и именно в жертвоприношении, с другой стороны, «смерть проживает человеческую жизнь». Даже можно было бы сказать, что как раз жертвоприношение – это ответ на требование Гегеля, формулу которого я сейчас повторю: «Дух достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности. Он не есть эта мощь (изумительная), будучи Позитивным, отворачивающимся от Негативного... нет, Дух есть эта мощь только в той мере, в какой он смотрит Негативному прямо в лицо и пребывает подле него».

Если учитывать, что действо жертвоприношения получило практически всеобщее признание, тогда становится ясным, что Негативность, воплощенная в человеческой смерти, не является произвольной конструкцией Гегеля, нет, она разыгрывается в умах самых примитивных людей, не имевших ничего общего с умами тех, кто раз и навсегда упорядочил церковные церемонии. Поразительно, что всеобщая Негативность поддерживала по всей земле строгий параллелизм в разработке достаточно постоянных установлений жертвоприношения, имевших повсюду тождественные формы и эффекты.

ЖИВЕТ ЛИ, УМИРАЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК – ОН НЕ МОЖЕТ НЕПОСРЕДСТВЕННО ЗНАТЬ СМЕРТЬ

Дальше я буду говорить о глубинных различиях человека жертвоприношения, осуществляющего в неведении (бессознательно) все скрытые возможности того, что он делает, и Мудреца (Гегеля), своими глазами наблюдающего собственное подчинение требованиям абсолютного Знания. Несмотря на эти различия, речь идет о проявлении Негативного (и всегда в конкретной форме, т. е. в лоне Тотальности, конститутивные элементы которой неделимы). Излюбленное проявление Негативного есть смерть, но смерть поистине ничего не открывает. В сущности, смерть открывает Человеку его природное, животное бытие, но это открывание не может иметь места. Ибо едва умирает животное бытие, поддерживающее человеческое бытие, так сразу прекращает быть и последнее. Чтобы – в конце концов – человек открыл себя самому себе, ему следовало бы умереть, но ему следовало бы это сделать в жизни – созер-

чая собственное умирание. Другими словами, сама смерть должна была бы стать сознанием (себя) – в тот самый миг, когда она уничтожает сознательное бытие. В некотором смысле так бывает, когда прибегают к увертке (которая едва-едва должна иметь место или которая имела место неуловимо, скоротечно). В жертвоприношении жертва отождествляет себя с животным, сражаемым смертью. Таким образом, жертва умирает, видя собственное умирание, и даже некоторым образом по своей воле, единодушно с жертвенным клинком. Но ведь это комедия!

По крайней мере, это было бы комедией, если бы существовал другой метод открытия живому нашествия смерти: этого завершения конечного бытия, которое одно осуществляет и одно может осуществить *свою* Негативность, которая убивает его, *доканчивает* и окончательно упраздняет. Для Гегеля *удовлетворение* может иметь место, вожделение может быть умиротворено не иначе, как только в сознании смерти. В самом деле, удовлетворение станет противоположностью того, что значит смерть, если оно будет предполагать принятие смерти, если удовлетворенное бытие, не сознавая полностью того, что его конституирует, т. е. того, что оно смертно, будет изгнано смертью из удовлетворенности. Вот почему его сознание должно осмыслять (отражать) это движение негативности, которое его создает, которое как раз и делает из него человека на том основании, что придет день – и оно убьет его.

Его убьет собственная негативность, но отныне для него ничего больше не будет: его смерть становится творящей, но если сознание смерти – восхитительной смертной магии – не коснется его до того момента, когда он умрет, в жизни ему будет так, словно смерть не может его достать, и эта грядущая смерть не сможет придать ему *человеческого* характера. Вот почему следовало бы, чтобы любой ценой человек жил в тот миг, когда поистине умирает, или чтобы он жил с ощущением истинной смерти.

ПОЗНАНИЕ СМЕРТИ НЕ МОЖЕТ ОБОЙТИСЬ БЕЗ УВЕРТКИ: ЗРЕЛИЩА

Эта трудность возвещает о необходимости *зрелища* или вообще *представления*, без разыгрывания которых мы рискуем остаться посторонними, невеждами по отношению к смерти, как это, видимо, бывает с животными. Нет ничего менее животного, чем ху-

дожественное представление (fiction), более или менее удаленное от реальности, от смерти.

Не хлебом единым жив человек, он живет также комедиями, которыми по своей воле обманывает себя. В Человеке *ест* животное, природное бытие. Но Человек участвует в культе, в зрелище. Еще он может читать: тогда литература продолжает в нем – в той мере, в какой это суверенная, подлинная литература, – навязчивую магию зрелищ, трагических или комических.

Речь идет о том, по крайней мере в трагедии*, что мы отождествляем себя с тем героем, который умирает, и тогда считаем, что сами умираем, хотя продолжаем жить. Причем для этого вполне достаточно чистого и простого воображения, но у него тот же смысл, что и в классических увертках, зрелищах или книгах, к которым прибегает большинство.

ГЕГЕЛЬ И НАИВНОЕ ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ: СОВПАДЕНИЯ И НЕСОВПАДЕНИЯ

Сблизив ее с жертвоприношением – и тем самым с первейшей темой *представления* (искусства, праздников, зрелищ), – я хотел показать, что реакция Гегеля соответствует фундаментальному человеческому поведению. Это не какая-то фантазия, странность, это то выражение мысли, которое без конца повторяла традиция. Не один только Гегель, но и все человечество – всегда и везде – хотело, прибегнув к уловке, схватить то, что смерть и давала ему, и скрывала от него.

Тем не менее между Гегелем и человеком жертвоприношения существует глубокое различие. Гегель *сознательно* пробуждается при представлении, в котором он выводит для себя на сцену Негативное: он, ясно мысля, располагал его в определенном пункте «связного дискурса», в котором открывал себя самому себе. Поскольку Тотальность включает в себя дискурс, который ее открывает. Что же до человека жертвоприношения, которому недостает дискурсивного знания того, что он проделывает, он может знать об этом лишь «чувственным образом», т. е. его знание будет неясным, будет сведено до уровня непознаваемой эмоции. Правда, сам Гегель – помимо дискурса и вопреки ему (в «абсолютной разорванности») – испытал еще более сильный шок смерти. Именно еще бо-

* Далее я буду говорить о комедии.

лее сильный – поскольку размах движения дискурса беспредельно развернул его силу и направленность, вплоть до конечных пределов Тотальности реального. Несомненно: то обстоятельство, что он остался жить, было для Гегеля отягчающим. А человек жертвоприношения сам, по существу, удерживает свою жизнь. Он удерживает ее не только в том смысле, что жизнь необходима для представления смерти, он надеется еще *обогащить* ее. При поверхностном взгляде чувственное и *желанное* волнение в жертвоприношении представляет больший интерес, чем *нечаянное* ощущение Гегеля. Волнение, о котором я говорю, известно, отличимо, это *священный ужас*: тоскливейший и богатейший опыт, который не ограничивает себя абсолютной разорванностью, а напротив, распаивается, как театральный занавес, открывая потустороннее этого мира, где восходящий день преобразует каждую вещь и разрушает ее ограниченный смысл.

В самом деле, если позиция Гегеля противопоставляет наивности жертвоприношения бесконечную упорядоченность дискурсивной мысли, то в самой этой упорядоченности остается темное пятно: ведь нельзя сказать, что Гегель упустил «момент» жертвоприношения, этот момент включается имплицитно во все движение «Феноменологии» – в котором именно Негативность смерти, в той мере, в какой человек берет ее на себя, обращает человеком человеческое животное. Но не увидев того, что жертвоприношение само по себе свидетельствовало *о всем* движении смерти (финальный – и свойственный Мудрецу – опыт, описанный в предисловии к «Фе-

- Возможно, это из-за того, что у него не было католического религиозного опыта, более близкого к языческому. Я имею в виду универсальный религиозный опыт, от которого стала удаляться Реформация. Возможно, одна лишь глубинно католическая набожность способна на интимное чувство, без которого феноменология жертвоприношения была бы невозможна. Современные знания, куда более обширные, чем во времена Гегеля, несомненно способствовали разрешению этой фундаментальной загадки (почему без всякого благовидного основания была принесена в «жертву» *всеобщая человечность*), но я всерьез считаю, что корректное феноменологическое описание могло бы опереться только на *католический* период истории. Во всяком случае, Гегель, враждебно относясь к *бытию* без делания – к тому, что просто *есть*, но не *есть Действие*, – мог с большим вниманием отнестись к смерти воина; это через нее он заметил тему жертвования (но он употребляет это слово в моральном смысле): «Солдатский удел, – говорит он в «Лекциях» 1805–1806 гг., – и война образуют объективно реальное жертвование личным Я, смертельный риск для особенного – это созерцание непосредственной абстрактной Негативности...» (Hegel. *Осмысл.* Т. XX, р. 261–262, процитировано Кожевным на с. 558). Религиозное жертвоприношение, даже с точки зрения Гегеля, имеет не менее существенное значение.

номенологии», поначалу был *иницирующим и универсальным*), он не узнал даже, в какой мере был прав – с какой точностью он описал интимное движение Негативности; он не отделил со всей ясностью смерть от чувства печали, которому наивный опыт противопоставляет своего рода карусель эмоций.

СМЕРТНАЯ ПЕЧАЛЬ И УДОВОЛЬСТВИЕ

Однозначный характер смерти в мысли Гегеля вдохновляет Кожева на следующий комментарий, который по-прежнему относится к уже приводившемуся фрагменту Предисловия: «Конечно, идея смерти не увеличивает *благосостояния* Человека; она не делает его *счастливым*, не доставляет никакого удовольствия»^{*}. Кожев задавался вопросом о том, каким образом удовлетворение может стать результатом пребывания подле Негативного, свидания со смертью, он честно решил, что должен отбросить вульгарное удовлетворение. И то, какими словами сам Гегель сказал о Духе, который «достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности», соответствует, в сущности, Негации Кожева. Следовательно, было бы излишне настаивать... Кожев просто говорит, что идея смерти «одна только властна удовлетворить тщеславие человека»... В самом деле, вожеление быть «признанным», которое Гегель делает началом исторической борьбы, могло бы получить выражение в неустрашимой позиции, годной на то, чтобы дать цену характеру. «Лишь будучи смертным и конечным бытием, – говорит Кожев, – или чувствуя себя таковым, т. е. существуя и чувствуя свое существование в мире без потустороннего, или без Бога, Человек может утвердить свою свободу и заставить признать ее, утвердить свою историчность и свою «единственную в мире» индивидуальность». Однако если Кожев отвергает вульгарное удовлетворение, счастье, то он отвергает и «абсолютную разорванность», о которой говорит Гегель: в самом деле, такая разорванность плохо согласуется с вожелением быть признанным.

Тем не менее удовлетворение и разорванность в одном пункте все же совпадают, но совпадают они *с удовольствием*. Это совпадение имеет место в «жертвоприношении» – разумею под ним вообще *наивную форму жизни*, любое существование в настоящем, являющее то, что *есть* Человек: то, что несет он нового в мир пос-

* Kojève A. Op. cit., p. 549. Курсив Кожева.

ле того, как стал Человеком, и только при том условии, что прежде он удовлетворил свои «животные» потребности.

Во всяком случае, *удовольствие*, по крайней мере чувственное удовольствие, по своей природе таково, что на его счет утверждение Кожева не может быть принято: некоторым образом – и в некоторых случаях – идея смерти способствует увеличению чувственного удовольствия. Я даже думаю, что в виде скверны мир (или, скорее, всеобщий образ) смерти образует основу эротизма. В ясном сознании чувство греха связано с идеей смерти, *и таким же образом* чувство греха связано с удовольствием*. В самом деле, *человеческое* удовольствие не возникает без какой-нибудь непристойной ситуации, без срыва какого-нибудь запрета, наипростейшей – и в то же время наисильнейшей – формой какового в наши дни является запрет наготы.

Причем в свое время обладание ассоциировалось с образом жертвоприношения: это был ритуал, в котором жертвой была женщина... Эти ассоциации, присутствующие в античной поэзии, исполнены смысла: они относятся к тому состоянию чувственности, когда жертвенный элемент, чувство священного ужаса связывалось даже с ослабленным состоянием чувств, со смягченным удовольствием; когда, с другой стороны, притягательность жертвоприношения и порождаемое им волнение не имели в себе ничего, что казалось бы противоположным наслаждению.

Следует сказать и то, что жертвоприношение, как и трагедия, было элементом праздника: оно возвещало смертоносную, слепую радость и всю опасность этой радости, но это и есть принцип *человеческой* радости: она захлестывает и грозит смертью тому, кого увлекает своим движением.

РАДОСТНАЯ ТОСКА И ТОСКЛИВАЯ РАДОСТЬ

Ассоциациям смерти и удовольствия, которые не даны в сознании, по крайней мере не даны непосредственно, очевидно противится смертная печаль, всегда присутствующая на заднем плане сознания. Вообще говоря, *сознательно* человечество «в ужасе отступает перед смертью». В основе своей деструктивные эффекты Нега-

* По крайней мере, это возможно, а если говорить о самых всеобщих запретах – это даже банально.

тивности обращены на Природу. Но если Негативность Человека возносит его над опасностью, если он обращает себя, во всяком случае свое животное, природное бытие, объектом деструктивной негации, то банальным условием этой операции должна быть бессознательность, в которой он окажется благодаря этим движениям. Однако для Гегеля существеннее всего было *осознать* Негативность как таковую, схватить ее ужас – в виде ужаса смерти, – выдерживая смертное творение и смотря ему прямо в лицо.

В этом отношении Гегель меньше отличается от тех, кто отступает, чем от тех, кто говорит: «это ничего». Кажется, дальше всего он от тех, кто радостно встречает смерть.

Настаиваю, желаю выделить как можно яснее, особенно после обнаруженного сходства, отличие наивной позиции и позиции – *абсолютной* – Мудрости Гегеля. В самом деле, я не уверен, что из этих двух позиций самая наивная будет наименее абсолютной.

Приведу парадоксальный пример радостной реакции на смертное творение.

Ирландский и валлийский обычай поминовения усопших (*wake*) известен мало, но его можно было наблюдать еще в конце прошлого века. Он стал темой последнего произведения Джойса «Поминки по Финнегану» («*Finnegan's Wake*») (но чтение этого знаменитого романа по меньшей мере затруднительно). В Уэльсе *открытый* гроб ставили на попа в красном углу дома. Мертвец был облачен в самый красивый костюм, на голове его был цилиндр. Близкие усопшего приглашали всех его друзей, которые воздавали последние почести тому, кто их оставил, танцуя до упаду и напиваясь допьяна за его здоровье. Дело идет о смерти *другого*, но в таких случаях смерть другого всегда будет образом собственной смерти. Никто не мог бы так радоваться, если бы не одно условие: тот мертвец, что в гробу (другой), дает свое согласие на веселье, а тот, что гуляет, несет в себе смысл мертвого.

Эта парадоксальная реакция могла бы быть представлена как желание отрицать *существование смерти*. Является ли это желание логичным? Думаю, ничего подобного. В Мексике еще и в наши дни принято рассматривать смерть в том же плане, что и развлечение: по праздникам там можно видеть кукол или сладости в виде скелетов, даже карусели с лошадиными скелетами; с этим

* См. по поводу этой темной книги: Jolas E. Elucidation du monomythe de James Joyce. — «Critique», juillet 1948, p. 579–595.

обычаем связан мощный культ мертвых, очевидное наваждение смерти.

Но если я отношусь к смерти с весельем, отнюдь не достаточно будет, в свою очередь, сказать, отворачиваясь от того, что ужасает: «это ничего» или «это ложно». Напротив, радость, связанная со смертным творением, вселяет в меня тоску, она усиливается моей тоской, и, в свою очередь, она ожесточает эту тоску: в конце концов, радостная тоска и тоскливая радость обливают меня холодным потом «абсолютной разорванности», когда именно моя радость окончательно разрывает меня, но когда также полное изнеможение идет следом за радостью, если я еще не до конца, без всякой меры, разорван.

Я хотел дать почувствовать одну точную оппозицию: с одной стороны, позиция Гегеля менее целостна, чем позиция наивного человечества, но это имеет смысл лишь тогда, когда видно, что и наивная позиция бессильна удержать себя, не прибегая к окольным путям.

ДИСКУРС ПРИДАЕТ ПОЛЕЗНЫЕ ЦЕЛИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЮ ТОЛЬКО «ПОТОМ»

Я связывал смысл жертвоприношения с поведением Человека, который удовлетворил свои потребности животного: Человек отличается от природного бытия, которое есть в нем: жест жертвоприношения образует то, что в нем есть человеческого, а зрелище жертвоприношения обнаруживает его человечность. Освободившись от животной потребности, человек становится суверенным: он делает то, что ему нравится, что доставляет ему удовольствие. Наконец, в этих условиях он может сделать строго автономный жест. Пока он должен был удовлетворять животные потребности, ему надо было действовать ввиду какой-то цели (он должен был добывать себе пропитание, предохранять себя от холода). Это предполагает рабство, последовательность поступков, подчиненных конечному результату. Это природное, животное удовлетворение, без которого собственно Человек, суверенный Человек не смог бы выжить. Но сознание, *дискурсивная мысль* Человека сформировались в зависимости от рабского труда. Единственно святое, поэтическое слово, простирающееся в плане бессильной красоты, хранило ту мощь, которая

* Это ясно видно из документального фильма, снятого Эйзенштейном во время работы над полнометражной картиной о Мексике. Главное там в тех странностях, о которых я здесь говорю.

может обнаружить полную суверенность. Поэтому жертвоприношение может стать *суверенным, автономным* модусом бытия только тогда, когда его не касается *означающий* дискурс. А когда то, что *суверенно*, затрагивается дискурсом, оно передается в терминах рабства. В самом деле, то, что суверенно, по определению не *служит*. Однако обычный дискурс должен дать ответ на вопрос, как его ставит дискурсивная мысль, касающаяся смысла, который каждая вещь должна содержать в себе в плане полезности. Вообще дискурсивная мысль нужна для того, чтобы *служить* той или иной цели. Таким образом, простое обнаружение связи Человека с уничтожением, чистое открытие Человека самому себе (в тот миг, когда смерть захватывает его внимание) переходит в подчинение рабским целям. Миф, соединившись с ритуалом, поначалу обладал бессильной красотой поэзии, но дискурс о жертвоприношении соскользнул к вульгарному, заинтересованному толкованию. Исходя из наивно представленных в плане поэзии эффектов, например, умиротворения божества или очищения людей, означающий дискурс поставил целью всего действия жертвоприношения обильные дожди или благоденствие всего народа. Толстенная книга Фрэзера, в которой говорится о самых *бессильных* и – по всей видимости – о наименее благоприятных для счастья формах суверенности, чаще всего стремится свести смысл ритуального акта к тем же целям, которые определяют работу в полях, стремится превратить жертвоприношение в аграрный миф. В наши дни этот тезис «Золотой ветви» потерял доверие, но в свое время он казался оправданным, поскольку даже народы, которые приносили жертвы, вписали суверенное жертвоприношение в рамки языка работников. В самом деле, эти народы весьма произвольно (что ничуть не оправдывало доверие к строгому разуму) попытались – и им пришлось постараться – подчинить жертвоприношение законам Действия, которым они сами были подчинены или старались подчиниться.

**МУДРЕЦ БЕССИЛЕН ДОСТИГНУТЬ СУВЕРЕННОСТИ,
ЕСЛИ ОН БУДЕТ ИСХОДИТЬ ИЗ ДИСКУРСА**

Таким образом, и суверенность жертвоприношения не абсолютна. Она не абсолютна как раз в той мере, в какой институционализация жертвоприношения поддерживает в мире действенной

активности ту его форму, которая противоположна суверенности. Получается скольжение, соскальзывание в пользу рабства.

Если позиция Мудреца (Гегеля), со своей стороны, также не суверенна, то это по другим причинам: Гегель не уходит от нее, и если даже он не смог найти подлинной суверенности, то он приблизился к ней настолько, насколько мог. То, что отделяет его от нее, – неощутимо, если мы не сможем увидеть более богатого образа сквозь эти изменения чувств, касавшихся жертвоприношения, и из *цели* сделавших его простым средством. Со стороны Мудреца ослабление строгости объясняется не тем, что дискурс увлекает его суверенность в те рамки, которые ей не могут подходить и лишают ее силы, а как раз противоположным: суверенность в позиции Гегеля выступает из движения, которое обнаруживается дискурсом и которое в уме Мудреца никогда не отделяется от этого обнаружения. Стало быть, она не может быть полностью *суверенной*: на самом деле Мудрец не может не подчинить ее цели Мудрости, предполагающей завершенность дискурса. Одна Мудрость *будет* полной независимостью, суверенностью бытия... По крайней мере, она могла бы быть такой, если мы смогли бы найти суверенность в ее исканиях: в самом деле, если я ищу ее, я формирую проект быть суверенно: но *проект* быть суверенно предполагает рабское бытие! Суверенность описанного момента обеспечивается «абсолютной разорванностью», т. е. разрывом – временным – дискурса. Но сам по себе этот разрыв не суверенен. Это своего рода несчастный случай в восхождении ввысь. Хотя и та, и другая суверенность – наивная и мудрая, – будучи суверенностями смерти, помимо того, чем отличается закат жизни от рождения (медленного изменения и несовершенного обнаружения), рознятся еще в следующем моменте: со стороны Гегеля это именно несчастный случай. Это не просто случайность или неудача, которые были бы лишены смысла. Напротив, разорванность исполнена смысла. («Дух достигает своей истины», – говорит Гегель, но курсив мой, – лишь оказавшись в абсолютной разорванности»). Но этот смысл исполнен несчастья. Именно это ограничивало и обедняло открытие, сделанное Мудрецом во время пребывания в местах, где царствует смерть. Он принял суверенность как тяжкий груз, который выпустил из рук.

Вы скажете, что я хотел принизить позицию Гегеля? Как раз наоборот! Я намеревался показать несравненную значимость его

начинания. С этой целью я не обязан был прикрывать наислабейшую (и даже неизбежную) долю провала.

На мой взгляд, из моих сближений выступает, скорее, исключительная твердость этого начинания. И если он потерпел крах, то можно сказать, что это было результатом одной только ошибки. Смысл самого краха отличается от того, что было его причиной: единственная и, возможно, случайная ошибка. И о «крахе» Гегеля следует говорить как о подлинном и полном смысла движении.

В самом деле, человек всегда ищет подлинную суверенность. По всей видимости, он имел ее изначально, но, вне всякого сомнения, это было с ним *не сознательно*, так что в некотором смысле он и не имел ее, она уклонилась от него. И мы увидим, что он по-разному преследовал то, что всегда уклонялось от него. Ибо главное заключается в том, что ее нельзя настигнуть сознательно, нельзя настигнуть ее в поисках, так как искания удаляют от нее. Однако я склонен думать, что ничто не дается нам без этой двусмысленности.

**ЖОРЖ
БАТАЙ**



ИЗ «СЛЕЗ ЭРОСА»

ВВЕДЕНИЕ

Мы дерзаем постичь абсурдность отношений эротизма и морали.

Мы знаем, что исток этой абсурдности задан в отношениях эротизма и самых отдаленных религиозных суеверий.

Но сверх исторической достоверности мы не теряем из виду следующего принципа: что-нибудь одно – либо то, что неотступно преследует нас, в первую очередь то, что возжелание, жгучая страсть внушают нам, либо мы во власти разумной заботы о лучшем будущем.

Кажется, существует и нечто среднее.

Я могу жить во власти заботы о лучшем будущем. Но я могу также отбросить это будущее в иной мир. В мир, куда лишь смерть властна ввести меня...

Несомненно, это среднее было неизбежно. Наступает время, когда человек должен рассчитывать на что-то более веское, чем ничто, чем воздаяние или наказание после смерти...

Наконец, нам мерещится время, когда – в силу того, что подобные страхи (или подобные надежды) не могут больше играть своей роли, – интерес настоящего прямо воспротивится интересу будущего, когда жгучее желание воспротивится – ни больше ни меньше – тщательному расчету разума.

Никто не может вообразить себе мир, в котором жгучая страсть окончательно оставит нас в покое... С другой стороны, никто не может представить себе возможности жизни, не связанной более отношениями расчета.

Вся цивилизация, *эта возможность человеческой жизни*, зависит от разумного предусматривания средств обеспечения жизни. Но ведь эта жизнь – эта цивилизованная жизнь, – которую мы обязаны обеспечивать, не сводится к этим средствам, делающим ее возможной. По ту сторону рассчитанных средств мы ищем цель – или цели – этих средств.

Банально ставить себе целью то, что со всей очевидностью есть лишь средство. Поиск богатства – идет ли речь о богатстве эго-

истичных индивидов или о всеобщем богатстве – может быть лишь средством. Работа – это лишь средство...

Отклик на эротическое вожделение – так же как на, возможно, более человеческое (менее физическое) вожделение поэтическое, или экстатическое (но как отграничить эротизм от поэзии или эротизм от экстаза?), – так вот, отклик на эротическое вожделение и есть цель.

В самом деле, поиск средств в конечном итоге, всегда, разумно. Искание же цели высвобождает вожделение, часто бросающее вызов разуму.

Часто во мне удовлетворение какого-то страстного желания противится интересу. Но я уступаю, ибо оно внезапно обернулось моей конечной целью!

Можно, однако, утверждать, что не весь эротизм является в этой слепящей меня цели. Он и не является ею в той мере, в какой рождение ребенка может быть его следствием. Но ведь лишь заботы, которых требуют эти дети, имеют человечески полезное значение. Никто и не думает смешивать эротическую деятельность, следствием которой может быть рождение ребенка, и эту полезную работу, без которой дети в конце концов страдали бы и умирали...

Полезная сексуальная деятельность отличается от эротизма постольку, поскольку эротизм есть цель нашей жизни... Но расчетливый поиск зачатия, по нудности своей напоминающий работу пилы, рискует свестись к жалкой механике.

Сущность человека, как она дана в его сексуальности – которая есть исток и начало человека, – ставит перед ним проблему, разрешение которой ведет к безумию.

Образ этого безумия дан в наивысшем эротическом переживании, в эротическом экстазе, оргазме, властно, наподобие смерти, лишаящем человека разума. Могу ли я всецело пережить эротический экстаз, не является ли это смертельно властное чувство предвкушением конечной смерти?

Насилие судорожной радости вырывается из самой сокровенной глубины моего сердца. Это насилие в то же время – я трепещу, говоря эти слова, – и есть сердце смерти: оно разверзлось во мне!

Двойственность человеческой жизни – это двойственность безумного смеха и рыданий. В основе ее лежит трудность согласования разумного расчета, утверждающего жизнь, с этими слезами... С этим ужасным смехом...

●

Смысл моей книги состоит в том, чтобы постепенно, шаг за шагом, приоткрыть сознанию область эротического экстаза, с могуществом смерти лишаящего нас разума, и область окончательной смерти. Область сладострастия и безудержного ужасного иступления.

Это лишь первые шаги.

Ведущие нас к забвению детскости разума!

Разума, так и не нашедшего своих границ.

А границы эти даны в том, что неизбежно целью разума, целью, доводящей его до иступления, является не что иное, как преодоление разума!

В насилии этого преодоления, в смешении смеха и рыданий, в избытке восторга, сокрушающего меня, я постигаю сходство ужаса и сладострастия, переполняющего меня, сходство последнего страдания и нестерпимой радости!

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

НАЧАЛО (РОЖДЕНИЕ ЭРОСА)

I. ПОЗНАНИЕ СМЕРТИ

1. ЭРОТИЗМ, СМЕРТЬ И «ДЬЯВОЛ»

Простая сексуальная деятельность отличается от эротизма: она дана в жизни животных, и лишь в человеческой жизни присутствует деятельность, характеризующая «дьявольским» аспектом, которому подходит определение «эротизм».

Правда, слово «дьявольский» относится к христианству. Однако, по всей видимости, еще задолго до христианства древнейшим людям был ведом эротизм. Доисторические свидетельства просто поражают: первые изображения человека, сохранившиеся в пещерной живописи, представляют его с грозно выпирающим фаллосом.

По правде говоря, в этих рисунках нет ничего «дьявольского»: это доисторические рисунки, дьявол в те времена еще и не...

Если верно, что по существу «дьявольское» означает совпадение смерти и эротизма, то как мы можем не заметить, если дьявол есть в конечном итоге всего лишь наше безумие, если мы рыдаем, если протяжные рыдания сотрясают нас – или если безумный смех овладевает нами, – как мы можем не заметить связанную с рождающимся эротизмом тревогу, наваждение смерти (смерти, в некотором смысле трагичной, но и сохраняющей, несмотря на это, свою смехотворность)? Люди, изображавшие себя на рисунках, оставленных на стенах пещер, в состоянии эротического возбуждения отличались от животных не только этим вождением, соединившимся, таким образом, – самой принципиальной связью – с существом их бытия. То, что нам известно о них, позволяет утверждать, что они уже знали – чего не ведали животные, – что они умрут...

У людей издавна было о смерти тревожное знание. Картины, изображающие человека с грозно выпирающим фаллосом, относятся к верхнему палеолиту. Они входят в число древнейших изображений человека (им около тридцати тысяч лет). Однако древнейшие погребения, отвечавшие этому тревожному познанию смерти, намного старше их; уже для человека нижнего палеолита смерть имела столь тяжкий – и столь ясный – смысл, что он, подобно нам, погребал своих близких.

Таким образом, «дьявольская» область, которую христианство, как нам известно, наделило тревожным смыслом, в сущности своей была известна древнейшим людям. В глазах тех, кто поверил в дьявола, замогильная область была его областью... Но в зачаточном виде «дьявольская» область существовала с того момента, когда люди – по крайней мере предки рода человеческого, – узнав, что они умрут, стали жить в ожидании, в тревоге перед смертью.

2. ДОИСТОРИЧЕСКИЕ ЛЮДИ И ПЕЩЕРНАЯ ЖИВОПИСЬ

Странное затруднение возникает в силу того обстоятельства, что человеческое существо не было рождено раз и навсегда завершенным. Люди, положившие начало погребениям себе подобных мертвецов, кости которых мы находим в настоящих могилах, намного младше древнейших следов, оставленных человеком. Однако эти люди, первыми возложившие на себя заботу о трупах своих

близких, сами не были еще, собственно говоря, людьми. Дошедшие до нас их черепа имеют ярко выраженные обезьяноподобные черты: выступающая вперед челюсть и по-звериному возвышающийся над надбровной дугой костный валик. Эти примитивные существа к тому же еще не достигли прямостояния, которое морально и физически характеризует нас – и которое удостоверяет нас. Конечно, они вставали на ноги, но их ноги не обладали еще державностью наших ног. Следует даже полагать, что у них был, как и у обезьян, обильный волосяной покров, предохранявший их от холода... Того, кого доисторики называют неандертальцем, мы знаем не только по оставленным им захоронениям и скелетам: до нас дошли его орудия, изготовленные из обработанного камня и намного превосходящие орудия его отцов. Эти отцы в еще меньшей степени были людьми; к тому же довольно скоро неандерталец был, в свою очередь, обойден *Homo sapiens*, существом, подобным нам во всех отношениях. (Вопреки своему имени, *Homo sapiens* знал отнюдь не больше предшествовавшего ему существа, очень близкого к обезьяне.)

Доисторики называют неандертальца и его предшественников *Homo faber* (человек работающий). На самом деле речь идет о человеке с того момента, как появляется орудие, приспособленное к какому-то употреблению и соответствующим образом обработанное. Орудие служит доказательством знания, если допустить, что знание есть по существу своему «умение делать». Древнейшие следы архаического человека – костные останки и орудия – были обнаружены в Северной Африке; им около миллиона лет. Однако и времена познания смерти, отмеченные первыми захоронениями, представляют огромный интерес (особенно в плане эротизма). Они намного ближе к нам: речь идет о периоде, отдаленном от нас на сто тысяч лет. В конце концов, обращаясь к появлению нам подобного существа, существа, скелет которого без всяких оговорок может быть отнесен к нашему роду (учитывая, правда, не одиночные костные останки, а многочисленные захоронения, связанные с определенной цивилизацией), мы перемещаемся на тридцать тысяч лет назад.

Тридцать тысяч лет... Но на этот раз речь идет уже не о жалких человеческих останках, высохших косточках, извлеченных археологами для своих собратьев ученых-доисториков, занимающихся интерпретацией научных фактов, высушивающих и без того высохшие косточки...

Речь идет о поразительных знаках... знаках, западающих в самую душу: эти знаки обладают будоражащей силой; несомненно, они отныне беспрестанно будут нас тревожить. Эти знаки есть на картинах, оставленных очень древними людьми на стенах пещер – в которых они, должно быть, торжественно справляли похоронные обряды...

Вплоть до появления человека верхнего палеолита, человека, названного доисториками столь неподходящим именем (*Homo sapiens*), первобытный человек был переходным существом между животным и нами. Сумрак, окутывающий это существо, неизбежно очаровывает нас, но следы, оставленные им, ничего не добавляют к этому смутному очарованию. То, что нам известно о нем, внутренне касается нас, но проходит мимо чувственности. Из его похоронных обрядов мы делаем следующий вывод: он знал о смерти; но этот вывод относится лишь к разуму. От человека верхнего палеолита (*Homo sapiens*) до нас дошли знаки, волнующие не только своим исключительным великолепием (некоторые из его картин просто восхитительны). Эти знаки будоражат нас и тем, что в них представлено многосложное свидетельство его эротической жизни.

Засвидетельствование рождения этого необыкновенного чувства, чувства, возвышающе отличающего человека от животного, есть, конечно, один из существенных вкладов, внесенных доисторическими изысканиями в познание...

3. ЭРОТИЗМ, СВЯЗАННЫЙ С ПОЗНАНИЕМ СМЕРТИ

Переход неандертальца, существа еще немного обезьяноподобного, к человеку, подобному нам, к этому законченному человеку, скелет которого ни в чем не отличается от нашего и из картин или гравюр которого нам известно, что он утратил обильный волосистой покров, роднивший его с животным, – был, несомненно, решительным шагом. Как мы видели, еще по-звериному мохнатый неандерталец познал смерть. На основе этого знания и появился эротизм, отличающий сексуальную жизнь человека от половой жизни животных. Не ставилась еще и такая проблема: в принципе сексуальный режим человека, не зависящий, как у большинства животных, от смены времен года, должен быть связан с сексуальным режимом обезьяны. Но обезьяна отличается от человека тем, что ей неведома

смерть. Поведение обезьяны возле мертвого соплеменника выражает безразличие: человек же, даже такой несовершенный человек, как неандерталец, хоронит трупы своих близких с суеверной старательностью, говорящей и об уважении, и о страхе. Сексуальность человека характеризуется, как и у обезьяны, необычайной возбудимостью, на которую никак не влияет смена времен года, но сексуальному поведению человека свойственна также определенная сдержанность, неведомая животным; сдержанность, которую обезьяны, в частности, не склонны проявлять... Поистине чувство смущения по отношению к сексуальному акту напоминает, хотя бы в одном смысле, чувство смущения по отношению к смерти и мертвым. В обоих случаях «насилие» переполняет нас странным образом: в обоих случаях то, что происходит, кажется странным, сторонним по отношению к принятому порядку вещей, которому и противится в обоих случаях это насилие. Есть что-то непорядочное в смерти, нечто, несомненно отличающееся от неприличия полового акта. Смерть соединяется со слезами, сексуальное желание порой может быть соединено со смехом. Но ведь смех не так уж противоположен слезам: и объект смеха, и объект слез относятся всегда к особому рода насилию, нарушающему установленный порядок, привычный ход вещей. Обычно слезами встречают неожиданные события, причиняющие нам горе, однако, с другой стороны, отрадная и нечаянная удача может взволновать нас до слез. Сексуальная распушенность, конечно, не вызывает слез, но всегда беспокоит, иногда потрясает, и одно из двух: либо она нас заставляет отдаться смеху, либо увлекает насилием объятий...

Несомненно, нелегко увидеть ясно и отчетливо единство смерти, или знания смерти, и эротизма. В принципе обостренное половое желание не может быть противопоставлено жизни, являющейся его результатом. Миг эротического возбуждения – это даже вершина жизни, высшая сила и интенсивность которой обнаруживаются в тот миг, когда два существа соединяются, сплетаются, увековечивают себя. Это и есть жизнь, ее воспроизведение; воспроизводя себя, жизнь выходит из установленных берегов: избытком своим, бьющим через края, жизнь достигает наивысшего иступления. Это скрещение тел, извивающихся, изнемогающих, низвергается в бездну сладострастия, оно противится смерти, призванной позже обречь эти тела на немощство разложения.

В самом деле, по всей видимости, и в глазах многих эротизм связан с рождением, с воспроизведением жизни, неустанно восстанавливающей опустошения, принесенные смертью.

Тем не менее верно и то, что животному, что обезьяне, чувственность которой иногда ожесточается, неведом эротизм. Эротизм ей неведом как раз постольку, поскольку ей недостает знания смерти. И напротив, из-за того, что мы люди, из-за того, что мы живем в тревожном ожидании смерти, мы и знаем ожесточенное, отчаянное, буйное насилие эротизма.

Верно, оставаясь в утилитарных границах разума, мы можем постигнуть практический смысл и необходимость сексуальной распущенности. Но, с другой стороны, были ли неправы те, кто увидел в ее конечной фазе, в эротическом экстазе, с властью смерти лишаящем нас разума, ее погребальный смысл?

4. СМЕРТЬ НА ДНЕ «КОЛОДЦА» В ПЕЩЕРЕ ЛАСКО

Нет ли в смутной – мимолетной – связи смерти и эротизма, в их взаимоотношениях, которые я считаю возможным постигнуть, какой-то фундаментальной, какой-то решающей ценности?

Я начал с того, что упомянул о «дьявольском» аспекте, будто бы характерном для древнейших изображений человека, дошедших до нас?

Но этот «дьявольский» элемент, а именно это проклятие, связанное с сексуальной деятельностью человека, – различимо ли оно на самом деле в этих картинах?

Я думаю задаться и самым тяжким вопросом, ибо в древнейших доисторических свидетельствах я обнаруживаю не что иное, как тему, воплощенную в Библии. Я обнаруживаю, или по крайней мере уверяю, что обнаруживаю, в самой глубине пещеры Ласко тему первородного греха, тему библейской легенды! Смерть, связанную с грехом, связанную с сексуальной экзальтацией, с эротизмом!

Эта пещера, даже не пещера, а своеобразный колодец в ней – труднодоступное естественное углубление, – задает нам удручающую загадку.

Человек Ласко, сумевший утаить эту загадку в самой глубине своей пещеры, задает ее нам в виде поразительных рисунков. По правде говоря, для него тут и не было никакой загадки. Для него и человек, и бизон, изображенные им, имели какой-то ясный смысл. Нас же приводит в отчаяние этот смутный образ, проглядывающий со стен пещеры: на них изображен низвергнутый человек в обличье птицы с грозно выпирающим фаллосом. Человек распростерт подле раненого бизона. Угрожающе повернувшись к человеку, бизон умирает, из его распоротого чрева вываливаются отвратительные внутренности.

Станный, темный характер отличает эту патетическую сцену, с которой не может сравниться ни один из рисунков того времени. Понизже низвергнутого человека той же рукой изображена птица, сидящая на вершине шеста, – перед ней окончательно теряется мысль.

Подальше, слева, виден удаляющийся носорог – возможно, он и не связан со сценой, представляющей нам странное единение бизона и человека-птицы в ожидании смерти.

Как предположил аббат Брейль, носорог, вспоров чрево бизона, медленно удаляется от умирающих. Однако, судя по композиции, рану бизону нанес человек копьем, которое он мог метнуть, умирая. Напротив, носорог, кажется, не относится к главной сцене – сцене, рискующей навсегда остаться без объяснения.

Что тут сказать об этой поразительной картине, целые тысячелетия таившейся в затерянной, недоступной глубине?

Недоступной? И в наши дни, вот уже целых двадцать лет, не больше четырех человек сразу допускаются к этой картине, которую я не боюсь сопоставить – мысленно объединяя их – с легендой книги Бытия. Пещера Ласко была открыта в 1940 году (если быть точным, 12 сентября). С тех пор лишь очень немногим удалось спуститься на дно колодца, но по фотографиям необычайная картина стала широко известной: на этой картине, напомним, изображен человек в обличье птицы, он, возможно, умирает, во всяком случае, он распростерт возле умирающего в неистовой ярости бизона. В книге о пещере Ласко, написанной шесть лет назад, я запретил себе давать личное объяснение этой удивительной сцене. Я ограничился тем, что пересказал интерпретацию одного немецкого антрополога, сопоставившего эту картину с якутскими жертвенны-

ми обрядами: в распростертом человеке он видел охваченного экстазом шамана в маске птицы. По такому толкованию, шаман-колдун палеолитической эры ничем не отличается от сибирского шамана, колдуна новейших времен. По правде говоря, это толкование обладает одним только достоинством: в нем подчеркивается «странность сцены». После двух лет колебаний за неимением гипотезы я счел возможным выдвинуть хотя бы принцип. В другой книге, основываясь на том обстоятельстве, что «искупление убийства животного распространено у народов, жизнь которых в некоторой мере сходна с жизнью пещерных художников», я утверждал:

«Сюжет этой знаменитой картины (вызвавшей противоречивые, многочисленные и недолговечные объяснения) разворачивается, по-видимому, вокруг темы убийства и искупления» («Эротизм»).

Умирая, шаман, должно быть, искупает убийство бизона. Искупление смерти убитых на охоте животных распространено у многих охотничьих племен.

Но теперь, через четыре года, осторожность моего высказывания кажется мне чрезмерной. Без комментария подобное утверждение имело мало смысла. В 1957 году я также с осторожностью замечал: «По крайней мере, достоинство подобной точки зрения состоит в том, что в ней малоубедительное магическое (утилитарное) толкование пещерных рисунков уступает место религиозной интерпретации, более соответствующей характеру высшей игры...»

Сегодня для меня важно пойти еще дальше. В этой новой моей книге загадка Ласко не займет еще подобающего ей места, она будет точкой отправления моей мысли. Не упуская ее из виду, я постараюсь показать смысл той части человеческого существа, которой тщетно силятся пренебречь, которую напрасно пытаются замолчать, которой подходит название «эротизм».

II. ТРУД И ИГРА

1. ЭРОТИЗМ, ТРУД И ЭРОТИЧЕСКИЙ ЭКСТАЗ

Я вновь должен начать издалека. В принципе, я мог бы начать с детального рассуждения об эротизме, не утруждая себя страннным анализом мира, в котором он вступил в игру. И тем не менее бесполезно говорить об эротизме, не затрагивая его рожде-

ния, не затрагивая начальных условий, в которых он явил себя миру. Только рождение эротизма, рождение его из животного полового начала обнажило его существо. Было бы бесполезно пытаться понять эротизм, если мы лишаем себя возможности обратиться к тому, что было его истоком.

Я не могу упустить случая, не могу не представить в этой книге образ мира, породившего человека, мира, от которого как раз эротизм отделил его. Если обратиться к истории, для начала хотя бы к истории происхождения человека, становится ясно, что пренебрежение эротизмом влечет за собой очевидные ошибки. Но если, намереваясь понять человека вообще, я в частности намереваюсь понять роль эротизма, то сразу же передо мной предстает первое обязательное условие: первое место в моем рассуждении должно принадлежать труду. В самом деле, во всей человеческой истории первое место принадлежит труду. Несомненно, труд есть основа человеческого существа.

Во всей человеческой истории, начиная с происхождения человека (то есть с доистории)... Но ведь доистория отличается от истории лишь скудостью документальной основы. Об этом фундаментальном моменте следует заметить: древнейшие и обильнейшие документы и свидетельства относятся как раз к труду. В лучшем случае до нас дошли костные останки — останки самих людей или животных, на которых они охотились и которыми они главным образом питались. Каменные же орудия — это самые многочисленные свидетельства из тех, что позволяют хоть немного осветить наше самое отдаленное прошлое.

Доисторические изыскания представили нам бесчисленное множество обработанных камней, которые датируются весьма относительно. Эти камни были обработаны для определенного использования. Некоторые из них служили оружием, другие — орудиями. Орудия, служившие для изготовления новых орудий, были в то же время необходимы для изготовления оружия: «палиц», топоров, дротиков, наконечников... которые могли быть из камня, но для которых сырьем иногда могли быть кости убитых животных.

Хорошо известно: это труд выделил человека из животного мира. В труде животное стало человеком. Труд был основой знания и разума. Изготовление орудий или оружия стало отправным пунктом этих первых размышлений, очеловечивших животное, которым мы вначале были. Человек, обрабатывая материал, смог приспособо-

бить его к той цели, которую он ему предназначал. Но эта работа изменяла не только камень, отпадавшие осколки которого постепенно высвобождали желаемую форму. Изменялся сам человек: очевидно, что именно труд сделал из него человеческое существо, это разумное животное, которым мы сльивем.

Но если верно, что труд – это исток, если верно, что труд – это ключ к человечности, верно и то, что люди, работая, постепенно полностью отделились от животного мира. Они отделились от него, в частности, в плане сексуальной жизни. Сначала, в труде, они приспособили свою деятельность к соответствующей пользе. Но ведь они развивались не только в плане работы: вся жизнь их, все поведение и поступки оказались подчинены преследуемой цели. Сексуальная жизнь животных по существу инстинктивна, самец, ищущий самку и совокупляющийся с ней, следует только инстинкту. Люди, достигнув в труде сознания преследуемой цели, вообще отделились от чисто инстинктивного удовлетворения своего влечения, ибо они могли определить его смысл.

Для людей, первыми осознавших его, целью сексуальной деятельности не могло быть рождение потомства, ее целью было немедленное удовольствие. Следуя инстинкту, мужчина и женщина могли объединяться для прокормления потомства, но в пределах животного мира подобное объединение имеет смысл лишь после рождения потомства. Однако произведение на свет детенышей не было вначале сознательной целью. Вначале, когда совокупление стало отвечать сознательной воле, целью его было удовольствие, целью его была сила, мощь удовольствия. В пределах человеческого сознания сексуальная деятельность отвечала рассудочному поиску сладострастного исступления. И в наши дни еще некоторым архаичным племенам неведома связь между сладострастным совокуплением и рождением детей. Совокупление влюбленных или супругов имело вначале лишь один смысл – смысл эротического желания: эротизм отличается от животной сексуальной импульсивности тем, что он в принципе, так же как и труд, есть сознательное преследование цели; эротизм есть сознательное искание сладострастия. Эта цель, в отличие от цели работы, определяется уже не желанием приобретения, приумножения. Лишь ребенок может считаться приобретением, но дикарь не видит – в поистине выгодном – приобретении ребенка результата совокупления; для цивилизованного

человека появление на свет ребенка чаще всего не означает выгоды — в материальном отношении, — которую оно означало для дикаря.

Правда, поиск удовольствия, понимаемый как цель, не встречает одобрения в наши дни. Он не соответствует принципам, на которых основывается современная человеческая деятельность. В самом деле, сладострастные искания, если даже и не порицаются, вызывают к себе такое отношение, что в определенных случаях о них лучше и не заговаривать. К тому же если какое-то чувство не может быть оправдано с первого взгляда, от этого оно отнюдь не теряет своей логичности. В чувстве дикаря, продолжающем волновать нас, сладострастие является предусмотренным результатом эротической игры. Но результатом труда выступает выгода, прибыль: труд обогащает. Если рассмотреть результат эротизма в перспективе желания, независимо от возможного рождения ребенка, он обернется тратой, потерей, лишением, чему и соответствует эротический экстаз, с властностью смерти лишаящий нас разума. Этот экстаз, это горячее сладострастие имеет мало общего со смертью, с ее леденящим душу ужасом... Их парадоксальная близость заключена в том, что они обделяют нас, обедняют, лишают чего-то... И так ли уж неуместен парадокс при вступлении в игру эротизма?

В самом деле, человек, в силу познания смерти отделившийся от животного мира, стал удаляться от него по мере того, как эротизм начал заменять его слепой животный инстинкт на желанную игру, на расчетливый поиск наслаждения...

2. ДВАЖДЫ МАГИЧЕСКИЕ ПЕЩЕРЫ

Неандертальские захоронения имеют фундаментальное значение; они свидетельствуют о сознании смерти, о познании трагического обстоятельства: человек мог, человек должен был погибнуть в смерти. Что же касается перехода от инстинктивной сексуальной жизни к эротизму, мы с уверенностью можем обратиться только к тому периоду, когда появился человек верхнего палеолита, человек, подобный нам, первый человек, физически ни в чем не уступавший нам, человек, который, как следует думать, мог располагать аналогичными нашим психическими возможностями. Ничто не дает оснований утверждать — даже напротив, — что этот древний человек уступал нам в том, в чем будто бы уступают те, кого мы называем «дикарями» или «первобытными людьми». (Картины тех

времен, первые известные нам произведения живописи, – разве не сопоставимы они порой с шедеврами наших музеев?)

Неандерталец, очевидно, уступал нам. Несомненно, он, как и современный человек (а также и его предки), достиг прямохождения. Но он нетвердо стоял на ногах и даже не ходил «по-человечески»: он ступал не на пятку, а на внешнюю сторону стопы. У него был низкий лоб, выступающая челюсть, его шея, в отличие от нашей, не была достаточно длинной и подвижной. Логично представить его себе покрытым шерстью, как покрыты ею обезьяны и все млекопитающие.

Нам ничего не известно об исчезновении этого архаичного человека, нам известно лишь, что подобный нам человек без всякого перехода стал населять районы, занятые неандертальцем, что, например, его поселения стали распространяться в Везерской долине и в других регионах (на юго-западе Франции и севере Испании), где были обнаружены многочисленные следы его восхитительных дарований: действительно, рождение искусства последовало сразу вслед за завершением физического формирования человеческого существа.

Все решил труд: именно добродетель труда определила характер человеческого разума. Но завершенность человека, наконец, совершенство человеческой природы, вначале просветившей, а затем опьянившей, полностью удовлетворившей наше существо, не могло быть результатом только полезной работы. К моменту нерешительного еще появления произведений искусства труд уже сотни тысячелетий был приобретением рода человеческого. В конце концов не работа, а игра решительно содействовала совершенству произведения искусства, содействовала тому, что труд, точнее, часть труда – в подлинных шедеврах – стала чем-то иным, чем обычное выполнение полезных дел. Несомненно, человек по существу своему есть работающее животное. Но он умеет также превращать работу в игру. Говоря об искусстве (о рождении искусства), я подчеркиваю: человеческая, по-настоящему человеческая игра была вначале трудом – трудом, превратившимся в игру. В чем же, наконец, смысл восхитительных картин, беспорядочно украшающих труднодоступные пещеры? Эти пещеры были мрачными – слабо освещавшимися факелами – святилищами; эти картины были призваны магически содействовать смерти животных, изображенных на них. Но их звериное, чарующее – несмотря на тысячелетия забвения – великоле-

пие хранит и иной, первоначальный смысл, смысл соблазна и страсти, смысл изумительной игры – игры, от которой заходится дыхание, игры, подкрепленной желанием успеха.

По существу, область пещер-святилищ была царством игры. В силу магического значения картин, а также, возможно, и в силу их великолепия – ибо чем красивее рисунок, тем действеннее его магическая мощь, – первое место в пещерах было отдано охоте. Однако на самом деле соблазн, глубинный соблазн игры царил в удушливой атмосфере пещер, и лишь могуществом соблазна можно объяснить объединение в сценах пещерных рисунков диких зверей, вожаденной охотничьей добычи, и человеческих эротических фигур. В подобной композиции трудно различить следы умысла художника. Случайность – такое объяснение представляется более разумным. Но все дело в том, что эти мрачные пещеры были в первую очередь предназначены для занятия, сокровенной сутью которого является игра, т. е. то, что отличается от труда, игра, т. е. то, в чем человек отдается соблазну, удовлетворяет свою страсть. А ведь страсть, выведенная в первых человеческих фигурах, нарисованных на стенах доисторических пещер, – это и есть эротизм. Как и умирающий охотник на рисунке в колодце Ласко, многие из этих мужских фигур изображены в состоянии эротического возбуждения. Даже единственная женская фигура явно выражает сильное вождение. Наконец, своеобразный диптих, укрытый под скалой Лоссель, рисует нам само совокупление. Свобода этой первобытности имеет неизгладимый райский отпечаток. Вероятно, эти рудиментарные, но в простоте своей крепкие цивилизации не ведали войн. Как, например, цивилизация современных эскимосов, не знавших войны до прихода европейцев, не знавших также и главных добродетелей. Им была неведома добродетель целомудрия. Но ведь климат доисторической Дордонии сходен с климатом арктических районов, где живут современные эскимосы. Сам дух эскимосских празднеств не может не быть сходен с духом, царившим на праздниках, которые справлялись нашими далекими предками. Пасторам, противившимся сексуальной раскрепощенности, эскимосы отвечали, что до сих пор они жили свободно и весело, как невинно щебечущие птички. Обычай эскимосов свидетельствуют, что лютая стужа не так уж препятствует жарким эротическим играм, как это нам видится в замкнутом мире современного комфорта. Кроме то-

го, и обитатели Тибетского нагорья, отличающегося суровым климатом, известны своим пристрастием к этим играм.

Возможно, в этом первоначальном эротизме, наивные следы которого мы находим в пещерах, есть своего рода райский оттенок. Но этот оттенок не так уж очевиден. Ясно, что детской наивности этого эротизма уже противостоит какая-то тяжесть.

Трагическая... В этом можно быть уверенным.

И в то же время — и с самого начала — комическая.

Ибо эротизм и смерть неразрывно связаны.

Ибо — в то же время — неразрывно связаны смех и смерть, смех и эротизм.

Мы уже видели эротизм, связанный со смертью, — на самом дне пещеры Ласко.

В этом рисунке проступает странное, фундаментальное откровение. Откровение такой силы, что нас совсем не удивляет безмолвие — безмолвие непонимания, которым встретили вначале столь тягостную тайну.

Необычайный характер этого рисунка усиливается тем, что мертвец с выпирающим фаллосом изображен в обличье птицы; у него звериная и столь наивная морда, что вся сцена приобретает какой-то смутно-комичный вид.

А поблизости еще бизон, зверь с распоротым чревом, своего рода поверженный Минотавр, сраженный, по всей видимости, копьем умирающего человека.

Я уверен, в мире нет больше картины, настолько отягощенной ужасным комизмом; более того, я уверен в том, что в мире нет более загадочной картины.

Перед нами какая-то обескураживающая загадка, с наивной жестокостью загаданная нам на заре человеческого времени. Дело не в том, что мы должны разгадать эту загадку. Но если уж нам недостает сил на это, мы не можем уклониться от нее; да, загадку нам не разгадать, но можно изведать жизнь на уровне ее глубины.

Будучи первой загадкой, загаданной нам человеком, она понуждает нас низвергнуться в бездну нашего существа, раскрывшуюся в эротизме и смерти.

Никто не догадывался о происхождении наскальных изображений животных, время от времени открывавшихся в какой-нибудь подземной галерее. На целые тысячелетия доисторические пе-

щеры, покрытые картинами, как бы приостановили свое существование: абсолютная тишина, царившая в них, увековечивала себя. Еще в конце прошлого века никто и представить себе не мог потрясающей древности наскальных рисунков, обнаруженных по воле случая. Лишь в начале текущего столетия авторитет одного крупного ученого – аббата Брейля – заставил всех признать подлинность этих творений первого человека – первого, кто был во всем нам подобен – и отдален от нас пропастью времени.

Сегодня в этих мрачных пещерах засиял свет; свет, не оставляющий и тени сомнения. Сегодня нескончаемый поток посетителей оживляет эти пещеры, понемногу, одна за другой, выступающие из царства бесконечной ночи. Он оживляет в особенности пещеру Ласко, самую прекрасную, самую богатую.

И все же она останется среди самых таинственных – сохранивших тайну – пещер.

Действительно, в самой глубокой впадине этой пещеры, самой глубокой, а также и самой недоступной (сегодня, правда, доступ открыт – туда ведет вертикальная железная лестница, – так что небольшая группа людей может спуститься в это углубление. Но общая масса посетителей не знает о нем или знает его по фотографиям), – на дне этого углубления, доступ в которое настолько затруднен, что и по сей день его называют «колодцем», – на дне этого «колодца» мы оказываемся перед самым поразительным и самым необычным из заклинаний.

Человек, по-видимому мертвый, распростерт – поверженный – возле неподвижного, крупного, грозного зверя. Это бизон – угроза, исходящая от него, отягощает его смертной мукой: он ранен, и из его распоротого чрева вываливаются отвратительные внутренности. По всей видимости, именно этот распростертый человек поразили своим копьём умирающего бизона... Но этот человек – не совсем человек, его голову – птичью голову – увенчивает клюв. И ничто в этой сцене не оправдывает одной парадоксальной детали: человек изображен с выпирающим фаллосом.

Эта деталь придает эротический характер всей картине, этот характер очевиден, подчеркнут, но он необъясним.

Итак, в этом труднодоступном углублении – существо драмы, на столько тысячелетий преданной забвению: она вновь являет себя. Но при этом окутывающий ее сумрак не рассеивается. Она разоблачает свое существо и, несмотря на это, вновь скрывает его под темным покровом.

В тот самый миг, когда она разоблачает свое существо, она вновь скрывает его под темным покровом.

Но в этой замкнутой глубине обнажается – на миг – парадоксальная связь – связь тем более тяжкая, что разоблачается она в этом недоступном сумраке. Эта существенная и парадоксальная связь есть связь смерти и эротизма.

Я уверен: истинность этой связи беспрестанно подтверждалась. И тем не менее, если она и подтверждалась, она и беспрестанно укрывалась. В этом состоит существо и смерти, и эротизма. В самом деле, и смерть, и эротизм укрываются: они укрываются в тот самый миг, когда разоблачается их сущность.

Трудно представить себе более темное противоречие, как будто нарочно созданное для того, чтобы выявить смятение в наших мыслях.

Впрочем, трудно представить себе и более благоприятное место для выявления этого смятения: затерянная глубина пещеры – пещеры, в которой, должно быть, никогда не жили люди, пещеры, заброшенной, должно быть, с самой зари собственно человеческого времени. (Нам известно, что еще во времена наших отцов, терявшихся в глубине этого колодца, им – жаждавшим достигнуть этой глубины любой ценой – нужна была веревка, чтобы спуститься по ней в эту бездну...)

Я уверен, «загадка колодца» – одна из самых тяжелых, одна из самых трагических загадок, загаданных себе родом человеческим. Отдаленнейшее прошлое, выдвинувшее ее, выразительно передает то обстоятельство, что загадка загадана в терминах, безмерная темнота которых поражает воображение. Но ведь, в конце концов, непроницаемая темнота есть первоначальное свойство любой загадки. И если мы согласны с этим парадоксальным принципом, как не допустить того, что загадка колодца, так необычайно, так совершенно отвечающая фундаментальному принципу любой загадки, – что загадка колодца, будучи древнейшей загадкой, загаданной нам древнейшим человеком, будучи темнейшей по своей сути загадкой, – как не допустить того, что эта загадка может быть в то же время перегружена тяжким бременем смысла?

В самом деле, не обременена ли она тайной начального чуда – бывшего уже и тогда тайной, – чуда пришествия в мир, чуда начального появления человека? И не связано ли это чудо с эротизмом и смертью?

Истина здесь в том, что тщетно пытаться разгадать загадку – столь важную и столь жестко загаданную – независимо от контекста; контекста отлично известного, но в силу человеческой структуры остающегося в существе своем скрытым.

Он остается скрытым в той мере, в какой человеческий разум уклоняется от ответа.

Он остается скрытым перед обнаженными – в недоступной глубине бездны, названной мною «вершиной возможного», – головокружительными противоречиями.

Назовем некоторые из них.

Отсутствие достоинства в обезьяне, не способной рассмеяться...

Достоинство человека, который, однако, может «помирать со смеху»...

Сообщничество трагического – в основе которого смерть – со сладострастием и смехом...

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

КОНЕЦ (ОТ АНТИЧНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ)

I. ДИОНИС, ИЛИ АНТИЧНОСТЬ

1. РОЖДЕНИЕ ВОЙНЫ

Очень часто иступление, связанное с именем Эроса, имеет трагический смысл; этот аспект особенно очевиден в сцене колодца. Однако ни война, ни рабство не связаны с начальными временами совершенного человечества.

Вплоть до конца верхнего палеолита война, по-видимому, оставалась неведомой людям. Лишь к этому времени – или к переходному периоду, названному мезолитом, – относятся свидетельства о смертельных сражениях между людьми. На одной наскальной картине, обнаруженной в испанском Леванте, изображена крайне

напряженная схватка лучников. По всей видимости, картина была написана за 10 тысяч лет до нашей эры. Добавим только, что с тех пор человеческие общества беспрестанно воюют. Тем не менее можно полагать, что во времена палеолита убийство – я имею в виду индивидуальное убийство – было известно людям. Но до противоборства вооруженных групп, стремящихся уничтожить друг друга, было еще далеко. (Еще и в наши дни, при существовании – в виде исключения – индивидуального убийства, эскимосы, например, как и люди палеолита, не знают войны. Однако эскимосы живут в зоне холодного климата, в общем сходного с климатом местностей, где во Франции жили люди наших расписанных пещер.)

Несмотря на то, что с самого начала примитивная война противопоставила друг другу группы людей, с самого начала она не велась систематически. И если судить по примитивным формам войны, которые застало наше время, война не велась с целью приобретения материальной выгоды.

Победители уничтожали побежденных. После сражений они истребляли выживших врагов, истребляли пленников и женщин. Однако следует думать, что дети обоих полов принимались в семьи победителей, относившихся к ним как к своим собственным детям. Принимая во внимание обычаи современных дикарей, можно считать, что единственной материальной выгодой войны было последующее увеличение группы победителей.

2. РАБСТВО И ПРОСТИТУЦИЯ

Лишь немного позже – но о дате этой перемены ничего не известно – победители догадались использовать пленников, обращая их в рабство. Возможность приумножения рабочей силы и уменьшение усилий, необходимых для выживания группы, были быстро оценены. Таким образом, животноводство и земледелие, получившие развитие в неолитическую эру, использовали прирост рабочей силы, благоприятствовавший относительной праздности воинов. Благоприятствовавший полной праздности их вождей...

Вплоть до наступления эры войны и рабства зарождающаяся цивилизация основывалась на деятельности свободных, по существу равных людей. Однако война породила рабство. Рабство сыграло свою роль в смысле разделения общества на различные классы.

Война и рабство содействовали тому, что воины, рискуя только собственной жизнью, а затем и жизнью себе подобных, стали обладателями огромных богатств. Рождение эротизма предшествовало разделению человечества на свободных людей и рабов. Однако – в определенном смысле – эротическое наслаждение стало зависеть от социального статуса и обладания богатством.

В первоначальных условиях эротическое наслаждение зависело единственно от притягательности физической мощи и изобретательности мужчин, от красоты и молодости женщин. Для женщин молодость и красота были решающим фактором. Однако общество, направляемое войной и рабством, усилило значимость привилегий.

Привилегии направили эротизм по пути проституции, подчинив его индивидуальной силе или богатству, в конце концов преимущества направили эротизм на путь лжи. Не следует заблуждаться: на отрезке от доисторического времени до времени античной классики сексуальная жизнь сбилась с пути, она закоснела из-за войны и рабства. Супружество оставило за собой большую долю необходимого деторождения. Эта доля была тем более тягостной, что свобода самцов изначально отделяла их от дома. Возможно, лишь в наши дни человечество в конце концов начинает выбиваться на верный путь...

3. ПЕРВИЧНОСТЬ РАБОТЫ

Со временем подтвердилось одно очень важное обстоятельство: выйдя из состояния палеолитической нищеты, человечество столкнулось с бедами, неведомыми ему ранее. По-видимому, появление войны относится к началу новых времен. В точности на этот счет ничего не известно. Однако в целом пришествие войны ознаменовало, скорее, регресс материальной цивилизации. Анималистское искусство верхнего палеолита – существовавшее около двадцати тысяч лет – исчезло. По крайней мере оно исчезло из франко-кантабрийского региона: нигде больше не появлялось ничего столь прекрасного и столь величественного. Во всяком случае, ничего не дошло до нас...

Выйдя из первоначальной простоты, человеческая жизнь избрала проклятую дорогу войны. Войны, несущей разорение, войны, несущей вырождение, войны, ведущей к рабству; более того, войны, ведущей к проституции.

В самом начале XIX века Гегель попытался доказать: связанные с рабством последствия войны имели и благоприятное значение. По Гегелю, современный человек имеет мало общего с первобытной военной аристократией. Современный человек, вообще говоря, является работником. Даже богатые и, чаще всего, правящие классы работают. Они трудятся – пусть и умеренно...

Во всяком случае, отнюдь не воин, а раб своим трудом изменил мир, и, в конечном итоге, именно сущность раба была изменена трудом. Труд сделал из раба единственного подлинного создателя богатств цивилизации; в частности, человеческий разум и наука стали результатом того усилия, к которому принужден был раб, исполнявший приказания господина. Именно таким образом труд породил человека. Тот, кто не работает, тот, кому стыдно работать, богатый аристократ дореволюционной Франции или современный рантье – все это пережитки прошлого. Индустриальное богатство, которым наслаждается современное общество, есть результат тысячелетнего труда закабаленных масс, несчастного большинства, образованного – со времен неолита – из рабов и работников.

Отныне в мире все решает труд. Даже сама война ставит прежде всего промышленные проблемы; проблемы, решаемые лишь сильной промышленностью.

Но до того как правящий праздный класс, черпавший свои силы в войне, дошел до подлинного упадка, праздность уступила ему долю своей значимости. (В конце концов настоящее проклятие обрушивается на того, кто перекладывает на других нудное, требовательное усилие труда). Повсюду довольно скоро аристократия добровольно обрекает себя на вырождение. Это закон, сформулированный в XIV веке одним арабским писателем из Туниса. По мысли Ибн Хальдуна, победители, пристрастившиеся к городской жизни, рано или поздно терпели поражение от кочевников, которых более суровая жизнь удерживала на уровне требований войны. Однако этот принцип можно применить и к более широкой сфере жизни. Как правило, со временем владение богатством давало более действенную жизненную энергию самым бедным. Вначале самые богатые имели превосходство в материальных ресурсах. Римляне долго поддерживали свое господство благодаря преимуществу, обеспечивавшему их военной техникой. Но наступил день, когда это преимущество сошло на нет – в силу большей приспособленности к войне варваров и в силу уменьшения у римлян числа солдат.

Играя свою роль в войнах, военное превосходство имело смысл лишь в самом начале. В границах определенной материальной цивилизации, упроченной каким-то длительным преимуществом, обездоленные классы могут извлекать пользу из моральной крепости, недостававшей привилегированным классам, несмотря на их материальную силу.

Теперь нам следует приступить к проблеме эротизма, значимость которого, несомненно, вторична... эротизма, занявшего, однако, в античности важное место; место, утраченное им в наши дни.

4. О РОЛИ УГНЕТАННЫХ КЛАССОВ В РАЗВИТИИ РЕЛИГИОЗНОГО ЭРОТИЗМА

Если эротизм и имел такой смысл в античности, если у него и была своя роль в человеческой жизнедеятельности, отнюдь не с помощью аристократов, отнюдь не посредством тех, кто пользовался привилегиями богатства, была она сыграна. Все было решено – во мраке – религиозным движением обездоленных.

Несомненно, богатство играло свою роль. Оно играло свою роль в упрочившихся жизненных установлениях: и супружество, и проституция ставили обладание женщинами в зависимость от денег. Однако я должен в этом очерке античного эротизма рассмотреть сначала религиозный эротизм, прежде всего – оргиастическую религию Диониса. В рамках дионисического культа деньги – в принципе – не могли играть важной роли, или же эта роль была второстепенной (наподобие болезни в теле). Те, кто участвовал в оргиях Диониса, были чаще всего обездоленными людьми, иногда – даже рабами. Разумеется, в зависимости от места и времени социальные классы и уровень богатства не оставались неизменными... (Об этом вообще мало сведений. Да и никогда не удастся быть осведомленным об этом с надлежащей точностью.)

Никогда не удастся сказать ничего определенного о значимости необузданной, никогда не имевшей никакого единства жизнедеятельности. Никогда не было единой дионисической церкви, соответственно и обряды менялись в зависимости от места и времени. Но о них также известно мало достоверного.

Никто не заботился об осведомлении последующих поколений. Никто не смог бы этого сделать с желаемой точностью.

Мы лишь можем сказать: несомненно, вплоть до первых веков империи разгульные аристократы не играли значительной роли в сектах.

Напротив, греческие вакханалии, как представляется, выражали вначале опыт преодоления разгульного эротизма. Вначале дионисийство было неистово религиозно, вначале это было огненное движение, это было движение обреченных. Однако в общем это движение настолько мало известно, что трудно на самом деле точно определить связи культа Диониса и греческого театра. Не следует удивляться тому, что некоторым образом происхождение трагедии связано с этим неистовым культом. По существу своему культ Диониса был трагическим. И в то же время он был эротическим, он был эротическим в своей исступленной необузданности, однако мы знаем, что в той мере, в какой он был эротическим, он был трагическим. Впрочем, в первую голову он был трагическим, и, в конце концов, эротизм вогнал его в трагический ужас.

5. ОТ ЭРОТИЧЕСКОГО СМЕХА К ЗАПРЕТУ

Как только человеческий разум приступает к рассмотрению эротизма, он оказывается перед фундаментальным препятствием.

В некотором смысле эротизм смешон...

Эротическая аллюзия неумолимо возбуждает иронию.

Знаю даже, заговорив о *слезах* Эроса, я могу вызвать смех... Но от этого Эрос не менее трагичен. Что же я хочу сказать? Эрос есть прежде всего трагический бог.

Известно, что Эрос древних мог иметь ребяческий вид: он выглядел как юное дитя.

Но, в конце концов, не мучительнее ли любовь от того, что она вызывает смех?

В основе эротизма лежит сексуальная деятельность человека. Однако эта деятельность попадает под запрет. Непостижимо! *запрещено* заниматься любовью! Можно лишь скрыто заниматься ей.

Однако если мы занимаемся любовью скрыто, запрет преобразует ее, он освещает то, что запрещает, особым светом – зловещим и божественным: одним словом, запрет освещает любовь религиозным светом.

Запрет придает свое собственное значение тому, что под него попадает. Часто в тот самый миг, когда меня охватывает вожделение, в голову залетает шальная мысль: а не толкнули ли меня исподтишка к этому вожделению.

Запрет придает тому, что под него попадает, определенный смысл, которого само по себе запрещенное действие не имело. Запрет принуждает к нарушению запрета, к его преодолению, к трансгрессии, без чего запрещенное действие утратило бы зловещий и обольстительный облик... Зачаровывает именно нарушение запрета, околдовывает трансгрессия...

Но этот отблеск испускается не только эротизмом. Этот отблеск освещает своим мерцанием религиозную жизнь всякий раз, когда в действие вступает необузданное насилие; насилие, разыгрывающееся в тот самый миг, когда смерть вскрывает глотку – и завершает жизнь – жертвы.

Святое!..

Само звучание этого слова – святое! – обременено смертной тоской, это тяжкое бремя, возложенное на него, есть бремя преступления в святотатстве, есть бремя смерти в *жертвоприношении*.

Вся наша жизнь обременена смертью...

Но для меня окончательная смерть ознаменовывает какую-то странную победу. Смерть освещает меня своим слабым мерцанием, она отдает меня во власть непомерно радостного смеха: смеха исчезновения!..

.....

.....

Если в этих нескольких фразах мне удалось погрузиться в мгновение, когда смерть разрушает бытие, как передать мне миг эротического экстаза, когда, не умирая на самом деле, я бессилею в переживании триумфа!

6. ТРАГИЧЕСКИЙ ЭРОТИЗМ

В конце концов, есть в эротизме еще что-то кроме того, что мы склонны видеть в нем.

Сегодня никто не хочет видеть того, что эротизм – это безумный мир; мир, эфирные очертания которого лишь прикрывают адскую глубину.

Я придал лирическую форму предложенному мною очерку связей смерти и эротизма. Но я настаиваю: смысл эротизма, если он и дан нам в обрывистой глубине, уклоняется от нас. Прежде всего, эротизм есть реальность самая волнующая, и в то же время эротизм есть реальность самая отвратительная. Даже после психоанализа противоречивые стороны эротизма некоторым образом бесчисленны: глубинная основа этих противоречий по существу своему религиозна, она ужасна, трагична и все еще постыдна. Более того, она божественна...

Обзор этой упрощенной реальности, ограничивающей вообще всех людей, оборачивается страшным лабиринтом, где должен трепетать тот, кто блуждает в нем. Трепет – вот единственная возможность приблизиться к истине эротизма...

Доисторические люди знали об этом; об этом знали люди, связавшие свое возбуждение с картиной, укрытой на дне колодца пещеры Ласко.

Участники дионисийских празднеств знали об этом; об этом знали люди, связавшие свое возбуждение с идеей вакханок, за неимением собственных детей разрывавших зубами молоденьких ягнят и пожиравших их живьем.

7. БОГ ТРАНСГРЕССИИ И ПРАЗДНИКА: ДИОНИС

Здесь я хотел бы растолковать религиозный смысл эротизма.

Смысл эротизма уклоняется от каждого, кто не хочет видеть в эротизме религиозного смысла.

Соответственно смысл вообще всех религий уклоняется от каждого, кто пренебрегает его связями с эротизмом.

Прежде всего я постараюсь дать образ религии, соответствующий ее принципу и ее происхождению.

В сущности, всякая религия выделяет ряд преступных действий, точнее говоря, ряд запретных действий.

В принципе религиозный запрет распространяется на какое-то определенное действие, выделяя его, в то же время религиозный запрет может придать тому, на что он распространяется, какую-то особую ценность. Иногда даже возможно, даже предписано нару-

шение запрета, преступание его, трансгрессия. Но прежде всего запрет имеет власть над ценностью – ценностью, вообще говоря, опасной – того, что он отвергает: в самых общих чертах эта ценность имеет значение «запретного плода» из первой главы книги Бытия. Эта ценность проступает в празднествах, в ходе которых позволено – даже требуется – то, что обычно запрещено. Во время праздника именно трансгрессия придает ему чудесный, божественный вид. Среди других богов Дионис по существу своему связан с праздником. Дионис есть бог праздника, бог религиозной трансгрессии. Чаще всего Дионис представляется как бог винограда и опьянения. Дионис – пьяный бог, это бог, божественная сущность которого состоит в безумии. Но, если уж по порядку, само безумие по существу своему божественно. Божественный – значит безумный, значит отвергающий разумные правила.

Мы привыкли отождествлять религию с законом, мы привыкли отождествлять ее с разумом. Но если придерживаться того, что лежит в основе всей совокупности религии, мы должны отвергнуть этот принцип.

Я уверен, в основе своей религия разрушительна; она отвращает от соблюдения законов. Религия требует по меньшей мере чрезмерности, она требует трансгрессии святого, святотатства, жертвы, она требует праздника, вершиной которого является экстаз.

8. ДИОНИСИЧЕСКИЙ МИР

Задумав придать религиозному эротизму поразительный образ, я дошел до соображений чрезвычайной сложности. Вопрос об отношениях эротизма и религии тем более труден, что все ныне существующие религии довольствуются чаще всего тем, что исключают или отрицают эти отношения. Банально утверждать, что религия осуждает эротизм, тогда как по существу происхождение эротизма было связано с религиозной жизнью. Индивидуализированный эротизм наших современных цивилизаций как раз в силу своего индивидуального характера не имеет ничего общего с религией – разве лишь заключительное осуждение, противоречащее религиозному смыслу эротической распушенности.

Однако это осуждение вписано в историю религий: оно представлено там, хотя и негативным образом.

Здесь я открываю скобку, поскольку вынужден заметить, что развитие этого утверждения (неизбежно философского характера) я должен отложить до следующей книги. Итак, я подхожу к самому решительному моменту человеческой жизни. Выбросив эротизм из религии, люди свели религию к утилитарной морали... Эротизм, утратив свой священный характер, стал отвратительным...

Теперь я ограничусь тем, что перейду от этих общих соображений о культе Диониса к краткому очерку того, что нам известно о надолго упрочившихся обрядах, придавших религиозному эротизму наиболее достойную внимания форму.

Без всякого сомнения, речь, в сущности, идет о стойкости наваждения, порожденного чисто мифологическим или ритуальным существованием. Дионис был богом трансгрессии и праздника. В то же время он был, как я уже говорил, богом экстаза и безумия. Опьянение, оргия, эротизм – вот очевидные лики бога, цельный образ которого разбит сокровенным помутнением. Правда, выше этой хмельной фигуры мы различаем архаичное, земледельческое божество. Древнейшей своей стороной образ этого бога связан с материальными, земельными заботами крестьянской жизни. Но очень скоро забота земледельца отступает перед разнузданностью *опьянения* и *безумия*. Вначале Дионис не был богом вина... В VI веке виноградарство в Греции еще не имело того значения, которое приобретет позже...

Правда, само дионисическое безумие оставалось ограниченным, оно сохраняло участие к жертвам: очень редко смерть была исходом его... Исступление менад дошло до того, что растерзание детей, их собственных детей, оказалось, по-видимому, единственным исходом этой разнузданности. Конечно, мы не смеем утверждать, что подобная чрезмерность на самом деле господствовала в этих обрядах. Но за неимением детей, своих детей, исступленные менады терзали, пожирая их, маленьких ягнят – тех самых ягнят, предсмертное блеяние которых трудно отличить от младенческого плача.

Но если мы и знаем что-то о разнузданности вакханалий, о дальнейшем ее развитии неизвестно ничего достоверного. Должно быть, какие-то другие моменты вошли в эти обряды.

Изображения, сохранившиеся на фракийских монетах, помогают нам представить себе атмосферу царившей тогда распущенности – распущенности, сползавшей к оргиям. На этих монетах представлена лишь одна архаичная сторона вакханалий. Изображения, сохранившиеся на вазах последующих столетий, помогают нам понять эти обряды, ключ к которым следует искать в исповедании вольности. С другой стороны, подобные позднейшие изображения помогают проследить исчезновение изначального нечеловеческого насилия: прекрасные картины виллы Мистерий в Помпеях позволяют вообразить блеск утонченных обрядов I века нашей эры. То, что нам известно о кровавой бойне 186 года, описанной Титом Ливием, подтверждает туманные обвинения, ставшие основанием для политики, призванной противодействовать экзотическому деморализующему влиянию. (В Италии культ Диониса – несмотря на латинского Диониса, бога Либерия – считался пришедшим с Востока.) Замечания Тацита и рассказы Петрония позволяют думать, что дионисийские обряды, по крайней мере частично, докатились до вульгарного дебоша.

С одной стороны, можно считать, что еще в первые века Империи чарующая сила дионисизма была такова, что в нем могли видеть грозного соперника христианства. С другой стороны, существование позднего, образумившегося дионисийства, благопристойного, доказывает, по-видимому, то, что страх перед беспорядками заставил дионисийцев воспротивиться жестокости древних времен.

II. ЭРА ХРИСТИАНСТВА

1. ОТ ХРИСТИАНСКОГО ПРОКЛЯТИЯ К БОЛЕЗНЕННОЙ ЭКЗАЛЬТАЦИИ (ИЛИ ОТ ХРИСТИАНСТВА К САТАНИЗМУ)

В истории эротизма христианская религия сыграла свою роль: она прокляла его. В той мере, в какой христианство правило миром, оно пыталось освободить его от эротизма.

Но, всматриваясь в конечный результат, мы очевидно смущаемся.

В некотором смысле христианство благоприияствовало миру труда. Христианство зависило ценность труда – за счет обесценива-

ния наслаждения. Несомненно, христианство сделало свой рай царством непосредственного – и в то же время вечного – блаженства... Но изначально оно сделало его конечным результатом определенного усилия.

В некотором смысле христианство есть соединительная черточка, превратившая результат определенного усилия – в первую очередь, усилия всего древнего мира – в прелюдию мира труда.

Мы видели, что уже в пределах древнего мира, и с каждым днем все настойчивее, целью религии становилась загробная жизнь, что придавало конечному результату высшую ценность, что обесценивало настоящее, жизненный миг. Христианство еще больше настаивало на этом. Оно оставило за мигom наслаждения лишь значение преступления по отношению к конечному результату. С христианской точки зрения, эротизм компрометировал или по меньшей мере задерживал завершающий все результат.

Но эта тенденция быстро породила свою противоположность; именно благодаря проклятию эротизма само христианство могло достигнуть высочайших вершин.

Все это можно заметить в сатанизме. Будучи отрицанием христианства, сатанизм имел смысл лишь в той мере, в какой само христианство казалось истинным. (Однако в конечном итоге отрицание христианства обернулось поиском забвения.)

Сатанизм сыграл свою роль – особенно в конце средних веков и позднее, – но само его происхождение лишало его жизненности. Естественно, эротизм оказался причастным к этой драме. В силу рока сатанизм, над которым тяготело проклятие, поразившее Сатану, в свою очередь обрек своих приверженцев на убийственную неудачу. Несомненно, свою роль играла и возможность заблуждения: казалось, что дьявол может принести удачу. Но это заблуждение оказалось очень опасным. Развеять его смогла инквизиция...

В этом была и *удача*, без которой эротизм неизбежно обернулся бы своей противоположностью, и неудача, ибо отныне стремление к эротизму прониклось лукавством. Проникшись лукавством, эротизм утратил свое величие. Постепенно это плутовство эротизма стало восприниматься как его сущность. Дионисический эротизм был самоутверждением – как и всякий эротизм, частично са-

дистическим самоутверждением, — но в этом зыбком плутовстве утверждение проходило лишь через лукавство.

2. ПОЯВЛЕНИЕ ЭРОТИЗМА В ЖИВОПИСИ

Средневековые выделили эротизму местечко в своей живописи: оно водворило эротизм в ад! Художники того времени работали для Церкви. А для Церкви эротизм был грехом. Эротизм мог проникнуть в живопись в единственном виде: отмеченным печатью проклятия. Единственно в картинах ада — в лучшем случае в отвратительных картинах греха — эротизм мог отыскать себе место.

Изменения начались с Ренессанса. Изменения начались еще до того — особенно в Германии, — как изжили себя средневековые формы живописи: изменения начались с того времени, как любители стали покупать эротические произведения. Лишь самые богатые люди того времени могли позволить себе делать заказы светским живописцам. Гравюры стоили не очень дорого, но даже гравюры были не всем по карману.

Следует учитывать все эти ограничения. Отблеск страстей, который мы видим в этой живописи — или на этих гравюрах, — искажен. Эти картины и гравюры не соответствовали средневековому народному ощущению эротизма. Однако сам народ был во власти насилия страстей: насилие разыгрывалось на сцене удушливого мира, откуда шагнуло к нам это искусство, рожденное самой ночью.

Несомненно, следует учитывать эти ограничения. Отчасти отблеск страстей, который мы видим в этой живописи — или на этих гравюрах, — искажен. Эти картины и гравюры не соответствовали всеобщему средневековому ощущению эротизма. Но это не умаляло роли насилия страстей в этом эротическом искусстве, рожденном самой ночью религиозного мира; этого пережившего себя мира, набожно проклинавшего творение плоти...

Творения Альбрехта Дюрера, Лукаса Кранаха и Балдунга Грина соответствуют этой неуверенности в наступлении дня. Вот почему их эротизм мучителен. Он с трудом пробивал себе дорогу. Он проскальзывал в мерцающих, иногда горячечных отблесках. Верно, огромные шляпы обнаженных дам Кранаха отвечают наваж-

дению провокации. Сегодня мы с присущим нам легкомыслием можем даже рассмеяться перед этой картиной. Но человек, изобразивший огромную пилу, которой распиливают подвешенного за ноги обнаженного преступника, достоин большего, чем снисходительный смех...

Едва появившись на свет из этого темного мира, эротизм, еще расплывчатый, часто грубый, поражает нас ужасной гармонией с садизмом.

Эротизм и садизм неразрывно связаны между собой и в творениях Дюрера, и в творениях Кранаха и Бальдунга Грина. Но именно со смертью – с образом всемогущей смерти, внушающей нам ужас, однако увлекающей нас гнетущим очарованием колдовского страха, с образом смерти, с образом смертного тлена, а не со страданием и болью – Бальдунг Грин соединил эротическое влечение. Чуть позже подобные ассоциации исчезнут: маньеризм освободил от них живопись! Но лишь в XVIII веке на сцене появился эротизм, уверенный в себе, распутный эротизм, эротизм европейского либертинажа.

3. МАНЬЕРИЗМ

Из всей эротической живописи самой очаровательной, на мой взгляд, является живопись, названная маньеризмом. Впрочем, еще и сегодня она мало известна. В Италии маньеризм ведет свое происхождение от Микеланджело. Во Франции он восхитительно представлен школой Фонтенбло. Несомненно, что, за исключением Микеланджело, художники-маньеристы так и не получили признания. Они остались непонятыми. Так, школа Фонтенбло могла бы занимать иное место в истории живописи. И имена Каро, Сиранже или Ван Харлема отнюдь не заслужили того, чтобы их поглотило забвение. Им полюбился «гений причудливости», он вдохновил их на выразительные творения. Классицисты презирали маньеризм... Но что означала строгость их стиля, если не страх – страх перед тем, что не длилось, по меньшей мере перед тем, что не должно было длиться. Вот почему неинтересен поздний Эль-Греко. Правда, многим маньеристам недоставало его буйной мощи – но в их картинах брал свое эротизм...

Впрочем, я должен заметить, что почти в то же время художники едва ли менее одержимые и дерзкие вступали на те же пути. Тинторетто был учителем Эль-Греко, Тициан был, фактически, учителем Тинторетто. Но отчасти из-за того, что в Италии (особенно в Венеции) и классицизм, и упадок его были менее глубокими, маньеризм и эротизм Тициана – или Тинторетто – не вызывали большого беспокойства. А маньеризм Эль-Греко так шокировал Испанию XVII века, что один из самых странных европейских художников исчез на три столетия – или не был нужен все это время. Во Франции же, где эксцессы Эль-Греко не вызвали бы интереса, эротическое наваждение Пуссена – принципиально противоречащее его классицизму – столкнулось, по-видимому, с пустотой... И если он выдал себя, то это в одном лишь неиспользованном эскизе.

4. ЛИБЕРТИНАЖ XVIII ВЕКА И МАРКИЗ ДЕ САД

Коренная перемена была вызвана французским либертинажем XVIII века. Эротизм XVI был груб, неуклюж, неповоротлив. У Антуана Каро он мог идти рука об руку с иступленным садизмом.

Эротизм Буше накренился было к непринужденной легкости. Но эта непринужденность могла предвещать что-то более тяжкое... Смех иногда предшествует резне. Но эротизму того времени неведомы были ужасы, к которым он оказался прелюдией.

Должно быть, никогда в жизни Буше не встречался с Садом. Правда, каковы бы ни были эксцессы ужаса, в течение всей жизни неотступно преследовавшие Сада – о чем безжалостно повествуют все его книги, – он еще мог смеяться. Но нам известно, что во время заточения, приведшего его из тюрьмы Мадлоннетт в тюрьму Пикпус, заточения, которое без термидорианской реакции завершилось бы эшафотом, один лишь вид тех, кому Революция на его глазах рубила головы, доводил Сада до изнеможения... Да и жизнь самого Сада – тридцать лет из нее прожившего в тюрьме... Он обставлял свое одиночество многосложными видениями и размножившимися снами: мечтами, наполненными грозными криками и окровавленными телами. И сам Сад, делая терпимой свою жизнь, терпел ее, лишь воображая ее нестерпимой. В его смятении был своего рода взрыв, разрывавший его на куски и в то же время душивший его.

5. ГОЙЯ

Проблема, раскрытая одинокой печалью Сада, не могла быть разрешена в тягостном усилии, пускавшем в ход лишь слова. Один только юмор имеет ответ всякий раз, когда ставится последний вопрос человеческой жизни. Только движение крови может соответствовать возможности преодоления ужаса. Всякий раз ответ дается во внезапной перемене настроения: этот ответ и означает лишь перемену настроения.

В крайнем случае я мог бы выделить в языке Сада настроения насилия (но последние годы его жизни дают основание считать, что с приближением смерти его одолевало зловещее утомление).

Последний вопрос человеческой жизни не сталкивает какую-то обоснованную позицию с необоснованной. Он сталкивает противоположные нервные состояния, которым в конечном итоге соответствуют успокоительные или возбуждающие снадобья...

Боль этого вопроса пронзает нас. Остается одно: примеру бешеной ярости противопоставить пример подавленного ужаса. Сад и Гойя были современниками. Они жили почти в одно и то же время: Сад, запертый в тюремной камере, иногда на границе бешенства; Гойя, запертый на тридцать семь лет жизни в тюрьме абсолютной глухоты. Французская революция разбудила их надежды: и Сад, и Гойя испытывали болезненную ненависть к режиму, основанному на религии. Гойя, в отличие от Сада, не соединял страдание со сладострастием. Однако наваждение смерти и страдания, мучившее его, было проникнуто таким судорожным насилием, что оно сближало их с эротизмом. Но эротизм в некотором смысле образует выход, эротизм есть отвратительный выход ужаса. Кошмар Гойи, как и его глухота, оборачивались его заточением, по-человечески невозможно даже сказать, чье заточение было более суровым — его или Сада. То, что Сад в своем заблуждении сохранил человеческие чувства, несомненно. Несомненно и то, что Гойя, со своей стороны, в своих гравюрах, рисунках, картинах достиг (правда, не преступая законов) полнейшего заблуждения (впрочем, возможно, что в целом и Сад всегда оставался в рамках закона).

6. ЖИЛЬ ДЕ РЭ И ЭРЦЗЕБЕТ БАТОРИ

Сад знал о Жиле де Рэ, он по достоинству оценил его каменную жестокость. Эта жестокость не может не поразить: «Когда же

наконец дети умирали, он целовал их... а тех, у кого были наиболее очаровательные головки, ручки и ножки, он восхищенно рассматривал, а затем приказывал вспороть их животики и наслаждался видом вываливающихся внутренностей...» Эти слова не могут не вызвать у меня трепета: «А очень часто... когда дети умирали, он усаживался на них и услаждал себя видом их смерти, и он смеялся с названными Корийо и Анрис (своими слугами). Наконец господин де Рэ, напивавшийся ради крайнего возбуждения, падал как подкошенный. Слуги подметали зал, смывали кровь... и, пока господин спал, тщательно сжигали – вещь за вещь – всю одежду, желая, как они говорили, избавиться от «нехороших запахов».

Без всякого сомнения, случись Саду знать о существовании Эрцезбет Батори, он оказался бы во власти наихудшей экзальтации. То, что он знал об Изабо де Бавьер, необыкновенно возбуждало его, Эрцезбет Батори вызвала бы его звериный вой. Я говорю об этом в своей книге: я могу говорить об этом лишь под знаком слез. Во мне, в сознании, противоборствуя безумному хладнокровию, к которому взывает имя Эрцезбет Батори, располагаются эти сокрушенные фразы. Речь идет не об угрызениях совести, речь идет не о неистовстве вождения, как это было в сознании Сада. Речь идет о том, чтобы открыть сознанию то, что представляет из себя человек на самом деле. Христианство уклонилось от этого представления. Несомненно, что в общем люди также должны уклониться от него – навсегда, но человеческое сознание – в надменности и униженности, со страстью, но и с трепетом – должно раскрыться высшему ужасу. Сегодняшняя доступность книг Сада не повлияла на число преступлений – даже на число садистских преступлений, – но она полностью раскрывает для самосознания человеческую природу.

7. ЭВОЛЮЦИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Нам известно, что нет иного выхода, кроме сознания. И эта книга для ее автора имеет лишь один единственный смысл: она ведет к самосознанию.

Период, наступивший после времени Сада и Гойи, утратил их мощь. Это время было вершиной, которую с тех пор никому не удалось покорить. Однако было бы преждевременно утверждать, что человеческая природа смягчилась. Войны не принесли доказа-

тельств этого... Верно, однако, и то, что от Жилье де Рэ, не высказывавшего своих принципов, до маркиза де Сада, высказывавшего их, но не следовавшего им на самом деле, насилие, как мы видим, теряет свою силу. В своих замках Жилье де Рэ замучил десятки, может быть сотни детей... Чуть больше века спустя Эрццезбет Батори, венгерская великосветская дама, умерщвляла в стенах своих замков молоденьких служанок, а позднее и девушек дворянского происхождения. Она проделывала это с безграничной жестокостью... В целом XIX век знал меньше насилия. Правда, войны XX века оставили впечатление роста разнузданности. Но каким бы необъяснимым ни был ее ужас, эта разнузданность была соразмерной, это было дисциплинированное совершенное бесчестие.

Взросшая жестокость войны и удушение дисциплиной свели на нет долю отвратительной разрядки и облегчения, прежде сполна выдававшуюся войной победителю. Зато к кровавым боям добавился гнилостный, вязкий ужас лагерей. Непринужденно ужас встал на путь упадка: войны нашего столетия механизировали войну, война одряхла. В конце концов мир уступил разуму. Труд стал принципом мира, труд стал фундаментальным законом мира, вплоть до ведения войны.

Но по мере того как человек уклоняется от насилия, человеческое сознание приобретает то, что терялось в ослепленной жестокости. Эта новая направленность находит верное отражение в живописи. Живопись избегает идеалистического застоя. Более того, именно идеализм жаждет она разрушить, предпочитая свободу точности и реальному миру. Возможно, в некотором отношении эротизм утверждается вопреки труду. Но ни в чем у этой оппозиции нет жизненной основы. Ни в чем, что угрожает сегодня людям, нет материального наслаждения. В принципе материальное наслаждение противоположно накоплению богатств. Но накопление богатств — по крайней мере, отчасти — противоположно наслаждению, которого мы вправе ожидать от богатств; накопление богатств ведет к перепроизводству, единственным выходом из которого кажется война. Я не хочу сказать, что единственным средством от угрозы обнищания, связанной с безрассудным накоплением богатств, является эротизм. Одного эротизма мало. Но без расчета разнообразных противоположных войне возможностей потребления, характерным примером которых и является эротическое наслаждение —

мгновенное потребление энергии, – мы не сможем обнаружить разумно обоснованного выхода.

8. ДЕЛАКРУА, МАНЕ, ДЕГА, ГЮСТАВ МОРО И СЮРРЕАЛИСТЫ

С этого времени живопись приобретает смысл раскрытой возможности, опережавшей в некотором отношении возможности литературы. Она не опережала возможность, раскрытую в творчестве Сада, – но Сад в те времена был еще мало известен: лишь избранные счастливы читали переходившие из рук в руки его книги.

Делакруа, даже оставаясь в целом приверженцем принципов идеалистической живописи, сделал шаг в сторону нового искусства: изображая эротизм, он связывал его с образом смерти.

Мане первым решительно отошел от принципов условной живописи: он изображал то, что видел, а не то, что должен был бы видеть. Более того, сделанный выбор увлекал его на путь жесткого, грубого видения, не искажавшегося даже усвоенными навыками. Обнаженные Мане представлены с такой бесцеремонностью, что ее никак не прикрыть привычным – угнетающим – одеянием сокрушительной для жизни условности. То же самое можно сказать и о проститутках Дега, желавшего отобразить их нелепость в своих мотипиях...

Очевидно, что живопись Гюстава Моро развивалась в ином направлении. В ней все условно. Тем не менее насилие противоположно условности: насилие Делакруа было настолько мощным, что в его картинах условности не удавалось прикрыть формы, отвечавшие принципам идеализма. И уже не насилие, а порочность, половое наваждение связывало образы Гюстава Моро с тревожной наготой эротизма...

Теперь, наконец, я должен сказать о сюрреалистической живописи, представляющей современный маньеризм. Маньеризм? В устах тех, кто употребляет это слово, оно не лишено былой ценности. Я использую его лишь в том смысле, в каком оно передает напряженное насилие, без которого нам не суждено избавиться от условности. Я хотел бы употребить его для выражения насилия Делакруа или Мане, для выражения сумасбродства Гюстава Моро. Наконец, я использую его, чтобы подчеркнуть противоположность

классицизма, помогающего нетленным истин, и маньеризма, ищущего отображения сумасбродства!

Но это искание может оказаться предлогом для болезненного желания привлечь внимание: как это было с человеком, захотевшим полукавать с эротизмом, забывшим об опасности истины эротизма...

Никто сегодня не называет сюрреализмом школу, права на которую – как раз из-за названия – отстаивал Андре Бретон. Однако я все же предпочитаю слово «маньеризм»; я хочу выразить в нем фундаментальное единство художников, мучившихся наваждением: передать сумасбродство – возбуждение, вожделение, жгучую страсть. Я не принимаю во внимание искусственного оттенка этого слова; если слово связано с вожделением, оно связано с ним в умах тех, кто ищет выпренности. Ненависть к условности – вот главная черта художников, о которых я говорю. Единственно эта ненависть заставляет их любить жар эротизма – я говорю об испускаемом эротизмом обжигающем дыхании жаре... По существу, эта живопись еще закипает, она живет... она жжется... я не могу говорить о ней с хладнокровием, необходимым для суждений и классификаций...

ПРИЛОЖЕНИЯ

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

ИЗ «ВВЕДЕНИЯ В ПРОЧТЕНИЕ ГЕГЕЛЯ»

КОНЕЦ ИСТОРИИ

С христианской точки зрения, Наполеон воплощает Суетность: следовательно, он есть воплощение Греха (Антихрист). В самом деле, он первым осмелился придать абсолютное (универсальное) значение человеческой Единичности. Для Канта и Фихте Наполеон – зло (*das Böse*): совершенно аморальное существо. Для Романтика, либерального и терпимого, он предатель (он «предает» Революцию). Для «божественного» поэта он лишь лицемер.

Для Наполеона универсальная мораль значима только для *других*; сам он «по ту сторону Добра и Зла»: следовательно, «лицемер», если угодно. Но мораль кантианства не вправе судить его. Нельзя обвинить Наполеона в эгоизме и преступлении и во имя романтического Суждения (*Urteil*); ибо *всякое* Действие эгоистично и преступно постольку, поскольку оно не удастся; однако Действие Наполеона удалось. Более того, противники Наполеона не *действуют* против него, не уничтожают его: следовательно, их суждение есть чистая суетность, болтовня. Они суть чистая бездеятельность, то есть бытие (*Sein*), следовательно, Ничто: если Германия (немецкая философия) отказывается «признать» Наполеона, она исчезает как народ (*Volk*); Нации (*Besonderheit*), стремящиеся противопоставить себя универсальной Империи (*Allgemeinheit*), будут уничтожены.

Но Гегель признает и открывает Наполеона Германии. Он думает спасти ее (своей Феноменологией), сохранить ее в снятой (*aufgehoben*) форме в лоне наполеоновской Империи.

Наконец, доходим до такой дуальности: Осуществитель – Открыватель, Наполеон – Гегель, Действие (универсальное) и знание (абсолютное). С одной стороны, Сознание (*Bewusstsein*), с другой – Самосознание (*Selbstbewusstsein*).

Наполеон обращен к внешнему миру (социальному и природному): он его понимает, ибо действует с успехом. Но он не понимает себя (не знает, что он *есть* Бог). Гегель обращен к Наполео-

ну: Наполеон есть человек, это «совершенный» человек, в силу полной интеграции в Историю; понять его – значит понять Человека, понять себя. Понимая (= оправдывая) Наполеона, Гегель завершает самосознание. Так становится он Мудрецом, «законченным» философом. Если Наполеон – это открытый Бог (der erscheinende Gott), открыл его – Гегель. Это абсолютный дух = исполненность Сознания и Самосознания, то есть реальный (природный) Мир, подразумевающий универсальное и гомогенное Государство, осуществленное Наполеоном и открытое Гегелем.

Однако: Гегель и Наполеон суть различные люди; Сознание и Самосознание еще разделены. Но Гегель не любит дуализма. Как снять последнюю дуальность?

Это могло бы произойти (и опять!), если Наполеон «признает» Гегеля, как Гегель «признал» Наполеона. Не ждал ли Гегель (в 1806 году), что Наполеон позовет его в Париж, чтобы он стал там Философом (Мудрецом) универсального и гомогенного Государства, обязанным объяснять (оправдывать) – может быть, и направлять – деятельность Наполеона?

Начиная с Платона, это дело неизменно привлекало к себе философов. Но текст Феноменологии, имеющий к нему отношение, темен (намеренно?).

Как бы то ни было – История закончена.

ЖОРЖ БАТАЙ

ПИСЬМО К Х, РУКОВОДИТЕЛЮ СЕМИНАРА ПО ГЕГЕЛЮ*

Париж, 6 декабря 1937 г.

Мой дорогой Х!

Атака, с которой Вы обрушились на меня, помогает мне выразить себя с большей точностью.

Я допускаю (как правдоподобное предложение), что отныне история завершена (вплоть до развязки)**. Однако я отношусь к этому иначе, нежели Вы.

* Черновик этого письма, о котором в «Несчастьях настоящего времени» говорилось, что он уничтожен (или потерян), оказался среди фрагментов начатой книги, опубликованных в этом приложении. Это незавершенное письмо не было переписано, но черновик я передал адресату.

** Возможно, это неправильно, по крайней мере в отношении прошедших с тех пор двадцати лет. Х считал неизбежным революционное наступление коммунизма.

Как бы то ни было, мой опыт, изжитый с огромными страданиями, привел меня к мысли, что мне больше нечего «делать». (Я не был расположен принять эту мысль и, как Вам известно, смирился с ней только после долгого сопротивления.)

Если действие («делание») есть – как говорит Гегель – негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому «больше нечего делать», или сохраняется в состоянии «безработной негативности»: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно «безработная негативность» (я не смог бы определить себя точнее). Думаю, что Гегель предвидел такую возможность: ведь не расположил же он ее на *выходе* описанных им процессов. Воображаю, что моя жизнь – или ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни – сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля.

Вопрос, которым Вы задаетесь на мой счет, сводится к тому, чтобы понять, ничтожен я или нет. Я сам им задавался, терзаемый возможностью отрицательного ответа. Помимо того, поскольку мое представление о себе меняется и мне случается, сравнивая свою жизнь с жизнью самых замечательных людей, забывать, что она могла бы быть ничтожной, я часто себе говорю, что на вершине существования и не может быть ничего, кроме ничтожности: никто, в самом деле, не мог бы «признать» вершину, которая будет самой ночью. Некоторые обстоятельства – например, исключительные затруднения, которые я испытываю, пытаюсь заставить «признать» себя (в том простом плане, в каком другие «признаны»), – подвели меня к тому, чтобы серьезно, но весело принять гипотезу безоговорочной ничтожности.

Меня это не беспокоит, и я не вижу в этом никакой возможности тщеславия. Но во мне не было бы ничего человеческого, если бы я смирился, не сделав попытку не погибнуть (ведь смиряясь, я получаю слишком много шансов стать не только комично ничтожным, но и озлобленным, мстительным: тогда моя негативность вновь обрела бы себя).

То, о чем я говорю Вам, заставляет Вас думать, что случилось несчастье, вот и все: находясь перед Вами, я не нахожу другого самооправдания, кроме звериного крика, так кричит зверь, лапа которого попала в капкан.

По правде говоря, дело идет не о несчастье, не о жизни, только о том, что станет с «безработной негативностью», если правда,

что с ней что-то станется. Я прослеживаю ее в порожденных ею формах прежде всего не в себе, а в других. Чаще всего бессильная негативность делает себя произведением искусства: эта метаморфоза имеет реальные последствия, но плохо отвечает ситуации после завершения истории (или мысли о ее завершении). Произведение искусства отвечает, увиливая от ответа, или, по мере продолжения ответа, оно не отвечает никакой конкретной ситуации, хуже всего оно отвечает ситуации конца, когда увиливать от ответа больше невозможно (*когда наступает час истины*). Что касается меня, принадлежащая мне негативность отказалась работать только тогда, когда у нее на самом деле не стало работы: это негативность человека, которому больше нечего делать, это не негативность того, кто любит поговорить. Но то обстоятельство, которое не кажется спорным, что негативность, уклоняющаяся от действия, выражается в произведении искусства, имеет тем не менее смысл для тех возможностей, что остаются для меня. Оно указывает на то, что негативность может быть объективирована. Причем это свойственно не только искусству: еще лучше, чем трагедия или живопись, религия обращает негативность в объект созерцания. Но ни в произведении искусства, ни в эмоциональных элементах религии негативность не может быть «признана» как *таковая*. Напротив, она вводится в уничтожающую ее систему, «признается» только утверждение. Вот почему существует фундаментальное различие между объективацией негативности, как она проходила в прошлом, и той, что возможна *в конце*. В самом деле, человек «безработной негативности», не находя более в произведении искусства ответа на терзающий его вопрос, не может сделать ничего иного, кроме как стать человеком «признанной негативности». Он понял, что его потребность действовать осталась без дела. Но поскольку эта потребность не может долго обманываться ухищрениями искусства, рано или поздно наступит день, когда она будет признана как *таковая*: как негативность, лишенная содержания. Возникает искушение отбросить эту негативность как греховную — такое ее разрешение столь удобно, что на него идут, не дожидаясь последнего кризиса. Но поскольку такое решение уже не раз встречалось, результаты его исчерпаны заранее, человек «безработной негативности» не располагает больше ими: в той мере, в какой он есть следствие того, что было до него, чувство греха не властно над ним больше. Негативность перед ним как стена. Как бы плохо ему

от этого ни было, он знает, что ничто отныне не может быть отвергнуто, поскольку негативность не имеет выхода.

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПРОИЗВЕДЕНИЯМ ЖОРЖА БАТАЯ

Гегелевская Наука, которая удерживает в памяти и собирает воедино всю историю философского и теологического дискурса, может быть резюмирована следующим образом.

От Фалеса до наших дней, достигая крайних пределов мысли, философы спорили о том, должна ли мысль остановиться на Трех или Двух, должна ли она достигнуть Единого или, по крайней мере, должна стремиться к его достижению; по правде говоря, все сходились на Диаде.

Ответ Гегеля сводится к следующему: несомненно, однажды человек достигнет Единого – тогда, когда он прекратит существовать, то есть тогда, когда Бытие не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, снова станет непроницаемой и безмолвной сферой радикального язычества Парменида.

Но пока жив человек, как бытие говорящее о Бытии, ему не преодолеть неустрашимой Триады, которая есть суть его и которая есть *Дух*.

Что касается Бога, это – *злой Дух* постоянного искушения дискурсивного отказа от Знания, то есть от дискурса, который по необходимости замыкается в себе, чтобы *удержать себя* в истине.

Что тут ответить? Что Гегельянство и Христианство суть в основе своей две непоколебимые формы веры, одна из которых – вера в бессмертие, а другая – земная вера здравого смысла?

Что гегельянство – это «гностическая» ересь, в Троице неподобающе выделяющая Святого Духа?

Как бы то ни было, произведения Батая оказываются по ту сторону круга гегелевского дискурса.

Остается понять, есть ли в них *дискурс* (в этом случае он имел бы опровергающую ценность), или же перед нами вербальное выражение созерцательной Тишины. Однако если существует один-единственный способ *сказать* Истину, то есть бесчисленное множество возможностей умолчать о ней (для себя).

КОММЕНТАРИИ

АНДРЕ БРЕТОН
ЕРЕТИК

Перевод сделан по изданию: *Breton André. Second manifeste du surréalisme*. P., Editions Kra, 1930.

Андре Бретон (1896–1966) — поэт, мыслитель, основатель сюрреализма как художественного движения, в котором искусство слова, прежде всего поэтического, было призвано не столько воссоздавать «реальное функционирование мысли» «вне всякого контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений» («Первый манифест сюрреализма», 1924), сколько обратить поэта особым творческим бытием, бытием бытия в слове, таким бытием, в котором слово действительно не расходится с делом, в котором слово определяет дело, а дело продолжает слово (вплоть до самых крайних возможностей, вплоть до невозможных скандалов, на том трудном пределе, где эстетика смыкается с этикой, поэтика — с политикой). Сюрреалистическая поэзия растворяет «я» поэта к более обширной реальности, она распахивает индивидуальное творческое сознание к бытию вообще, к совместноному бытию, к коллективному сотворчеству бытия. Именно в этом смысле следует понимать основополагающий принцип «автоматического письма»: это не какой-то особый метод написания поэм, не риторический прием. Это своего рода духовно-физическое упражнение, близкое к аскетизму и направленное на достижение трудного, а может быть, и невозможного состояния субъективной пассивности, в котором умолкает «поэт», а слово берет какой-то изначальный допоэтический или первопоэтический язык. Только не упуская из виду эту двойную направленность сюрреалистического усилия — отвержение индивидуальности и прорыв к праязыку, — можно осознать все своеобразие опыта французского сюрреализма. Отказ от «я» ведет к опыту коллективного творчества; стремление прорвать плотину речевого потока и окунуться в праязык прямо ведет к политическому действию, как одному из крайних модусов человеческого выражения. Этим объясняется внимание сюрреалистов к Революции и напряженное сближение сюрреализма и коммунизма. Теперь можно было бы отчетливее очертить фигуру Бретона в развертывании движения: он был не просто его вдохновителем, не просто источником творческой энергии, тем более не был он просто вождем или руководителем группы. Бретон сплавивал сюрреализм, он был его живой плотью, вбирая в себя творческие силы участников движения, давая им уникальную возможность быть заодно. Своей сложной личностью он задавал движению целостность, через свою индивидуальность он давал существование творческой множественности. Он интегрировал в себе сюрреализм как единый творческий организм, как живой организм, как живую личность. Вот откуда нетерпимость Бретона: воспринимая движение как себя, а себя как движение, воодушевляя его участников идеей пути к невыразимой тайне бытия, идеей творческого братства, почти религиозного сообщества не просто избранных, но причастных тайне, себя самого считая единственным хранителем «секрета» Гравая, он безжалостно отсекал все, что ему мешало ощущать это единство, все, что противилось и противоречило ему. Естественно, отлучения инакомыслящих и инакотворящих следовали одно за другим. В случае с Батаем дело осложнялось тем, что Бретон

почувствовал в нем силу равного соперника, обращенного, правда, к Другому абсолютной идеи сюрреализма. Оба были поэтами, мыслителями, рискнувшими помыслить человека на пределе возможного, — один это делал на самом высоком пределе, другой — на самом низком. Один воспарял, как Икар, другой рылся, точно «старый крот», в гноище — том самом, с которого возносились вопли Иова к самому небу.

¹ Следует учитывать, что в эстетике сюрреализма призыв к оккультизму и магии продиктован стремлением к усвоению особой поэтической выразительности «тайных знаний».

² Фраза с напряженным христологическим («благословенный хлеб») и символистским подтекстом («проклятые поэты»).

³ Здесь и далее Бретон цитирует «Сокровенную философию» Генриха Корнелия Агриппы Неттестеймского (1486–1535), характерного представителя немецкого Возрождения и чернокнижника.

⁴ «Документы» (1929–1934) — журнал, в котором Батай сотрудничал в 1929–1930 гг. Задумывался его учредителями как строго научное издание, в задачи которого входил анализ новейшей литературы по археологии, этнографии, идеологии и искусству. Батай сделал его «военной машиной» своей атаки на сюрреализм.

⁵ Здесь и далее Бретон цитирует работу Батая «Человеческое лицо» («Документы», № 4, сентябрь 1929).

⁶ Первые отступники сюрреалистической ортодоксии.

⁷ Неточная цитата из статьи Батая «Материализм» («Документы», № 3, июнь 1929).

⁸ Имеется в виду идея Паскаля о зависимости человеческого ума от внешнего мира, о том, что жужжание мухи может помешать мысли.

⁹ Цитируются «Стихотворения» Лотреамона, по мысли Бретона — одного из главных предтеч сюрреализма.

¹⁰ Вновь Бретон противопоставляет Батаю магическую чистоту чернокнижника Агриппы, грубому материализму — высокий эзотеризм.

¹¹ Из статьи Батая «Апокалипсис Сен-Севера» («Документы», № 2, май 1929).

¹² Имеется в виду образ из пьесы Альфреда Жарри (1873–1907) «Король Юбю».

¹³ Из статьи «Апокалипсис Сен-Севера».

¹⁴ Из статьи Батая «Язык цветов» («Документы», № 3, июнь 1929).

¹⁵ Там же, речь идет о легендарном факте биографии «божественного маркиза». Уже после публикации статьи Морис Хейне, главный знаток творчества Сада в то время, привел Батаю доказательства недостоверности легенды.

¹⁶ Выделена одна из направляющих идей сюрреализма о стремлении к тому «пункту», где исчезнут противоречия; но, уточнял Бретон, важно не столько достигнуть его, сколько не терять из виду.

¹⁷ Оппозиция «идея — животность» замечательно выражает суть оппозиции «сюрреализм — ранний Батай».

ЖАН ПОЛЬ САРТР

ОДИН НОВЫЙ МИСТИК

Перевод выполнен по изданию: *Sartre Jean Paul. Un nouveau mystique.* — «Cahiers du Sud», 1943, № 260, p. 783–790; № 261, p. 866–886; № 262, p. 988–994.

Сартр Жан Поль (1905–1980) – философ, романист, драматург, публицист, крупнейший мыслитель экзистенциалистского толка. Образование получил в Высшей нормальной школе, главной кузнице кадров университетской философии Франции. В 1933–1934 гг. стажировался во Французском институте Берлина, где изучал немецкую философию, главным образом Гуссерля и Хайдеггера, идеи которых блестяще переложил по-французски в феноменологическом романе «Тошнота» (1938). К этому времени относятся его первые самостоятельные философские опыты, а также формирование собственной литературной концепции, нашедшей первичное выражение в статьях о Фолкнере, Дос-Пассосе, Набокове, Мориаке. Среди последующих работ Сартра выделяются трактат «Бытие и Ничто» (1943), целый ряд новаторских философских пьес и экзистенциально-психоаналитические биографии Флобера, Бодлера, Жене.

На начало сороковых годов, когда была написана статья о Батае, приходится крутой поворот в философских исканиях Сартра. Это был момент трудного перехода от литературы радикального нигилизма, чистого отрицания высших ценностей и всяких уловок неподлинного бытия, идея которой выражалась в одном из финальных афоризмов «Тошноты»: «Она должна быть прекрасной и твердой, как сталь, такой, чтобы люди устыдились своего существования», – к литературе положительной, позитивной, призванной прибавить к беспощадному разоблачению никчемности жизни самодовольных буржуа («подонков»), к бесстрашному открытию отчаянной одиночества человека, к тяжкому провозглашению бесповоротной его свободы созидательную цель и ценности исторической практики. Вот эта прибавка и определила всю жестокость атаки Сартра на Батая. Ибо по существу философская позиция, заявленная во «Внутреннем опыте», имела немало точек соприкосновения с философией и эстетикой «Тошноты»: та же немецкая феноменология, та же форма ее изложения, мечущаяся между эссе, дневником и художественным повествованием, та же навязчивость эсхатологических элементов, даже тот же эротизм, особенно очевидный, если читать эти книги с их дополнениями: порнографическим романом «Мадам Эдварда» – по мысли Батая, лирическим ответвлением «Внутреннего опыта» – и теми непристойными сценами «Тошноты», которые были выпущены редакторами Сартра. Другими словами, суть конфликта, разделившего навсегда двух мыслителей (во время оккупации они часто встречались в компаниях общих друзей: пили, танцевали, на одном из таких вечеров Сартр, оказавшись в пьяном танце напротив Батая, сказал ему: «Вы – бытие, я – ничто». Батай писал об этом иначе: «Я счастлив, вспоминая ту ночь, когда я выпил и танцевал – танцевал один, как крестьянин, как фавн, среди танцующих пар. – Один? По правде говоря, мы танцевали друг против друга *в потлаче* абсурдности: философ – Сартр – и я»), сводилась к тому, что Батая громил *уже* не философ свободы, а философ истории. Эта общая стратегия прочтения Батая Сартром усиливалась определенными тактическими ходами: переходя от роли философа свободы к роли философа истории, Сартр, заговорив об ответственности писателя, очевидно, со вкусом входил в роль «властителя дум» интеллигенции, ту роль, благообразная маска которой скрывает жестокие гримасы «великого инквизитора» свободной словесности – кто не со мной, тот против меня. Весь литературный путь Сартра, начиная со знаменитой статьи о Мориаке, после которой христианский писатель несколько лет не мог взять пера в руки («Бог не худож-

ник, Мориак — тоже»), усеян «трупам» его литературных соперников, теми, кто хоть как-то мог противостоять авторитету ангажированной мысли: Батай, Бланшо, Камю, Мерло-Понти, Кестлер, «Тель Кель». Тон непререкаемого философского авторитета, усвоенный Сартром в отношении Батая, не был поколеблен даже настойчивыми попытками последнего дать точный анализ феномена французского экзистенциализма и ряда работ Сартра (статьи в «Критик»).

¹ Имеется в виду статья «Объяснение «Постороннего» (1943).

² Книга М. Лейриса «Возмужание» (1939) была одним из немногих образцов хорошей сюрреалистической прозы. Лейрис входил в окружение Батая, особенно близок он был к нему во времена сюрреалистической молодости. См.: *Leiris M. De Bataille l'impossible à l'impossible* «Documents». — «Critique», 1963, № 195—196, p. 685—693.

³ Здесь и далее Сартр цитирует «Внутренний опыт» по первому изданию (1943).

⁴ «Постановка под вопрос» (*mise en question*) — одна из ключевых философем Батая; в паре с «постановкой действия» (*mise en action*) она образует общую стратегию «постановочного движения» суверенной мысли, в которой силой единого трагедийного жеста (*mise en scène*) снимается извечная дилемма «слова и дела»: не довольствуясь прекраснотонным оспариванием мира («романтизм»), суверенность мысли разрывает порочный круг самодостаточной исторической практики через художественное представление («письмо») картин «невозможного» (безудержный эротизм, отвратительная смерть, безграничное насилие).

⁵ В действительности это термин Гегеля из Предисловия к «Феноменологии»: Дух достигает своей истины, «только оказавшись в абсолютной разорванности».

⁶ Вновь неточность демонстрирующего свои познания философа: у Батая *expérience* соответствует немецкому *Erfahrung*, также понятию «Феноменологии». Подробнее о понятии «опыта» у Батая см. замечательную статью Ю. Кристевой: *Kristeva J. L'expérience et la pratique*. — In: *Kristeva J. Polylogue*. P., 1977, p. 107—136.

⁷ Коллеж социологии (1937—1939) — одно из последних довоенных начинаний Батая, направленное на создание тесного творческого сообщества, в задачи которого входили не только изучение конкретных элементов социальной жизни (сущности государственной и религиозной власти, института демократии, революций, праздников, религиозных орденов, братств, тайных обществ, военных организаций и т. п.), но и попытка действительного участия в политической жизни Франции. Все материалы деятельности Коллежа, активную роль в котором наряду с Батаем играли М. Лейрис и Р. Кайуа, собраны и прокомментированы Д. Холье: *Le Collège de Sociologie (1937—1939). Textes présentés par D. HOLLIER*. P., «Gallimard», 1979.

⁸ Речь идет о фрагментах романа М. Бланшо «Фома Темный» (1941), включенных Батаем во «Внутренний опыт».

⁹ Статья Сартра о романе Бланшо «Аминадава» (1942) сводила литературную атеологию к религиозной фантастике.

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ
ПРОТИВ СПАСЕНИЯ

Перевод выполнен по изданию: *Marcel Gabriel. Homo viator*. P., «Aubier», 1945, p. 259—278.

Г. Марсель (1889–1973) – видный христианский мыслитель. Родился в Париже. Ранние годы жизни провел за границей, где его отец находился на дипломатической службе. Закончил лицей Карно, с 1910 г. преподает философию в различных лицеях и университете в Монпелье. В 1923 г. оставляет преподавательскую карьеру и полностью посвящает себя литературному труду, который разворачивается в трех взаимосвязанных направлениях: в философии, где Марсель разрабатывает религиозное учение, близкое к экзистенциализму («опыт конкретной онтологии»), в драматургии, где воспринятая им ибсеновская традиция оживляет собственно философские идеи, и в литературной критике, особенно чуткой к духовному опыту современной литературы (Ш. Пегги, П. Клодель, П. Валери, Р.-М. Рильке).

Внимание Марселя к «Внутреннему опыту» объясняется, несомненно, вызывающим иррелигиозным характером книги: спеша принять вызов и достойно на него ответить, Марсель занимает твердую религиозную позицию, с которой нигилизм Батая выглядит радикальным и бесповоротным. Эта твердость оставляет критика невосприимчивым к собственно литературным, да и философским мотивам книги, без которых духовный опыт Батая действительно теряет в силе и убедительности.

¹ Здесь и далее цитируется «Внутренний опыт» Батая.

МОРИС БЛАНШО ОПЫТ-ПРЕДЕЛ

Перевод сделан по изданию: *Blanchot Maurice. L'expérience limite*. – Nouvelle Revue Française, 1962, № 118, p. 577–592.

Морис Бланшо (род. 1907) – французский писатель, романист и мыслитель, в литературе начинал как публицист крайне правого толка. В 30-е годы был близок национал-патриотическому движению «Аксьон Франсез». В начале оккупации заведует литературным отделом культурной ассоциации «Жен Франс», работавшей под эгидой ЦК молодежных движений режима Виши. К этому времени относится его встреча с Батаем, политическое отступление и бесповоротное вхождение в литературу, озаглавленное первой редакцией романа «Фома Темный» (1941) и книгой эссе «Блуждания» (1943). Бланшо терзается одним вопросом: «Как возможна литература?» Здесь ответ на него возможен не иначе, как неловкой парафразой нескольких ослепительных метафор. Литература словно смерть, это не только самоумерщвление писателя, хотя всякий подлинный литературный опыт начинается именно так (трудно не отметить, что Бланшо-писатель появляется по смерти Бланшо-политика и постепенном полном исчезновении Бланшо-человека из публичной жизни Франции), это умерщвление словом всего того, что живет. Литература словно пламя, она живет пока пылает, она воспламеняет то, чего касается, обрекает это на смерть, как себя. Литература – это взгляд Орфея на Эвридику.

¹ Из письма Батая к Кожеву, см. настоящее издание, с. 312.

² Имеется в виду мистериально-политическое общество, организованное Батаем во второй половине 30-х годов.

³ Ср. полное название книги Батая: «О Ницше, или Воля к удаче» (1945), которая должна была войти в «Сумму атеологии».

⁴ Имеется в виду эссе Бланшо «Внутренний опыт», посвященное одноименной книге Батая. Русский перевод этого эссе см.: «Ступени», 1994, № 9.

ПЬЕР КЛОССОВСКИ СИМУЛЯКРЫ ЖОРЖА БАТАЯ

Перевод выполнен по изданию: *Klossowski Pierre. A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille. — «Critique», 1963, № 195–196, p. 742–750.*

Пьер Клоссовски (род. 1905) движется в литературе неисповедимыми и долгими путями. С раннего детства подверженный сильным артистическим влияниям (его отец, искусствовед и художник, был другом Рильке и Жюда), Клоссовски ищет себя во многих и крайне отдаленных друг от друга начинаниях: с конца 20-х годов он один из активных участников нарождающегося психоаналитического движения (критический инструментарий которого сразу наводит на фигуру маркиза де Сада, ставшую постоянным спутником его мысли); тогда же он сближается с группой христианского персонализма, объединенной Э. Мунье вокруг журнала «Эспри»; пробует себя в живописи, предлагая Жиду проиллюстрировать его знаменитый роман «Фальшивомонетчики» (основположник французского имморализма, напуганный смелостью набросков своего молодого друга, вынужден был отказаться); наконец, делает первые шаги на поприще переводчика (в его переводах появляются новеллы Кафки, работы М. Шелера и В. Бенямина). В 1933 г. Клоссовски знакомится с Батаем, принимает участие в самых рискованных предприятиях последнего: леворадикальном движении «Контратака», обесславленном подозрениями в «сюрфашизме», мистериально-политической организации «Ацефал», сплоченность которой должна была быть упрочена человеческим жертвоприношением на площади Согласия, где когда-то был обезглавлен Людовик XVI, Коллеже социологии, на одном из заседаний которого Клоссовски в ознаменование столетия годовщины Великой французской революции прочитал блестящий доклад «Маркиз де Сад и Революция», впервые представивший «божественного маркиза» отцом-основателем революционного бунта. Далее следует наиболее причудливая излучина судьбы: совпавший с началом войны религиозный кризис приводит Клоссовски в доминиканский монастырь, где он становится послушником и готовится принять постриг. Выход из монастыря («возвращение к Батаю», как он сам назвал это в автобиографической заметке) стал вступлением Клоссовски в литературу: он отмечен двумя книгами — атеологическим романом «Подвешенное призвание» (1950), запутанная повествовательная структура которого должна была скрыть то ли скандальные автобиографические подробности, то ли разверзшуюся беспочвенность (пустоту, но и бездну) религиозных споров в лоне католической церкви, и книгой эссе «Сад, мой ближний» (1947), где были собраны довоенные и более поздние философско-психоаналитические опыты истолкования творчества маркиза де Сада, — с этой книги, по существу, начинается Клоссовски как философ. 50–60-е годы — самые плодотворные в его литературной судьбе: тогда выходят романы «Сегодня вечером, Роберта» (1954), «Отмена Нантского эдикта» (1959), «Суфлер» (1960), переизданные в 1965 году под общим заглавием «Законы гостеприимства»; тогда он делает замечательные переводы Ницше, Хайдеггера, но также Вергилия, Светония,

Августина и... Витгенштейна; тогда появляются новые книги эссе — «Такое мрачное вожделение» (1963), «Нищие и порочный крут» (1969); тогда, наконец, философия — в лице М. Фуко, Ж. Делеза, Ж.-Ф. Лиотара — обращают свое пристрастное внимание на мысль Клоссовски. Но мысль эта, кажется, пытается ответить единственному зову, единственному призванию: призванию вывести философию из себя, лишиться ее обыкновенной твердости, повергнуть ее в смятение путем устранения самого принципа мысли — принципа тождественности мыслителя самому себе. Клоссовски не просто «ликвидирует принцип идентичности» мысли и мыслителя, со времен Декарта утверждавший человека в божественном праве изрекать «вечные истины»: он запутывает их аеркалами симулякров, в которых личность (идентичность) теряется в не-счетных своих отражениях, теряется перед отражением своей полиидентичности, отражающей чарующий политеизм человека — не столько многобожие, сколько многочеловечие: многие неуловимые, мимолетные лики и отблески того единого (человека), что может быть (если не быть, то притвориться) многим (а имен у него — легион).

¹ В этом диспуте, состоявшемся 5 марта 1944 года, наряду с Сартром и Ипполитом принимали участие Бланшо, Камю, Клоссовски, Марсель, Мерло-Понги, Лейрис, Полан — вся интеллектуальная элита тогдашней Франции.

² Цитата из эссе «Метод медитации», вошедшего в качестве приложения в книгу Батая «Внутренний опыт».

РОЛАН БАРТ МЕТАФОРА ГЛАЗА

Перевод выполнен по изданию: *Barthes Roland. La métaphore de l'oeil. — «Critique», 1963, N° 195–196, p. 770–777.*

Ролан Барт (1915–1980) — критик, литературовед, писатель. Учился в парижском лицее Людовика Великого, затем на филологическом факультете университета. Преподавал в Бухаресте, Александрии. С 1962 г. работает в Практической школе высших исследований. С 1976 г. читает курс семиологии в Коллеж де Франс. Литературно-философские позиции Барта, изначально ориентированные на разработку понятия письма, намечаются в книге «Нулевая степень письма» (1957), где появляется классическое для литературного структурализма различие между традиционной литературой, рассказывающей историю, и письмом, которое различными путями ищет тишины, безмолвия, нулевой степени языка. «Письмо», по мысли Барта, приходит на смену литературе, т. е. кардинально меняются отношения искусства и действительности: художественная практика письма, решительно отвергая функцию отражения реальности, обращается чистой работой воображения. В свете этих идей должно быть понятно, почему Барт относит «Историю глаза» к поэтическому жанру: если в романе письмо выступает только под знаком реальности, то поэма представляет нам работу чистого письма. «История глаза» оказывается развернутой метафорой, в которой ни один из элементов (эпизодов повествования) не связан с действительностью («здесь мы имеем дело с обозначением без означаемого»). В работе «Метафора глаза» мысль критика предельно заострена на отгороженно-

сти произведения от реальности и автора; любопытно, что в следующих работах о Батае Барт — вопреки все более очевидным свидетельствам неразрывных связей писательского опыта автора «Истории глаза» с текущей историей, политикой, искусством — так и не отказался от своего понимания творческих поисков писателя. В работе «От произведения к тексту» критик, словно забыв о прежних строгих дефинициях жанра романа и поэмы, замечает: «К какой рубрике отнести Жоржа Батая? Кто этот писатель — романист, поэт, эссеист, экономист, философ, мистик? Ответ настолько затруднителен, что обычно о Батае предпочитают просто не упоминать в учебниках литературы: дело в том, что Батай всю жизнь писал тексты или, вернее быть может, один и тот же текст». Подход Барта к Батаю, сводящий все его трагическое творчество к некоему множеству текстов, имеет не только свои резоны, но и достаточно прочные методологические основания. Однако уже сама настойчивость, с которой Барт спешит перевести Батая из разряда творцов в разряд скрипторов, представить его как неумного писца, неустанно и уединенно производящего тексты, выдает какую-то сокровенную боязнь критика. Он словно бы боится *живого* Батая: для анализа отбирает наиболее литературные его произведения (эротические романы), делая вид, что ему неведомы ни экзистенциальные обстоятельства их создания, ни их внутренние связи с другими работами писателя, ни их отношения с его напряженным духовным опытом. Этот страх перед Батаем, перед его неустрашимым личным присутствием в каждой написанной строке, перед неизбежностью трагической религиозности, пронизывающей все его творчество, все же прорывается у Барта: «В сущности, Батай меня мало волнует: что мне до смеха, набожности, поэзии, насилия? Что мне сказать о «святом» и «невозможном»? Или: «В наших языках, пожалуй, все еще много бравлады; даже в лучших из них (мне приходит на ум язык Батая) можно подметить ряд вызывающих выражений, иными словами — своего рода завуалированное геройство. Напротив, удовольствие от текста (наслаждение текстом) возникает тогда, когда ратные ценности вдруг теряют всякую силу, у писателя отваливаются его боевые петушинные шпоры, а его «отважное сердце» вдруг перестает биться». Очевидно, что неприязнь Барта вызывает именно живой Батай, это он мешает получить полное удовольствие от текста. Причем, определяя идеальные условия восприятия текста («смерть автора»), Барт, с присущей ему цепкостью, выхватывает самые броские (из самых существенных) черты писательского облика Батая: «бравлада», «вызов», «геройство», «ратные ценности», наконец, «отважное сердце». Без всей этой боевистости просто нет Батая, ибо, если и можно подобрать единственный ключевой образ к его литературной позиции, им может быть только фигура *против*: против своего окружения, против господствующих идеологических и культурных движений, против узких жанровых категорий литературы, против традиционного ее призвания к отражению прекрасного и доброго («литература всегда на стороне зла»), против своего времени, против самого себя. Парадоксальным образом это постоянное противоборство оборачивалось в литературной практике Батая страстным поиском реальной (нетекстуальной, внеязыковой) человеческой всеобщности, неистовыми прорывами к тому сообщению, которого искони добивалась подлинная литература.

¹ Здесь и далее Барт цитирует «Историю глаза».

ЮЛИЯ КРИСТЕВА ДИСКУРС ЛЮБВИ

Перевод сделан по изданию: *Kristeva Julie. Histoires de l'amour. P., 1983, p. 454–461.*

Юлия Кристиева — культуролог, литературовед, теоретик психоаналитического направления в современной деконструктивистской критике, также автор романа «Самурай» (1990), воссоздающего интеллектуальную среду, в которой развивался французский структурализм в 1960–1970 гг. Родилась в Болгарии, с 1965 г. живет во Франции, училась у Л. Гольдмана, Р. Барта, с конца 60-х годов активно участвовала в неомавангардистском движении «Тель Кель». Исследовательская работа Кристиевой определяется поначалу интересом к идеям русских формалистов и М. Бахтина, работы которых она стала комментировать на страницах французской интеллектуальной периодики. Собственные теоретические позиции формулируются в их основных моментах в докторской диссертации «Революция поэтического языка. Авангард в конце XIX века: Лотреамон и Малларме» (1974), где в свете идей кризиса буржуазного государства, традиционного (патерналистского) права, религии, субъекта и дискурса поэтический язык определяется как деструктивная практика, активный момент негативности, направленный на оспаривание «трансцендентального эго». Одна из самых сильных критических стратегий Кристиевой обращена на «библейский дискурс» как идеальную организацию «необходимых условий изложения истины». Настаивая на абсолютно символическом характере иудейско-христианской традиции, изначально призванной духовно объединить вокруг фигуры Отца разные и разнонаправленные возрастные, социальные и национальные группы людей, Кристиева обращает внимание на библейский монолизм, ставший логической почвой истории и морали Запада: когда Бог есть Единое, когда Бог есть Отец, Истина глаголет во всякой речи (дискурсе) как Закон; когда Единое двоятся, множась, когда возникает Мать, извечно вытесненная Отцом фигура, истина перестает быть законом, стремится стать красотой, «литературой». По мысли Кристиевой, новейшая западная литература — в опытах таких писателей, как Арто, Джойс, Селин, Беккет, Батай, — представляет собой попытку преодоления христианской идеологии и искусства, попытку выйти за пределы монолизма через умножение поэтических приемов символизации: «Полилогос» (1977). Наконец, углубляя психоаналитический анализ мировой литературы, Кристиева проводит замечательную реконструкцию «дискурса любви», т. е. внутренней организации поэтических текстов о любви у Платона и Фомы Аквинского, Шекспира и Мольера, трубадуров и Стендаля, Бодлера и Батай: «Истории любви» (1983).

¹ Здесь и далее цитируется роман Батай «Моя мать» (1966).

² Речь идет о книге Ю. Кристиевой «Власть ужаса: Эссе об отвратительном» (1980), где анализируются процессы символизации отвратительного в литературе.

³ Термин Фрейда, соединяющий смысл немецкого *Verschiebung* как смещение смысла и *Übertragung* как смещение любви на личность психоаналитика.

МИШЕЛЬ ФУКО
О ТРАНСГРЕССИИ

Перевод выполнен по изданию: *Foucault Michel. Préface à la transgression.* — «Critique», 1963, № 195–196, p. 751–769.

Мишель Фуко (1926–1984) — французский мыслитель, один из начинателей структуралистского движения в философии. Родился в Пуатье, преподавал в различных университетах Франции и в Тунисе, с 1970 г. — профессор Коллеж де Франс.

Литературная концепция М. Фуко, отличающаяся радикальностью толкования отношений языка, смерти и безумия, определилась в его докторской диссертации «Безумие и неразумность. История безумия в классическую эпоху» (1961), книгах «Раймон Руссель» (1983), «Слова и вещи» (1966) и особенно выразительно — в ряде эссе по новейшей французской литературе («Новый роман», Батай, Бланшо, Клоссовски), к которым примыкают также работы о Гельдерлине и Ницше. Уже в четвертой диссертации Фуко обращает пристальное внимание на образ безумца в европейском искусстве средневековья и Возрождения. Безумец очень долго хранит на себе знаки священного избранничества, доставшиеся ему от прокаженного: сумасшедших начинают изолировать только в позднем средневековье, причем в местах заключения, предназначенных ранее для больных проказой. Общественно-государственный институт как бы сам по себе воспроизводит механизм исключения из жизни темного начала человека, не отдавая себе отчета, по крайней мере публичного, что под запрет, в заключение попадает именно *смерть*. Прокаженный был живым присутствием смерти, он был ее грозным представителем в самой жизни: с исчезновением проказы полномочия смерти переходят к безумию, безумец становится хранителем темной истины человека. Вытесняя безумие на рубежи жизни, отгораживаясь от него высокими стенами домов для умалишенных или снаряжая его в кругосветное путешествие на «корабле дураков», западный разум поддерживает с безумием и неразумностью прочные, хотя и неочевидные отношения диалога: в слове безумца он пытается услышать истину. Не всегда эта истина проговаривается с достаточной силой: Босх раскрывает ее космическую и хтоническую мощь, ее чарующее воздействие на разум, Брант представляет ее в сатирическом и моральном ключе, темная истина безумия сходит на нет у Эразма. Переворот совершает Декарт: он совсем сводит безумие к безмолвию, не дает ему больше слова. Безраздельное воцарение разума сопровождается полным разрывом отношений с неразумностью, одновременно безумец становится социально опасным типом, сила разума смыкается с властью государства. Декарт ставит на разум, на полноту его мощи и власти, которая требует абсолютного исключения неразумности из его жизни. Но неразумность не может смолкнуть: из-за рубежей разума доносится порой слово, напоминающее, что разум утвердился путем уничтожения Другого. Именно литература предоставляет иногда слово Другому разуму: и оно слышится в устах тех, кто не хочет знать *пределов* в испытании возможности мысли, кто ставит под вопрос то утверждение мысли, что отождествляет ее с ее *единственной возможностью*, кто неустанно ставит мысль перед лицом *невозможного*.

¹ Речь идет о новелле «Эпонина» (1949), вошедшей в роман «Аббат С.» (1950).

- ² Из предисловия к роману «Мадам Эдварда» (1940).
- ³ Имеется в виду роман «Мадам Эдварда».
- ⁴ Здесь и далее цитируется роман «Мадам Эдварда».
- ⁵ Здесь и далее цитируется «Внутренний опыт».
- ⁶ Афоризм французского поэта Р. Шара (1907-1989) из его книги «Листки Гипноса» (1946); Батай выбрал его эпиграфом к «Методу медитации» (1947), вошедшему во второе издание «Внутреннего опыта» (1957).
- ⁷ Из романа Батай «Синь неба».
- ⁸ Из предисловия к роману «Мадам Эдварда».
- ⁹ Из «Виновного», второй книги «Суммы атеологии».
- ¹⁰ Имеется в виду эссе М. Лейрису «Зеркало тавромахии» (1937).
- ¹¹ Из романа «История глаза».

ЖАК ДЕРРИДА

НЕВОЗДЕРЖАННОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Перевод выполнен по изданию: *Derrida J. Un hegelianisme sans réserve.* — L'Arc, 1967, № 32, p. 24–45.

Жак Деррида (род. 1930) — философ, литературовед, художественный критик. Преподает в университетах Франции, Европы, США, последние годы также в России. Первые работы Деррида, направленные на установление «идеальности литературного объекта», вылились в перевод и комментарии трудов Гуссерля: «Начала геометрии» (1962), «Голос и феномен» (1967). Собственные позиции мыслителя определяются, развертываясь согласно стратегии деконструкции метафизики через письмо, в «Письме и дифференции» (1967) и «Грамматологии» (1967), представлявших собой своего рода свод правил чтения и толкования философских и метафилософских текстов (Арто, Батай, Гегель, Левинас, Фуко, Хайдеггер и др.), своего рода грамматику философствования, литературный характер которой сказывался в самой исследовательской практике Деррида — в опыте забвения философии через письмо. Последующее углубление в философию письма приводит мыслителя к необходимости экзистенциального опробования маргинальных дискурсивных практик: «Края — философии» (1972), «Рассеяние» (1972), «Позиции» (1972), хотя одновременно намечается линия сильного попятного движения к традиции: в создании «Группы по исследованию философского образования» (1974), в созые «Генеральных Штатов философии» (1979), в защите докторской диссертации (1980) и основании «Международного философского коллежа» (1983) все очевиднее настойчивое внимание Деррида к бытию философии в университете, национальных языках, переводах («Право философии», 1990).

Исследовательская работа раннего Деррида, пример которой представлен в этюде о Батае и Гегеле, вдохновляется знаменитым хайдеггеровским изречением: «Бытие / говорит / везде / всегда / через / всякий / язык». Напряженно внимая внутренней организации (экономии) письма, Деррида разрабатывает практическую методику прочтения философских и литературных текстов в акте письма, нацеленную, с одной стороны, на выявление сокровенных противоречий и преткновений философского дискурса, а с другой — на такое их представление, в котором всякая опасность смысла рассеивалась бы в вихре многосмыслия, в трудных па философско-художественного танца, разметающего мнимую твердость метафизики энергичной игрой различий буквы и звука,

слова и не-слова, смысла и бессмыслия, игрой «дифференции» и «дифференции», в которой отдается возможность «оиначивания», т. е. невозможной близости тождественного (себе) и другого. Добиваясь такого расположения и развертывания мысли, в котором она, с одной стороны, отвечает позиции того или иного писателя (мыслителя) западной традиции, а с другой — представляет нечто иное (все время перемещаясь от одного полюса к другому, не позволяя себе ни застыть в концептуальности, ни потеряться в бесконечности метафорического письма), Деррида раскрывает свою философскую задачу — в ряде моментов действительно близкую к задаче Батая — как по существу мистический акт сообщения, соприкосновения с тайной Иного: «Письмо — это выход, словно нисхождение смысла в себе из себя: метафора-для-иного-ввиду-иного-здесь-внизу — метафора как возможность иного здесь-внизу, метафора как метафизика, в которой бытие должно сокрыться, если только хочешь, чтобы появилось иное. Ибо братское иное выступает прежде не в умиротворении того, что называют интерсубъективности, а в труде и опасности во-прошания; прежде оно определяется не в умиротворенности *ответа*, в котором сливаются два утверждения, к нему вызывают в ночи опустошающим трудом вопрошания. Письмо есть момент изначальной Юдоли иного в бытии» (из «Письма и дифференции») Акт письма становится именно практикой, действенным порывом критического вопрошания, не столько представляющим смысл, производящим новые концепты (хотя без этого не обходится), сколько избличающим неискоренимую волю смысла к власти, разоблачающим грезы концептуального мышления.

Наконец, последнее: будучи в ряде существенных моментов метода близкой структурализму, работа Деррида о Батае оказывалась одновременно одним из первых вариантов критики (самокритики) структурализма, поскольку, кроме гиперрационалистического анализа внутренней грамматики текстов Батая о Гегеле, в ней если и не обосновывалась, то, по крайней мере, указывалась необходимость размыкания структуры при толковании писательского опыта Батая: нельзя не обратить внимание на то, что весьма пространные подстрочные примечания статьи Деррида большей частью передают взаимоотношения Батая и его культурного окружения. Больше того: в этих маргиналиях Деррида оказался целый ряд экзистенциальных портретов Гегеля из работ Батая, раскрывающих существо биографической трансгрессии образа Гегеля в литературной позиции автора «Внутреннего опыта» (см. мою работу: Фокин С. Л. Под маской Гегеля. — «Комментарии», М., 1994, № 3). Деррида вывел их из своего этюда в маргиналии: они явно не укладывались в грамматический разбор соответствий положений творческой мысли Батая концепциям Гегеля. Однако они — как маргиналии — существенно дополняют главный текст Деррида, это — вид текстуального присутствия иного в рациональном анализе. Вот почему текст Деррида практически самодостаточен, не требует дополнительного пояснения отдельных моментов.

ДЕНИ ХОЛБЕ
КРОВАВЫЕ ВОСКРЕСЕНЬЯ

Перевод сделан по изданию: *Hollier Denis. Bloody Sundays.* — «Critique», 1990, № 516, p. 347–363.

Дени Холье — литературовед и культуролог, профессор Йельского университета (США). С конца 60-х годов Холье работает над подготовкой текстов Батая для издания Полного собрания сочинений в издательстве «Галлимар». В 1974 г. выходит его книга «Взятие площади Согласия: Эссе о Жорже Батае», первое серьезное университетское исследование творчества писателя, основанное на докторской диссертации и комментариях к первым четырем томам сочинений Батая. В 1979 г. Холье издал «Коллеж социологии», корпус откомментированных им текстов, относящихся к деятельности этого причудливого творческого сообщества, объединившего самых решительных авангардистов 30-х годов и наиболее передовых представителей французской антропологической мысли того времени. Среди последних работ Холье выделяется фундаментальная «Новая история французской литературы XX века» (1989). Эссе «Кровавые воскресенья» стало предисловием к американскому изданию «Взятия площади Согласия» (1990).

ЖАН-МИШЕЛЬ ХЕЙМОНЕ ХАБЕРМАС И БАТАЙ

Перевод выполнен по изданию: *Helmonet J. - M. Négativité et communication*. P., «Jean-Michel Place», 1990, p. 81–111.

Жан-Мишель Хеймоне (род. 1948) — литературовед и философ, профессор Американского Католического университета (США). Творческие позиции Хеймоне начали определяться в его книге «Дело смерти: жертвенное письмо в творчестве Батая» (1986), в которой, критически осмысливая концепцию литературного творчества автора «Внутреннего опыта», он смело подходит к сопряжению стратегий критики, этики и эстетики, настаивая на общей для них внутренней силе зла, присущей человеку, его сокровенной негативности, неустанно ищущей возможности извержения. Пути разворачивания этих трех силовых линий мысли были представлены в следующей книге: «Батай/Деррида. Политики письма: Смысл святого во французской философии от сюрреализма до наших дней» (1989), в которой трагические писательские позиции Батая и духовного отца Коллежа социологии Жюль Монро были противопоставлены игровому или надменно-абстрактному началу современной французской философии (Бодрийяр, Делез, Деррида, Нанси). Эта критика современного и постсовременного духа была продолжена в работе «От Бунта к Упражнению: Эссе о современном гедонизме» (1992), где само-по-жертвенное письмо Арто, Батая, Камю, изображенное Хеймоне в терминах «духовного упражнения», сталкивалось с идеологией «постсовременности» (Жирар, Липовецки, Рено, Ферри), ищущей в «интеллектуальном гедонизме» и возвращении к покойному субъекту панацею от всех злоупотреблений суверенностью. В книге «Политики символа: Критический гуманизм в романтической и современной традициях» (1993) Хеймоне пытается связать — опять же через Батая и сюрреализм — традицию немецкого романтизма с теми мыслителями современной Франции, для которых писательская практика действительно становится напряженным критическим упражнением, представляющим Другое разума, ищущим Его по ту сторону доксы, но не отвергающим ее, по ту сторону языка, но все же его средствами, символами, призванными силой творческого катарсиса и жертвования связать распадающееся бытие (Бланшо, Барт, Деррида). Очевидно, что к этой традиции духовной критики разума принадлежит и письмо самого Хеймоне,

утверждающего литературу как последнюю живую форму умирающей религиозности западной традиции. В основу эссе «Хабермас и Батай» был положен доклад, прочитанный в 1989 году в Международном коллеже философии.

¹ Несмотря на то, что в отечественной традиции перевода понятия «communication» возобладал термин «коммуникация» (ср., например: Гайда А. В. и др. Коммуникация и эмансипация: критика методологических основ социальной концепции Ю. Хабермаса. Свердловск, Изд-во Уральского университета, 1988), использование его при передаче ведущей творческой установки Батая абсолютно невозможно. Помимо того что исконно русское «сообщение» в общем передает смысловой разброс понятия «коммуникация», оно к тому же раскрывает его средоточие, обнажая корневые и словообразовательные связи с целым рядом экзистенциальных и творческих мифологем Батая: «сообщение» — «сообщество» — «общество» — «община»; «сообщение» — «приобщение» («причащение»); «сообщение» — «соумирание» («жертвоприношение»). Более того: как выясняется в ходе скрупулезного анализа позиций Батая и Хабермаса в настоящем эссе, по существу это два различных положения мысли — так что подобное раздвоение смысла (использование двух терминов) не только возможно, но и оправдано — как стратегический прием «различения» смысла, соответствующий процедуре «переназывания» понятия, входящей в арсенал методологии «письма» Батая.

² Ср. название одной из программных работ Ж. Деррида «Рассеяние» (*Derrida J. La dissemination*. P., 1972), в которой, по емкому определению Н. С. Автономовой, «подвергается отрицанию сама форма и принцип книги, а процедура семантического различения предстает как бесконечное «рассеяние семени» — в духовном и телесном смысле» (Современная западная философия. Словарь. М., 1991, с. 88).

³ Статьи тридцатых годов, опубликованные в журнале «Социальная критика» (1932–1934) — органе «Кружка коммунистов-демократов», основанного Б. Сувариним, — отличаются крайней политической ангажированностью и представляют собой один из первых вариантов западного фрейд-марксизма, осложненный этнологическими идеями М. Мооса и весьма далекий от позднейших абстрактно-теоретических его преломлений.

⁴ *P. Kailua (1913–1979)* — авторитетный французский культуролог, эссеист, член Французской Академии (1971), среди множества принадлежащих его перу работ Батаю наиболее близки были «Миф и человек» (1938), «Человек и святое» (1939), «Игры и люди» (1958), в которых рассматривались проявления сакрального в истории и современности. Наиболее обстоятельно отношения Батая и Кайуа изучены в работах Ж.-П. Ле Буле (См., например: *Le Bouler J.-P. Bataille, Caillois et Huizinga: le «jeu» et «sacré»*. — *Igitur*, Roma, III, 1991, № 2, p. 61–70), им же опубликованы письма Батая и Кайуа (*Bataille G. Lettres à Roger Caillois*. 4 août 1935 – 4 février 1959. Ed. J.-P. Le Bouler. Roumille, «Folle Avoine», 1987), которые представляют собой один из важнейших документов интеллектуальной истории современной Франции.

⁵ «L'apprenti sorcier» — одна из главных жизнетворческих мифологем Батая, заключающая в себе установку инициатора и вдохновителя провозглашенного мифом сообщества.

⁶ По Хабермасу, Батай относится к *младоконсерваторам*, для которых характерен — как и для постмодернизма вообще — неукоснительный антимодернизм: «Приняв модернистскую позу, они формируют не-

примиримый антимодернизм. Спонтанные силы воображения, опыт самопостижения, сферу эмоций они переносят в далекие и архаические времена и по-манихейски противопоставляют инструментальному разуму доступный только лишь заклинаниям принцип, будь то воля к власти или суверенность, бытие или дионисийская сила поэтического начала. Во Франции эта линия ведет от Жоржа Батая через Фуко к Деррида. И уж конечно, над ними всеми парит дух воскрешенного в 70-е годы Ницше» (*Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект. — «Вопросы философии», 1992, № 4, с. 50–51). — Таким образом, постмодернизм со всеми его предтечами оказывается отрицанием современности.

⁷ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990, с. 133. Несмотря на гиперавторитетные утверждения Сартра о философской несамостоятельности Камю (на удивление легко принятые на веру нашей университетской интеллигенцией) Батай исключительно всерьез относился к Камю-мыслителю, а «Бунтующего человека» считал одной из фундаментальных книг современности. Среди его творческих замыслов 50-х годов была книга «Альбер Камю, или Поражение Ницше», среди заметок к ней наиболее впечатляет следующая: «Камю — самый замечательный пример беспомощного провала ницшеанства» (VIII, 641). Работы Батая о Камю тщательно проанализированы в статье Э. Мор-Сира: *Mort-Sir E. G. Bataille: critique d'Albert Camus.* — «Stanford French Review», VI, 1982, № 1, p. 101–112. Концептуальное сопоставление позиций Батая и Камю проведено в исследовании авторитетного американского романиста Р. Гей-Кросье: *Gay-Crosier R. Révolte, souveraineté et jeu chez Bataille et Camus: Etude conceptuelle.* — *La Revue des lettres modernes.* Albert Camus 12. P., «Minard», 1985, p. 7–34. Наконец, строгое «различение» основных стратегий мысли Батая и Камю проделано в книге Хеймоне о современном интеллектуальном гедонизме: *Heimonet J.-M. De la Révolte à l'Exercice.* P., «Felin», p. 107–169.

ЖОРЖ БАТАЙ ИЗ «ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА»

Перевод фрагментов этой книги выполнен по изданию: *Bataille Georges. L'expérience intérieure.* P., «Gallimard», 1943.

ГЕГЕЛЬ, СМЕРТЬ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Перевод эссе сделан по изданию: *Bataille Georges. Hegel, la mort et le sacrifice.* — «Deucalion», Neuchâtel, 1955, № 5, p. 21–43.

ИЗ «СЛЕЗ ЭРОСА»

Перевод выполнен по изданию: *Bataille Georges. Les larmes d'Eros.* P., «Pauvert», 1961.

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ ИЗ «ВВЕДЕНИЯ В ПРОЧТЕНИЕ ГЕГЕЛЯ». КОНЕЦ ИСТОРИИ

Перевод выполнен по изданию: *Kojève Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel.* P., 1947, p. 153–154.

Александр Кожев (А. В. Кожевников, 1902–1968) родился в Москве, в 1920 г. покинул Россию из-за невозможности продолжить образование в университете. Учился в Гейдельберге у Ясперса. С 1928 г.

живет во Франции, где поначалу был тесно связан с евразийским движением, особенно с Л. П. Карсавиным, которого считал своим учителем. В начале 30-х годов начинает посещать семинары Александра Койре в Практической школе высших исследований, по просьбе последнего берет на себя руководство семинаром по религиозной философии Гегеля: «Я четыре раза перечитал всю «Феноменологию». Я был вне себя. Я не понял в ней ни слова». Однако понимание пришло: в ней нельзя не заметить крайнего эсхатологизма «русской идеи», установления Третьего Рима, Единой Империи. «Я перечитал «Феноменологию» и, когда дошел до IV главы, вдруг понял, что все дело в Наполеоне». Кожев видит человека в мрачном свете абсолютного отрицания: человек есть не только то, кто он есть, он есть то, кем он может быть, отрицая себя («Не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого»). Именно в отрицающем историческом действии человек утверждает себя как Человека, т. е. как неудовлетворенное, вожделеющее признания бытие: история останавливается, когда человек не действует, когда он больше не отрицает, не изменяет свою естественную и социальную данность посредством кровавой борьбы и творческого труда. Для Гегеля история была завершена Наполеоном: в проекте всемирной империи он увидел возможность полного удовлетворения человека — как гражданина тотального государства, в котором на основе гражданского (абсолютного) права разрешится движущий историей конфликт господина и раба (они признают друг друга). Для Кожева Историю завершал Сталин, вплоть до конца 30-х годов он называл себя «убежденным сталинистом»: «Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории — это не Наполеон, это Сталин, и я должен был возвестить об этом — с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами». Лекции Кожева потрясали слушателей, среди которых были будущие столпы интеллектуальной Франции: Арон, Лакан, Мерло-Понти, Вейль, бывали там и сюрреалисты: Бретон, Кено. Батай, один из самых прилежных слушателей Кожева, вспоминал об этих уроках абсолютной мудрости (Кожев импровизировал: на неподражаемом французском читал немецкий текст «Феноменологии», сопровождая каждый параграф своими комментариями): «Кажется, с 1933 г. по 1939 г. я ходил на семинар Кожева, посвященный истолкованию «Феноменологии духа» (это было гениальное истолкование — вполне соответствовавшее гениальности книги: сколько раз мы с Кено выходили из этого зала, задыхаясь — мы были пригвождены). В те годы, благодаря несметному количеству прочитанных книг, я был в курсе современных идей. Но лекции Кожева разбивали, раздробляли, убивали меня десятки раз» (Наиболее обстоятельно отношения Батая и Кожева представлены в работе Ж.-М. Беснье. См., в частности, его докторскую диссертацию: *Besnier J.-M. La politique de l'impossible*. P., «Decouverte», 1982).

ЖОРЖ БАТАЙ

ПИСЬМО К Х, РУКОВОДИТЕЛЮ СЕМИНАРА ПО ГЕГЕЛЮ

Перевод выполнен по изданию: *Bataille Georges. Le coupable*. P., 1944, p. 165–166.

Батай пригласил Кожева выступить с докладом в Коллеже социологии, где, по-видимому, 4 декабря 1937 г. (была ли случайной эта дата: накануне дня рождения Сталина?) был прочитан приведенный отрывок

«Введения в прочтение Гегеля». Перед неумолимостью логики Кожева, этого «террориста мысли», с вызывающей невозмутимостью возмещавшего «конец» истории и человека («Конец истории — это смерть собственно Человека») и — в то же самое время — выступавшего своего рода политическим пропагандистом «Великого вечера Революции», за которым должно наступить «воскресенье жизни», когда человек, которому уже нечего отрицать, предается новой «животности» в праздности и безделье, Батай не мог смолчать: после выступления философа «конца истории» завязалась жаркая теоретическая перепалка. Возражения и реплики неутомонного ученика были путаными, однако чем-то задели радикально настроенного экзегета Гегеля: он попросил Батая письменно изложить его позицию в отношении «конца истории». Так родилось письмо Батая к Кожеву, которое частично было опубликовано в качестве приложения к «Виновному» (1944). В позиции Батая по отношению к «концу истории» определился или по крайней мере наметился ряд силовых линий его военного и послевоенного творчества: тщета исторического действия, невозможность бездействия, повторная ставка на Вожделение, на возможность воздействия на неведомое грядущее («Я люблю неведение в отношении грядущего») — через творческое представление категории «невозможного», через творческое представление «греховного», силой которого достигается разлад со временем и, стало быть, возможность воздействия на него. Очевидно, что оппозиция Батая гегельянству, Гегелю — причем живому Гегелю, ибо Кожев был для него прежде всего живым Гегелем, — была позицией именно гегельянца: гегельянца, воспринявшего не просто букву, не просто дух гегельянства, гегельянца во плоти, гегельянца, воплотившего сокровенную идею Гегеля, воплотившегося в гегелевской идее «безработной негативности», в «разорванном сознании» без мотивов и перспектив существования, «зияющей ране» «конца» — истории, Человека, этого человека.

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПРОИЗВЕДЕНИЯМ ЖОРЖА БАТАЯ

Перевод выполнен по изданию: *Kojève Alexandre. Préface à l'oeuvre de Georges Bataille.* — «L'Arc», 1971, № 44, p. 36.

Дальнейшие отношения Батая и Кожева были необыкновенно напряженными: той сосредоточенностью внимания на мысли друг друга, что — наперекор различиям жизненного и творческого выбора (Кожев, оставив после войны занятия философией на «день седьмой», на день праздности и безделья, превратился в крупного чиновника французской администрации, одного из инициаторов и осуществителей идеи «объединенной Европы») — преодолевает инаковость индивидуального, прямо выходя к незримой онтологии творческого дружелюбия, перед далеким и притягательным ликом которой тушется самая подлинная самость. Этот долгий путь трудного сближения с далью подлинной близости запечатлелся в письмах писателей (цитируются по диссертации Ж.-М. Беснье, биографии М. Сюрья, работам Ж.-П. Ле Буле).

Погрузившись во время войны в чтение мистической литературы, Кожев не без изумления получил экземпляр «Внутреннего опыта», первой книги своего неумного ученика, в которой тот решился заговорить от своего имени. Прочитав книгу Батая как раз после «Правил» святого Бенуа и «Тройной жизни» Бонавентуры, философ «конца истории» высокомерно отозвался об этом опыте «постисторического» духовного

упражнения: «Конечно, Ваша книга не хуже. И не лучше. Даже совсем не отличается от них (немного длиннее – вот и все)». Но уже «История глаза», прочитанная Кожевным в середине 50-х годов, куда больше поразила его творческое воображение: «Решительно, это лучшая порнографическая книга из того, что я читал. И намного». Незадолго до этого Кожев, делясь с Батаем некоторыми итогами своих «воскресных» штудий, признавался: «Я дошел до результатов, которые меня весьма удивили и которые, как мне кажется, очень близки к результатам Вашей мысли». Только за два года до смерти Батая Кожеву открылась сокровенная близость их творческих позиций, к которой они оба неустанно продвигались: «Я все больше и больше думаю, что единственно возможной позицией по отношению к позиции «гегельянцев» будет позиция «безмолвия». Ваша позиция». Батай, со своей стороны, видя Кожева «величайшим философом современности», строил свое позднее творчество как комментарий к «Введению в прочтение Гегеля». Работая над «Слезам Эроса», он писал о замысле этой книги: «Я хотел бы – по крайней мере, попытаться – создать своего рода параллель к Вашей книге, но это должно быть бесконечно произвольнее и должно быть основано на том, чего Гегель не знал или чем он пренебрег (доисторические времена, современность, грядущее и т. д.). Не думайте, что я хотел бы посмеяться над принципом совы, ибо он, как никогда раньше, кажется непреложным (я имею в виду возможность, может быть, даже неотвратимость финальной катастрофы); нет, речь идет о том, чтобы в основание или в конец гегелевской мысли положить опыт безумия. По правде говоря, я смог бы уточнить, о чем тут речь, точнее – о чем будет речь, лишь написав такую книгу».

«Предисловие к произведениям Батай» было написано Кожевным в 1950 г., когда Батай думал о собрании своих работ в «Сумму»; представляется, что оно – самое лаконичное и самое сильное введение в лабораторию «танатологии Эроса», где – по ту сторону «гегелевского дискурса» – говорит безмолвная тишина.

ЛЕТОПИСЬ ОДНОГО УМИРАНИЯ: ВЕХИ ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЫ ЖОРЖА БАТАЯ*

1897

10 сентября в Оверне в небольшом городке Биллом, на окраине, в доме с окнами на собор и бойни родился Жорж Батай.

Отец, Жозеф-Аристид Батай, долгое время работал экономом в коллеже, затем в тюрьме, наконец стал чиновником городской администрации. К моменту рождения Жоржа он неизлечимо болен: вследствие тяжелой формы сифилиса он слеп, вскоре будет лишен возможности двигаться. Тяжкое зрелище телесной и духовной немощи, разложения, человеческой деградации навсегда входит в мировосприятие Батая. «Глаз», незримый и всевидящий — вплоть до крайних возможностей представления, когда глаза закрываются сами собой, — становится ведущей его фигурой.

Мать, Мари-Антуанетта Батай, несет на своих плечах крест невозможной семейной жизни, неизбежные психологические срывы не раз подводят ее к мысли о самоубийстве.

1901–1913

Вся семья переезжает в Реймс. Батай начинает ходить в лицей, отличается плохой успеваемостью, ленью, рассеянностью. Практически выставлен за дверь, полгода бездельничает, но в октябре 1913 года поступает на полный пансион в Коллеж д'Эперней (пытаясь убежать от гнетущей атмосферы дома), меняет отношение к учебе, серьезно готовится к экзамену на степень бакалавра, в это же время обращается к религии.

1914

Успешно сдает экзамен на степень бакалавра, принимает обряд крещения, порывая таким образом с безрелигиозностью семьи. Стремительное немецкое наступление заставляет жителей Реймса оставить город, Жорж уезжает с матерью, покинув отца. Живет у родителей матери, ведет примерную, очень набожную жизнь, часами напролет молится, начинает думать о разработке «парадоксальной философии».

1915

Мечтает стать монахом или священником. Изучает теологию, сдает второй экзамен на степень бакалавра философии. Хочет вернуться к отцу, мать отказывается ехать. В ноябре Жозеф-Аристид Батай умирает. «Никто ни на земле, ни на небесах не взял на себя заботу о тоске моего агонизирующего отца».

1916

В январе призван в армию, от окопной жизни его освобождает туберкулез: «Моя жизнь, как и жизнь солдат, среди которых я тогда жил, казалось, замкнулась в далеком, однако проглядывающем меж госпитальных коек апокалипсисе».

* В этом разделе использованы главным образом данные монументального биографического исследования Мишеля Сюрья: *Surya M. Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. P., «Gallimard», 1992.

1917

Демобилизован, возвращается в семью матери, по-прежнему набожен, сурово регламентирует свою жизнь, проводя большую часть времени в учебных занятиях, медитациях, молениях, редкая неделя проходит без исповеди. Посещает теологический семинар при епископстве Сент-Флур.

1918

Выпускает первую книгу, о которой, правда, за всю жизнь не обмолвился ни словом: «Собор Реймской Богоматери» — страстный панегирик во славу разрушенного Собора, Веры, Франции. Оставляет религиозный семинар, но не отказывается от идеи стать священником или монахом. Глубокий интерес к средневековью, духу религиозного рыцарства определяет решение поступить для продолжения образования в Архивный институт Парижа (Эколь де Шартр). Лучший студент своего курса, часами может читать по памяти тексты средневековых мистиков, от которых перенимает вкус к латыни, тяжелому грамматическому строю фразы и болезненному изображению плоти. Товарищам по курсу ясно, что ему уготована блестящая ученая карьера.

1919—1920

Успешно продолжает учебу, первые любовные разочарования: родители невесты отказывают ввиду плохой наследственности жениха. Унижен, оскорблен, думает о самоубийстве, спасается религиозной экзальтацией и кропотливыми учеными изысканиями. Едет в Лондон — научная командировка в Британский музей, где Батай случайно сталкивается с Анри Бергсоном. Получив приглашение на ужин с философом, наспех читает «Смех», книга не увлекает его, однако идея смеха представляется спасительной, затем — ключевой. После Лондона проводит несколько дней в бенедиктинском монастыре, «внезапно теряет веру, потому что его католицизм заставил плакать любимую женщину».

1921—1922

Защищает диссертацию по историческим и филологическим источникам средневековой повести в стихах «Орден Рыцарства». Получает диплом архивиста-палеографа. Отправляется в Испанию на научную стажировку при Испанской школе высших исследований (Каза Веласкес). Кажется, однако, что архивные изыскания перестают всерьез волновать Батая: он увлекается зрелищем корриды, во время представления в Мадриде ему доводится видеть смерть одного из самых молодых и самых любимых в народе тореадоров — Маноло Гранеро, рог быка пронзает глаз и череп юноши. По возвращении в Париж назначен библиотекарем-стажером в Национальную библиотеку. Много читает Пруста и Ницше.

1923

Начинает читать Фрейда. Знакомится с Львом Шестовым, который с большим интересом относится к своему молодому собеседнику, открывает ему мир Достоевского, советует углубиться в Паскаля, Ницше, Платона. Батай думает написать книгу о Шестове, заручается помощью философа: замысел не был осуществлен, однако имя Батая стоит под первым французским переводом книги Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше». Постепенно отходит от Шестова: озадачен абсолютной серьезностью мыслителя и его политическим консерватизмом.

1924–1925

Жизнь молодого библиотекаря усложняется: он знакомится с писателем М. Лейрисом и художником А. Масоном, близкими к группе сюрреалистов. Особенно увлекает провинциального эрудита ночной Париж: он становится завсегдатаем борделей и других заведений подобного рода. Читает Лотреамона и сюрреалистов, однако в состав группы не входит: с самого момента знакомства с Бретоном у них возникает взаимное неприятие друг друга; все же по просьбе последнего он переводит на современный французский несколько средневековых поэм, отличающихся нелепостью и отсутствием смысла, единственный опыт сотрудничества с ортодоксальным сюрреализмом. Начинает читать Гегеля. Его друг по Архивному институту А. Метро знакомит его с работой М. Мосса «Эссе о даре», влияние которой на мысль Батая будет определяющим.

1926–1928

В рамках своей работы в Национальной библиотеке публикует несколько статей по нумизматике. Начинает писать порнографическую прозу, что, кажется, было попыткой преодоления крайней психологической депрессии: важно при объяснении его творческой стратегии учитывать не только экзистенциальную необходимость этой «ярости выражения» гнетущей внутренней темноты, но и ее принципиальную анонимность — политика псевдонимов была призвана не столько скрыть имя автора (хотя эта задача также решалась), сколько дать ему абсолютную свободу от имени (Бога): «Я пишу, чтобы стереть свое имя». «История глаза» выходит под псевдонимом «Лорд Ош» (приблизительный смысл: «Бог на толчке») с иллюстрациями Масона, подпольно было продано 134 экземпляра. Разрабатывает первые образы своего теоретического мировидения: образ «темного глаза», эмбриона глаза на макушке, который мог бы прямо смотреть на солнце; в статье «Исчезнувшая Америка» возникает образ радостной смерти: его очаровывает жестокая религия древних ацтеков, замешанная на любви к смерти и жертвоприношениям. Женится на Сильвии Маклес, еврейке румынского происхождения, в 30-х годах Сильвия Батай будет сниматься у Ренуара, после развода с первым мужем станет женой Ж. Лакана.

1929

Получает приглашение редактировать журнал «Документы: Доктрины. Археология. Искусство. Этнография», который делает «военной машиной» в своей борьбе против идеалистических тенденций сюрреализма: публикует там ряд статей фрейд-марксистского толка («Архитектура», «Язык цветов», «Материализм», «Лицо человека» и др.). Кроме того, привлекает к сотрудничеству первых диссидентов сюрреализма: Р. Десноса, М. Лейриса, Р. Витрака. Бретон принимает вызов: «Второй манифест сюрреализма» оказался сведением счетов не только с экс-сюрреалистами, но и с тем, кто, казалось, готов был занять место самого «папы».

1930

Группа бывших сюрреалистов (Р. Кено, Ж. Превер, Р. Витрак, М. Лейрис, А. Кампентьер и др.) во главе с Р. Десносом и Ж. Батаем выпускает яростный памфлет «Труп» (в память об одноименном памфлете на смерть А. Франса), в котором вождь сюрреализма подвергает

ется уничтожающей критике. Неприятности на работе: переведен из отдела нумизматики Национальной библиотеки, в котором работал до сих пор, в отдел периодики. Публикует в «Документах» несколько важных работ: «Низкий материализм и гностицизм», «Отклонения природы», «Жертвенное уродование и отрезанное ухо Ван-Гога». Родилась Лоранс, единственный ребенок Жоржа и Сильвии. Батай много читает Маркса, Троцкого, Кроче, Штирнера, Плеханова. Пытается продолжить полемику с Бретоном в жанре открытых писем («Досье полемики с Андре Бретоном»).

1931–1933

Издатели прекращают финансировать «Документы». Батай знакомится с Борисом Сувариным (Борис Лившиц, родился в Киеве в 1895 г., с 1898 г. его семья жила в Париже), крупнейшим руководителем французского коммунистического движения. Входит вместе с экс-сюрреалистами в организованный Сувариным «Кружок коммунистов-демократов», начинает сотрудничать в его органе — журнале «Социальная критика». Публикует там серию программных теоретических работ: «Критика оснований гегелевской диалектики» (в соавторстве с Р. Кено), «Понятие траты», «Проблема государства», «Психологическая структура фашизма», в которых первым среди французских мыслителей использует психоанализ в критике современной политики. Фашизм все более притягивает его мысль. Выпускает под своим именем небольшое эссе «Солнечный анус» с гравюрами Масона. Посещает курс психопатологии, а также семинары Александра Койре по философии Николая Кузанского и религиозной философии Гегеля в парижской Школе высших исследований. Сближается с Вальтером Бенямином.

1934

С начала года вместе с Бретоном, Кено, Лаканом, Ароном, Кайуа, Клоссовски, Мерло-Понти слушает семинар Александра Кожева по «Феноменологии духа». Эти уроки импровизированной мудрости (Кожев читал без единой записи, держа в руках только немецкий текст Гегеля, который переводил вслух параграф за параграфом, давая свои ошеломительные комментарии), оказали решающее воздействие на мысль Батая. Задумывает книгу «Фашизм во Франции», почти убежден в неминуемой победе фашизма: «Со всех сторон — в мире, в котором вскоре нельзя будет продохнуть, — сжимается кольцо объятий фашизма». Расстается с женой, предается удовольствиям ночного образа жизни: «растрчивает себя вплоть до соприкосновения со смертью в пьянках, бессонных ночах, беспорядочных связях». Очень сильное чувство связывает его с Колеетт Пеньо (Лаурой), страстной неконформисткой 30-х годов, до встречи с Батаем она была любовницей Суварина, а до того — Бориса Пильняка. «Кружок коммунистов-демократов» распадается; много позже, в начале 80-х годов, Суварин, размышляя о причинах неудачи этого опыта неортодоксального коммунизма во Франции, возложит немалую долю вины на Батая, недвусмысленно указывая на профашистские тенденции возглавленного им сюрреалистического крыла «Социальной критики». В этот год Батай много путешествует: Италия, Германия. Замысел книги «Фашизм во Франции» сливается с работой над порнографическим романом «Синь неба», который будет опубликован под именем автора в 1957 г.

1935–1936

Организует радикальную политическую группу «Контратака: Союз борьбы интеллигентов-революционеров», примирившись на время с Бретоном и основными силами сюрреализма. Политическая программа группы призвана перед лицом беспомощности демократического правительства обосновать необходимость «революционного насилия» в борьбе с фашистской и военной угрозой, теоретические принципы движения – антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм, духовные авторитеты – Сад, Фурье, Ницше, методология действия – внедрение в общественное сознание мифов, способных достойно противостоять победным мифам фашизма. Необузданность идей Батая и его сторонников отпугивает сюрреалистов, с уходом которых авторитет «Контратаки» падает. С этого момента подозрение в «сюрфашизме» неизменно сопровождает Батая. Начинает издавать журнал «Ацефал: Религия. Социология. Философия», общий заголовок первого номера – «Святой заговор», среди авторов – Батай, Клоссовски, Масон. Батай входит в кружок Ж. Лакана, где его выходы нередко смущают писателей и теоретиков. Арестован за скандал, направленный против директора одного из парижских воспитательных домов, откуда сбежало несколько девушек: «Долой каторгу для детей». Играет эпизодическую роль в фильме Ренуара «Деревенская партия», в котором снималась также Сильвия.

1937

Первые политические разочарования: создает тайное общество «Ацефал», в которое входят его самые близкие друзья – Клоссовски, Амброзино, Вальдберг. «Я решил если и не основать религию, то, по крайней мере, двигаться в этом направлении». Выходит второй номер журнала «Ацефал» под заголовком «Извинение за Ницше», в котором делается попытка вырвать образ Ницше из грязных рук фашистской пропаганды: статьи Батая, Клоссовски, Валя, рисунки Масона. «Быть ацефалом (быть без головы) – значит не быть функцией... Голова, сознательный авторитет Бога, представляет собой одну из тех рабских функций, которые выдают себя за цель, следовательно, она должна быть объектом самого живого неприятия». Работает над проектом основания Коллежа социологии: «Точный объект предусмотренной деятельности может называться социологией святого, поскольку предусматривает изучение социального существования в тех его проявлениях, где очевидно активное присутствие святого». Среди участников М. Лейрис, Р. Кайуа, П. Клоссовски, Ж. Монро, последний, видимо, считает себя духовным отцом начинания, от которого вскоре отойдет. На первом заседании Коллежа Кайуа и Батай читают общий текст «Социология и отношения между обществом, организмом, бытием», присутствующая публика очень разношерстна: сюрреалисты, троцкисты, эмигрировавшие в Париж деятели Франкфуртской школы, также писатели Ж. Полан, Дрие Ля Рошель и др. На втором заседании Коллежа Кожев читает доклад «Концепции Гегеля», в котором звучит мысль о «конце истории». Выходит седьмой 3–4-й номер «Ацефала», статьи Батая, Кайуа, Клоссовски, Масона, Монро, тема номера – «Дионис». Участвует в создании Общества коллективной психологии, выбирается его вице-президентом, научная тема первого года деятельности – «Позиции перед лицом смерти».

1938

Активно работает как в Обществе коллективной психологии, так и в Коллеже социологии; темы выступлений: «Тропизмы, смех и слезы», «Социальная структура», «Структура и функции армии», «Братства, ордена, тайные общества, церкви», «Социология святого в современном мире», «Структура демократии»; другие доклады: «Святое в повседневной жизни» (М. Лейрис), «Трагедия» (П. Клоссовски). Болезненно воспринимает отход инициаторов Коллежа от прежних теоретических позиций. Все же все трое — Батай, Кайуа, Лейрис — подписывают заявление о «международном кризисе», резко критикующее мюнхенские соглашения. Смерть Лауры причиняет огромную душевную боль: «Сейчас я не говорю, как пришла ее смерть, хотя необходимость сказать это существует во мне самым «грозным» образом».

1939

Последний год семинаров Кожева, в 1947 г. его лекции будут издаваться по конспектам Р. Кено. Последний год работы Коллежа — Батай: «Гитлер и тевтонский орден», Р. М. Гуасталла: «Рождение литературы», П. Клоссовски: «Маркиз де Сад и Революция», Р. Кайуа: «Социология палача», А. Левицкий: «Шаманизм», Г. Майер: «Ритуалы политических ассоциаций в романтической Германии», Р. Кайуа: «Праздник», заключительный доклад — Ж. Батай: «Коллеж социологии». Выпускает один, анонимно, 5-й — последний — номер «Ацефала», общий заголовок: «Безумие Ницше: «По ту сторону завершенности и схватки есть ли что-нибудь, кроме смерти? По ту сторону слов, что взаимно разрушают себя без конца, есть ли что-нибудь, кроме тишины, доводящей до безумия в поте и смехе?» В этом номере появляется один из самых известных текстов Батая — «Практика радости перед лицом смерти»: «Достигаю сокровенности миров / Я снедаем смертью / Я снедаем пылом / Поглощенный пространством темноты / Я уничтожаюсь в радости перед лицом смерти».

Война кажется Батаю «спуском рода человеческого в ад». Кено в дневнике замечает: «Он не хочет больше иметь никакого отношения к политике». Наступает эпоха письма: Батай начинает писать «Учебник антихристианина» и «Винового».

1940–1941

По-прежнему работает в Национальной библиотеке, пишет «Винового», отдельные главы «Внутреннего опыта», а также порнографический роман «Мадам Эдварда», который выходит тогда под псевдонимом «Пьер Ангелический»: «Я написал эту маленькую книгу за сентябрь-октябрь 1941 г., как раз перед написанием «Мучения», второй части «Внутреннего опыта». На мой взгляд, обе книги тесно связаны между собой — так что нельзя понять одну без другой. «Мадам Эдварда» оказалась не вместе с «Мучением» лишь в силу досадных условностей. Разумеется, «Мадам Эдварда» выражает меня с гораздо большей долей действительной истины; я не смог бы написать «Мучение», не дав к нему сначала сладострастного ключа». Знакомится с Морисом Бланшо, с которым, по словам Батая, «его сразу связывает восхищение и согласие».

1942–1943

Завершает «Внутренний опыт», книга выходит в издательстве «Галлимар» и привлекает внимание прежде всего философов: Г. Марсель

видит в ней предельное утверждение «радикального нигилизма», странная статья Сартра закрепляет за Батаем репутацию «мистика», А. Камю, отождествляя мысль Батая с экзистенциализмом, критике которого был посвящен «Миф о Сизифе», замечает, что усматривает в его опыте прежде всего «подлинность» — «он касается сокровенной истины, однако в нем проступают знаки любви к тоске, которую я не могу принять». Батай получает письмо от Арто: «Он писал мне, что «Внутренний опыт», который он прочел, указывал ему на мое неминуемое обращение, на мое возвращение к Богу. Он должен был меня предупредить». Под псевдонимом «Людовик ХХХ» Батай публикует теологическо-порнографическое эссе «Малыш»: «Бог не выдюжит ни одного мгновения мысли, потому его нет... На месте Бога... нет ничего, кроме невозможного, но не Бога». Из-за обострения туберкулеза он вынужден оставить свой пост в Национальной библиотеке. Идет на очередной опыт создания творческого сообщества: организует Сократический коллеж, где читает друзьям главы своих работ. «Я предлагаю разработать совокупность схоластических данных, касающихся внутреннего опыта. Я верю, что внутренний опыт возможен только тогда, когда его можно сообщить...»

1944–1945

В представительном собрании теологов и философов самой разной ориентации (экзистенциалисты Сартр, Камю, Бовуар, Мерло-Понти; неогегельянец Ипполит; католики Даньелу, Мадоль, Кандильяк, Марсель, Корбен; кроме того, более близкие ему Клоссовски, Бланшо, Лейрис) Батай читает доклад о грехе; последовавший за ним «Диспут о грехе» был опубликован в неоперсоналистском издании «Живой Бог». Выпускает небольшую книгу поэм «Архангелическое»: «... Ничто есть не что иное, как я / мир есть не что иное, как могила моя / солнце есть не что иное, как смерть...»

В издательстве «Галлимар» выходят две книги, продолжающие атеологические искания «Внутреннего опыта»: «Винновный» и «О Ницше, или Воля к удаче». Тогда же выходит «Меморандум», сборник избранных афоризмов Ницше с предисловием Батая. «Я один выдаю себя не за толкователя Ницше, а как будто я — это он». «За редким исключением на земле у меня нет другой компании, кроме Ницше». «Моя жизнь в компании с Ницше — сообщество, моя книга и есть это сообщество». Много пишет эротической прозы и поэзии, большая часть появится только после его смерти. Работает над сценариями порнографических фильмов по мотивам книг маркиза де Сада, в одном из них должен был играть Фернандел, однако замыслы не были осуществлены. Знакомится с дочерью потомственного русского аристократа Дианой Кочубей, вместе с ней Батай устраивается в небольшой деревушке Везеле, последнем пристанище Р. Ролана, с которым он успеет несколько раз встретиться до его смерти.

1946

Работает над созданием нового журнала, который получит название «Критик» («Critique»): «Происхождение журнала связано с тем, что я десяток лет проработал в отделе периодики Национальной библиотеки... Размышляя о смысле периодики, я подумал, что журнал, представляющий существо человеческой мысли, взятое из лучших книг, мог бы вызвать интерес». Организует также сборник «Актуальность: свободная Испания», среди авторов — Камю, Кассу, Бланшо, Гренье и др. Публи-

кует там эссе «Политическая живопись Пикассо»: «Странно, что самое свободное из всех искусств достигло своей вершины в политической живописи». Сближается с Джакомоетти, Жене, Мишо... Получает письмо от Рене Шара: «Вся наисущественная область человека зависит теперь от Вас. Я вчера говорил об этом с Бретоном, он был согласен со мной...»

1947

Публикует под своим именем эссе «Аллилуйя, катехизис Диануса»: «Так в аллилуйя наготы ты еще не на вершине, где откроется полная истина. По ту сторону от больших восторгов ты должна будешь смеяться, входя в тень смерти. Только в этот миг разрешатся и развяжутся в тебе связи, принуждающие бытие к одиночеству: и я не знаю, будешь ли ты смеяться или рыдать, открывая в небесах своих несчетных сестер...» Позднее это эссе станет приложением к «Винновному». Публикует эссе «Метод медитации»: «Я мыслю так, словно девушка снимает платье. На самой крайности своего движения мысль нечиста, она есть сама непристойность». Тогда же выпускает одну из главных своих книг «Ненависть поэзии», которая в 1962 г. будет переиздана под названием «Невозможное»: «Мне трудно было бы объяснить смысл публикации в одной книге поэтических опытов, критики, поэзии, дневника одного мертвеца и записок прелата, который был одним из моих друзей. Но ведь такие капризы уже случались, и, исходя из моего опыта, я думаю, что и здесь они могут передать неизбежное». За год публикует около двадцати статей в «Критик», журнал получает литературную премию года. «Без Бланшо, а также без Эрика Вейля я не смог бы вести журнал». В Философском коллеже, руководимым неогегельянцем Ж. Валем, Батай читает доклад «Зло в платонизме и сацизме»: «Может быть, есть еще страсть в Боге, но эта страсть как собака, когда собака на привязи. Нет никакой возможности для страсти Бога развязаться, поскольку Бог есть разум». Несмотря на успех журнала, испытывает большие материальные затруднения. В этом году Бретон публикует свою книгу «Тайна 17», на экземпляре, poslanном своему бывшему сопернику, вождь сюрреализма делает загадочную надпись: «Жоржу Батаю, одному из немногих, узнать кого стоило труда».

1948

Читает доклад «Сюрреалистическая религия», где настойчиво сближается с сюрреализмом, сущность которого усматривает в примитивной религиозности. В Философском коллеже Валя читает лекцию «Схема истории религии», в обсуждении которой принимает участие М. Элиаде. За март-апрель пишет книгу «Теория религии», где пытается развить основные идеи лекции, от публикации отказывается, работа появится только в 1974 г. Задумывает книгу «Морис Бланшо и экзистенциализм», замысел не осуществится. Другая книга, «Философия и религия сюрреализма», о работе над которой было сообщено в издательство «Галлимар», тоже не выйдет в свет. 1 декабря в Женеве родилась Жюли, дочь Жоржа Батай и Дианы Кочубей. За год Батай публикует двадцать две статьи в «Критик», среди которых выделяются «Уильям Блейк, или Истина зла», «К концу войны», «Смысл советской индустриализации» и др. Политика невозможного, т. е. то, на что реально способен человек в исторической практике, остается одним из наиболее действенных моментов его теоретической мысли: «Как вы и я, ответственные за Освенцим имели ноздри, рот, голос, человеческий разум, они

могли объединяться, иметь детей: как пирамиды или Акрополь, Освещенным отныне — дело рук человеческих, знак человека. Теперь образ человека неотделим от газовой камеры.

1949

Едет в Англию, читает несколько лекций в Кембридже. В издательстве «Минию» выпускает книгу, которую считает главным трудом своей жизни, — «Проклятая доля. Потребление. Эссе по общей экономике». Работа над ней продолжалась около восемнадцати лет, в книге делалась попытка теоретического обобщения ведущих литературных, философских, религиозных идей Батай на основе общей экономики, т. е. не только и не столько экономики производства, сколько экономики потребления, траты, потери: «...У меня был такой угол зрения, с которого человеческое жертвоприношение, строительство церкви или дарение драгоценностей были не менее интересны, чем торговля хлебом». Начинает работу над вторым томом этой книги — «От сексуальной тоски до беды Хиросимы»; замысел не будет осуществлен. Публикует книгу поэмы «Раздвоение» и новеллу «Эпонина»: «В нас не осталось предела страстям: в небе мы обрели черноту демонов». Из-за материальных затруднений вынужден вернуться к работе в библиотеке: назначен хранителем библиотеки в Карпентра.

1950–1951

В издательстве «Минию» выходит роман «Аббат С.»: «Ни на миг я не могу представить человека вне Бога. Ибо, открыв глаза, человек видит не стол, не окно, он видит Бога. Но Бог не дает ему ни минуты покоя. Он не имеет пределов, Он крушит пределы человека, который видит Его. Он не знает покоя, пока человек не станет похож на Него. Вот почему Он оскорбляет Человека и учит Человека оскорблять Бога. Вот почему Он смеется в Человеке разрушительным смехом». Батай пишет большое предисловие к роману маркиза де Сада «Жюстина, или Несчастья добродетели». Начинает работу над «Историей эротизма», которая мыслится также как второй том «Проклятой доли». В конечном итоге книга под названием «Эротизм» выйдет в 1957 г. Продолжает попытки объяснений с сюрреализмом в автобиографическом эссе «Сюрреализм изо дня в день». В ходе полемики вокруг «Бунтующего человека» решительно берет сторону Камю, одновременно пробуя помирить «диоскуров» экзистенциализма. Назначен хранителем городской библиотеки Орлеана.

1952–1953

Читает несколько больших докладов в Философском коллеже Валя, задумывает книгу об эффектах незнания, которая должна была называться «Умереть со смеху и усмеяться до смерти». Пишет «Постскриптум» к «Внутреннему опыту». Начинает работу над третьим томом «Проклятой доли»: «Суверенность». Для издательства «Скира» готовит две книги по искусству. По-прежнему активно публикуется в «Критик»: «Коммунизм и сталинизм», «Сад», «Переход от животного к человеку» и др.

1954–1955

В издательстве «Галлимар» выходит второе издание «Внутреннего опыта» как первого тома «Суммы атеологии», к книге добавлены «Метод медитации» и «Постскриптум 1953 г.». Батай собирает книгу поэмы «Могилы Людовика ХХХ», от публикации отказывается. В женевском изда-

тельстве «Скира» выпускает книгу «Мане»: «Олимпия — это женщина тут; в вызывающей точности она — ничто; ее нагота (по правде говоря, совпадающая с наготой ее тела) есть тишина — источаемая ею, вроде тишины тонущего корабля, на котором никого нет, пустого корабля: она — это «священный ужас» ее присутствия — того присутствия, простота которого является простотой отсутствия». В этом же издательстве выходит его книга «Доисторическая живопись. Ласко, Или рождение искусства». В журнале «Нуэль Ревю Франсез» Батай публикует эссе «Парадокс эротизма», посвященное скандальной «Истории О.» Полины Реаж. В журнале «Декалион» появляется одна из главных гегелеведческих работ Батая «Гегель, смерть и жертвоприношение». Здоровье писателя резко ухудшается: диагноз — артериосклероз мозга, близким сообщено о неминуемой скорой смерти.

1956

Молодой издатель Жан-Жак Повер переиздает роман «Мадам Эдварда», который вновь выходит под псевдонимом «Пьер Ангелический», но с предисловием, подписанным Батаем: «То, что не смог сказать мистицизм (говоря это, он изнемогал), говорит теперь эротизм: Бог — ничто, если он не будет преодолением Бога во всех смыслах и отношениях — в отношении вульгарного бытия, в отношении ужаса и непристойности, наконец, в отношении ничто... Мы не можем безнаказанно добавить к языку слово, которое превосходит все другие слова, — слово «Бог». Как только мы проделываем это, слово «Бог», преодолевая себя, сокрушает свои головокружительные пределы. Ибо оно ни перед чем не отступает, оно повсюду, оно там, где невозможно даже ожидать его: слово это — *сама безмерность*». На процессе, устроенном государственной цензурой против Повера за открытое издание книг маркиза де Сада, Батай выступает — наряду с Бретоном, Кокто, Поланом — с заявлением в защиту издателя: «В настоящее время мы просто обязаны сохранить возможность спуститься — через книги Сада — в ту бездну ужаса, которую должны познать». В журнале «Критик» публикует странную рецензию на книгу К. Леви-Стросса «Печальные тропики».

1957

В Париже читает лекцию «Эротизм и очарование смерти», в которой все настойчивее звучат трагическо-теологические мотивы его исканий. Ж.-Ж. Повер выпускает его роман 1935 г. «Синь небес»: «Итак, мы должны страстно искать, что же такое роман — куда направить усилие, через которое роман обновляется или, лучше, увековечивает себя». Издательство «Галлимар» выпускает сборник литературоведческих эссе Батая из «Критик» под названием «Литература и зло»: «Зло — живая форма Зла, выражением которой выступает литература, — имеет для нас, как я думаю, суверенную ценность. Такая концепция не подразумевает отсутствие морали, она требует «гиперморали». У подлинной литературы прометеевский характер. Подлинный писатель осмеливается делать то, что идет наперекор фундаментальным законам активного общества». В издательстве «Минюи» выходит «Эротизм», книга также составлена из эссе, большей частью опубликованных в журнале «Критик»: «Человек может преодолеть то, что ужасает его, он может посмотреть этому в глаза». Начинает работу над созданием нового журнала «Генезис: Сексуальность в биологии, психологии, психоанализе, этнологии, истории нравов, религий, идей, в искусстве, поэзии, литературе». Пишет эссе «Мир, в котором мы умираем», посвященное роману

М. Бланшо «Последний человек». Болезнь прогрессирует: за год он два раза ложился в больницу. «Мысль о Вашей болезни крайне тягостна для меня, словно опасность, угрожающая чему-то общему для нас. Я переносу ее с трудом» (из письма М. Бланшо к Батаю).

1958–1959

Несмотря на болезнь, продолжает работу в орлеанской библиотеке. Пишет большое предисловие к изданию документов, относящихся к процессу над Жилем де Рэ, маршалом Франции, сподвижником Жанны д'Арк, прославившимся своей нечеловеческой жестокостью: «Это чудовище перед нами словно дитя. Мы не можем отрицать чудовищность детства. Сколько раз дети, если бы только могли, превращались бы в Жилей де Рэ». Интеллектуальные силы Батая предельно истощены, в письме к Кожеву он признается: «Некоторым образом я вынужден подумать о по меньшей мере частичном расстройстве своей головы: я не уверен, что вполне располагаю принадлежавшими мне некогда возможностями».

1960–1961

Наперекор наступающей смерти работает над книгой «Слезы Эроса», в которой хочет показать трагизм эротических представлений человека: «Мне кажется, что эта книга должна бы быть одной из лучших среди написанных мной, в то же время — одной из самых доступных». Начинает, по-видимому, играть со смертью, смеется над ней беззаботно, как ребенок: «Я думаю, что... может быть, я лышу себе, смерть кажется мне самым смешным делом на свете... Не то чтобы я не боялся ее! Но ведь можно посмеяться над тем, чего боишься. Я даже склонен думать, что смех... — это смех над смертью». В издательстве «Галлимар» выходит второе издание «Виновного» как второго тома «Суммы атеологии». Повер выпускает «Слезы Эроса».

1962

Работает над предисловием к переизданию «Ненависти поэзии», эссе выходит под названием «Невозможное»: «Пятнадцать лет назад я опубликовал эту книгу: тогда у нее было темное заглавие «Ненависть поэзии». Мне казалось, что лишь подлинная поэзия доходит до ненависти. Поэзия обладала мощью смысла только в неистовстве бунта. Но поэзия достигает неистовства, лишь представляя невозможное. Почти никто не понял смысла первого заглавия, поэтому я хочу говорить о невозможном. Правда, это второе заглавие также далеко не ясно». Из-за материальных трудностей вынужден просить назначения в Национальную библиотеку. Утром 8 июля, в присутствии одного близкого друга, Жорж Батай умер.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Материалы симпозиумов

1. Vers une révolution culturelle: Artaud, Bataille. Colloque du 29 juin au 9 juillet 1972 à Cérisy-la-salle. Direction Ph. Sollers. P., «UGE», 1973.
2. Georges Bataille. Actes du colloque international d'Anvers (21 et 22 juin 1985). Textes réunis et présentés par J. Versteeg. Amsterdam, «Rodopi», 1987.
3. Ecrits d'ailleurs. Georges Bataille et ethnologues. Textes réunis par D. Lecoq et J.-L. Lory. P., Eds de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.
4. Masson-Bataille. Colloque du 1 février 1990. — «Villa Medici», Roma, 1990, N° 9–10, p. 79–140.
5. Georges Bataille et la pensée allemande. Actes du colloque international de Paris (17–18 janvier 1986). P., «Acéphale», 1991.

Специальные номера журналов

1. Hommages à Georges Bataille. — «Critique», 1963, N° 195–196.
2. Georges Bataille. — «L'Arc», 1967, N° 32.
3. Bataille. — «L'Arc», 1971, N° 44.
4. Georges Bataille. — Revue des sciences humaines, Lille, 1987, N° 206.
5. Georges Bataille. La littérature, l'érotisme et la mort. — «Magazine littéraire», 1987, N° 243.
6. Georges Bataille: «Comme un soleil noir». — «Stanford French Review», XII, 1988, N° 1.

Монографии

1. Arnaud A., Excoffon-Lafage G. Bataille. P., «Seuil», 1978.
2. Besnier J.-M. La politique de l'impossible. P., «Découverte», 1988.
3. Chatain J. Georges Bataille. P., «Seghers», 1973.
4. Durançon J. Georges Bataille. P., «Callimard», 1976.
5. Feher M. Conjunction de la violence. Introduction à la lecture de Bataille. P., PUF, 1981.
6. Fourny J.-F. Introduction à la lecture de Georges Bataille. P., «P. Lang», 1988.
7. Gandon P. Sémiotique et négativité. P., «Didier Erudition», 1986.
8. Hawley D. L'œuvre insolite de Georges Bataille. P., «Champion», 1978.
9. Heimonet J.-M. Le mal à l'œuvre. Georges Bataille et écriture du sacrifice. Marseille, «Parentheses», 1987.
10. Heimonet J.-M. Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida. P., «Jean-Michel Place», 1990.
11. Heimonet J.-M. Négativité et la communication. P., «Jean-Michel Place», 1991.
12. Hollier D. La prise de la Concorde. P., «Callimard», 1974.
13. Marmande F. Georges Bataille politique. Lyon, PUL, 1985.
14. Sasso R. Georges Bataille: le système du non-savoir. P., «Minuit», 1978.
15. Warin F. Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini. P., 1994.

Мемуарная литература

1. Blanchot M. La communauté inavouable. P., «Minuit», 1983.
2. Fardoulis-Lagrange M. Georges Bataille ou un ami présomptueux. P., «Le Soleil Noir», 1969.
3. Prévost P. Pierre Prévost rencontre Georges Bataille. P., «Jean-Michel Place», 1987.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ	V
----------------------	---

КРИТИЧЕСКИЕ ИСТОРИИ

АНДРЕ БРЕТОН. ЕРЕТИК	3
ЖАН ПОЛЬ САРТР. ОДИН НОВЫЙ МИСТИК	11
ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ. ПРОТИВ СПАСЕНИЯ	45
МОРИС БЛАНШО. ОПЫТ-ПРЕДЕЛ	63
ПЬЕР КЛОССОВСКИ. СИМУЛЯКРЫ ЖОРЖА БАТАЯ	79
РОЛАН БАРТ. МЕТАФОРА ГЛАЗА	91
ЮЛИЯ КРИСТЕВА. ДИСКУРС ЛЮБВИ	101
МИШЕЛЬ ФУКО. О ТРАНСГРЕССИИ	111
ЖАК ДЕРРИДА. НЕВОЗДЕРЖАННОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО	133
ДЕНИ ХОЛЬЕ. КРОВАВЫЕ ВОСКРЕСЕНЬЯ	175
ЖАН-МИШЕЛЬ ХАЙМОНЕ. ХАБЕРМАС И БАТАЙ	193

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

ЖОРЖА БАТАЯ

ИЗ «ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА»	223
ГЕГЕЛЬ, СМЕРТЬ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ	245
ИЗ «СЛЕЗ ЭРОСА»	269

ПРИЛОЖЕНИЯ

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ. КОНЕЦ ИСТОРИИ	311
ЖОРЖ БАТАЙ. ПИСЬМО Х, РУКОВОДИТЕЛЮ СЕМИНАРА ПО ГЕГЕЛЮ	312
АЛЕКСАНДР КОЖЕВ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПРОИЗВЕДЕНИЯМ ЖОРЖА БАТАЯ	315
КОММЕНТАРИИ	316
ЛЕТОПИСЬ ОДНОГО УМИРАНИЯ: ВЕХИ ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЫ ЖОРЖА БАТАЯ .	334
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	345

