

LE COLLÈGE DE SOCIOLOGIE 1937-1939

Textes de

*Georges Bataille, Roger Caillois,
Georges Duthuit, René M. Guastalla,
Pierre Klossowski, Alexandre Kojève,
Michel Leiris, Anatole Lewitzky,
Hans Mayer, Jean Paulhan,
Denis de Rougemont, Jean Wahl, etc.*

PRESENTES PAR DENIS HOLLIER

GALLIMARD

КОЛЛЕЖ СОЦИОЛОГИИ 1937-1939

Тексты

*Жоржа Батая, Роже Кайуа,
Жоржа Дютуи, Рене Гуасталла,
Пьера Клоссовски, Александра Кожева,
Мишеля Лейриса, Анатоля Левицкого,
Ганса Майера, Жана Полана,
Дени де Ружмона, Жана Валя и др.*

Составлено ДЕНИ ОЛЬЕ

Перевод с французского Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володина

Под редакцией В. Ю. Быстрова

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2004

УДК 008 ББК 60.5 К 60

Редакционная коллегия серии «Классика социологии»

*Н. А. Головин (председатель), С. И. Голод, А. В. Дука, О. И. Иванов,
Н. Г. Скворцов, Х. Тюрель (Билефельд, Германия), А. Ф. Филиппов,
Р. П. Шпакова*

ISBN 5-02-026870-4 («Наука»)
ISBN 2-07-032763-9 (Gallimard)

©Editions Gallimard, 1979 et 1995 pour la présente édition
© Издание на русском языке, перевод на
русский язык, оформление. Издательство
«Наука», 2004

ОБЕЗГЛАВЛЕННЫЙ МИФ

Представляемая вниманию читателя книга Дени Олье является самым полным на сегодняшний день сводом материалов, имеющих отношение к Коллежу Социологии. Под таким именем приобрел известность уникальный кружок, существовавший в Париже немногим более двух лет — с июня 1937 по июль 1939 г. Несмотря на кратковременность своего функционирования, Коллеж оставил после себя яркий след в интеллектуальной истории Европы XX столетия.

Название этого кружка может легко ввести отечественного читателя в заблуждение. Однако, познакомившись уже с первыми текстами основателей Коллежа, он сразу поймет, что оба слова в этом названии употребляются в не совсем обычном значении. «Коллеж» — это не учебное заведение, хотя на первый взгляд программа его деятельности близка программе какого-нибудь длительного университетского семинара. Скорее, это «Коллегиум» — экспертное сообщество ученых, обсуждающих сложнейшие проблемы какой-либо научной дисциплины. Возможна и другая ассоциация, восходящая к древнейшей этимологии слова «Коллеж» — высший совет жрецов-друидов, принимающий важнейшие решения по всем вопросам общественной жизни, аналог сословия мудрецов в Республике Платона. Что касается слова «социология», то и здесь сразу же становится ясно, что деятельность участников кружка имела очень отдаленное отношение к любой из существовавших тогда социологических школ. Но об этом чуть позже.

Признанными лидерами кружка были Жорж Батай, Роже Кайуа и Мишель Лейрис. Роль последнего в представленных Дени Олье текстах не бросается в глаза, однако стоит напомнить, что именно его позиция в конечном счете и привела к распаду Коллежа Социологии. Заметную роль в истории Коллежа сыграли и такие известные личности, как философы гегельянского толка Александр Кожев

и Жан Валь, эллинист Рене Гуасталла, этнолог Анатолий Левицкий, лидеры персоналистского движения Дени де Ружмон и Пьер Клоссовски, искусствовед Жорж Дютуи, лингвист Жан Полан и др. Существуют косвенные свидетельства и об участии в работе кружка Вальтера Беньямина, Дриё ла Рошеля, Жюльена Бенда... Одно только перечисление имен сразу же должно вызывать вопрос: что могло объединять этих столь разных по взглядам и интересам людей?

Этому вопросу можно придать и форму популярного исторического анекдота. Роже Кайуа вспоминает о том, как рождался замысел кружка: «Мы пытались заручиться поддержкой Кожева, который, как вы знаете, был главным экзегетом Гегеля во Франции. Кожев оказывал необычайно сильное интеллектуальное влияние на наше поколение. Я должен сказать, что наш проект не нашел в его глазах благосклонности. Я это помню. Именно у Батая, на улице Реннс, мы показали наш проект Кожеву [...] Кожев выслушал нас, но отклонил наши идеи. С его точки зрения мы ставили себя в положение фокусника, который сам себя, при помощи своих фокусов, пытается заставить поверить в магию...»¹ Что вызвало у Кожева столь яркое сравнение? И в чем старались убедить его Батай и Кайуа?

Можно предложить по меньшей мере три различных ответа на этот вопрос и соответственно три версии деятельности Коллежа. Вероятно, все эти три версии не являются взаимоисключающими и только дополняют друг друга. Тогда тем более их следует привести, чтобы избежать возможной односторонности.

1. Коллеж Социологии как страница в истории западноевропейской социологии. Эта версия лежит на поверхности, и именно к ней следует обратиться в первую очередь. Деятельность Коллежа можно рассматривать в русле достижений французской социологической школы, как продолжение работы Э. Дюркгейма, М. Мосса, Л. Леви-Брюля и др. Социологические методы Батай и Кайуа пытаются использовать для анализа особого ряда социальных явлений, связанных с переживанием сакрального, с архаическими мифами и религиозными ритуалами, и в таком устремлении нет ничего необычного для самой социологической науки. С точки зрения Дюркгейма, религия выполняет важнейшую социальную функцию обеспечения солидарности в обществе, его целостности. В этом отношении источник любой религии — само общество. Дюркгейм обращается к элементарным формам религиозной жизни, чтобы выделить в религии главное и постоянное во всех ее модификациях, выявить ее функции в общественной жизни. Он определяет религию как «целостную систему верований и обрядов, относящуюся к священным, т. е. отделенным (от обычных), запретным вещам, — верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует».²

¹ La Quinzaine littéraire 1970, 16—30 июня. № 70.

² Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912. P. 65.

Поэтому вопрос об истинности или ложности религиозных представлений отходит на второй план. Социолог должен рассматривать религию не как ложную или истинную, не в категориях познавательной деятельности человека, а как социальный феномен, как выражение его социальной жизни. Сущность религии выражена в делении жизни на сакральную и профанную: участвуя в ритуале, человек вступает в общение со «священным», ощущает причастность к «высшему», чему-то отличному от привычной повседневной жизни.

В этих установках читатель может обнаружить много созвучного исходным декларациям Коллежа. Более того, заслугой его участников можно считать принципиальную постановку и своеобразное решение некоторых важнейших проблем социологической науки.

Первой из этих проблем является проблема *сакрального*. Прежде всего следует заметить, что в связи с интересом к сакральному Батай и его коллеги обращаются к анализу всевозможных закрытых, инициатических обществ (тайных организаций, религиозных орденов, армии, политических партий тоталитарного характера и т. д.). Социальный эзотеризм, безусловно, заслуживает самого серьезного внимания со стороны социальных наук, и Коллежу Социологии следует отдать должное (а может быть, и приоритет) в этом вопросе. Однако в текстах, собранных в книге Олье, можно обнаружить не только интерес к деятельности организаций, функционирующих на основе сакральных принципов, но и определенным образом артикулированные концепции самого сакрального. Здесь между основателями кружка не было единодушия. Достаточно обратиться к двум текстам — к «Сакральному в повседневной жизни» Лейриса и к состоящему из двух частей тексту доклада Батая «Влечение и отвращение», чтобы понять, насколько разными были представления основателей Коллежа о природе сакрального. Возможно, и недоумение Олье по поводу того, «что единственный лектор Коллежа, способный сослаться на опыт полевых исследований... отодвинул его в своем сообщении на второй план в пользу воспоминаний раннего детства...», покажется неуместным, если мы примем во внимание стоявшие перед Лейрисом задачи концептуального характера. С точки зрения статуса сакрального все сообщества могут быть поделены на три группы: 1) сообщества, где еще нет сакрального, т. е. сообщества животных; 2) сообщества, где сакральное занимает подобающее ему место; 3) сообщества, где сакральное оказывается на пути к исчезновению, т. е. современные общества. Эту элементарную классификацию поддерживают все докладчики Коллежа, однако она же позволяет им по-разному интерпретировать содержание понятия сакрального и, как следствие, обращаться к различным методам его исследования. Лейрис выдвигает идею подробного описания мест, событий, объектов, обстоятельств, которые формируют в нашем повседневном опыте свободное от профанного измерения пространство. Оно становится эквивалентным тому пространству, в котором в древности располагались

ритуалы, игры и праздники. В современном мире сакральное не исчезает полностью, но существенно меняет свой статус, оно теряет коллективный и осознанный характер и перемещается в сферу индивидуального и бессознательного. Примерно то же самое имеет в виду и Кайуа, когда говорит «об интериоризации сакрального». Но если интроспекция оказывается главным методом исследования сакрального, то тогда следует обращаться не к социологии, а к психологии.

Фактически об ограниченности социологических методов изучения сакрального говорит и Батай. Отталкиваясь, как и Лейрис, от двойственной природы сакрального, Батай саму эту двойственность понимает не как следствие ограниченности познавательных способностей человека, а как адекватное выражение противоречивой природы самих сакральных феноменов. Сакральное одновременно характеризуется как возвышенное и как низменное, как чистое и как отталкивающее, с одной стороны, запретное, с другой — извращенное. *Sacer* переводится с латыни и как святой, и как проклятый, и это не случайно. Когда какой-либо объект желания становится сакральным, то само желание подпадает под воздействие противоречивых предписаний. Сакральное конституируется таким образом, что объект желания (полус притяжения, влечения) представляет собой в то же время и препятствие для его удовлетворения (полус отторжения, отвращения). Сакральные феномены являются, согласно представлениям Батая, результатом табуирования самого главного, центрального в общественной жизни. «Социальное ядро действительно табуировано, то есть неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев, отверженных изгоев. Различные непристойности не представляют собой в сравнении с этой реальностью ничего, кроме силы деградировавшего отвращения: эти непристойности уже не вполне неприкосновенны и не в полной мере чудовищны. Все наводит на мысль, что люди первых времен были объединены общим ужасом и отвращением, непреодолимым страхом перед тем, что на самом было притягательным центром их союза». Сами по себе эти феномены вызывают ужас и отвращение, и их сакрализация должна трансформировать депрессию в энергию. Социальная связь разворачивается вокруг «признания человеком того факта, что он преклоняется перед объектом, вызывающим самый сильный ужас в его душе».

Однако сами по себе сакральные феномены лишены смысла без соответствующего к ним отношения со стороны объединяющихся в сообщество индивидов. Исключительно важное значение для Батая имеет тот факт, что эти феномены *переживаются* нами. Поэтому Батай отдает предпочтение феноменологии как технике описания этих переживаний перед социальной наукой, имеющей дело с объективными фактами.

Вторая важнейшая проблема — это проблема *связи природного и общественного мира*. Декларации Коллежа отталкиваются от утверждения, что между природой и обществом нет резкого перехода,

качественного скачка, и поэтому, с одной стороны, определенные формы социального могут быть обнаружены у животных, а с другой — малейшие регрессии социального приводят к воспроизводству органических форм в человеческом мире, подобно тому как в животном мире регрессия органического ведет к воспроизводству неорганических форм. Эвристическую ценность таких установок для социологии вряд ли можно определить однозначно, хотя, например, в переводившейся уже на русский язык работе Р. Кайуа «Мимикрия и легендарная психастения»¹ явления мимикрии в животном мире удачно соотносятся не только с психастеническими переживаниями у людей, но даже и с некоторыми явлениями современного искусства. Заметим, что эти установки Коллежа в целом созвучны пафосу магистрального поиска в социальных науках довоенной поры и могут быть с этой точки зрения сопоставлены, например, с идеей «коллективных представлений» у первобытных людей у Л. Леви-Брюля, или с идеей «тотальности классового сознания» у Г. Лукача и т. д.

Однако, несмотря на то, что любой социолог найдет в материалах Коллежа Социологии немало для себя интересного, приверженность участников кружка духу ортодоксальной социологии может быть поставлена под сомнение. Обратим внимание, что свою дисциплину основатели Коллежа называют не «социологией сакрального», а «сакральной социологией». Этот факт имеет принципиальное значение, и сам Олье проходит мимо него лишь потому, что для него всякая социология уже является аномалией, и если Батай, Кайуа и Лейрис планировали «заразить» своей сакральной социологией все интеллектуальное сословие Франции (а если получится, то и всей Европы), то они тем самым лишь вскрывали подлинную природу социологического знания вообще. Но такое представление о социологии не было свойственно всем участникам Коллежа, что в конце концов и привело к распаду кружка.

Как позже вспоминал Р. Кайуа, задачей основателей Коллежа было не столько исследование сакральных феноменов, сколько их «регенерация» в современном мире. Об этом же пишет и Лейрис, фактически подводя черту под итогами работы Коллежа: «...хотя я ни в коей мере не хочу недооценивать значение сакрального в социальных явлениях, я все же полагаю, что подчеркивание его значимости, до такой степени настойчивое, что сакральное становится почти единственным принципом объяснения, стоит в явном противоречии с достижениями современной социологии... Я далек от мысли, что Коллеж надо превратить в научное общество, где все было бы подчинено чисто социологическим изысканиям. Но в конце концов необходимо выбирать, и если уж мы заявили о себе как о

¹ См.: Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Новое литературное обозрение. 1996. № 13.

сторонниках социологической науки, такой, как она создавалась людьми типа Дюркгейма, Мосса или Робера Герца, то элементарно обязаны строго придерживаться методов этой науки. В противном случае надо перестать называть себя „социологами“, дабы устранить всякую двусмысленность». Согласно Лейрису, Коллеж так и не смог сделать этот выбор между исследованием сакральных феноменов и их созиданием. Проект «сакральной социологии» так и остался нереализованным: если это социология, то она, как соглашаются между собой и Батай, и Лейрис, не может заниматься изучением сакрального и должна уступить место либо психологии, либо феноменологии. Если же изучению сакрального следует предпочесть его творение, то речь, возможно, уже должна идти не о науке, а об искусстве. Возможно, именно это противоречие и увидел сразу Кожев, оценивший проект основателей Коллежа как стремление фокусника заставить себя восхищаться своими собственными трюками. И здесь следует вспомнить, что не только основатели Коллежа, но и многие его участники оставили заметный след не только в истории науки, но и в истории сюрреализма. Поэтому заслуживает внимания и соответствующая интерпретация истории Коллежа.

2. Коллеж Социологии как этап в истории сюрреализма. Идея связи природного и общественного миров имеет эвристическую ценность не только для социологии, но и для искусства. Любой, кто видел фильмы поздних сюрреалистов Клода Нуридзани и Мари Перенну «Микрокосмос» и «Птицы», сможет это подтвердить. Известно, что художественная практика сюрреалистов постоянно сопровождалась и теоретическими изысканиями, изданиями манифестов и жаркими спорами о природе «нового» искусства. Нельзя ли и документы Коллежа Социологии рассматривать в контексте этих манифестов и дискуссий?

Между прочим, дословный перевод предисловия Олье («*A l'entête d'Acéphale*», «*В голове Ацефала*», или даже «*К голове Ацефала*») содержит намек на возможность именно такой интерпретации намерений основателей Коллежа. «Ацефал» — это журнал, который Батай начал издавать после очередного разрыва с сюрреалистами и А. Бретоном. Этому разрыву предшествовал кратковременный союз в рамках наполовину политической, наполовину художественной группы «Контратака», призывавшей перед лицом угрозы фашизма к «революционному насилию». Теоретическими принципами группы были антипарламентаризм, антинационализм, антибуржуазность, духовными авторитетами — маркиз де Сад и Ницше. Характерная методология группы — внедрение в общественное сознание мифов, которые могли бы противостоять мифологии германского нацизма — в полной мере созвучна и пафосу Коллежа Социологии. Расхождения с Бретоном имели скорее политический, чем художественный характер, и поэтому как журнал «Ацефал», так и основанное Батаем тайное общество с тем же названием декларировали те же самые цели, что и «Контратака». Второй номер журнала был полностью посвя-

щен Ницше, которого предполагалось вырвать из грязных рук нацистской пропаганды. Там же было дано и разъяснение символики названия «Ацефал»: «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».¹ Если Коллеж Социологии был экзотерической надстройкой над тайным эзотерическим обществом, основанным Батаем (такого рода догадки неоднократно выдвигались), то сюрреалистический символ головы обезглавленного оказывается весьма точным.

Читателя не должен смущать тот факт, что докладчики Коллежа не упоминают сам термин «сюрреализм». Дело в том, что на страницах официальной французской прессы этот термин появился всего лишь за два с небольшим года до начала работы Коллежа. Хотя первый «Манифест сюрреализма» А. Бретон издал еще в 1924 г., сам термин, впервые употребленный Г. Аполлинером, долгое время использовался только в узком кругу группы Бретона. Поэтому отказ от использования этого термина можно рассматривать и как знак разрыва основателей Коллежа с этой группой.

Вообще говоря, история сюрреализма — это история подобных разрывов; каждый из них требовал вновь и вновь более резко и отчетливо прочертить демаркационную линию, отделяющую последователей Бретона от родственных авангардистских течений. Первый разрыв — это размежевание дадаистов во главе с Т. Тцара и будущих сюрреалистов. Политический анархизм, бунт против всех форм искусства, преднамеренная антифилософичность дадаистов не устраивали Бретона и его группу. Поэтому в основу нового художественного течения Бретон кладет философские экспликации А. Бергсона и З. Фрейда, а отрицанию дадаистами всех художественных традиций он противопоставляет сюрреалистическую традицию, восходящую чуть ли не к искусству неолита.

Более того, в первом манифесте Бретон неоднократно подчеркивает, что сюрреализм — это метод познания, причем познания непознаваемого. И если слово «чудесное» рассматривать как синоним священного, или сакрального (а для этого есть все основания), то следующий отрывок из первого манифеста должен вызвать определенные ассоциации с декларациями Коллежа: «...мое намерение заключалось в том, чтобы покончить с той *ненавистью к чудесному*, которая прямо-таки клокочет в некоторых людях, покончить с их желанием выставить чудесное на посмешище. Скажем коротко: чудесное всегда прекрасно, прекрасно все чудесное, прекрасно только то, что чудесно».² По канонам научного дискурса последняя

¹ Цит. по: Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 338.

² Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами. М., 1986. С. 48.

фраза могла бы звучать так: «сакральное всегда истинно, истинно все сакральное, истинно только то, что является сакральным».

Впрочем, семантика научно-социологического дискурса, характерного для докладов Коллежа, весьма специфична. В другой своей книге (*Le mot de Dieu*. Paris, 1989) Олье говорит о Кайуа, что тот в своем знаменитом эссе «Богомол» выводит сногшибательный лабиринт, бесконечную цепь зеркал, в которых жизнь и смерть играют друг с другом, играют друг в друге, обыгрывают друг друга, в конце концов теряясь друг в друге. Этот лабиринт строится в комментарии поведения богомола в минуты опасности и смерти (интересно, что имя этого насекомого во французском языке, как и в русском, связано с религией: буквальный перевод его *mante religieuse* — религиозное облачение). Кайуа выделяет три ситуации поведения богомола.

Первая довольно обыкновенная: богомол притворяется мертвым. Смерть используется как механизм защиты в минуты опасности. Вторая ситуация не так банальна. Случается, когда богомол на самом деле умирает, однако внутренний механизм рефлексов позволяет ему поддерживать в жизни разнообразные виды деятельности: он может передвигаться, удерживать равновесие, даже спариваться, нести яйца, делать гнездо. Во второй ситуации смерть имитирует жизнь, как в первой жизнь имитирует смерть. Насекомое даже не заметило, что больше не живет. Оно умерло, но слишком занято, и у него нет времени, чтобы отдать себе в этом отчет. Оно продолжает эксплуатировать последние остатки жизни. Последний уровень достигается тогда, когда среди знаков жизни, которые подавало насекомое, появляется то, что Кайуа называет «притворной неподвижностью трупа», т. е. происходит возвращение к пункту отправления. Насекомое снова изображает смерть. Но теперь оно мертво. Оно потеряло жизнь, которую продолжает спасать. Кайуа говорит, что умерший богомол симулирует смерть. Он мертв и говорит это. Теперь смерть имитирует себя в складке жизни, жизни, сведенной к тому, чтобы быть зеркалом смерти. Будучи мертвым богомол притворялся живым только потому, что будучи живым он притворялся мертвым.¹ Здесь упомянутая выше регрессия к неорганическим формам описывается с помощью экзистенциальных, а не биологических категорий жизни и смерти. Перед нами благодаря этом приему, фактически играющему роль непроявленной метафоры, не научный, а скорее художественный текст. Тот же прием используют и создатели упомянутых выше фильмов «Микрокосмос» и «Птицы».

Олье утверждает, что избранный участниками Коллежа научный, или наукообразный дискурс олицетворял собой третью силу, способную разрешить конфликт между политикой и искусством. Возможно, к обращению к этой третьей силе и сводился тот гран-

¹ Цит. по: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб., 1995. С. 165.

диозный сюрреалистический эксперимент, выразившийся в двухлетних заседаниях Коллежа Социологии. Однако конечная цель этого эксперимента не была ни художественной, ни специфически научной. Ее, бесспорно, следует искать в области политического.

3. Коллеж Социологии как художественная и политическая антитеза нацизму. Необходимо заметить, что сюрреализм с самого начала был связан с политическими идеями определенной направленности. Идея тотального освобождения человека не ограничивалась сферой эстетического и предполагала прежде всего разрушение норм и ценностей буржуазного уклада западной цивилизации. Антибуржуазный характер сюрреализма предопределил его место на левом фланге политического спектра и сделал неизбежным его союз с коммунистическими партиями различного толка. Группа Бретона в 30-е г. ориентируется на троцкизм, и именно с этим связано вызревающее в недрах этой группы негативное отношение к компартиям Советского Союза и Франции. Именно с этим была связана скандально известная пощечина, данная Бретоном Илье Эренбургу в 1935 году. После войны группа Бретона издает памфлет «Торжественный разрыв», направленный против французской компартии, которая, как были убеждены сюрреалисты, стремится к тому, чтобы установить сталинскую диктатуру. В лице же основателей и рядовых участников Коллежа Социологии мы встречаем иной тип политической ориентации. Характерна позиция Кайуа во время его активной работы в Коллеже, когда его называли даже «профессиональным коммунистом». Дело в том, что социальное возрождение (представление о котором, разумеется, не имело ничего общего с марксистскими утопиями, хотя было не менее утопичным) Кайуа считал возможным только в том случае, если коммунисты останутся подпольным меньшинством и сохраняют свою дистанцию от масс. Другой политической силы, которая могла бы стать основой для зарождения Нового Ордена, Кайуа не видел.

Нехитрая схема противостояния «гнилого» буржуазного либерализма и коммунистических движений в 20-е годы усложняется появлением в политическом спектре фашистских течений самых разных оттенков. В этих условиях и проявляется политический вектор активности Коллежа: ни демократия, ни фашизм — тайное общество. Само противостояние демократии и фашизма представляется участникам Коллежа (между прочим, так же, как и ортодоксальным марксистам того времени) мнимым. Кайуа писал в апреле 39-го: «Между демократией и фашизмом имеется нечто гораздо большее, чем просто точки соприкосновения. Несмотря на бросающийся в глаза антагонизм, между ними существует некоторое неизбежное родство, особые родственные узы, которые позволяют понять, что фашизм не отвергает демократического наследия, и которые уже сейчас предупреждают, что можно представить враждебность к демократии, которая сопровождается такой же неприязнью и к фашизму. Демократия включает в себе неизбежность фа-

шизма».¹ Дело не в том, что все демократические режимы, как считали марксисты, потенциально предрасположены к фашизму. Дело в том, что согласно убеждению Кайуа и его единомышленников в Коллеже, все фашистские режимы демократичны по своей природе. Это лишь особая форма демократии, и тот факт, что режимы в Италии, в Германии, в Испании выражают волю подавляющего большинства населения этих стран, не подвергался докладчиками Коллежа сомнению. Такая точка зрения слабо представлена в современной историографии фашизма, и небесполезно предупредить о ней читателя, чтобы избежать недоразумений.

Дело не в антидемократизме фашизма, дело в том, что фашистский демократизм основан на реанимации сакрального, но формы, которые принимает это реанимированное фашистами сакральное, связаны с социальной регрессией к первобытным, полуживотным состояниям человека. Дени де Ружмон в «Немецком дневнике» пишет: «Современные массы, лишенные духовной культуры и пропитанные атеизмом настолько, что христиане даже не способны себе этого представить, оказываются в отношении религиозных фактов более несведущими, более разоруженными, в большей степени „варварами“, чем полинезийские народности с их ритуалами и колдунами. А если в этих массах пробуждается религиозный голод, то он также рискует найти удовлетворение в средствах самого грубого характера, например в одном только чувстве телесного братства, патетики шествия рука об руку. Это не просто гипотеза: достаточно оказаться по ту сторону Рейна, чтобы до дрожи священного ужаса ощутить чудовищную реальность одной из этих религий, находящейся на стадии личинки».²

Но даже такое первобытное сакральное остается сакральным, и общество, основанное на сакральных принципах, всегда, согласно убеждению участников Коллежа, занимавшихся «сакральной социологией», победит общество, лишенное сакрального измерения. Фашизм основан на том типе сакрального, которое Батай называет «правым», связывая его с империей, с духом армии, с властью, которая убивает, с властью, символизируемой топором палача. Противопоставить ему можно только «левое» сакральное, связанное с суверенитетом трагедии, с духом тайных обществ, с властью, которая погибает, т. е. с религиозной властью, символизируемой крестом идущего на казнь. Но этот тип сакрального еще следует возродить, и это возрождение (Батай предполагал, что оно будет проходить уже в условиях победившего фашизма, в глубоком подполье) представляется главной задачей Коллежа, точнее, того Нового Ордена, который должен возникнуть как плод его деятельности.

¹ Les Volontaires. Специальный номер «Фашизм против разума». Апрель 1939. №9. С. 319.

² Rougemont D. de // Journal d'une époque (1926—1946). Paris, 1948. P. 357.

Все эти три проекта — научный, художественный и политический — остались нереализованными. Но даже если бы Коллеж и не распался, едва ли он сумел бы решить поставленные им перед собой задачи; все три проекта — и, вместе взятые, и по отдельности — являлись безнадежной утопией. Олье неоднократно подчеркивает, что время все расставило на свои места. Он имеет в виду Вторую мировую войну, но эта формула сохраняет свою справедливость и в том случае, если мы заглянем в послевоенное мирное время. Все действительно встало на свои места: наука об обществе деградировала до такой степени, что никто уже серьезно не обсуждает возможность и необходимость «сакральной социологии». Искусство стало трусливо умеренным и в меру смелым — сюрреалистические эксперименты представляются теперь лишь забавой каких-то странных чудаков-одиночек. Политическая теургия Коллежа Социологии также немыслима и неуместна — солдату с томиком Ницше в ранце еще можно было что-то противопоставить, но с дебилом под звездно-полосатым флагом, готовым весь мир освободить от врагов демократии, говорить просто не о чем.

Единственное позитивное чувство, гарантированное тому, кто внимательно прочтет эту книгу, — это ощущение глубокого провинциального убожества интеллектуальной жизни в современной России, возникающее по мере погружения в царившую в Коллеже атмосферу фантастических исканий и бескорыстных планов.

В. Ю. Быстров

ВО ГЛАВЕ АЦЕФАЛА

Можно было бы начать так:

«Видели ли вы когда-нибудь этих безумцев, которые среди белого дня зажигают фонарь и бегают по площади Согласия, непрерывно выкрикивая: „Мы ищем общество! Мы ищем общество“».

Они называют себя социологами. Они на самом деле безумцы — они без ума от общества, как те, кто кончает самоубийством, как те, кто без ума от Бога, как и все остальные безумцы. Они полагали, что именно общество в ответе за безумие (будь это безумие Ницше или Ван Гога), и отвечать оно должно перед лицом самого безумия. Как будто общество не имеет иного достойного ответчика, кроме безумия. Раньше у каждого короля был свой шут, свой безумец. Социологи же пожелали стать безумцами в обществе без короля.

Люди, называющие себя социологами, сообщили своей дисциплине такой внешний вид, какой непременно поразил бы тех, кого они избрали в качестве своих учителей. Последние доверили юным честолюбцам будущее самой молодой из наук, будущее последнего побега от древа познания. Вследствие весьма любопытной процедуры она должна была преобразиться в их руках: социология должна была стать уже не наукой, а, скорее, чем-то вроде болезни, странной инфекции в социальном теле, старческой болезнью общества апатичного, истощенного, раздробленного. Дряхлый Запад, я приветствую тебя!

Поэтому объединившиеся в Коллеже социологи спланировали заговор с целью раздуть из этой болезни, которая пока свирепствовала лишь в одном месте, настоящую эпидемию. Основное применение социологии — сделать себя заразной, ядовитой, обеспечить себе молниеносное и неотразимое распространение. Эта запоздалая страсть социологов и заставила их направить луч своего

фонаря на общество, чтобы привить ему этот необычный вирус. Таким образом, они надеялись, что, «заболев» социологией, общество само в свою очередь начнет искажаться, сохнуть и сжиматься, как это происходит с парализованным мускулом. Они подстрекали к замене теорий общественного договора техникой коллективных контрактов, своего рода искусством вызывать судороги, спазмы в социальном теле, искусством, похожим на мастерство массажиста или учителя гимнастики. Только будущее покажет этим начинающим социологам, замаскированным под врачей, был ли их «фармакон» ядом или вакциной, лекарством от яда. Были ли эти контракты последними судорогами агонизирующего мира или же они предвещали рождение нового — мира титанов, тетании и тевтонов.

Вторая версия: можно было бы сменить век, сменить болезнь и начать так (в стиле Бальзака, а не Ницше): «Встретились как-то в Париже, во времена Третьей Республики три молодых человека, пораженных одной и той же болезнью: они все были наделены достаточной силой, энергией, чтобы быть верными, честными друг с другом и никогда не предавать, и т. д. и т. д.». Эта вторая версия не разыгрывала бы, следуя принципу возрастающей энтропии, карту социологии как старческой болезни. Напротив, это была бы болезнь молодости, радикально инфантильная болезнь дряхлого Запада (приветствую тебя!), болезнь юности как порядка в дряхлом буржуазном беспорядке: те, кто собрался в Коллеже, еще не выйти из возраста рыцарства, тайных обществ и заговоров. Возраста, когда целиком отдаются желанию говорить «Мы». Возраста преданности, когда все за одного, все как один, все против одного. Это был тот возраст, когда вспыхивает борьба поколений.

(Члены Коллежа Социологии все были вынуждены, каждый по-своему, дезертировать с этой войны без будущего, войны, направленной против будущего и против самого желания продолжать бой. Благодаря войне они познали тот критический возраст, который Лейрис банально назвал «возрастом мужества», познали еще раньше, чем разразилась война. Такова логика борьбы поколений и предполагаемого войной предательства. Поскольку общий закон дарует нам возможность быть юными с рождения, он также повелевает (без невероятного трагического милосердия, которое вытекает из этого безликого «мы»), чтобы мы умирали от старости. Чтобы мы умирали не с тем поколением, с которым родились, умирали рядом с теми, с кем мы отказываемся жить. Чтобы, умирая, мы изменяли своему рождению. Борьба поколений — неизбежное, но безнадежное дело. Обреченное. Не столько на поражение, сколько на измену. Если юность была возрастом преданности, то вскоре вследствие движения по кругу, объединяющего силу возраста и силу вещей, преданность исчезнет с горизонта, оставив после себя ошибки юности, проступки несовершенно-

нолетних. Несовершеннолетних, поскольку мы все время ошибаемся, чтобы побыть детьми, прежде чем стать мужчинами. Кроме того, совершеннолетние не могут быть виновны. Молодость может быть болезнью инфантильности. Но все же от нее довольно редко умирают. Более того, можно даже рискнуть и не стремиться излечиться от нее поскорее. Можно найти точку равновесия на полпути между отвратительным и невозможным, между неповоротливой взрослой невинностью и несовершеннолетними проступками совершеннолетних. Надо избегать апологии предательства, но еще большие апологии верности. Тот факт, что нельзя служить двум господам одновременно, не является оправданием для службы одному. Пусть молодость проходит, но проходит, обманываясь. Стать взрослым — это хуже супружеской измены. От ошибок к блужданиям. Притом без всяких прав. В век, когда диктатура политики стала всеобщей, не остается ничего, кроме нравственного императива: ни к чему не прилипать, вступать как можно меньше куда бы то ни было и по возможности разрывать все связи. Во время своих крестовых походов рыцари Ордена Социологов должны были, как у Лоуренса, стать Неверными).

История, бывшая для Джойса кошмаром, от которого он не мог пробудиться, для Коллежы Социологии была скорее кошмаром, мешающим заснуть. Отсюда бессонное напряжение, квалифицируемое как крайне опасное теми, для кого история должна оставаться самым надежным хранилищем догматических снов.

Вопрос первый: какая наука о снах найдет разумное основание для этого сна разума? Второй: что следует считать опасной мыслью? Или, скорее, какая мысль, если это вообще мысль, не опасна? Какая мысль, став мыслью, не лишила бы нас сна?

Коллеж Социологии не разработал законченного, систематического учения. Мы обнаружим, что он оставил без внимания множество «проблем», и некоторые из них вполне преднамеренно. По остальным проблемам не было достигнуто единодушие. Но если, приподнявшись над всеми этими пробелами, неясностями и разногласиями, выразить кредо Коллежы в одной формуле, то я предложил бы следующий слоган: война против армии. Речь не идет о какой-то пацифистской позиции. Гераклит говорил о тождестве времени и борьбы. В конце 30-х годов время было как никогда насыщено войной. Отвергалась милитаризация войны, дисциплинарное «оказармливание» агрессии. Батай определял человеческий вид посредством его способности стоять по стойке «смирно». Достоинно сожаления, что человек до такой степени стремится выделиться среди других живых существ: все кончится тем, что его нельзя будет отличить от трупа.

Политики говорят, что война — это слишком серьезное дело, чтобы доверять ее военным. В Коллеже бы сказали, что война была бы слишком трагичной, если бы ее вели военные. Старый аристократический сюжет, который мы обнаруживаем повсюду

от Монтеня до Ницше. Война уже не та, что раньше. Она тоже состарилась, и возраст заглушил в ней все признаки того достоинства, которое лишь одна она в прежние времена могла предоставить: благородства. Здесь наслаиваются друг на друга два учения, на которых Коллеж основывает свои исследования: Марс Дюмезиля присоединяется к Гегелю Кожева; животные метаморфозы германского воителя прививаются к антропогенной жажде признания, он сражается голыми руками и с открытым забралом. Но это уже другая история, история воинственного безумия.

Задуманный в первые месяцы 1937 г., Коллеж Социологии совершал свои богослужения с ноября 1937 по июль 1939: два учебных года. Если он остановился на этой дате, то не по своей воле. Несомненно, он переживал кризис. Тем не менее именно война оборвала его на полуслове. Члены Коллежа рассчитывали вернуться к работе уже осенью. Даже Лейрис, самый скептический среди них, подавал идею созвать конгресс, который возобновил бы работу в целом.

Это Монро окрестил его Коллежем — еще до того, как отошел от причастия. Под этим термином не следует понимать учреждение, предназначенное прежде всего для целей образования. Это слово означает также коллегиальную организацию, духовное сословие. Слово указывает не столько на иерархические отношения между учителями и учениками, сколько на равенство избранных, на объединение родственных душ. Коллеж Социологии ставил своей целью не обучение социологии, а ее освящение, ее сакрализацию: она была уже не просто наука (профанная) о сакральном, она постепенно возводилась в ранг сакральной доктрины.

Что касается выбора термина «социология», он отмечен ложной переоценкой возможностей науки, призванной в качестве третьей силы заморозить конфликт политики и искусства, коммунизма и сюрреализма. Таким образом, за этой первой маской ученого скоро обнаруживается другая, наполовину военная, наполовину религиозная.

Руководство Коллежа составляло триумвират, куда входили Батай, Лейрис, Кайуа, перечисленные здесь по возрасту. Лейрис всегда лишь оказывал помощь в том деле, которому остальные отдавались телом и душой, которому они какое-то время отдавали даже всю душу, надеясь, что будет принято и тело. Тем не менее сходство взглядов между Батаем и Кайуа никогда не было полным. Без сомнения, мистическая ориентация исследований и опыта Батая не была еще настолько четкой, какой может показаться спустя некоторое время. Но весьма вероятно, что Кайуа был еще более сдержан в отношении своей организации, хотя и предчувствовал ее значение и масштаб. Со своей стороны Кайуа уже развивал свои навязчивые идеи по поводу власти, которые едва ли можно согласовать с тем, что Батай в это же время описывал под именем суверенности, являвшейся негативностью без

применения. Если, как говорил Батай, нужно выбирать между властью и трагедией, то вполне вероятно, что их выбор был бы противоположным: воля к власти у Кайуа и желание трагедии у Батая. Мы видим, как Кайуа, охотно цитирующий Захер Мазоха, словно переходя к другой фигуре насмешливого танца, развивает фантазмы, которые можно было бы в целом квалифицировать как садистские, тогда как Батай, великий интерпретатор маркиза де Сада, демонстрирует свою привязанность мазохистским ценностям и сценариям.

Ораторами первого года были члены руководства (за исключением Кожева и Клоссовски). И самое главное (Лейрис говорил об этом лишь однажды): дуэт Батай—Кайуа был вскоре из-за болезни Кайуа сокращен до одного Батая, вынужденного в течение нескольких недель выполнять роль чревоуещателя и говорить по очереди то от своего лица, то за Кайуа. Объявления второго года контрастируют с этим отчасти невольным монологом. Они более эклектичны, и эта увертюра свидетельствует, что интерес к Коллежу возрастал: там можно было услышать Клоссовски, Гуасталла, Ружмона, Левицкого, Ганса Майера, Дютуи, Полана, Валя, Ландсберга...

Кажется, что заседания Коллежа посещались многочисленной, шумной и разнородной публикой. Они проходили на улице Гей-Люссака, в комнате позади книжной лавки, Книжных Галерей, сначала в субботу, затем во вторник в половине десятого вечера. Иногда можно было в аудитории увидеть Жюльена Бенда, сидящего неподалеку от Дрие ла Рошеля, Вальтера Беньямина или Брак-Деруссо.

Что касается общей атмосферы, то она была особенно мрачной в те годы, когда Даладьё похоронил Народный Фронт, которому каждый что-то не мог простить до тех пор, пока Гитлер с другой стороны Рейна стремительно продолжал свое восхождение и уже чувствовал себя притесненным. Робер Арон окрестил эту эпоху «Концом послевоенного периода», Раймон Кено «Выходным днем Европы», Жан-Поль Сартр — «Отсрочкой».

В этом томе мы найдем аутентично восстановленные — *authentically restored*, как говорят американцы — и с благоговением собранные материалы последней из авангардистских групп довоенного времени. Первая часть объединяет некоторые публикации, вышедшие в свет под именем Коллежа Социологии в различных журналах той эпохи. Затем следует самая важная глава, куда вошли доклады, зачитывавшиеся на собраниях Коллежа. В то же время это самая неполная часть сборника. Что касается большей части материалов этих конференций, то их вообще не удалось обнаружить, — в некоторых случаях, потому что они были потеряны, а в других — потому что просто не записывались на бумагу. Остальные документы, бывшие в моем распоряжении, представляли собой очень краткие и фрагментарные наброски. Я каждый раз прилагал огромные усилия, чтобы сохранить пустоту между ними

и не закрывать ее строительными лесами или слоем штукатурки. Я надеюсь, что предоставил достаточное число знаков, позволяющих читателю вернуться в своем воображении во времена деятельности Коллежа. И в то же время он должен видеть, что речь идет только о реставрации, заниматься которой рискованно и проблематично. По меньшей мере должно быть целостное представление о календаре работы Коллежа. Последняя часть книги фактически не обработана и состоит из писем, некоторых замечаний и подборки суждений о Коллеже, высказанных сразу же или спустя некоторое время.

Если говорить о более или менее педантичном изложении, которое я местами себе позволял, то у меня нет никакого оправдания, кроме одной слабости, которая, надеюсь, простительна: поддаться искушению и примерить оставшуюся без хозяина маску ученика колдуна.

Беркли, 7 июля 1977 Дени Олье

ДОБАВЛЕНИЕ 1994 г.

В Приложении к первому изданию этого тома, вышедшего в 1979 г., было представлено почти все, что печаталось на протяжении сорока лет о Коллеже, с момента проведения его первых заседаний.

На эту публикацию было истрачено, несомненно, больше чернил, чем тратил на себя сам Коллеж Социологии. Она также пробудила воспоминания, в том числе и у тех, кто принимал участие в его деятельности. И эти новые архивные материалы не позволили, чтобы книга вновь появилась в свет в своей изначальной форме.

Благодаря американским переводам (1988, University of Minnesota Press), затем итальянским (1989, Bollati-Boringhieri) она заметно увеличила свой объем (во-первых, с помощью Рени Морель, а во-вторых — Марины Галетти). Данное переиздание охватывает важнейшие из этих добавлений, включающих в себя целый пласт самых последних сведений.

Настоящий том (на этот раз переработанный при помощи Давида Фонтена) значительно отличается от первого издания.

Совсем другая композиция: вместо того чтобы разделить публикации и материалы конференций на две хронологические линии, тексты расположены друг за другом в единой последовательности, так, как они читались или печатались в зоне влияния Коллежа.

Пробелы, из-за которых страдала хронологическая линия предыдущего издания, почти все заполнены: найдены публичные выступления Дени де Ружмона, Полана, Дютюи, так же как и дополнительные материалы к конференциям Кайуа, Батая, так же как и неоконченный черновик с докладом для конференции, который Лейрис, до самого последнего момента последнего заседания, был намерен произнести.

И наконец, большая часть записей была переработана таким образом, чтобы можно было объединить всю появившуюся за эти десять лет информацию.

Нью-Йорк, 10 апреля 1994

ДЕКЛАРАЦИЯ О СОЗДАНИИ КОЛЛЕЖА СОЦИОЛОГИИ

«Ацефал», № 3-4, июль 1937 г.

Сказать в двух словах, что речь не о политике, но еще меньше о литературе.

Батай. Записи (1939). И. С. 2 с.

Ничего такого, что кажется художественным и литературным, политическим или научным — то есть все совершенно иное! Ничего такого, что мы привыкли видеть.

Андре Массон Жоржу Батаю по поводу
«Ацефала». Июль, 1936 г.

НЕТ... НЕТ...

Зеев Штернхель считал, что 30-е годы прошли под знаком «ни вправо ни влево», в поисках какого-то третьего пути. Следуя своим предшественникам, Коллеж, скорее, настроен на поиски четвертого. Над протагонистами тех лет, считавшихся невидимыми, занавес поднялся после троекратного «нет», прозвучавшего в 1935 году, как реакция на антифашистский экуменизм Конгресса писателей в защиту культуры. Оценка этому событию была дана трой-

¹ Эта декларация была составлена в марте 1937 г. Свою деятельность Коллеж начал в октябре: в нее входило теоретическое обучение в форме еженедельных конференций. Временно вся корреспонденция была адресована Ж. Батаю, улица Реннс, 79 бис, 6-й парижский округ.

Необходимо подчеркнуть три момента по поводу этого замечания.

1. Участники отмечают, что написание манифеста можно отнести к марту 1937 г.: значит, он был составлен примерно в то время, когда Кайуа выступил с лекцией, названной «Зимний ветер».

2. Коллеж начал свою работу не в октябре, а 20 ноября (1937).
ным отказом от участия в нем, в листовках, распространяемых тогда Батаем и его сторонниками:

«Радикально противостоящие фашистской агрессии, безоговорочно враждебные господству буржуазии, не способные доверять коммунизму (...)»

(подписано Жоржем Батаем, Жаном Дотри, Пьером Кааном, опубликовано Ж.-П. Корсетти в «L'infini» зимой 1988—1989, № 24, с. 14).

Но антиконформизм этой политической группы приобрел свой истинный масштаб только в свете более радикального отказа: никакой политики и никакой литературы. Этот отказ от идентификации, от того, чтобы подчиняться институциональному распределению ролей, это сопротивление правилам игры — и есть, несомненно, та причина, по которой Коллеж не был зарегистрирован ни историками литературы, ни историками политики этого десятилетия (такими, как Тушар, Любе дель Бейль, Винок, Ори, Сириналли, Штернхель). Четверо или пятеро писателей, самых репрезентативных из своего поколения, сделали все или почти все, чтобы пресечь в связи с Коллежем все разговоры о литературе. При этом в сферу политики он также не включался. Поскольку многое изменилось со времен Малларме: теперь наступила очередь политики делать вид, что она ограничена в своих действиях. Участники же этой группы, вопреки всему, мечтали вывести ее за пределы этих границ.

Во введении к манифесту, открывающему под заголовком «За Коллеж Социологии» N.R.F. в июле 1938 г., Кайуа представляет создание Коллежа как выход из тупика, в который позволили себя завести приверженцы ангажированной литературы. Художественный авангард, находясь в плену у дилеммы, навязанной ему политиками, был поставлен перед необходимостью выбора между подчинением и предательством, между обязанностью втиснуться в программу действий, которую он отвергал, и чистым и простым отказом от действия. «Писатели, пытавшиеся то неумело, то величественно участвовать в политических сражениях и видевшие, что их интимные устремления столь плохо соответствуют требо-

3. Эта деятельность «включала в себя в первую очередь теоретическое обучение»: это скромное выражение — единственный след «практических» амбиций Коллежа, отразившихся в Манифесте, а также след его намерений использовать, то, что определялось как «активистский» характер его коллективных репрезентаций. В заключительном абзаце (хотя мы не знаем, был ли он урезан в первом издании из осторожности или добавлен в следующем для большей ясности), версия манифеста, фигурировавшего в 1938 г. в статье «За Коллеж Социологии» (в конце «Введения», подписанного Кайуа), стала, напротив, более полно выраженной в том, что касалось заговорщических амбиций этих социологов. ваниям их собственного занятия, были вынуждены либо смириться, либо выйти из игры».

Добавляя свой голос к этому хору, «Ученик колдуна», созданный Батаем образ открывающихся перед интеллектуалом возможностей, упирается в тот же самый тупик: «Человек вымысла», говорит он, должен смирить свою гордость, когда «стремится ввести преследующих его призраков в реальный мир». Эта цитата фигурирует в параграфе с красноречивым названием: «Действие, изменяющееся в мире, не может изменить мир».

«Зеркало тавромахии», которое Лейрис составил осенью 1937 и которое Батай публиковал на протяжении всего лета 1938 г. в коллекции «Ацефала» (оно появилось примерно в то же время, что и манифест «За Коллеж Социологии»), соответствовало тому же самому желанию избежать ограничений, навязанных разделением общественного труда. Назидательный, образцовый статус, который здесь приобретала тавромахия, по крайней мере хотя бы частично сообщает ей

бесклассовый характер; она не входит ни в одну категорию профессионального репертуара: это ни искусство, ни спорт, ни зрелище. Эстетика тавромахии формулируется в серии негативных пассивов, «нет... нет»... Неудовлетворенный тем, что он просто рискует жизнью, тореро, это образцовое воплощение ангажированного артиста, переходит к действию, проходя между Сциллой и Харибдой схватки, между подчинением и отстранением.

В ПЛАМЕНИ НАУКИ

Закрыв дорогу в литературу и политику, Коллеж обратился к науке, к последнему выходу (и наименее скомпрометированному), предлагаемому всякому, кто хочет избежать дилеммы между действием или мечтой.

В июне 1935 г. Бретон закончил свою речь на Конгрессе писателей в защиту культуры знаменитой фразой: «„Изменить мир“ — сказал Маркс; „изменить жизнь“ — сказал Рембо: эти два лозунга для нас неразделимы» (Политическая позиция сюрреализма. И. С. П. С. 459). Это была последняя бравада, после чего сюрреализму оставалось лишь сдать в лавку сувениров мечту о том, чтобы стать Арлекином двух несовместимых революций. Два года спустя Коллеж Социологии ссылается уже на другие имена: не на Маркса, не на Рембо, а на Гегеля, Фрейда, Дюркгейма вместе с голосами французов Мосса, Кожева, Дюмезиля. Политику и литературу оставили тем, кто боялся знания. Новая наука, наука Люцифера задается целью препарировать жареную фасоль.

В этом выборе в пользу науки было что-то дерзкое, высокомерное, бунтарское. Он соответствует в первую очередь позиции духовного знания, которое обращается к своим прометеевским истокам: за знание надо платить. Здесь все обстоит так же, как с властью: никто не владеет ею в полной мере, никто не властвует без вины. Мы ничего не узнаем, не прибегая к риску. В программе этой эпистемологии жертвоприношения, — или, как минимум, активизма, — важную роль играет трансгрессия, нарушение рационалистических запретов. Отныне изучать следует то, что является не предметом познания, а предметом таких форм невежества, как презрение, отвращение, даже страх, то, что Батай называет «отталкивающим аспектом сакрального», или что Жюль Монро, защищая повторяющую подвиг Икара социологию, называл «жгучими сюжетами».

Этот эпистемологический активизм пересматривает школьное разделение понятий знания и действия. Престижность, которую он сообщает социологии, исходит из того факта, что ее предмет находится внутри самой науки. Ученый является частью объекта своего исследования. Эта экзистенциальная ангажированность соблазнила целое поколение, зевавшее на школьных скамьях от формальной логики и апорий теории познания. Когда на своем семинаре Александр Кожев представил гегельянскую критику созерцательного разума, ничто не могло лучше соответствовать ожиданиям аудитории, тому, что она хотела услышать (Введение в чтение Гегеля. С. 82—82). Один из его слушателей, Раймон Арон, объяснял свой поворот в сторону социологии той неудовлетворенностью, которую оставляла после себя философия, сведенная, как он говорил, к «философии познания» (Воспоминания. С. 39). Таким ове было мнение Сартра, писавшего в 1933 г.: «Французская философия, которая нас сформировала, не знает больше ничего, кроме эпистемологии. Но для Гуссерля и феноменологов наше осознание вещей не ограничивается их познанием» («Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность». Ситуации I. С. 33—34). В рамках

того оке течения Батай, начиная с первого собрания Коллежа, доверил социологии тот факт, что его жизнь укладывается в следующие определения: «Поскольку люди рассматривают целостности, которые они формируют, как кучи пыли или зерна, как волны молекул, связанных лишь движением, или, наоборот, как организации, обладающие всеми правами на составляющие их части, они берут в руки оружие, и между ними начинается смертельная игра».

Эта воинствующая экзистенциальная ангажированность придает новому духу эпистемологии несомненный немецкий акцент, в котором трудно не услышать более или менее далекое эхо рассуждений ректора Хайдеггера. «Знание, — заявлял последний в 1933 г., — не состоит на службе у профессии. (Оно) не является для нас успокаивающим актом осознания сущностей и ценностей в себе, а скорее наиболее грубой угрозой экзистенции среди господства сущего» (Речи и воззвания // *Méditations*. № 3. 1961—1962. С. 148). Но есть и другие источники. Кайуа, публикуя «Сюррационализм»

Башиляра в начале единственного вышедшего номера *Inquisitions* в июне 1936 г., придает этому эссе значение манифеста, к чему располагали, впрочем, его многочисленные императивы: «Необходимо, — пишет Башиляр, — вернуть человеческому разуму его функцию турбулентности и агрессивности. (...) Необходимо перейти на ту сторону, где большие мыслят (...), где разум любит быть в опасности. Если в опыте мы не ставим на карту разум, этот опыт не стоит и испытывать. Риск разума должен быть всеобщим (...) Иначе говоря, в царстве мысли неосторожность является методом» (*Inquisitions*. С. 1, 4, 5). Впрочем, все вещи равны, и «сюррационализм» Башиляра напоминает то, что еще десятью годами раньше Батай называл «гетерологией», или волей к знанию, которая вместо того, чтобы заставить неизвестное отступить, атакует любые запреты на познание.

«ЗИМНИЙ ВЕТЕР»

Возвращаясь к этому состоянию духа, уже даже вернувшись к нему, Кайуа настаивал после войны на воле к власти, которая, несмотря ни на что, питает волю к знанию, эту агрессивность ученика колдуна, открывающего бочки Эола, вторгается в запретные двери, не испытывая страха перед последствиями: «Констатируя против своей воли могущество общества, я лью себя надеждой, что эти чистые и жестокие силы смогут однажды отомстить ему, так как оно их калечит, унижает и обманывает, вынуждая их питаться жалкими и скудными объедками. Я вынашиваю самый безрассудный план, который будет способствовать восстановлению полного господства этих преследуемых сил, и хотел бы из них построить фундамент нового общества, которое будет прославлять их, а не изгонять. Жорж Батай и Мишель Лейрис в той или иной степени разделяли эти взгляды, дополняя их, с другой стороны, своими личными увлечениями, гораздо более пригодными для того, чтобы подпитывать, а не пресекать ту размеренную экзальтацию, наполовину сдерживаемую, наполовину поддерживаемую, которая была для нас способом повседневного существования. Мы мечтали об оккультных и всемогущих ассоциациях, орденах одновременно военных и религиозных, и все это на заднем плане сближалось с ритуальными инициациями и человеческими жертвоприношениями, с тем, что могло сообщить конспирации импульс решительности» (Записи для путевых заметок Роже Кайуа // Тетради на время. С. 166—167).

«Зимний ветер», первую версию которого Кайуа представлял в марте 1937, во время одного из первых собраний, когда проект Коллежа постепенно начал приобретать четкие контуры, и стал манифестом этой инакомыслящей ортопраксии. «Именно доклад Кайуа положил начало тернистому пути Коллежа Социологии.

Здесь неуместно вспоминать шумные и суматошные эпизоды его истории. Я скажу лишь, что во время собрания, проходившего в пыльном кафе Пале-Руайаль (это был „Гран Вефур”,¹ тогда якобы заброшенный), я сделал сообщение, вызвавшее дискуссию. И как раз под конец этого заседания и была создана новая группа» (Приближения к воображаемому. С. 58). И из другого источника: «Начались наши собрания. Первое прошло в пыльном кафе Пале-Руайаль, которое занимал когда-то „Гран Вефур”. Батай говорил об ученике колдуна. Я произнес речь о зимнем ветре» (Разговор с Жилем Лапужем // La Quinzaine littéraire. № 90. 16—30 июня 1970).

«ACÉPHALE»

«Декларация» появляется в июле 1937, в третьем номере «Ацефала». Этот журнал, считавшийся ежеквартальным, появляется между 1936 и 1937 годами в виде тонких тетрадок, напечатанных на цветной, желтой или зеленой бумаге в типографии издателя-печатника G. L. M. (Ги Леви Мано), близкого к сюрреалистам. Именно он опубликовал в декабре 1936 г. «Жертвоприношение», текст Батай с гравюрами Андрэ Масона, которому мы обязаны графическими новшествами «Ацефала».

К июлю 1937 «Ацефал» выходит уже целый год благодаря усилиям Батай, Амбросино и Клоссовски. Кроме своих текстов, они публиковали в нем Роже Кайуа, Жюль Монро, Жана Ролена и Жана Валя. Третий номер, сдвоенный (№ 3-4), посвящен Дионису. В оглавлении журнала эта «Декларация» была озаглавлена как «Заметка об основании Коллежа Социологии». В различные моменты своей короткой истории Коллеж ссылался на нее как на эталон своей идеологии.

Не нанесла ли эта «Декларация» последний удар по журналу, который ее опубликовал? Эта тетрадь, в оглавлении которой появляются имена тех, с кем Батай намерен заниматься организацией Коллежа, имена Кайуа и Монро, может считаться последним номером «Ацефала». На последней странице обложки сообщается о следующем номере, посвященном эротизму. Батай задумывает также и выпуск других специальных номеров — о тайных обществах, о театре елизаветинской эпохи. Но этим планам не суждено сбыться. На смену журналу придет «Коллекция Ацефала», но она не продвинется далеко: ее единственной публикацией будет «Зеркало тавромахии» Лейриса. И если в июне 1939 г. Батай повторно использует название «Ацефал», в нем трудно увидеть что-то большее, чем омоним: у него другой формат, нет иллюстраций, и он больше не издается G. L. M., а распространяется книжными галереями (книжный магазин, в котором проходили собрания Кол-

Старинная кондитерская марка.

лежа); оглавление было монополизировано Батаем, ушедшим в подполье: его рука чувствуется везде, подпись оке отсутствует.

Основание Коллежса является поводом для прекращения выхода «Ацефала». Но можно предположить, что «Ацефал» не перестал существовать, а лишь более прочно обосновался в подполье, или, заимствуя выражение Бланио, в непристойном тайном сообществе. Незримый «Ацефал» в лесах Марли шел по следу «Ацефала» бумажного.

1. Как только исследованию социальных структур сообщают особое значение, становится ясно, что определенные результаты, полученные наукой в этой области, не только игнорируются, но и оказываются в прямом противоречии с расхожими представлениями об этом предмете. Эти результаты, определенным образом представленные, кажутся весьма многообещающими, так как открывают безграничные перспективы для исследования поведения человеческих существ. Но они остаются робкими и незавершенными, поскольку, с одной стороны, наука чрезмерно ограничивает себя анализом структуры так называемых примитивных обществ и оставляет без внимания общества современные, а с другой стороны — сделанные открытия еще не привели к таким глубоким изменениям, чтобы можно было ожидать появления постулатов и даже элементарной склонности к исследованиям. Кажется даже, что развитию знаний о началах общественной жизни противостоят препятствия особой природы: виной всему неизбежно заразителный и *активистский* характер представлений, которые эта работа выводит на свет.

2. Из этого следует, что необходимо создать духовное сообщество из числа тех, кто стремится как можно дальше продвинуться в своих изысканиях в этом направлении, сообщество, частично отличающееся от обычного объединения ученых и связанное, в частности, с заразным, опасным характером изучаемой области и с теми определенностями, которые в ней постепенно проявляются.

Это сообщество остается таким же свободным и доступным, как и организованное научное объединение, и любой может привнести туда свою личную точку зрения, невзирая на особое беспокойство, побуждающее его более тщательно изучать важнейшие аспекты социального существования. Какими бы ни были его происхождение и его цели, мы полагаем, что этого беспокойства вполне достаточно, чтобы создать необходимые связующие нити и действовать сообща.

3. Точный предмет предполагаемой деятельности может получить название сакральной социологии, поскольку он ведет к изучению существования общества во всех тех его проявлениях, где обнаруживается активное присутствие сакрального. Таким образом, ставится цель определить точки соприкосновения между навязчи-

выми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят революциями.

Жорж Амброзино, Жорж Батай, Роже Кайуа, Пьер Клоссовски, Пьер Либра, Жюль Монро.

Заметим, что Лейрис не фигурирует среди подписавших эту «Декларацию». 2) Жорж Амброзино, физик, не будет выступать в Коллеже. 3) Я не знаю, кем был Пьер Либра. Мы далее найдем его ответ на анкету Монро о «руководителях сознания». 4) Что касается Монро (который иногда подписывается Жюль Монро, иногда Ж.-М. Монро), он вместе с Кайуа временно руководил «Inquisitions», еще до того, как стал сотрудничать с «Ацефалом». Через тридцать пять с небольшим лет он вернется к этому названию «Inquisitions» и озаглавит им сборник статей, последняя из которых будет посвящена Батаю. Читая ответ Коллежа на его анкету о «руководителях сознания», мы увидим, что именно Монро «ассоциация (=Коллеж) обязана тем именем, которое она носила». Однако он не будет принимать участие в деятельности Коллежа. Возможно, следует связать его исчезновение с «зачастую беспокойными, сумбурными эпизодами», с тем, что Кайуа называл «тернистым путем создания Коллежа Социологии» (Приближения к воображаемому. Paris, 1974. С. 58). В первом номере «Критики» (июнь 1946) Батай публикует длинную статью о книге Монро «Социальные факты — это не вещи». Не упоминая Коллеж, Батай ссылается в этом случае на работы Кайуа и Лейриса. Книга Монро «Современная поэзия и сакральное» (Париж, 1945), законченная в декабре 1940 г., не содержит никаких сведений о деятельности Коллежа, хотя библиография и проблематика последнего были ему в высшей степени близки.

САКРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ И ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ «ОБЩЕСТВОМ», «ОРГАНИЗМОМ» И «СУЩЕСТВОМ»

Жорж Батай и Роже Кайуа

Суббота, 20 ноября 1937 г.

Первое торжественное заседание. Коллеж: Социологии вступает во владение местом, где он в течение двух учебных лет будет раз в две недели проводить свои собрания, сначала по субботам, затем по вторникам, в 21.30: в подсобном помещении книжных галерей, книжного магазина (кажется, католического) на ул. Гей-Люссака; — «просторного книжного магазина, в котором был большой зал», вспоминает Пьер Прево.

НЕУВЕРЕННОЕ НАЧАЛО

Батай и Кайуа, единственные вдохновители Коллежа с тех пор, как Монро игнорирует его работу, берут слово. Кайуа не был оратором. Андре Тирион описывает его как «крепкого юношу, выше среднего роста, с малоподвижным лицом, сохранявшим строгое и вопросительное выражение, и сдержанными манерами. Его очевидная застенчивость была одновременно следствием его прилежности и легкого заикания, иногда затруднявшего его речь» (Революционеры без революции. С. 331). Что касается Батая, Пьер Прево в своих воспоминаниях набросал портрет «человека лет сорока, массивного и солидного вида» (Прево. С. 11).

Кайуа открывает заседание. Но он не готовил свое выступление. Когда его в 1977 г. спрашивали о нем, он не мог вспомнить, чему оно было посвящено. Батай поблагодарил своего предшественника на трибуне за «общий исторический обзор социологической мысли», который тот представил. Не шла ли речь о комментариях к библиографии, которую они подготовили совместно? «Мы начали со ссылок на результаты, достигнутые современной социологией: Кайуа даже перечислил работы, которые послужили нам отправными пунктами», — говорит он в своем отчете 2 апре-

ля 1938 г. Фигурировал ли среди этих работ Монтестье? В одном письме Полану Кайуа именно к нему возводит социологическую генеалогию Коллежа: «*Secundatus qui genuit Durkheimium qui genuit Coliegium Sociologicum*» (Переписка. С. 71). От духа законов к духу сект.

На следующий день после этой первой конференции Кайуа отправляется в Буве (он преподавал там латынь в лицее для мальчиков), и Батай сообщает ему о своих впечатлениях. «Дорогой Кайуа, я думаю, Вы отдаете себе отчет, что все происходившее вчера было далеко от совершенства в том, что касается нашей манеры изложения. Мне кажется, что было слишком много импровизации, слишком мало конкретных вещей: наши выступления были лишены ярких иллюстраций» (Ле Буле. С. 67). Батай настаивал, чтобы они согласовывали свои выступления. 10 ноября, передав Кайуа предложение Дени де Ружмона и Клода Шевали (Новый Орден) о «предварительных собраниях перед каждым докладом, во время которых докладчики давали бы представление остальным о том, что они будут говорить», он добавляет: «Не могли бы Вы в связи с этим подумать, о чем Вы будете говорить 20-го числа?» (Ле Буле. С. 65).

ПРОТИВ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА

Хотя никаких письменных следов выступления Кайуа не осталось, две рукописи Батай все же имеют названия, включенные в повестку дня. Мы сначала представим первый из них, который он зачитал.

Обращение к Ницше и к Дюркгейму сочетается там с более чем сомнительными ссылками на некоего Бело и на последние теории физиков: не этим ли эклектизмом и объясняется недовольство конференцией, присутствующее в письме к Кайуа? Батай еще не нашел свой стиль.

Остановимся все же на космологическом (даже онтологическом) измерении, которое Батай сообщает сакральной социологии, внедряя социальную мысль в диалектику природы, насыщенную теориями современной физики. Это космологическое измерение появляется во множестве его эссе тех дней, таких как «Лабиринт (композиция существ)» (*Recherches philosophiques*. V. 1935—1936; И.С. I. С. 432—441) или «Небесные тела» (*Verve*. Весна 1938; И.С. I. С. 495—496 и 514—516). «Сам атом, — пишет он в „Лабиринте“, — состоит из слишком сложных элементов, чтобы его можно было легко определить» (с. 435).

Этим ссылок на атомную физику Батай обязан контактам с Жоржем Амбросино и книгам, прочитанным по совету этого физика-атомщика. Среди книг, взятых в это время в Национальной библиотеке, — «Принципы квантовой механики» Дирака и «Понятие частиц и атомов» Ланжэвена, которые он цитирует в «Лабии-

ринте» (И.С. I. С. 435); «Дискуссия об эволюции вселенной» Джинса, Лемэтра, Де Ситтера и Эддингтона; «Теория атомов и описание явлений» Нильса Бора.

Космология Батай организована вокруг противопоставления земного (человеческого) закона и закона солнечного (космического). Политеизм, говорит Ницше, умер от разрывов смеха: смеха, который охватывал богов, когда один из них начинал считать себя единственным. Вселенная Батай также взрывается от подобных раскатов смеха, когда одна из ее провинций самоутверждается в центре мироздания и навязывает свои амбиции лабиринту онтологии композиций.

«Кажется, что естественный антропоцентризм для человека является тем же, что и феодальная власть для власти центра империи, всегда слишком далекого» (И.С. I. С. 516). Какая наука (веселая наука) позволила бы сохранить уважение к вселенной и в то же время выжить в ней? Наука действительно предполагает, что ее предмет ускользает от закона, управляющего миром в целом. Как понять движение целого, если сам в него включен? Но, что еще более важно, как его понять, не будучи в него включенным? «Всякая истина, доступная человеку, — пишет Батай в «Небесных телах», — неизбежно связана с заблуждением, которое представляет собой „неподвижная земля"» (И.С. I. С. 516). Отсюда и идет то, что он называет в примечаниях к «Ученику колдуна» разрушительными нравственными последствиями науки. Сакральная социология, программу которой Батай набросал на этих страницах, представляла собой науку, готовую сжечь свои корабли, науку ученика колдуна, отказавшегося держаться за поручни, отказавшегося от стабильности и неподвижности Земли.

ОТ КЛАНОВ К ИМПЕРИЯМ

Добавления, внесенные в рукопись, показывают, что Батай планировал возобновить эту конференцию под названием: «От клана к миру в целом» (И.С. П. С. 449, 451). Это вариация на тему одной классической работы во французской социологии, которая также фигурирует среди книг, взятых из Национальной Библиотеки. Это книга «От кланов к империям» Морэ и Дави. Переход к империи — это организационная схема построений Батай, но этой империей должен стать в конечном счете весь мир. Сакральная социология намерена вписать «образование человеческого общества в игру вселенской, универсальной композиции», представить «человеческое существование на уровне существования галактик». Онтологическая композиция организуется вокруг двух конкурирующих осей. Обе являются «империалистическими», но их империи соперничают друг с другом. Одна представляет собой правую сакральную империю, другая — левую. Правая ось — ось Дави и Морэ, ось

пирамидальной композиции, кульминацией которой являлась концентрация и капитализация в единой точке (на вершине) разбросанных в феодальном мире суверенных кланов, монополизацией существования «индивидуумом», «ipse». Эта версия империи завершается обожествлением верховной личности. Ось с левым вращением — это ось утопии ацефала, вдохновлявшая Коллеж.; это ось композиции лабиринта (композиции взрыва), начинающая с жертвоприношения суверен, или, скорее, утверждающая суверенность жертвоприношения. Эта ось зловещей экзальтации завершается радостью перед лицом смерти. Это то, что Батай назвал на следующих конференциях парадоксальным и безнадежно утопичным термином «империя трагедии».

После введения Кайуа я обязан выдвинуть некоторые общие соображения метафизического, точнее онтологического характера, о природе общества. Можно ли считать общество существом? Или организмом? Или попросту скоплением индивидов? Вообще говоря, эти вопросы настолько далекие и внешние по отношению к науке как таковой, что никак не связаны по своей природе с созданием благоприятной атмосферы для развития точных знаний. В то же время вопрос о природе общества неотъемлемо связан с любой социальной наукой, и в частности, с областью, которую мы обозначили именем сакральной социологии: было бы одновременно и невозможно, и совершенно напрасно стараться избежать этого вопроса.

На самом деле сакральная социология для нас не просто часть социологии как таковой, например религиозной социологии, с которой есть риск ее перепутать. Сакральная социология может рассматриваться как исследование не только религиозных институтов, но и всей совокупности общественных движений, предполагающих феномен причастия. Именно с этой точки зрения сакральная социология рассматривает такие свои объекты, как власть и армия, и руководствуется представлением, что все человеческие виды деятельности — наука, искусство, техника — имеют значение, объединяющее людей, предполагающее их активное «причастие». Иными словами, эти виды деятельности *создают* единство между людьми. В следующих докладах я вернусь к *сакральному*, точнее, к специфическому характеру всего, что *объединяет* людей в общество. Но я должен с самого начала подчеркнуть тот факт, что так называемая сакральная социология предполагает решенным вопрос о *бытии*: она даже сама является точным ответом на этот вопрос. Она допускает, что *кроме* индивидов, образующих общество, существует общее движение, которое преобразует его природу. Социо-

логия сторонится любых концепций, согласно которым социальное существование собирает индивидов в единое целое на основе договора, то есть концепций, на которых базируется весь ансамбль сегодняшней культуры: даже поразительно, что социология не вступает в противоречие с естественными реакциями (или же с предвзятыми мнениями) большинства из нас. Все это признал и Кайуа в своем историческом обзоре социологических учений. Это общее представление я попытался изложить здесь для того, чтобы связное и последовательное представление об обществе в целом стало возможным.

§ 1. Общество отличается от суммы элементов, которые его образуют

Человеческое общество не отделено от мира, но отличается от него — отличается не только от остальных вещей и существ, но и от других обществ: оно состоит из множества элементов почти идентичных тем, из которых образовано соседнее общество, но эти элементы достаточно устойчивы и принадлежат только ему. Совокупность людей, живущих на острове, составляет Великобританию. Но значительная часть подданных Британии пребывает вне острова. И наоборот, население острова включает в себя какое-то количество иностранцев. Таким образом, Великобритания существует тем не менее, как нечто абсолютно отличное, исключаящее этих иностранных граждан и включающее помимо самих островитян множество англичан, рассеянных по свету. С одной стороны, существуют британцы, с другой — Британия.

Если мы теперь рассмотрим атом так, как его представляют современные теории, мы обнаружим, что существуют, с одной стороны, электроны, с другой — атом, сформированный соединением электронов в некоем процессе движения.¹ Молекула имеет тот же двойной аспект: это, с одной стороны, заданное количество составляющих ее атомов (которые могли существовать самостоятельно), с другой стороны — молекула представляет собой нечто, совершенно отличное от атомов, совершенно одинаковых, но не объединенных в молекулярные формации. Определенное количество молекул может образовать мицеллу, также отличающуюся от суммы молекул, пока еще не объединенных.

На другом уровне кристаллы формируют единые целостности, внутри которых молекулы теряют свою автономность. Мицеллы, которые входят в состав коллоидных тел, стоят рядом с живой материей. Она имеет по крайней мере ту же самую двойственность,

¹ Я напомним, что Ж. Амброзино (подписавший Декларацию в Ацефале) был физиком. Когда после войны Батай руководил *Критикой*, то просил последнего написать кое-какие статьи по научным вопросам. Предисловие к «Проклятой доле» (1949) заканчивается благодарностями в адрес Амброзино за все, чем ему обязана эта книга (И.С. VII. С. 23).

что и неорганическая материя. Весь мир знает, что клетка отличается от расположения составляющих ее частей, которыми являются молекулы и мицеллы. И еще выше в иерархии существ располагается многоклеточный организм, который также не может рассматриваться как простое сосуществование клеток. И, вернувшись к обществу, можно сказать, что, объединяя в единое целое организмы, оно образует нечто большее, чем простую сумму элементов.

Даже если факты и требуют некоторой осторожности, их простое перечисление приводит к обобщениям: образование сложного существа из более простых кажется процессом слишком банальным, или даже процессом, служащим основанием для всего, что существует по инерции или нет (поскольку само собой разумеется, что огромные звездные скопления и галактики, которые их объединяют, не могут избежать этой модальности существования). В этих условиях уже не парадоксально говорить об обществе как о живом существе: совсем наоборот, парадокс заключается в затруднениях, с которыми мы сталкиваемся в присутствии этого существа. Парадоксально было бы выкрикивать с иронией: «Истина по ту сторону Пиреней...», и не признавать — из враждебности или будучи введенным в заблуждение — существование отечества, знамени, которое действительно ограничивает всех, кто его образует.

§ 2. Атом, молекула, мицелла, клетка, организм, общество

Весьма общее представление о композиции существ настолько непривычно уму, что сразу же сталкивается с неточностью лексики. Цепочка разрывается благодаря регулярному выражению того факта, что общество дано как составленное не из организмов, а из индивидов. Но понятие индивидуальности может быть применимо как к инертным корпускулам, так и к живым существам: это понятие может в то же время относиться и к обществам. Слово индивид не может служить обозначением ступени в иерархии форм. С другой стороны, слово организм иногда применяют и к клетке. Очевидно, необходимо избавиться от такой огромной неточности. Атомы, молекулы, мицеллы и клетки достаточно хорошо определены; но термин *организм* должен быть сохранен для обозначения совокупности клеток и заменен в этом отношении термином *индивид*. Уместно будет также разграничить простые организмы и одномерные. Название простого организма надо приберечь для животных нулевой, осевой или радиальной симметрии, таких как речная губка, морская звезда или медуза. Эти животные создают совокупность колоний, объединяющих связанные друг с другом элементы, а не общества. И в той мере, в какой отдают должное теории колониального происхождения организмов, можно сказать, что простые организмы, группируясь, создают сложные: организмы, которые колониальная теория представляет как состоящие из линейно расположенных

от головы к хвосту сегментов. Эти сегменты в некоторых случаях сохраняют свою автономность. Черви, например земляные черви, которых натуралисты относят к разряду олигохетов, дают самую яркую простую иллюстрацию подобных ассоциаций; и вышестоящие, более высоко организованные животные, насекомые и позвоночные в своем эмбриональном развитии, затем в своей нервной системе или скелете сохраняют еще немало от сегментарного характера червей. Несомненно, наука не слишком часто сосредоточивалась на этом пункте: она даже сегодня демонстрирует нечто вроде отвращения к колониальной теории. Но остается вспомнить тот факт, что общество, в отношении развития композиции живых существ, является самым сложным способом композиции. Остается вспомнить, что общество образуется лишь из одномерных организмов.

§ 3. Понятие «сложного существа»

Если теперь мне захотелось бы воспроизвести все мои рассуждения, чтобы получить что-то вроде единой картины, я бы построил следующую простую последовательность: атом, молекула, мицелла, клетка, простой организм, одномерный организм и общество. Я добавил бы, что атом и молекула могут быть максимально когерентными конструкциями для нашего разума, и что дистанцию между простыми и одномерными организмами провести сложнее, чем между остальными. Я затем подчеркнул бы, почему все эти оговорки мне не кажутся особо затруднительными: на данный момент я хотел бы обозначить новые промахи терминологии: я не располагаю в действительности нужным словом для обозначения вышеперечисленных элементов в целом. Слова «совокупность», «группа», «объединение», «тотальность», «тело», «композиция» далеки от того, чтобы сделать очевидным характер различия между такими формациями, как атом или клетка, и такими, которые нелегко ясно обозначить: я хочу говорить конкретно о горсти песка, куче камней или стакане воды. Таким образом, я должен предложить говорить о скоплении, если речь идет об объединениях, не модифицирующих образующие их части, о «сложных существах», если речь идет об атомах, клетках или элементах такого же порядка.

Я считаю возможным определить эти «сложные существа» следующим образом: 1) они представляют собой нечто большее, чем скопление, а именно специфическое движение, которое можно назвать «объединяющим движением», по крайней мере когда речь идет об одномерном существе или обществе;¹ 2) они характеризуются

¹ Дюркгейм. Правила социологического метода (Париж, 1895. С. 127): «Общество — это не просто сумма индивидов, но сформированная их объединением система, представляющая собой специфическую реальность со свойственными ей признаками». Такой тип формулы (X это более или нечто иное,

ются более или менее ясно выраженным отличием от массы, которая образована сходными, но не составляющими единую композицию элементами.

§ 4. Общество — это сложное существо

Теперь, когда эта нудная и тяжелая работа по уточнению основной терминологии закончена, можно дать первый вразумительный ответ на вопрос: что такое общество? Оно не является совокупностью индивидов. Оно не является организмом. Уподобить общество организму столь же бессмысленно, что и приравнять его к молекуле (нечто подобное и делал Дюркгейм). Общество — это «сложное существо».

Упорство одних имеет позитивный смысл: они связывают свои представления с узкими идентификациями. У других оно негативно: они ограничиваются тем, что отвергают эти идентификации. Я хочу привести пример такого грубого упрямства. Я позаимствовал его из недавней публикации французского астронома Эмиля Бело в международном журнале «Наука»¹ (июль 1937 г.). Сравнение, которое проводит Бело между организмами и звездами, имеет, между прочим, большое значение, так как он вводит нас в область, которой я вначале пренебрег, описывая для простоты лишь одну линию усложнения существ. Попытавшись описать эволюцию, которая характеризует фазы существования звезды, Бело добавляет, что «исследование, не учитывающее происхождения звезд и их эволюции, возникновения новых звезд и планетарных систем и т. д., не может удовлетворить ученого, занимающегося космогонией: ему необходимо раскрыть сравнительную эволюцию разнообразных звездных тел и общие законы биологии и биогенетики для всех космических существ». Ниже уточняем:

«1. Дуализм находится у истоков происхождения звезд, вихревых туманностей, планетарной системы, он обнаруживается в столкновении гигантской звезды с туманностью: дуализм среди живых существ называется *сексуальностью*. — 2. У живых существ *размножение* происходит посредством клеточного деления, у кольчатых червей — через деление целых существ. На уровне космических объектов звезда, сжимаясь, приобретает форму *гантели*, как показали А. Пуанкаре и Джинс, и в этот момент она разделяется надвое как обыкновенная клетка. Планетарные турбулентные потоки могут оставлять за собой вихревые следы, состоящие из вереницы

чем сумма частей) виталистического характера был очень моден в кругах гештальтистов. Своим уточнением Батай дает этому «более» интересное определение: целое есть движение, объединяющее свои части.

¹ Эмиль Бело. Ведущая роль астрофизики в космогонии // Наука. 1937. CCCIV. С. 74—82.

маленьких планет (Марс, Юпитер, Сатурн), это и есть феномен *размножения* делением. Витки вихревых туманностей нестабильны и делятся на фрагменты, зависящие от массы через единицу длины оборота, витка. — 3. У всех существ *оплодотворение* и *рождение* являются внезапными феноменами (как вспышка сверхновой для рождения планетарных колец). — 4. В сексуальности рождению предшествует *период вынашивания*, достаточно короткий по сравнению с длительностью существования уже появившегося на свет существа. Что касается планет, то проходит несколько циклов вынашивания их туманностью, предшествующих сотням миллионов лет их жизни. — 5. Эмбрионы временно живут в среде, отличающейся от той, где будут жить совершенные, законченные существа. — 6. Эмбрионы имеют временный облик, часто сильно отличающийся от конечного результата (метаморфозы, начиная с личинок, червей и т. д.) (турбулентные потоки, кольца для космических тел). — 7. Только лишь во взрослом состоянии живые существа способны к репродукции. Звезда достигает этой зрелости, когда благодаря сжатию в эллипс ее центробежная сила в экваторе оказывается рядом с той силой, которая удерживает ее вещество. — 8. Теория наследственности Менделя показывает, что разнообразие видов обязано своим существованием многочисленным комбинациям *доминирующих черт обоих родителей*. Многообразие космических видов достаточно ясно демонстрирует нам, что их происхождение связано с принципом дуализма. — 9. Живые существа *выбирают пищу*, пригодную для ускорения их эволюционного развития путем ассимиляции. Звезды, проходя через туманность, ассимилируют плотные вещества, которые увеличивают их собственную плотность и отталкивают непригодные для их эволюции вещества. Основное отличие живых существ от космических состоит в том, что *первые рождаются маленькими и впоследствии вырастают*, а последние *рождаются гигантскими, а потом уменьшаются* из-за гравитации, которая на живых существ оказывает лишь минимальное воздействие. Таким образом, *в нашей Вселенной существует общий в генетическом плане механизм и для живых существ, и для космических»*.

Не относясь к числу ученых, которые продвигаются вперед только после того, как очень медленно устраняют все возможные ошибки, Эмиль Бело в то же время не может быть уподоблен и оккультистам, говорящим о «геоне» и «живой земле». Даже если фрагмент, который я сейчас прочту, покажется сплошным бредом, Э. Бело представляет тем не менее науку. Нет, впрочем, никакого смысла отказывать астральным телам в том, что они являются «сложными существами», на том основании, что это качество однажды уже было установлено для различных образований, встречаемых человеком на Земле. Невозможно отрицать минимум «единства генетического плана» для всех «сложных существ». Этот минимум может быть сведен к тому принципу, который композиция

добавляет и дифференцирует. Нет нужды быть астрономом или прорицателем, чтобы предположить, что развитие науки демонстрирует поверхностный характер большей части тех косных сопоставлений, о которых я только что говорил. Опровержения, которые обязательно последуют, не будут, впрочем, менее косными, чем безапелляционные утверждения, тогда как в самой природе все смутно, неопределенно, разнородно, и, что касается возможности появления разнообразных форм, достаточно богато для того, чтобы бесконечно обрекать человеческий разум на унижение.

Я настаивал на изначально неясном характере понятия сложного существа, которое я стремлюсь ввести: характер его отличается и расплывчатостью, и в то же время точностью, если он противостоит косности и практической неточности обычных дискуссий.

Я настаивал на неопределенном характере понятия сложного существа, которое я пытаюсь ввести в обиход: его характер одновременно расплывчатый и в конечном итоге четкий, если он противостоит на практике неточной, неясной ригидности привычных дискуссий. На самом деле, я намеренно употребляю слово «существо», которое репрезентирует, помимо всего прочего, и самую туманную и неопределенную идею. Эмиль Бело также использует слово «существо». Правда, я со своей стороны определил, что подразумеваю под выражением «сложное существо», и кажется, тем самым я освободился от излишней неопределенности, которая сопровождает слово «существо». Я мог бы продолжить мой ход рассуждений, не погружаясь все больше и больше в метафизическое болото, в которое, как иногда кажется, серьезный человек должен попадать, только чтобы посмеяться. Но случилось так, что, с одной стороны, слово «существо» наводит на мысль о сознании,¹ а с другой — на представление о том, что по крайней мере одна из перечисленных категорий, одномерное существо (если мы рассматриваем целое и если останавливаемся на наиболее убедительном его проявлении), отличается сознанием. Остается только ввести определенную двусмысленность, которой, должен честно признаться, я и не пытался избежать. Напротив, мне казалось, что крайне неопределенная природа человеческого познания таких вещей поддерживается на практике предлагаемым мной выражением, и я надеюсь, что эта неопределенность будет поддерживаться эксплицитно. Я по-

¹ Об определении термина «существо», на которое эта «сложная онтология» вдохновила Батая, см. 1. «Ученик колдуна»: «Это не то *существо*, которое искажено рационалистической философией, наделяющей его атрибутом неподвижности; прежде всего это существо, о котором возвещают имя и отчество, затем это двое, которые соединяются в бесчисленных объятиях, наконец, община, «которая истязает, обезглавливает и ведет войны», см. 2. «Лабиринт» (1936): «Существо вырастает в беспокойном волнении жизни, которая не знает границ: оно хиреет, оно исчезает из виду, если то, что одновременно является и „существом" и сознанием, калечит себя, сводя себя к познанию» (И.С. I. С. 434).

лагаю, что в этом отношении наиболее образованный человек пребывает примерно на том же уровне, что и крестьянин: на самом деле способ познания сознания других ни в какой мере не может быть разработан наукой. Лошадь кажется нам наделенной сознанием, как и насекомое: труднее приписать наличие сознания речной губке, но поскольку существуют ступени от речной губки к пчеле... мы приходим к инфузории, к клетке! Некоторое количество людей может условиться, чтобы допустить существование определенной границы: сознание начинается вместе с жизнью, вместе с клеткой: это то, что кажется достаточно произвольным. Почему мы не допускаем также что-то вроде сознания у корпускул или у инертной материи? Почему клетка становится сознательной, если составляющие ее частицы ни в коей мере таковыми не являются? Сказать по правде, некоторые последующие рассуждения, скорее, заставляют думать, что рождение сознания из ничего на пороге жизни — беспрецедентно. Ницше признавал восприятие за неорганической материей, а значит, и познание; он даже настаивал, что только инертное может достичь истины: органическое связано комплексом интересов и тем самым обречено на утилитарные интерпретации и на заблуждения.¹ Я цитирую, только чтобы напомнить. Справедливо было бы добавить, что я с большим интересом читал тексты Ницше, на которые я только что сослался, поскольку я давно склонен видеть вещи подобным образом. Но я привожу этот факт лишь для справки. Не стоит останавливаться на таких туманных рассуждениях, Ницше в свое время тоже на них не задерживался.

Однако вопрос о сознании у существ имеет два аспекта, в зависимости от того, движемся ли мы по линии усложнения существ, или же, начиная с самих себя, мы доходим до общества. С социологической точки зрения важен только второй аспект. Мы обнаружим здесь также в новой форме метафизический вопрос о природе общества. Точнее, качественное своеобразие «сложного существа» ставит вопрос о знании, является ли общество сознательным существом. Но смутная и ускользающая природа, свойственная самому объекту вопроса — сознанию, должна проявляться в этом случае более настойчиво и более правдоподобно, чем когда речь идет о клетке или инертной материи. Жизнь сознания, в которую мы все стремимся проникнуть как в основу всех вещей, не является абсурдной, так как сознанию принадлежит фундаментальное единство, благодаря которому оно противостоит остальному миру как неделимая реальность. Но тот факт, что сознание рассматривается как неделимое, становится самым твердым препятствием в признании

¹ «Признавать восприятие также за неорганическим миром; восприятие абсолютно четкое — там-то и царствует „истина“! — Неопределенность и иллюзии начинаются вместе с зарождением органического мира». Батай цитирует эту фразу Ницше во втором номере «Ацефала» («Суждения о фашизме», январь 1937 г. См.: И.С. I. С. 470).

коллективного сознания. Тут нет ничего, кроме грубой веры: даже если верно, что мы глубоко переживаем наше единство перед лицом смерти, то, что исчезает в смерти, есть не что иное, как «причащающее движение», свойственное частям, из которых мы состоим. Эти части при необходимых условиях могли бы нас пережить. Какое различие существует между этим сознательным «причащающим движением», которое есть мы сами, и «причащающим движением» общества — различие по природе или различие в степени? Некоторые процессы, которые нам придется описать в предполагаемых в дальнейшем докладах, кажется, достаточно ясно демонстрируют, что это различие очень слабо выделено. Трудно сделать выбор между кричащей в едином порыве толпой и разобщенным состоянием сознания и сказать, с какой стороны единства недостает в большей степени. И если легко можно признать, что социальная общность является наиболее хрупкой, что лишь общество может сформировать в одно и то же время несколько в равной мере единоклубных толп, ничего друг о друге не знающих, а затем и вовсе рассеивающихся, то нет оснований не признать, что какая-то структура, поддерживающая обычаи, ритуалы, общие представления, поддерживает также и коллективную идентичность. Более того, нет причин забывать о сложном характере организмов, которыми мы являемся, о взрывном характере индивидуального сознания. Можно даже продемонстрировать несколько позже, как факты сознания в каждой категории сложных существ могут систематически связываться с взаимодействием различных частей. Как бы то ни было, ничто не позволяет нам выводить то уникальное значение, которое сообщает самому себе человеческое сознание, из положения изолированного индивида. Я, впрочем, настаиваю на негативном характере этих аргументов. Я не стремлюсь, в сущности, утверждать, что существует коллективное сознание: я хочу показать, что познание того, что мы называем сознанием, завершается весьма смутным понятием, и мы не имеем права оспаривать тот факт, что само общество имеет сознание. Почему бы раз и навсегда не признать, что мы здесь находимся в самой темной и непонятной области познания?

Эта область настолько темна, что всегда очень трудно, наблюдая факты сознания в индивидуальном смысле этого слова, решить, принадлежат ли они собственно личности или выражают «причащающее, объединяющее движение» самого общества. Не нужно забывать, что мы не самые лучшие образцы одномерных организмов, как представители категории сложных существ, как клетки, которые мы образуем из живой и автономной клетки. Человеческое существо не существует иначе, чем в обществе: вследствие этого оно находится на иерархической лестнице существ, как и связанные атом, молекула, мицелла и клетка. Таким же образом и баран в стаде, одушевленный общим порывом, является связанным с одномерным организмом, то есть входящим в общую композицию. Но мы с самого начала допускаем, что элементы, входящие таким образом в

формацию сложных существ, с этого момента глубоко меняются. Это изменение в человеческом обществе имеет в большей степени психическую природу. Но я далек от того, чтобы перечислить здесь все сложности, с которыми сталкивается анализ индивидуальных фактов сознания. Человек не только «связанный одномерный организм»: он использует одну часть своих сил, чтобы частично или полностью порвать связь, объединяющую его с обществом, в надежде стать свободным индивидом: я предлагаю сохранить слово *личность*¹ для того сложного существа, которое появляется в результате этого вторичного действия.

С другой стороны, подобным образом представленная действительность сильно упрощалась. Тенденция к разъединению противопоставляет не только индивидов и группу: она противопоставляет тому же самому целому множество частей, которые могут быть составлены из тех же элементов, но в последующие моменты времени. Реальный факт, что епископ может быть офицером в запасе, дает представление о том, что этот способ композиции является весьма сложным. Таким же образом средневековый человек мог принадлежать к своей корпорации, будучи вассалом короля, горожанином и подданным Церкви, которую тогда называли Вселенской. Тайные общества, религиозные ордена, братства, партии, армия сообщают крайнюю сложность этому представлению, в котором исчезает все, кроме географического единства.² Само собой разумеется, что эти внутренние формации — весьма отличные друг от друга органы одного организма — не направлены с неизбежностью на разъединение, они могут одинаково хорошо служить как сохранению, так и изменению композиции. Но когда тенденции к распаду, что-то вроде внутреннего отталкивания,³ в обществе пре-

¹ Понятие «личности» (не путать с «индивидом») находилось под сильным воздействием манифестов персоналистского движения Мунье (см. особенно: Анархия и персонализм. 1937). Движение группировалось вокруг «Esprit», которым руководил Мунье. С ним сотрудничал П. Кlossовски. Другие сотрудники были также близки Коллежу: П. Л. Ландсберг, Д. де Ружмон, М. Морэ. В майском номере 1937 г. этого журнала была напечатана заметка Ружмона по поводу *Ацефала*, подтверждающая то, что Батай здесь сказал: «„Ацефал" это символ радикального антиэтатизма, то есть только антифашизм достоин этого названия. Это общество без головы почти то же самое, что в менее романтических терминах называется федерацией. В этом отношении согласие Ницше и его учеников с персонализмом, кажется, может быть легче достигнуто, чем с любым другим политическим движением» (с. 314). В том же номере заметка Ландсберга по тому же поводу выражает то же самое мнение: «Сотрудники „Ацефала" (sic) выполняют работу персоналистов, защищая личностную сущность мышления, которую мы не можем отделить от человеческой жизни и от тотальности его опыта» (с. 296). «Esprit» был католическим журналом. См.: Ж. -Л. Лубе дель Байль. Нонконформисты 30-х. Париж, 1969.

² По поводу тайных обществ см. ниже в выступлении Батай 19 марта.

³ Об этом понятии, заимствованном у Рабо, см. материалы следующей конференции («Животные сообщества»).

обладают, они тотчас используются в этом направлении. (Не только индивид пытается разорвать социальные связи и стать свободным: он использует внутренние противоречия. Ему не так важно, что борьба заданной функции не предполагает свободы в качестве реальной цели: он поддерживает эту борьбу, чтобы получить общее, правда, временное ослабление связи, делающей его подчиненным.) В любом случае общее описание иерархии сложных существ — по линии, ведущей от атома к человеческому коллективу, — приобретает, таким образом, новый элемент. Внутренние формации, которые перегруппируют индивидов в новой плоскости, могли бы получить название *сообществ*. Как бы то ни было, термин *сообщество* не может быть точным обозначением подчиненной изначальной формации подгруппы. На самом деле новые сообщества всегда соединяются со старой организацией, той, которая привязана к крови или почве — и иногда даже случается, что они оказываются более значительными. Развитие новых сообществ таково же, как и развитие изначальной формации, и, когда все закончено, они приобретают значение, равное значению второстепенных формаций. Такую формацию можно с этого момента рассматривать как одно из сообществ, образующих само общество, и дать ей имя *традиционного* сообщества, в противоположность новым сообществам, среди которых важнейшие — это сообщества *избранных*,¹ возникающие в результате выбора части тех элементов, которые их образуют, и представляющие собой определенную тотальность. Таковы, например, религиозные ордена и тайные общества.²

¹ Коллеж отказывается примкнуть к фактическим сообществам. Сообщества избранных, которые он им противопоставляет, сообщества существ, которых сближает избранность, можно определить как сообщества ценностей. Каких ценностей? Ценностей сообщества как такового: сообщества тех, для кого оно само представляет собой ценность, а не факт. Родина является только фактом: было бы глупо его отрицать, но нравственно недопустимо этим фактом ограничиваться. Здесь Коллеж отстраняется от мнения своих учителей французской социологической школы ради терминологии и идущего с другой сто роны Рейна вдохновения, которое недавно принес во Францию Р. Арон.

² На полях рукописи Батай добавил следующие замечания: «1. Фактические сообщества: клан, фратрия, племя, нация, цивилизация, человечество. 2. Сообщества избранных, отталкиваясь от Лоуи: армия, простые организации, администрации, производственные коллективы». Роберт Лоуи, антрополог из Беркли, недавно увидел две свои работы, вышедшие на французском и переведенные Евой Метро, «старейшим другом» Батая. Е. Метро была сама связана с Этнографическим музеем в Трокадеро: ею написаны учебник по культурной антропологии и *Трактат о первобытной социологии* (Париж, 1935). Главы X и XI этого труда были rispetабельно названы: «Объединения» и «Теория объединений». В *Южных тетрадах* в 1937 г. (почти сразу же после конференции) рецензия на эти книги была опубликована Кайуа: «Часть, касающаяся правительства, — писал он, — слишком поверхностна, но две главы о наполовину тайных, наполовину официальных объединениях, которые занимают такое важное место в жизни „не-цивилизованных“, являются замечательной разработкой одной из проблем, вошедшей в повестку дня под влиянием обстоятельств».

Здесь я заканчиваю введение в сакральную социологию. Я обозначил главные терминологические изменения, необходимые для развития этой области науки. Я пытался в то же самое время показать, каким образом объект этих специфических исследований располагается в ансамбле всего существующего. Я с самого начала обозначил, в каком направлении будет эта попытка осуществляться, указав, что сакральное для меня является особым фактом движения общества к объединению. Именно это я попытаюсь разъяснить во время следующих докладов.

Перед тем, как закончить сегодняшнее выступление, я хотел бы подчеркнуть, что опыты Коллежа Социологии должны располагаться исключительно в плоскости научной объективности. Я хотел бы открыто признать свою личную озабоченность исследованиями, результаты которых я изложил. Впрочем, не в первый раз я отдаю предпочтение тому, что назвал сообществом избранных. Но, заботясь о том, чтобы с достаточной точностью зафиксировать смысл терминов, я в то же время испытываю удовольствие, когда противопоставляю принцип *сообщества избранных* и принцип *традиционного* сообщества, к которому я фактически принадлежу, но от которого я хотел бы отмежеваться, так же как и от индивидуалистических принципов, которые ведут к демократической атомизации. Я признаю это, чтобы честно обнаружить предрассудки, которые существуют во мне, даже когда я пытаюсь на время от них отстраниться, даже когда пытаюсь создать научную доктрину. Я ограничиваюсь общими замечаниями, считая, что открытые сегодня дебаты должны иметь целью познание, а не практику.

*Я предоставляю теперь второй манускрипт, озаглавленный, как и предыдущий: «Отношения между „обществом“, „организмом“ и „существом“».*¹

¹ Примечания Батая внизу страницы: «За сообщество избранных против традиционного сообщества см. „Ordre nouveau“ — Cuvillier, с. 32—36».

Первая из этих ссылок отправляет нас, несомненно, к одной опубликованной Кайуа статье в июньском номере «Нового ордена» в 1937 г. Тема номера: «Революции и революция», название статьи: «Агрессия как ценность». Читаем там то, что, по-видимости, соответствует ссылке в примечаниях: «Каждый раз, когда мы встречаем человеческое сообщество, чье объединение не является порабошающим фактом или случайностью, но согласованным результатом совместного выбора, требованием совпадающей воли и образа преследуемой цели, это сообщество, будь то Орден иезуитов или Ку-Клукс-Клан, в начальном своем объеме всегда смехотворно ограничено, но всегда странным образом с самого начала имеет непропорционально большой успех». О движении «Нового ордена» можно прочитать у Ж. Гушара, «Дух 30-х годов» в книге «Политические тенденции французской жизни, начиная с 1789 г.», Париж, 1960, и У Ж.-Л. дель Байля, *op. cit.* Его основателями были Арно Дандье (библиотекарь Национальной библиотеки, умер в 1933 г. в 36 лет) и Робер Арон, работавший в издательстве «Галлимар»). Многие его члены, такие как Д. де Ружмон, также

II

Мы попытались установить пределы той области познания, которой мы дали имя, «сакральной социологии» и предлагаем прямо сейчас представить несколько понятий, которые можно разработать и развить в этой области. Эти понятия не зависят от каких бы то ни было философских рассуждений: они не зависят от данной метафизической доктрины: они были в значительной мере заимствованы из произведений, авторы которых необязательно имели единое мнение даже по основному вопросу социологии — по вопросу о природе общества, которое одни рассматривали как существо, другие — как организм, третьи — как простое взаимодействие автономных индивидов, в той или иной степени основанное на договоре. Не столь уж очевидным выглядит с самого начала и метафизический вопрос о природе общества. Возможно, каждый из нас даст на него свой ответ, что, думаю, не может помешать нам прийти к согласию по отдельным пунктам. Но метафизические выводы, которые можно подвести под каждое представление, продолжают существовать, и их столько же, сколько и направлений движущейся мысли. В итоге особенно интересно описать достаточно образно и живо, достаточно критично то, к чему могут привести наши демарши. Почему, впрочем, мы забываем, что речь здесь не только о пространстве интеллектуальных дебатов, которые, скорее, являются театром, в котором разыгрывается политическая трагедия? Поскольку люди рассматривают целостности, которые они формируют как кучи пыли или зерна, как волны молекул, связанных лишь движением, или, наоборот, как организации, обладающие всеми правами на составляющие их части, они берут в руки оружие, и между ними начинается смертельная игра.

Обычно, рассуждения, подобные тем, которые сейчас последуют, начинаются со сведений, почерпнутых из истории философии. Аристотель сделал первый шаг, Конт последовал за ним как автор самого термина «социология». Эспинас, Дюркгейм, Тард представляют недавний период. Логическое развитие понятий сложной формы повторяется во многих работах. Но существуют лишь понятия, разработанные путем логического саморазвития от одной философской работы к другой: существует также развитие факта, которое

работали в «Esprit». Но никто из членов Коллежа туда не входил, несмотря на родственные черты во взглядах, о чем свидетельствует сотрудничество Кайуа с этим журналом. Впрочем, «Новый орден» потерял большую часть своей аудитории после усиления власти Народного фронта. Начиная с 1937 г. журнал выходил с большим трудом. В 1938 г. он исчез.

Другая ссылка отправляет нас к «Введению в социологию» Армана Кювилье (Париж, 1936), фрагмент на 32—36 с. посвящен *Организмизму* и резюмирует тезисы Спенсера, Шэффля, Ж. де Грифа, Эспинаса и Рене Уормса. По поводу Шэффля говорят, что для него «общество — „добровольный организм“, скорее *организация*, нежели организм».

связано скорее с жизнью, чем с дискурсивным мышлением. Однако, кажется, это фактическое развитие не было пока еще объектом весомых размышлений со стороны различных авторов. В то же время совсем не трудно охарактеризовать в нескольких словах условия этого развития, а затем показать всю его многозначность: действительно, в целом, когда человек думает о существовании общества без предубеждений, но с некоторой озабоченностью, интеллектуальной или практической, он склонен рассматривать его как существо. Но как только он избавляется от этого бремени озабоченности по отношению к такому объекту, сам индивид уже предстает как существо благодаря своей эксплицитно выраженной или имплицитно предполагаемой способности мыслить. Эта парадоксальная оппозиция особенно ясно представлена в актуальном состоянии умов во Франции: на факультетах, изучающих социологию, общество предстает как единственно реальное; какие-то политические партизаны — левые или правые — базируют свою деятельность на представлениях такого же порядка. Но из совокупности выраженных мыслей, несомненно, исходит дремучая, но господствующая вера в фундаментальную реальность индивидуального существования.

Если рассматривать социальную композицию в целом исторически, то выяснится, что современные общества не представляют собой первой ступени образования человеческих объединений. Европейская нация берет свое начало не в объединении индивидов, а в провинциальных группах, которые когда-то были монолитными и сплоченными и поэтому назывались автономными.

В итоге современное общество может в какой-то мере рассматриваться как совокупность обществ, занимающих нижнюю ступень в иерархии композиций. В любом случае эти составные части не могут рассматриваться как аналоги клеток, из которых состоят простые организмы, или как аналоги атомов, из которых состоят молекулы, поскольку в композиции они теряют свою индивидуальность: замена феодальных провинций на произвольно разграниченные департаменты показывает, до какой степени неустойчивы большие внутренние подразделения. В действительности, группа, возникающая из объединения более маленьких обществ, должна классифицироваться как сформированная не регионами, а городами и населенными пунктами разного значения, между которыми существует система отношений, а именно административная организация, и своя иерархия главных городов — система, которая может меняться: даже сама столица может перемещаться. Единственный город внутри общества и на нижнем уровне композиции образует вполне определенное единство.¹

Впрочем, необходимо точно зафиксировать то, что мы подразумеваем под городом в жесткой номенклатуре понятий. Всякая ус-

¹ См.: «Париж, современный миф» Кайуа и «Париж — столица XIX столетия» В. Бенямина.

тойчивая агломерация, если взглянуть на нее как на композиционную структуру, должна рассматриваться как город при условии, если она имеет минимум императивных организаций — совет, мэр, церковь, юрие. Не вполне уместно здесь проводить различия — по крайней мере, когда идет речь о современности — между сельскими и городскими агломерациями. И те и другие имеют одинаковую структуру. Начиная с самой маленькой и заканчивая самой большой, они представляют собой композиции одного уровня. Только подразделение, которое подчиняет одни из них другим, вводит функциональные различия, которые приносят с собой и признаки тотальности, более или менее законченные, но всегда несовершенные: даже местность, где находится резиденция центральной власти, остается подчиненной этой внешней власти, не зависящей от нее ни в какой мере. В этом отношении переполненная местность, столица или главный город департамента — будь то Лондон, или Нью-Йорк — может быть приравнена к самой маленькой из деревушек, как слон может быть приравнен к муравью. Такие композиции отличаются просто интенсивностью движения, зависящего от числа элементов, которые они объединяют, и от концентрации некоторых функций, которые образуются в самых больших агломерациях.

Можно также провести различие между местностями, учитывая историю их возникновения. Хотя это случается редко, первая агломерация может размножаться: в этом случае старейшая сохраняет центральное значение, другие ей незамедлительно подчиняются. Но, как правило, все не так: небольшой город просто становится важнее соседних небольших городов, которые ему подчиняются лишь во вторую очередь. В обоих случаях результат один и тот же: центральные учреждения смешиваются на первых порах с местными учреждениями привилегированного небольшого города, из которого они и происходят.

ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

Александр Кожев

Суббота, 4 декабря 1937 г.

Кожев не готовил письменный текст своего выступления, и издатель так же лишен возможности восстановить ход этого второго заседания, как и в случае с предыдущим докладом Кайуа,

СЕМИНАР

Здесь было бы неуместно воссоздавать портрет докладчика, в особенности после выхода в свет книги «Философия, государство, конец истории», изданной Домиником Оффре. Семинар, который Кожев вел в Практической школе высших исследований с 1933 по 1939 г., в 17.30 по понедельникам, а затем по пятницам, является памятным событием того времени. Не перестают перечислять будущих властителей умов второго послевоенного периода, которые, согласно легендам, именно там черпали свое вдохновение и сделали свой фундаментальный выбор.

Один из этих слушателей, Раймон Арон, так описывал это действо: «Кожев сначала переводил несколько строк из „Феноменологии“, отчеканивая некоторые слова, потом без всяких записей начинал говорить, без единой оговорки, на безукоризненном французском, которому славянский акцент сообщал определенную оригинальность и даже некоторый шарм. Он завораживал аудиторию суперинтеллектуалов, склонных все подвергать сомнению или критике. Почему? Его талант, его виртуозное владение диалектикой не знали себе равных. Я не знаю, удалось ли сохранить его ораторский талант в книге, которая включает в себя лекции последнего года,¹ но это ис-

¹ Небольшая ошибка: в действительности эта книга, «Введение в чтение Гегеля», которую в 1947 г. редактировал Раймон Кено, охватывает не последний год, а все шесть лет его семинаров.

куство не имело ничего общего с красноречием, оно шло от самой темы лекций и от его личности» (Воспоминания. 50 лет размышлений о политике. Париж, 1983. С. 94—100).

КОЖЕВНИКОВ

Родившись в Москве в 1902 г., Александр Кожевников уехал (в 1919 г.) из России в Германию (Гейдельберг), где учился вместе с Ясперсом и написал диссертацию о религиозной философии Соловьева; затем, в 1926 г. он переехал в Париж; где посещал семинар Александра Койре, также русского по происхождению и старого ученика Гуссерля, читавшего лекционный курс сначала о Николае Кузанском, а затем, в 1933—1934 о «Религиозной философии Гегеля в его юношеских сочинениях».

В конце 1934 г. Койре пришлось отлучиться; он предложил своему ученику заменить его. Легенда сообщает, что вследствие кризиса 1929 г., разорившего Кожева, он снизошел до своих интеллектуальных увлечений, пытаясь извлечь из них хоть какую-то прибыль. Его имя фигурирует среди журналистов первого выпуска Zeitschrift für Sozialforschung в 1932 г. Его подпись стоит также под переводом книги Анри де Мана «Социалистическая идея» (Грассе, 1935), вместе с подписью Анри Корбена, первого переводчика Хайдеггера во Франции (Бифур, 1931). Как правило, Кожев редко публикуется. В «Recherches philosophiques», куда его приглашает Койре, он дает несколько рецензий на работы Хайдеггера.

Гегель Кожева действительно рождается в том ретроспективном свете, который «философия смерти» Хайдеггера бросает на «Феноменологию Духа». В одной из заметок в «Recherches» Кожев пишет об этом: «Благодаря своему анализу смерти Хайдеггеру удалось если и не сказать нечто абсолютно новое, то по меньшей мере увидеть возможность сделать шаг вперед по дороге философского прогресса, которая казалась окончательно заблокированной Гегелем» (Recherches philosophiques. IV. 1934—1935. P. 400). В другой: «По нашему мнению, никто из множества „экзистенциальных“ мыслителей [...] — и вообще никто после Гегеля и до Хайдеггера — не создал в философии ничего подлинно нового. В частности, все идеи Хайдеггера, которые обычно объясняют влиянием Кьеркегора, Ницше, Бергсона и т. д., можно обнаружить у Гегеля, особенно в его „Phänomenologie des Geistes“ и в предшествующих сочинениях. Возможно — и даже вероятно — что сам Хайдеггер там их не искал. Но именно там они появляются в своей подлинно философской форме. Таким образом, только через сопоставление с произведениями Гегеля можно понять и оценить философское значение произведений Хайдеггера, раскрыть, что же действительно нового они имеют. Действительно, I том „Sein und Zeit“ является лишь попыткой воспроизведения — исправленного — феноменоло-

гической («экзистенциальной») антропологии „Phänomenologie des Geistes“, с целью создать некую онтологию (том II, еще не вышедший), которая должна прийти на смену искаженной онтологии Логике Гегеля» (Recherches philosophiques. V. 1935—1936. P. 416).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ ГЕГЕЛЬ

Такая экзистенциальная реприза гегелевской мысли происходит под эгидой института, перешедшего от религии к светскому мышлению: пятое отделение (религиозные науки) Практической школы высших исследований, являвшееся наследником факультета теологии, поддерживает семинар на тему «Религиозная философия Гегеля». Такая поддержка является признаком определенных изменений в отношении к Гегелю. Как философ панлогизма и Абсолютного Знания, Гегель был заповедной зоной логиков и эпистемологов (Эмиль Мейесон и др.). Прекрасная книга Жана Валя «Несчастное сознание в философии Гегеля» (1929), подчеркивавшая религиозные корни его системы, сместила центр тяжести с «Логики» на «Феноменологию Духа». Вслед за этой книгой во Франции появляется фигура Гегеля-экзистенциалиста, романтика, современника Кьеркегора, Гегеля как тайного антигегельянца: «Гегель против Гегеля», согласно формуле Батая, которую тот вскоре будет использовать («Обелиск», И.С. I. С. 509).

Эта метаморфоза служит поводом для резкой перемены взглядов Батая. В 1929 г., во время первой ссоры с Бретоном, во время «Документов и Второго манифеста сюрреализма», именно Бретон называет себя гегельянцем. Но его Гегель скорее сюрреалист (даже последователь Малларме), чем экзистенциалист, предшественник Валя и Кожева. Он является философом абсолютного идеализма, тождества противоположностей, философом, отвергающим случайность и стремящимся к диалектическому решению конфликтов. Именно в силу этой причины Батай угрожал нелепым и невероятным появлением «моего Я в метафизическом целом, или точнее, если вернуться к конкретному, появлением мухи на носу оратора» (Лицо человека. И.С. I. С. 183).

Три года спустя уже никто не слушает оратора; глаза прикованы к мухе, ползающей у него на носу. Целое исчезает из поля зрения; всех занимает Я Гегеля, вышедшее на первый план. Случайность повествователя нейтрализовала панлогизм системы. «Человек по имени Гегель разрушает свою систему в тот же момент, когда ее излагает», — пишет Валь. И Бернар Гротъюзон: «Если мы приходим к системе, то там есть философия, но уже нет философа» (цитирую по статье Берне-Жоффрея в «Méditations», 1961. №2. С. 6). Это тот же экзистенциальный (или биографический) аргумент, который Батай использует в письме, адресованном Кожеву после заседания 4 декабря: «Я думаю, что моя

жизнь — ее зияющая пустота, или, еще лучше, ее открытая рана — сама является опровержением замкнутой системы Гегеля». Сам Кожев далек от того, чтобы сводить к минимуму воздействие своей жизни — или своей экзистенции — на мысль Гегеля. В тот год, когда Коллеж начинает свою деятельность (1937—1938), за несколько недель до своего выступления, он открывает свой семинар размышлениями о статусе имен собственных в системе. «Каким должен быть Человек и его историческая эволюция, чтобы в определенный момент этой эволюции человеческий индивид, случайно носивший имя Гегеля, увидел в себе обладателя Абсолютного Знания?» (Введение в чтение Гегеля. С. 163).

ЖЕЛАНИЕ РАДИ ЖЕЛАНИЯ

В январском номере «Mesures» за 1939 г. Жан Полан опубликовал то, что до выхода в 1947 г. «Введения в чтение Гегеля» являлось важнейшей публикацией Кожева: перевод одного из разделов «Феноменологии Духа» с комментариями («Самостоятельность и несамостоятельность самосознания: господство и рабство»); он становится предисловием к книге 1947 г. Кожев превращает там диалектику хозяина и раба в антропологию, основанную на желании, которое он называет антропогенным, желании, отличном от желания — или потребности — животного в том, что оно направлено не на (естественную) позитивность объекта, но на негативность другого желания. Оно стремится не разрушить объект в процессе его потребления, а заставить признать себя как желание — добиться признания у другого желания. Безразличное к борьбе за существование, оно вдохновляет «смертельную борьбу за признание», как Кожев интерпретирует бытие-к-смерти Хайдеггера. Его фундаментально антиутилитарное вдохновение легко найдет себе соответствие в понятии непроизводительной траты, которое окажется на первом плане размышлений Батая после его статьи в «Социальной критике» в 1934 г.

Некоторые идеи витают в воздухе эпохи. Не вступая в споры о приоритете, следует все же сказать, что многие черты Гегеля-экзистенциалиста проявились у Батая еще до его участия в семинаре Кожева. Так, еще в 1932 г., в «Социальной критике» он публикует вместе с Кено «Критику оснований диалектики Гегеля», где предлагает рассматривать классовую борьбу и комплекс Эдипа в свете диалектики господина и раба и борьбы за признание. Два года спустя в ноябре 1935-го «Les cahiers de Contre-Attaque» анонсируют выпуск, посвященный «гегелевской диалектике господина и раба, ключу к „Феноменологии Духа“ и к учению марксизма»: «Гегель, поясняется, смог увидеть в труде принцип освобождения раба» (И.С. I. С. 388). В «Критике оснований диалектики Гегеля» Батай цитирует Плеханова: «Нет ни одной науки из числа

тех, что французы называют „науками нравственными и политическими“, которая не испытала бы на себе мощного и плодотворного влияния гения Гегеля» (U.C. I. С. 286).

СДЕРЖАННОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Батай надеялся, что участие Кожева наложит на деятельность Коллежа печать гегельянства. Но этого не произошло. 22 января 1938 г. Батай возвращается к своей манере истолкования Гегеля, чтобы поставить «с негативными, между прочим, намерениями проблему оснований социологической науки». Воспоминания Кайуа текут в том же направлении: «Мы пытались заручиться поддержкой Кожева, который, как вы знаете, был главным экзегетом Гегеля во Франции. Кожев оказывал необычайно сильное интеллектуальное влияние на наше поколение. Я должен сказать, что наш проект не нашел в его глазах благосклонности. Я это помню. Именно у Батая, на улице Реннс, мы показали наш проект Кожеву [...] Кожев выслушал нас, но отклонил наши идеи. С его точки зрения мы ставили себя в положение фокусника, который сам себя, при помощи своих фокусов, пытается заставить поверить в магию. Мы все же сохраняли с Кожевом близкие отношения. Он даже выступил в Коллеже с докладом о Гегеле. Это заседание поразило нас всех как интеллектуальными способностями Кожева, так и его выводами. Вы помните, как Гегель говорит о всаднике, знаменующем конец истории и философии. Для Гегеля этим человеком был Наполеон. Так вот! В тот день Кожев убедил нас, что Гегель ошибся на столетие: человеком конца истории был не Наполеон, а Сталин. (Беседы с Жилем Лапужем // La Quinzaine littéraire. 16—30 июня 1970. № 70).
Чем же была вызвана сдержанность Кожева?

Разногласия с Батаем разворачивались в двух направлениях. Первое было связано с интерпретацией понятия конца истории. Два дня спустя после заседания Батай в длинном письме Кожеву изложил возражения, которые внезапно пришли ему в голову; он упоминает о безработице, на которую конец истории осуждает негативность и ее официальных представителей, интеллектуалов. Какое бесконечное воскресенье ожидает их вследствие переноса на неопределенный срок работы негативности? Именно в этом письме — версию которого он несколькими годами позже вставляет в приложение к «Винновному» — Батай говорит в первый раз о «негативности без применения». Это выражение можно сопоставить с названием одной книги Дени де Ружмона «Дневник безработного интеллектуала» (1937). Для последнего безработица была связана с тяжелыми временами; для Батая — с окончанием времен. Эта первая линия споров с Кожевом продолжается и после Коллежа, в том пространстве, которое его «Сумма атеологии»

будет стремиться обнаружить по ту сторону Гегеля. Но была и другая причина трений.

В ходе заседания 5 февраля 1938 г. Батай настаивает на несовместимости двух тем: с одной стороны — феноменологии, с другой — Фрейда и социологов. «Гегелевская феноменология представляет дух как, в сущности, гомогенный. В то же время последние данные, на которые я опираюсь, сходятся в том, что между различными регионами духа устанавливается формальная гетерогенность. Мне кажется, что ярко выраженная гетерогенность, устанавливаемая во французской социологии между сакральным и профанным, а также между сознанием и бессознательным в психоанализе, совершенно чужда Гегелю». Сопротивление Кожева всему, что предполагало ссылку на нередуцируемое бессознательное, и является, несомненно, источником той сдержанности, которую он, правоверный гегельянец, противопоставляет постулатам Коллежа. Наоборот, от имени бессознательного, и вопреки Гегелю, Батай обращается к науке (которую он противопоставляет феноменологии): «бессознательное, по определению, располагается за пределами досягаемости феноменологической дескрипции».

Отчетливый характер этой линии демаркации не должен нас удивлять: Доминик Оффре отмечает у Кожева «любопытную отстраненность, не лишенную оборонительного характера» (с. 134) по отношению к психоанализу. Позиция, которая подтверждает, если в этом есть потребность, проект сопоставления Гегеля и Фрейда, который в 1936 г. Кожев и Лакан предполагали совместно осуществить и от которого скоро отказались (Элизабет Рудинеско, Жак Лакан. Очерк жизни и история идей. 1993. С. 147—148).

Я не нашел ничего во «Введении в чтение Гегеля», что могло бы быть связано с этой проблемой. Напротив, я процитирую два коротких отрывка, где речь идет о темах, упомянутых Кайуа и в докладе Батая. Первый покажет нам всадника, олицетворяющего мировой разум (я оставляю читателю возможность исправить опечатку, замеченную Кайуа: вместо Наполеона следует читать Сталин). Во втором речь идет о прекрасной душе романтика, интеллектуала, который продолжает говорить о революции, когда революция оказалась уже в прошлом. Эти страницы взяты из лекций 1936—1937 гг., посвященных последним разделам VI главы «Феноменологии Духа». Вслед за ними идет письмо Батая.

А) С христианской точки зрения, Наполеон олицетворяет Тщеславие: следовательно, он является воплощением Греха (Антихрист). Он первый, кто осмелился придать абсолютную (универсальную) ценность человеческой Единичности. Для Канта и для Фихте он и есть Зло (das Böse): существо безнравственное par excellence. Для Романтика, либерального и толерантного, он предатель (он «предает» Революцию). Для «божественного» поэта он всего лишь лицемер.

Для Наполеона универсальная нравственность существует лишь для *других*; сам он «по ту сторону Добра и Зла»: если угодно, он действительно «лицемер». Но кантианская нравственность не имеет права его осуждать. От имени романтического Суждения нельзя обвинять Наполеона как преступника и эгоиста; *всякое* Действие эгоистично и преступно, пока не достигнут успех; Наполеон же достиг успеха. Кроме того, противники Наполеона *не действуют* против него, не уничтожают его: следовательно, их суждение является чистым тщеславием, болтовней. Они олицетворяют чистую бездеятельность, то есть *Бытие*, следовательно Ничто: если Германия (следовательно, немецкая философия) отказывается признать Наполеона, она исчезает как народ (Volk); Нации (Besonderheit), оказывающие сопротивление универсальной империи (Allgemeinheit) будут уничтожены.

Но Гегель признает и открывает Наполеона Германии. Он верит, что сумеет ее спасти (благодаря Феноменологии), сохранить в снятом (aufgehoben) виде в объятиях наполеоновской Империи.

Наконец, мы подходим к следующей двойственности: Олицетворяющий — Открывающий, 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, так как действует успешно. Но он не понимает сам себя (он не знает, что он *есть* Бог). Гегель обращен к Наполеону: Наполеон — это человек, это «совершенный» человек благодаря полной интеграции в Историю; понять его — значит понять Человека, понять самого себя. Понимая (=оправдывая) Наполеона, Гегель завершает, следовательно, свое самосознание. Следовательно, он становится Мудрецом, «совершенным» философом. Если Наполеон — это открытый Бог (der erscheinende Gott), то именно Гегель его открывает. Абсолютный Дух = полнота Сознания (Bewusstsein) и Самосознания (Selbstbewusstsein), то есть действительный (естественный) Мир, предполагающий универсальное и гомогенное Государство, олицетворяемое Наполеоном и открываемое Гегелем.

Однако Гегель и Наполеон — это разные люди; следовательно Сознание (Bewusstsein) и Самосознание (Selbstbewusstsein) все еще разделены. Но Гегель не любит двойственность. Не идет ли речь о том, чтобы упразднить последнюю двойственность?

Это может произойти, если Наполеон «признает» Гегеля, как Гегель «признал» Наполеона. Не надеялся ли Гегель (в 1806 г.), что Наполеон призовет его в Париж и сделает Философом (Мудрецом) универсального гомогенного Государства, Философом, обязанным объяснять (оправдывать) — и может быть направлять — деятельность Наполеона?

Начиная с Платона, это всегда было искушением для великих философов. Но текст Феноменологии, где об этом идет речь, окутан туманом (намеренно?).

Как бы то ни было — История закончена.

В) *Прекрасная душа (Die schöne Seele)*

После революции романтик все еще не удовлетворен: он не признан *универсально* в своей «единичности» (гениальности). Либо: он *навязывает* свои Убеждения; он действует; он перестал быть революционным интеллектуалом; он стал Гражданином (Наполеоном).

Либо: он не желает действовать, у него есть даже убеждения, оправдывающие бездействие. Ему достаточно «выразить себя» и не посягать на убеждения других. Каким образом? В языке. На самом деле, в том Обществе, где живет Романтик, можно *говорить* о чем угодно; все «терпимо» и почти все считается «интересным» (даже преступление, безумие и т. д.).

Следовательно, этот Человек верит, что он может быть «удовлетворен» *словами*: разумеется, словами, которые будут *приняты* («признаны») Обществом. Он верит, что это он *сам* признан универсально и поэтому удовлетворен. Следовательно, он должен вести чисто литературное существование.

Отличие Интеллектуала от Животного (Часть V, С, *a*): он не убегает от самого себя, наоборот, он описывает сам себя, он любезно открывает себя для всех. Он бежит от Мира, но не от себя — единственной Самости (Selbst), которая ему известна и которая его интересует.

Это последнее бегство человека перед лицом Мира: бегство в себя (в «башню из слоновой кости»).

Предел романтического самовыражения — это роман о романе, книга о книге (аналогия с Феноменологией, которая объясняет, как возможна сама эта Феноменология. Но она имеет *реальное* содержание: Человек, действующий в Истории).

Этот Человек: 1) мышление, которое мыслит само себя (= языческий Бог, Бог Аристотеля); следовательно, уже антропотеизм; но мы довольствуемся малым, отождествляя себя с языческим божеством (Гегель хочет быть Христом).

2) Создает Мир из ничто, с единственной целью быть «признанным» (= христианский Бог, создающий мир, чтобы «открыться» ему; только «Мир» Романтика является всего лишь романом).

Воображение Романтика, созидающее «мнимые», «чудесные» Миры, достигает своих вершин у Новалиса¹ (как политическое дей-

¹ Гармонии, которая царит в паре Наполеон—Гегель, Кожев противопоставляет беспомощность Новалиса перед лицом наполеоновской власти. Кайуа также сделал из Новалиса мишень для своих атак в специальном номере «Cahiers du Sud», посвященном *немецкому романтизму (1937)*: но он начал с теории науки Фихте, а не с требований действия. Интеллектуальный процесс романтической лжи, а не политической критики. Все, что в «Ученике колдуна» касается «человека вымысла», свидетельствует, что Батай старается отмежеваться от портрета прекрасной души, созданного здесь Кожевом: пусть истина не удовлетворяет нас, но это не значит, что мы должны довольствоваться ложью или сновидениями.

ствие, созидающее действительный Мир, — у Наполеона). Но тот же Новалис не принимает всерьез своей «божественности» (Наполеон, напротив, был на самом деле открывшимся Богом, *der erscheinende Gott*). Поэт всегда признан лишь в узком кругу, в «капелле» (даже не в Церкви!) (Наполеон, напротив, признается всеми). Поэт, который ограничивается самим собой, в конце концов истощивает себя и исчезает в своем собственном ничто. Это абсолютная ложь, *absolute Unwahrheit*, ложь, доведенная до крайности, которая сама исчезает. Этот утонченный и исчезающий Романтик и есть прекрасная душа, *schöne Seele*: = несчастное (христианское) Сознание, утратившее своего Бога.

Поэт-романтик пожелал стать Богом (и у него были основания этого желать), но он не знал, как это сделать: он уничтожает себя в безумии или самоубийстве. Это «прекрасная смерть», но все же смерть: полное и окончательное поражение.

Теперь я приведу письмо, которое Батай написал Кожеву через несколько дней после заседания. Одна его часть появилась в 1944 г. в приложении к «Виновному». Я воспроизвожу оригинальную версию (или по меньшей мере версию черновика), исходя из примечаний к Собранию сочинений (И.С. V. С. 369—371).

ПИСЬМО Х., РУКОВОДИТЕЛЮ СЕМИНАРА ПО ГЕГЕЛЮ...¹

Париж, 6 декабря 1937. Дорогой Х.,

Все последующее я пишу Вам, поскольку это представляется мне единственным средством продолжить разговор, проходивший до этого между нами в самых разных формах. Должен сразу сказать, что Ваша критика позволяет мне выразиться еще более ясно.

Я допускаю (как вероятное предположение), что теперь история закончена (близка к развязке).² Я представляю все немного иначе (я не придаю большого значения различию между фашизмом и коммунизмом; с другой стороны, я не вижу ничего невозможного в том, если через какое-то время, пусть и нескоро, все начнется заново.

¹ Это незавершенное письмо не было переписано, но черновик передан по лучателю.

² Возможно, это ошибка, по меньше мере в том, что касается прошедших с тех пор двадцати лет. Х. представлял неизбежным революционное наступление коммунизма.

Если действие («делание») является — как говорит Гегель — негативностью, то тогда встает вопрос, не исчезнет ли негативность того, кому «больше нечего делать», или будет существовать в состоянии «негативности без применения»: что касается лично меня, то я могу решить этот вопрос только в том смысле, что я сам являюсь этой «негативностью без применения» (и я не смог бы определить себя более точно). Полагаю, что Гегель предвидел такую возможность: по крайней мере, он не расположил ее *в конце* тех процессов, которые описывает. Я думаю, что моя жизнь — ее зияющая пустота, или, еще лучше, ее открытая рана — сама является опровержением замкнутой системы Гегеля.

Вопрос, который Вы ставите по поводу моей персоны, сводится к тому, чтобы знать, ничтожен я или нет. Я и сам часто ставил его, преследуемый отрицательным ответом. Кроме того, поскольку мое представление обо мне самом меняется, и мне случается, сравнивая свою жизнь с жизнью самых замечательных людей, забывать, что она могла бы быть посредственной, то я часто говорю себе, что на вершине существования может находиться только ничтожество: никто на самом деле не смог бы «признать» вершину, имя которой — ночь бытия. Некоторые обстоятельства — такие, как исключительные трудности, испытываемые мной, когда я стараюсь заставить «признать» меня (в том простом смысле, в каком «признаны» остальные) — заставляют меня серьезно, но в то же время весело принять гипотезу безоговорочной ничтожности.

Это меня не беспокоит, и я не связываю с этим возможность какого-либо тщеславия. Но я утратил бы все человеческое, если бы смирился, прежде чем попытаться уйти от гибели (смирившись, я получаю слишком много шансов стать не только комично ничтожным, но еще и озлобленным, и мстительным: тогда моя негативность вновь нашла бы себе применение).

То, что я говорю, заставит Вас подумать, что случилось несчастье: у меня нет никаких оправданий перед Вами, кроме звериного крика, так кричит зверь, попавший в капкан.

На самом деле речь идет не о несчастье или о жизни, а лишь о том, чем станет «негативность без применения», если правда, что с ней что-то произойдет. Я изучаю ее проявления, не столько во мне, сколько в других. Чаще всего бессильная негативность становится произведением искусства: эта метаморфоза имеет обычно реальные последствия, но не совсем соответствует концу истории (или представлению о конце истории). Произведение искусства отвечает уклончиво, или в той мере, в какой этот ответ длится, оно не соответствует никакой особенной ситуации, и еще меньше ситуации конца, когда уклоняться от ответа больше невозможно (когда настает момент истины).

Что касается меня, то принадлежащая мне негативность отказалась работать лишь тогда, когда у нее на самом деле больше не было применения: это негативность человека, которому больше не-

чего делать, а не человека, предпочитающего говорить.¹ Но тот кажущийся бесспорным факт, что негативность, уклоняясь от действия, выражает себя в произведении искусства, имеет тем не менее смысл для остающихся у меня возможностей. Этот факт указывает, что негативность может быть объективирована. Впрочем, этот факт характеризует не только искусство: лучше, чем трагедия или живопись, религия превращает негативность в объект созерцания. Но ни в произведении искусства, ни в эмоциональных элементах религии негативность не может быть «признана как таковая» тогда, когда она вступает в игру существования как стимул для великих, жизненных реакций. Напротив, она вводится в процесс уничтожения² (здесь интерпретация такого социолога, как Мосс, имеет для меня большое значение). В результате возникает фундаментальное различие между объективацией негативности, такой, как она проходила в прошлом, и такой, которая окажется возможной в конце. На самом деле человек «негативности без применения», не находя в произведении искусства ответа на вопрос, который есть он сам, не может стать человеком «признанной негативности». Он понял, что его потребность действовать больше не имеет применения. Но эта потребность не может бесконечно обманываться ухищрениями искусства, рано или поздно она будет признана как таковая: как негативность без содержания. Появляется искушение отбросить эту негативность как грех — это настолько удобно, что не стоит ждать, пока наступит окончательный кризис. Но поскольку это решение уже встречалось, результаты его заранее исчерпаны: человек «негативности без применения» больше не располагает ими: в той мере, в какой человек является следствием того, что ему предшествовало, чувство греха теряет над ним власть. Негативность перед ним как стена. Как бы плохо ему ни было, он знает, что ничто не может быть отныне отвергнуто, так как негативность не имеет больше исхода.³

¹ Не потому, что негативность опасается действовать, а потому, что действие приводит к ее ослаблению и исчезновению, и негативность вновь обнаруживает себя лишенной применения. В отличие от того, что есть в ней от предрасположенности души, отстранение от исторического и политического действия не является фактом первоначального выбора.

² Версия, опубликованная в «Виновном», выглядит следующим образом: «она вводится в уничтожающую ее систему, и „признается“ только утверждение». На самом деле алгебра признания запрещает негативности признавать саму себя как таковую, напомним Батай 5 февраля следующего года. Парадокс, но он дойдет даже до того, что проиллюстрирует этот закон на примере самого Гегеля, произведения которого в той степени, в какой «они признают негативность, сами не были признаны».

³ То, что следует далее, не было напечатано в «Виновном». Эта цензура, обещанная еще в предшествующих примечаниях, указывает направление, в котором Батай разворачивает свою «самокритику» после неудачи Коллежистологии. Когда он писал это письмо, он думал, что негативность способна заставить себя признать, что даже без исторического применения она должна в

Но ужас испытанный им, когда он видел в себе эту негативность, способен в той же мере оборачиваться удовлетворением, как и в случае с произведением искусства (не говоря уже о религии). Поскольку он признал негативность только в потребности действовать, это признание связано с концепцией, являющейся условием человеческого существования в целом. Будучи далеким от мысли остановиться на этом в своих исследованиях, он находит тотальное удовлетворение, когда становится человеком «признанной негативности», и не прекращает прилагать усилия, чтобы добиться окончательного признания этой негативности. Так, наука, в той мере, в какой человеческая негативность является ее объектом, в частности, левое сакральное, становится посредником в том, что представляет собой лишь процесс осознания. Так, он включает в игру эмоционально насыщенные представления, такие как физическое уничтожение или эротическая непристойность, объект насмешки, физического возбуждения, страха и слез; но в то же время, пока эти представления его отравляют, он сбрасывает оболочку, укрывающую их от созерцания, и объективно противопоставляет их в неистовстве времени всему неизменному. Он понимает, что не несчастье, а удача позволила ему войти в мир, где больше нечего делать, и то, чем он стал, вопреки себе, предполагает теперь признание других. Ведь он может быть человеком «признанной негативности» только в той мере, в какой заставил себя признать таковым. Так он снова находит «что делать» в мире, где с точки зрения действия ничего уже не делается. И то, что ему следует делать, сводится к тому, чтобы предоставить свободной стороне своего существования возможность доставлять себе удовольствие: речь идет о свободном времени и развлечениях.

Он, впрочем, ни в коей мере не сталкивается с сопротивлением, в отличие от людей действия, которые ему предшествовали. Не потому, что это сопротивление могло проявиться с самого начала, но потому, что, если он не сделает из какого-либо преступления добродетель, он вообще превратит преступление в добродетель (даже если он объективирует преступление и делает его тем самым не более и не менее деструктивным, чем прежде). Первая фаза сопротивления должна быть чистым уклонением, так как никто не может знать, чего он хочет, противопоставляя себя другим, как зрячий в мире слепых. Он встречает вокруг себя людей, которые прячутся и спешат тотчас же ускользнуть на сторону слепых. И все это случается только тогда, когда признание исходит от определенного числа людей, достаточно большого, чтобы стать объектом позитивного

качестве крайнего средства использоваться для этого. Когда Батай печатал письмо, он думал, что признание касается лишь того, чем негативность себя выдает, обнаруживает в позитивном смысле. В 1937 г. он был на стороне Гегеля, которого хотел признать как отца негативности. В 1944 г. он отходит от Гегеля, поскольку последний становится чрезмерно признанным.

сопротивления, так как слепые не могут заметить, что некоторые вещи следует устранить, прежде чем участвующие в игре обнаружат свое присутствие.

То, что произойдет, не имеет значения для человека «признанной негативности» тогда, когда он сам признает в себе негативность (по крайней мере в том, что касается точной формы, которую приобретут вещи). Для него важен лишь тот факт, что он обречен победить или добиться признания. Он знает, что его уничтожение неизбежно, если он не добьется признания на двух возможных стадиях борьбы; сначала на стадии уклоняющегося сопротивления, где он рискует в изоляции остаться обреченным на моральное разложение, против которого он с самого начала был беспомощен (он может быть из тех, кому потеря лица не кажется более предпочтительной, чем смерть). Только на второй стадии речь может идти о физическом уничтожении, но в обоих случаях, когда индивид становится человеком «признанной негативности», он исчезает, если не может одержать верх над другими, исчезает, если сила, которую он включает в игру, не превосходит силы уклонения и, несколько позже, силы противостояния.

Я говорил здесь о человеке «признанной негативности» так, как если бы речь шла не только обо мне. Я хотел бы добавить, что чувствую себя строго изолированным только в той мере, в какой полностью осознаю все, что со мной происходит. Но если я хочу закончить этот рассказ Совы,¹ я должен также сказать, что человек «признанной негативности» уже представлен многочисленными бедствиями, и признание негативности, как условия существования в состоянии хаоса и беспорядка, зашло слишком далеко. Что касается того, что мне принадлежит полностью, я лишь описываю мое существование после того, как оно достигло определенного состояния. Когда я говорю о признании «человека признанной негативности», я говорю о состоянии требовательности, в котором нахожусь: описание последует позже. Мне кажется, Минерва до сих пор может слышать крик совы.

Экстраполяция имеет место, только начиная с этого момента, и она заключается в том, чтобы представить все, что еще должно произойти, как уже случившееся, как достижение точки равновесия в игре определенных сил. Сам Гегель позволял себе такую экстраполяцию: такое, как у него, уклонение от возможной последующей негативности кажется мне менее приемлемым, чем предоставленное мной описание уже проявивших себя форм существования — проявивших себя во мне самом с достаточной ясностью и независимо от последующего за этим описания, искреннего и довольно туманного. Я добавлю последнее замечание: чтобы феномено-

¹ Сова, птица Минервы, о которой Гегель говорил, что она вылетает только с наступлением темноты: так и философ, обладающий привилегией появляться всегда слишком поздно, когда все уже произошло.

логия имела смысл, нужно также, чтобы Гегель был признан как ее автор (то, что можете сделать лишь Вы), и очевидно, что Гегель, поскольку он не до конца принимал на себя роль человека «признанной негативности», не рисковал абсолютно ничем: он принадлежал в какой-то степени еще к «духовному животному царству» (Tierreich).¹

¹ Этот термин Кожев перевел как «Бестиарий»; «животное царство духа» — это перевод Ж. Ипполита.

ЖИВОТНЫЕ СООБЩЕСТВА

Роже Кайуа

Суббота, 19 декабря 1937 г.

Кайуа был не единственным, кто говорил в этот день. Батай, считавший необходимым на каждом заседании заявлять о своем присутствии, также выступил. Впрочем, он сообщил об этом Кайуа еще недель раньше: «Я рассчитываю, — писал он ему 8 декабря, — продемонстрировать недостатки теории Рабо и попытаться на основе точных данных провести демаркационную линию между сообществами животных и людей» (Le Boulter. P. 71).

ОБ АНТИУТИЛИТАРНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО

Мы знаем немного о сообщении Кайуа. Льюис на страницах, приготовленных для заседания 4 июля 1939 г., упоминает о докладе Роже Кайуа «о сообществах животных (где он в первую очередь стремился пробить брешь в финалистских объяснениях образования общества)». В этом пункте его позиция и позиция Батай пересекаются по крайней мере частично: и тот и другой отклоняют любую утилитаристскую интерпретацию социальных фактов. Вместо того чтобы сводить их к обмену услугами, к более рентабельным, более рациональным решениям проблем индивидуального выживания, они рассматривают коллективное как пространство, где проявляется то, что Фрейд в своих текстах, вдохновлявших и того и другого, называл инстинктом смерти. Тем не менее, в отличие от Батай, Кайуа отказывается превращать эту точку в линию демаркации между животными и человеческими сообществами.

Первая глава первой книги Кайуа «Миф и человек», которая тогда была в печати (она выходит в свет в марте 1938 г.), пред-

ставляет собой что-то вроде манифеста в защиту этой антифилантропической социологии. «Необходимо, — пишет Кайуа, — чтобы инстинкт во всех случаях был силой спасения и сохранения, чтобы у него всегда было прагматическое значение защиты или обороны. Мифология находится по ту сторону (или по эту, как угодно) сил, вынуждающих существо заботиться о сохранении своего существования, по ту сторону инстинкта самосохранения. Принципиальный утилитаризм, или, точнее, гипотеза об утилитарном предназначении феноменов жизни является признаком рационализма. [...] Мифы ни в коей мере не являются перилами, установленными на опасных поворотах жизни, чтобы продлить существование индивида или вида. Чтобы призвать в свидетели человека, которому не откажешь в точном (филологическом) знании мифологии, вспомним, что самоуничтожение в оргии (*orgiastische Selbstvernichtung*) у Ницше предполагает целую гамму требований, направленных в совершенно иную сторону. Мы в любом случае далеки от знаменитого инстинкта самосохранения». Два наиболее известных эссе из этого сборника представляют собой яркие опровержения перенесенного на жизнь животных тезиса об инстинкте самосохранения, — эссе о сексуальном поведении богомола и о морфологических регрессиях мимикрии у насекомых. Мы имеем здесь дело, говорит Кайуа, «с излишеством жизни и даже с опасным излишеством» (р. 106). Он опирается именно на работы Рабо, чтобы опровергнуть утилитаристские интерпретации этих явлений.

МОНИЗМ КАЙУА, ДУАЛИЗМ БАТАЯ

Батай и Кайуа соглашались, что понятие траты имеет важное значение для объяснения многих вещей. Но Кайуа вводит его в мир животных, тогда как Батай противопоставляет себя Рабо именно потому, что тот это делает. Для Батая, как и для Мосса и для Кожева, трата, излишество, роскошь, склонность к риску знаменуют границу между желанием человека и желанием животного. Для Кайуа, напротив, есть только один мир. Он уже пришел к наклонному, диагональному монизму, которому во всех остальных произведениях будет искать детальное подтверждение. «Люди и насекомые являются частью одной и той же природы» (*Le mythe et l'homme*. Р. 70). Даже у животных социальное возникает из инстинктов, сила которых ничем не уступает силе интереса, пользы, какой-либо иной конечной цели.

22 января следующего года в своем отчете о проделанном пути Батай представляет это заседание как вступление к диптиху, по-

священному обществам без сакрального. Одной из его частей был доклад с любопытным в этом отношении названием — «Сакральное в повседневной жизни» Лейриса. Сакральное соразмерно истории, животные сообщества в каком-то смысле симметричны современному обществу: первые предшествуют появлению истории, тогда как вторые появляются вслед за ее концом. Возражения, выдвинутые Батаем против Рабо, были в этом отношении строго гегельянскими (или по меньшей мере были сделаны под влиянием Кожева).

Батай возвращается к этим возражениям 17 января 1938 г. на симпозиуме в Обществе коллективной психологии. Не имеет значения, что существует животная социальность; человеку свойственна не столько социальность как таковая, сколько его укорененность в аффектах, вызванных осознанием смерти. Человеческая социальность насыщена аффективной экзальтацией бытия-к-смерти; ее основанием является не экономическая и утилитарная рациональность, не рациональная организация выживания путем обобществления свободных средств, а открытость смерти, незащитность перед ее лицом, неспособность обороняться. «Ярко выраженное в человеческом обществе отношение к мертвым может быть представлено как противоположность человеческого мира животному» (И.С. П. С. 282). Гегельянские отзвуки этого высказывания вполне очевидны. Например, одно замечание (датированное 28.5.34), сделанное Батаем на семинаре Кожева, указывает: «У термитов нет Опосредования (*Vermittlung*). Нет господина, который рисковал бы своей жизнью, чтобы заставить работать другого, а через посредничество этого другого образуется мир истории». Иными словами, в природе нет диалектики: диалектика начинается с борьбы за признание.

Монизм Кайюа является объектом более академичной критики со стороны Мосса, который, поблагодарив Кайюа за присланную ему книгу «Миф и человек», дает комментарий к главам, посвященным богомолу и мимикрии у насекомых: «Что касается Вашей общей биологии, то она вызывает самые сильные упреки. Если Рабо и является теперь устаревшим авторитетом, то Гено никогда не был за пределами Франции, а у философии биологии нет ничего общего с философией общества» («Cahiers pour un temps». P. 205). Раймон Арон выскажет тот же самый упрек о переходе от биологии к социологии в рецензии в «Zeitschrift für Sozialforschung» (1938, № 7), где он упоминает о книге Кайюа.

Текст Кайюа не сохранился, и вероятно, что он вообще не был написан. Однако несколько рукописных заметок о животных сообществах были обнаружены в документах Батая. Нельзя исключить, что они и были основой для его выступления вслед за докладом Кайюа.

ЗАМЕТКИ ЖОРЖА БАТАЯ

Рассматривать сообщества животных — значит рассматривать все сообщества в целом.

1) Разместить социальные феномены в мире в целом

место: звезда (планета) часть звездной системы молекулярные скопления
галактика принцип композиции — от одного конца света до другого.

2) Общество как завершение процесса на поверхности охлаждающейся звезды.¹

Молекула, мицелла, клетка, организм, общество. Линия истощения.

Смерть, которая все больше и больше принимается в расчет.

Человек, осознающий смерть.

Человеческое общество, окружающее звезду чем-то вроде сетки, детский сачок. Планета опора.

3) Сообщество животных как веха на пути? Скорее, как отклонение с пути.

Куда ведет это отклонение. Различия между сообществами и колониями.

колония = организм

4) Колония животных.

Ее характеристики, материальная связь частей. Колония возникает посредством почкования. Рабо и отсутствие взаимного притяжения Материальная связь ничего не доказывает

Небольшие отличия губ-
ки от организмов, так как
губка — колония

} понятие множества
степеней взаимно-
го притяжения
моих познаний в биологии.

Недостаточность

¹ См. «Небесные тела» (опубликовано в Verve. Весна 1938): «Отсутствие излучения, „холод“ предоставили поверхность Земли „движению целого“, которое проявляется как движение всеобщего пожирания. Его ярко выраженной формой является жизнь. Антропоцентризм располагается на вершине, как завершение этой тенденции: ослабление материальной энергии земного шара сделало возможным образование человеческих существ, которые остаются в неведении о движении вселенной» (И.С. I. С. 518).

Сожаление, что в направлении Коллежа нет никакой биологии. Это имеет значение и для следующего предложения.

5) Переход из состояния колонии — организма к социальному состоянию происходит лишь при достижении многомерной формы, которая представлена как в так называемом колониальном состоянии, так и в социальном. — Только многомерные организмы при водят к обществам.

НАСЕКОМЫЕ, ПТИЦЫ, МЛЕКОПИТАЮЩИЕ

6) Животные сообщества образуют достаточно ограниченную область науки и могут быть определены как совокупности много мерных организмов, связанных друг с другом не материальной, или, по меньше мере, не телесной связью.

Сложности такого определения. Смысл слова «совокупность». Совершенно разные решения.

Личное решение, не предполагающее жесткого различия в степени при переходе от аморфного объединения к такому, которое стремится уничтожить автономию своих частей и реализовать индивидуальное единство: даже в самых благоприятных случаях эта реализация далека от совершенства. Степень определяется значением нематериальной связи — или материала в спорном случае. душа

объединяющее движение взаимное
притяжение или
взаимодействие? разделение
труда различие морфология

7) Различные теории:

невозможный рационализм

органицизм

биологизм

социология как часть онтологии композиций.¹

¹ См. «Лабиринт» (опубликован в «Recherches philosophiques». V. 1936, и переиздан во «Внутреннем опыте» под названием «Лабиринт (или композиция существ)»: «Существо всегда оказывается только композицией частиц, относительная автономия которых сохраняется» (И.С. I. С. 437). Далее за этим текстом (с. 440) следуют две иллюстрации «онтологии композиций»: город и смех. Батай вернется к этим темам в своих выступлениях.

8) Биологизм Рабо.

взаимное притяжение

отрицание взаимного притяжения только у индивидов \

Что такое взаимное притяжение?

определение Рабо с. 101.¹

Тигмотропизм морских котиков.

Заразительность движения.

Отношение между взаимным притяжением и взаимным признанием социума.

Понятие заразного: общество основано на совокупности индивидов, между которыми может иметь место заразительность — взаимное признание может предполагаться этим обстоятельством. Единственное объяснение: частный случай онтологии композиций. Нет необходимости, можно столкнуться с взаимным отталкиванием.

Отсутствие устойчивости у таким образом определенного общества: переход от одного к другому, необходимо, чтобы появилось притяжение к общему объекту, чтобы появилась устойчивость: гнездо.

Стадо и бык.²

¹ Ссылка на книгу Этьена Рабо «Социальный феномен и животные сообщества». Париж, 1937. В главе 3 дано определение и описание того, что автор называет «взаимным притяжением» (с. 100—103). Я извлек из него следующий фрагмент: «Его основной признак состоит в том, чтобы проявляться между индивидами независимо от их пола, проявляться в течение длительного времени, почти постоянно. Взаимное притяжение отнюдь не завершается каким-ни будь моментальным физиологическим состоянием, возобновляющимся через различные интервалы времени у каких-то животных: одиночек или социальных, а завершается, скорее, фундаментальным физиологическим состоянием, можно сказать, определяющим их конституцию». Что касается Рабо, см. ниже доклад Батая «Притяжение и отталкивание». Антисоциологическая теория Рабо в цитируемой книге заключается в том, чтобы подтвердить, что включенность индивида в группу несколько не меняет ни его природы, ни его поведения: «взаимное притяжение сводится к самому себе [...]. Жизнь сообщества не влечет для слагающих ее компонентов никаких последствий [...]. Действие взаимного притяжения ограничивается вторичным сосредоточением индивидов друг на друге» (с. 107—108).

² Это, несомненно, ссылка на следующее наблюдение Рабо: «Однажды я наблюдал за коровой, в одиночестве пасущейся на лугу, окруженном изгородью. По другую сторону дороги, на соседнем лугу, тоже паслись 4 коровы. По ведение изолированного животного было в высшей степени любопытным и характерным: маленькими торопливыми шагами корова бегала вдоль изгороди; временами она останавливалась и в упор смотрела на остальных четырех, мирно щиплющих траву [...]. В конце концов, она преодолела ограду и пошла бы к себе подобным, если бы не вмешались пастухи. Притяжение коровы к себе подобным было столь очевидным, что это заметили и крестьяне. Но это притя-

9) Второстепенное значение взаимодействия.

Этот вывод отвергался Рабо. Благодаря странному пред-
рассудку, который предполагает простые решения.

10) Органицизм психоанализа.

11) Различия между животными и человеческими сообществами.

Различные школы. Дюркгейм противостоит Рабо.¹
Дюркгейм не биологист и близок к тому, что говорю я.

12) Возможность сохранять идентичность, но отличаться по спо-
собу ее установления.

Развитие идей Дюркгейма.

Образование ядра.

Ядра отталкивания, ядра притяжения.

Рождение власти и принуждения.

Заключение. Таким образом, мы приходим к самому важному, к предмету самой деятельности, который появляется здесь, потому что речь идет о сакральной социологии. Предметом сакральной социологии является на самом деле сложное и подвижное ядро, образованное феноменами сакрального, как левыми, так и правыми. Кажется, что на поверхности этой планеты существование вращается вокруг вещей, образно выражаясь, ответственных за тревогу, которую они вызывают, — тревогу, которую нельзя отличить от тревоги перед смертью. Справедливо, что открытая религией цель состоит в том, чтобы превратить эти несущие гибель вещи в объекты могущества и роскоши. Так религия уклоняется от тревоги, но познание, даже запоздалое, обнаруживает этот изначальный процесс и, определяя первичную природу ядра, вокруг которого вращается человеческое существование, выявляет природу человека, которая после всего этого оказывается странной и неопределенной для самого человека. Речь, очевидно, идет о самом важнейшем открытии, которое не сводится к открытию человеком самого себя, — но в первую очередь является открытием глубины вещей. К ней он одновременно испытывает и самый сильный ужас и самое жгучее желание, пока не дойдет до точки взрыва, где превзойдет сам себя.

жение к самому себе; являются они изолированными или находятся в группе, способ их существования от этого не меняется» (с. 110).

¹ Противостояние социологии Дюркгейма проявляется во многих отрывках из работы Рабо, см. в особенности с. 6—10, 274 и т. д.

САКРАЛЬНОЕ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Мишель Лейрис

Суббота, 8 января 1938 г.

МАРГИНАЛЬНОСТЬ ЛЕЙРИСА

Батай и Лейрис были, несомненно, единственными во всем Коллеже, кто называл друг друга на «ты». Из этого, правда, не следует, что Лейрис и душой, и телом отдавался всем тем предприятиям, в которые с головой окунался Батай.

После их совместного участия в «Социальной критике» (1932— 1933), Лейрис отказался последовать за Батаем в «Контратаку» (1935—1936). Его имя не фигурирует среди подписавших «Декларацию» «Ацефала», объявившую в июле 1937 г. о создании Коллежа. Доклад о «Сакральном в повседневной жизни» он читал как приглашенный, как вспоминает Жан Валь в своей рецензии на это заседание в Н.Р.Ф. в феврале 1938 г. Лейрис играл в Коллеже Социологии роль, которая была и останется маргинальной. Для большинства тех, кто был объединен общим делом, как например Дени де Ружмон, Жорж Дютуи или Жюльен Бенда, Коллеж принадлежал Батаю и Кайуа (для Леви-Строса только Кайуа). Монро, вспоминая, как создавался Коллеж, имени Лейриса не называет. Сам Кайуа писал в своем «Приближении к воображаемому», что «Мишель Лейрис мало принимал участия в делах Коллежа» (с. 58). Историк, наблюдающий всю эту авантюру in vivo, Анри Дюбьеф ассоциировал Коллеж с именами Жоржа Батая, Роже Кайуа и Жана Валья (Закат III Республики (1929—1938 гг.), с. 141). В январе 1938 г., когда проходило четвертое заседание, было еще далеко до хрупкого триумвиата, официально признанного только в конце первого отчетного периода, по случаю публикации Батаем «Зеркала тавромахии» в коллекции «Ацефала» (книга появилась в июле 1938 г.) и по случаю участия Лейриса в специальном выпуске N.R.F. в июле 1938 г.: текст доклада «Сакральное в повседневной жизни» оказался частью Манифеста «За Коллеж: Социологии».

АВТОРСКИЕ ЗАТРУДНЕНИЯ

Лейрис отрецензировал свой текст в связи с этой публикацией. Некоторые отрывки («Заклинания колдунов Абиссинии»), упомянутые Ж. Велем, в опубликованной версии исчезли. Кроме того, как отмечал Жан Жамен, Лейрис всегда испытывал неудобство по поводу «Сакрального в повседневной жизни» (он никогда затем не возвращался к этому тексту). 3 апреля, когда Полан готовил оглавление к Манифесту «За Коллеж Социологии», Лейрис попытался заменить свою статью: «Я перечитал свой доклад с намерением переделать его для публикации. По истечении нескольких недель он показался мне до такой степени несостоятельным и не поддающимся даже самым радикальным преобразованиям, что я не смог подавить досаду и бросил его в корзину. Текст, который вы здесь найдете, является сообщением, сделанным мной в прошлый понедельник в Обществе коллективной психологии. Он мне кажется значительно более основательным, чем доклад в Коллеже; во всяком случае, возможно, он больше подходит для публикации. Как бы то ни было, мне хотелось бы знать ваше мнение, может ли эта статья быть расположена рядом с текстами Батая и Кайуа?»

Общество коллективной психологии являлось временной группой исследователей, собиравшихся раз в месяц на протяжении весны 1938 г. Оно заменило Группу исследований по психологической этнографии, просуществовавшую столь же недолго. Общество было организовано по инициативе (перечислим в алфавитном порядке) доктора Рене Алленди, Жоржа Батая, доктора Андре Бореля, Мишеля Лейриса и доктора Пауля Шифа. Тема докладов в 1938 г. — позиции перед лицом смерти. Батай открывает собрание 18 января (см.: И.С. П. С. 281). Жорж Дютуи, тоже из Коллежа, выступал на нем вместе с Камиллой Шувер с докладом «О художественной репрезентации смерти». 28 марта (за неделю до того, как он напишет Полану) Лейрис совместно с Денизой Шефнер подготовил, если верить тому, что напечатано в программе, доклад на тему «Похоронные ритуалы и обычаи наследования у догонов». Эту статью он и предлагал Полану вместо «Сакрального в повседневной жизни». Его этнографический позитивизм сообщал ему чувство уверенности и солидности.

10 марта Полан принял решение. Он не разделял опасений автора. «Я очарован „ Сакральным ". Спасибо».

МЕЖДУ ЭТНОГРАФИЕЙ И ЛИТЕРАТУРОЙ

С момента возвращения из миссии Дакар-Джибути, Лейрис стремится приобрести стабильный профессиональный статус. Публикация «Африки-Призрака» (1934) не помогла ему на этом пути.

Ученым не по вкусу, когда говорят от первого лица. Только в июле 1938 г. он получает звание дипломированного выпускника Практической школы высших исследований за свою диссертацию о тайном языке догонов из Санга. Все эти амбиции и трудности объясняют, почему он сохраняет дистанцию по отношению к тому, что Джеймс Клиффорд назвал сюрреалистической этнографией, имея в виду журнал «Документы», которым Лейрис руководил вместе с Батаем (1929—1930). Возраст мужчины помог ему еще меньше. Но колебания, о которых свидетельствует письмо к Полану, показывают, что Лейрис озабочен стремлением больше не смешивать эти регистры.

Между прочим, многими участниками Коллежа Лейрис воспринимался в первую очередь как этнограф. Мы видели, что Валь настаивал на существовании статьи о жертвоприношениях в Абиссинии. Батай 5 февраля 1938 г., выступая в свою очередь с докладом о жертвоприношениях, возвращается к этому свидетельству и к важному значению того опыта, который Лейрис приобрел в этой стране. На самом деле в Коллеже Лейрис воспринимался как бывший сюрреалист, отказавшийся от литературы, оставивший поэзию не для автобиографии, а для этнографии, думавший не столько о себе, сколько об Африке: после вдохновенных сюрреализмом буклетов, которые Лейрис позже соберет в «Словах без памяти», единственной книге, не являющейся, собственно говоря, литературным произведением (он хотел даже вообще распрощаться с литературой) появляется «Африка-Призрак», личный (и даже слишком) дневник, который он вел во время миссии в Дакаре-Джибути, опубликованный благодаря Мальро в коллекции «Голубых документов» у Галлимара. Имя Лейриса не ассоциируется также и с жанром автобиографии. Законченный еще в 1935 г. «Возраст мужчины» оставался по-прежнему без издателя. Полан надеялся его опубликовать в своей коллекции «Метаморфозы», но очередь была слишком длинной. Эта книга, после которой существование Лейриса в литературе приняло официальную форму, вышла только в 1939 г., год спустя после появления в печати «Сакрального в повседневной жизни».

Несмотря на то что Коллеж, начиная со своей «Декларации» в марте 1937 г., громко заявлял о своем намерении применить к современному обществу выводы французской социологической школы, было несколько неожиданно, что единственный лектор Коллежа, способный ссылаться на опыт полевых исследований (как и Полан, но опыт Лейриса был более свежим), отодвинул его в своем сообщении на второй план в пользу воспоминаний раннего детства о шестнадцатом округе (правда, прочитанных в контексте категорий социологии примитивных обществ).

На следующем заседании 22 января, подводя итоги первых заседаний Коллежа, Батай напомнил о рамках, в которые вписывалось сообщение Лейриса: это была вторая часть диптиха об обществах без сакрального, открытая докладом Кайуа о животных сообществах. Эти два заседания, сказал Батай, позволили провести две границы: «Существуют сообщества, куда, казалось бы, не вмещивается сакральное — это животные сообщества; существуют сообщества, в которых сакральное оказывается, по крайней мере на первый взгляд, на пути к исчезновению — это сообщества развитой цивилизации, такой, как наша» (с. 124).

Эта констатация исчезновения и сопровождающие ее оговорки возвращают нас к первым строчкам «Зеркала тавромахии», где Лейрис выдвигает идею подробного описания «мест, событий, объектов, обстоятельств», которые «на плоской однообразной поверхности, обычно приклеивающей нас к миру», оберегают свободное пространство вне профанного времени, равнозначное в современном мире тому, чем являлись ритуалы, игры и праздники в иные века и в иных культурах («Зеркало»). Поскольку сакральное, если и меняет свой статус, но не исчезает из современного опыта, в меньшей мере коллективное и осознанное, в большей — индивидуальное и бессознательное, оно находится в компетенции скорее психологического подхода, чем социологического. Кайуа говорил о «об интериоризации сакрального» примерно в том ключе («Человек и сакральное». С. 169). И Лейрис в своих записях, готовясь к заседанию Коллежа 4 июля 1939 г., квалифицировал «Сакральное в повседневной жизни» как «работу на базе интроспекции и индивидуальной психологии», отвечающей тому, что в «Декларации» «Ацефала» определялось как анализ «точек соприкосновения между навязчивыми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят ее коренными преобразованиями» (с. 814).

К ФАКТАМ ЯЗЫКА

Почему Лейрис испытывал неудобство по поводу «Сакрального в повседневной жизни»? Несомненно, потому, что речь там шла о первом выражении изменений, которые тогда еще не были осознанными или, по меньшей мере, не улавливаемые.

В соответствии с программой книги «Зеркало тавромахии», Лейрис составляет автобиографический перечень своих индикаторов сакрального. Список начинался с таких объектов, как револьвер, цилиндр, ларец, сковорода, включал некоторые места (родительская спальня, туалет, фортификационные сооружения, ин-

подромы) и зрелища (скачки). Затем появляется то, что Лейрис обозначает как «факты языка» (с. 113). Бифуркация проходит фактически незамеченной; она как раз и лежит в основе тревоги и недовольства Лейриса. Все проявления, которые этому предшествовали, берут начало в «Возрасте мужества»; последующие либо еще не изданы, либо получают свое развитие в «Правилах игры». В середине «Сакрального в повседневной жизни» происходит «лингвистический поворот». Но Лейрис его еще не тематизировал; он еще не осознал, куда вязывается, покидая твердую почву фактов ради зыбучих песков фактов языка. Используя терминологию «Зеркала тавромахии», «Сакральное в повседневной жизни» — это бифуркация траекторий. Но ее автор не знал, куда заведет его новая дорога. Он так же не знал, что уже начал писать «Правила игры».

Ему потребовалось много времени, чтобы написать это. Более чем год спустя Лейрис подводил итоги заседания 4 июля 1939 г., вспоминал выступления Гуасталла и Полана, в которых, по его словам, «был затронут вопрос — важнейший, на мой взгляд, так как он касался способа наших действий, вопрос о профанном и сакральном в области языка» (с. 816). Ничто так не удивляет, как тот факт, что «Сакральное в повседневной жизни» так и не добирается до этой сакральной философии. Поскольку спустя год после публикации Лейрис так и не дождался, чтобы этот текст побудил его оставить факты ради сомнительной трансценденции слов.

Незаконченная рукопись того времени называлась «Примечания к „Сакральному в повседневной жизни“, или „Человек без чести“». В одном из этих примечаний Лейрис задает вопрос: «Внимательно исследовать, связан ли случай „к ...астью“ попросту с моим осознанием языка как такового» (с. 5). Впервые упомянутый во время заседания 8 января, этот случай был развит в особый термин «К...астью!>>, которым собственно и открывался первый том «Правил игры», «Вычеркивания» (1947). В другом примечании Лейрис задает вопрос о том, каким образом внимание к сакральному ведет к предпочтительности анализа фактов языка. «Если все, что касается языка, кажется мне по крайней мере в какой-то степени несущим на себе печать сакрального, то потому, что сущность языка — быть инструментом общения, духовного объединения» (с. 25—26). Хотя только спустя пять лет, в «Тамбуре-тромпете» — последней главе «Вычеркиваний», Лейрис прямо опишет, что именно его забавляло в этих первых нерешительных попытках, — это было возникновение чувствительности к языку, которая ему позволила освободиться от «Возраста мужества». Как раз анализируя «не факты, а слова» («Вычеркивания». С. 252) или, точнее, то, что в «Сакральном в повседневной жизни» он называл «фактами языка» (с. 256), Лейрис проторил себе дорогу за пределы «Возраста мужества».

Неловкость, которую Лейрис всегда испытывал по поводу «Сакрального в повседневной жизни», была связана с преждевремен-

ным привалом на пути, о котором было точно известно, куда он ведет. Эту неловкость главным образом и внушает ему его участие в Коллеже.

ОТ МЫ К Я

Было и другое отличие между двумя частями «Сакрального в повседневной жизни». Лейрис писал от первого лица множественного числа об идолах и храмах своего детства, об аксессуарах инициатических ритуалов какого-то тайного общества обрядов посвящения в какое-то тайное общество, «мужского» общества, в котором состояли он и его брат. Первые упомянутые факты языка имеют тот же самый статус.

Бесполезно напоминать в связи с этим, что изучение маргинальных групп с инициатической структурой стали специализацией Лейриса-этнографа. Чтобы не эксплуатировать больше, чем следует, этимологический смысл слова, скажем, что именно в качестве секретаря (секретаря-архивиста) он и был приглашен Гриолем присоединиться к миссии в Джакаре-Джибути. В то же время, пока функционировал этот секретариат (благодаря чему появилась «Африка-Призрак»), Лейрис занимался «детскими сообществами, сообществами стариков и религиозными институтами» (Марсель Гриоль. Миссия Джакар-Джибутти. Основной доклад // Journal de la société des africanistes. 1930. II. 1. P. 120).

Но почти все факты языка, упомянутые в «Сакральном», порывают с этим способом высказывания от первого лица множественного числа. На смену множественному числу приходит единственное. Таким образом, мы переходим от лингвистических ритуалов тайного общества к коммуникации идиолекта, то есть к изобретению подписи. Здесь соединяются практика и теория тайнописи: ради выражения идиолекта тайное, как и сакральное, оставляет свой едва уловимый след на поверхности повседневного.

Чем является для меня сакральное? Точнее, в чем заключается мое сакральное? Каковы объекты, места, обстоятельства, которые пробуждают во мне эту смесь страха и преданности, это двойственное отношение, вызванное восприятием вещи одновременно как притягательной, так и опасной, как авторитетной, так и отвергаемой, этой смесью почтения, желания и ужаса, которая может быть принята за психологический признак сакрального?

Речь не идет о том, чтобы определить мою шкалу ценностей, определить, что для меня является самым важным и самым ценным в общепринятом смысле слова, стоящим на вершине существования. Речь, скорее, о том, чтобы найти среди неких весьма скромных фактов, взятых из повседневной жизни и пребывающих вне сферы

того что сегодня официально называется сакральным (религия, родина мораль), выявить посредством анализа мельчайших фактов, какие же черты позволили бы охарактеризовать мое сакральное со стороны его качеств. Какие черты могли бы помочь зафиксировать границу, начиная с которой я знаю, что уже не нахожусь более в пространстве обыденных вещей (ничтожных или серьезных, приятных или мучительных), но уже проник в мир, так радикально отличающийся от профанного, как огонь отличается от воды.

Кажется очевидным, что то, что нас завораживает в детстве и оставляет воспоминания о пережитых волнениях, должно в первую очередь вызывать вопросы, поскольку из любого содержания, которым мы можем располагать, то, что теряется в тумане нашего детства, имеет хоть некоторый шанс избежать софистики.

Переносясь в мыслях в свое детство, я прежде всего обнаруживаю какие-то идолы, какие-то храмы, то есть какие-то сакральные места.

В первую очередь, это некоторые вещи, принадлежавшие отцу, символы его могущества и авторитета. Его цилиндр, водружавшийся вечерами на вешалку, после возвращения с работы. Его револьвер, Смит энд Вессон,¹ с опасным, как у любого огнестрельного оружия, барабаном и с настолько же притягательным блеском никелированного металла. Этот инструмент обыкновенно хранился в ящике секретера либо ночного столика и был необходимым атрибутом того, на которого, помимо прочих задач, была возложена обязанность оберегать дом от воров. Его сундучок, в который он складывал луидоры, маленький ювелирный сейф долгое время был эксклюзивной прерогативой кормильца. И, как казалось мне и братьям, признаком мужества, пока мы не получили такие же сундучки в подарок на первое причастие.

Другим идиолом была саламандра, «Лучезарная»,² украшенная выгравированным портретом женщины, похожим на изображение Республики. Настоящий дух семейного очага царил в столовой. Притягательная своим источающим теплом, она распространяла жар углей, весьма опасный: мы знали, что можно получить ожог. Мимо ее дверей меня проносили ночью, когда я просыпался от приступов нервного кашля, который называли «ложной дифтерией», и который я воспринимал как атаку каких-то сверхъестественных злых сил, ночных демонов. Обессиленный от кашля, который сидел во мне как инородное тело, я становился сразу каким-то привилегированным, как герой трагедии, окруженный беспокойством и теплой заботой родителей.

¹ Этот «Смит энд Вессон» был упомянут в «Воскресенья» (Правила игры. Париж, 1948. С. 196). В «Спортивных таблетках» (Правила игры. II. Париж, 1955. С. 154), Лейрис рассказывает, как во время войны он должен был избиваться от этого унаследованного от отца револьвера.

² «Лучезарная» встречается в «Возрасте мужества» (с. 70 издания 1946 г.).

Что касается мест, сначала была родительская спальня, которая оказывалась жилой только ночью, когда родители спали с открытой дверью, чтобы контролировать свое потомство. И я смутно видел в свете ночника большую кровать, ограничивающую мир ночных кошмаров, которые проходят сквозь сон, словно темные отзвуки скверны.

Другой сакральный полюс дома — левый полюс,¹ полюс запретного и недозволенного, противоположный комнате родителей, правому полюсу установленного авторитета, святилищу настенных часов и портретов бабушки-дедушки — туалет, где каждый вечер я и один из моих братьев запирались, чтобы рассказывать друг другу день за днем какие-то истории о вымышленных животных и фантастических персонажах. Именно в этом месте мы чувствовали себя настоящими сообщниками, когда разжигали заговоры и создавали всю эту якобы секретную мифологию, повторяющуюся каждый вечер, иногда даже начисто переписываемую в тетради. Это была сторона нашей жизни, подпитываемая исключительно воображением. Животные-солдаты, жокеи, гражданские и военные авиаторы, заброшенные в гущу военных действий, втянутые в спортивные или в детективные интриги. Темные политические махинации и государственные перевороты, убийства, похищения. Проекты конституции, обеспечивающие порядок в идеальном государстве. Сентиментальные интриги абсолютной бедноты, заканчивающиеся чаще всего счастливой свадьбой, рождением многочисленных детей, но помимо прочего непереносимое вдовство в финальных эпизодах. Изобретение военных машин, подземных ходов, ловушек и западней (иногда в виде рвов, прикрытых листвой, иногда в виде стены, усеянной наточенными лезвиями, а внизу частокол из свай, чтобы разрезать на кусочки и перемолоть любого, кто туда попадает). Большинство поединков, жестоких схваток проходили на полях сраже-

¹ Об этом различии между двумя полюсами сакрального, правым и левым, см. ниже выступление Батая «Притяжение и отталкивание» (5 февраля 1938 г.). Это различие имело свое социологическое происхождение в исследовании Роберта Герца «Преимущество правой руки» (1907), воспроизведенном в «Очерках религиозной социологии и фольклора» (Париж, 1928). В 1933 г. Гране вернулся к этой теме в работе «Правое и левое в Китае» (переиздано в «Социологических исследованиях Китая». Париж, 1953). Эта биполярность — главное в эстетике жертвоприношения, развиваемой Лейрисом в «Зеркале тавромахии» (опубликованном в 1938 г. в коллекции «Ацефала»): «Все происходит всегда между двумя полюсами, действующими как животворящие силы: с одной стороны, правое начало бессмертной красоты, суверенной и пластичной; с другой стороны, левое начало, зловещее, пребывающее на стороне несчастья, случайности, греха». См. также в том же тексте о значении как моральном, так и эстетическом «взмахов левой руки» в тавромахии. Кайуа остановится именно на «полярности сакрального», которой посвятит главу в книге «Человек и сакральное» (1939): «Правое, как символ ловкости, демонстрирует чистоту и божественную благодать, левое, как символ неловкости — позор и грех». В «Дисимметрии» (1973) он опять вернулся к этой теме.

ний или на ипподромах. После каждого боя велась детальная статистика, учитывавшая точное количество пленных, раненых, убитых у каждой из противоборствующих сторон, например у Собак и у Кошек, первые были роялистами, вторые — республиканцами. Все это надлежащим образом зафиксировано в наших тетрадах, в рассказах, в картинках, в планах и набросках со своими сводными таблицами и генеалогическими деревьями.¹

Помимо серии легенд, которые мы придумывали, и помимо нашего героического пантеона в том, что происходило в нашем туалете, была еще одна вещь, которую можно охарактеризовать как сакральную, это подпольность наших собраний. Разумеется, все остальные в семье, знали, что мы пропадем за закрытой дверью в туалете, но не знали, что мы там делаем. Что-то было в этом запретное, и это привлекало нас еще и родительскими выговорами и нагоняями. Как в «доме для мужчин», в святилищах какого-то океанического острова, где собираются посвященные, там, где из уст в уста, из поколения в поколение передаются тайны и мифы, мы сидели в туалете, в нашем клубе. Мы бесконечно варьировали нашу мифологию и неутомимо искали ответы на всевозможные загадки из области сексуального, которые нас неотступно преследовали. Мой брат возвышался на огромном кресле, как самый главный посвященный, я, как самый младший, восседал на заурядном, вульгарном ночном горшке, который являлся как бы табуретом неопита. Спускание воды и отверстие в унитазе были сами по себе вещами загадочными, а временами и просто опасными (однажды, когда я бегал вокруг унитаза, изображая цирковую лошадь, у меня там застряла нога, и испуганные родители с большим трудом ее вытащили); когда мы стали постарше и более эрудированными, мы боялись заглядывать внутрь, чтобы не вступить в контакт с подземными, хтоническими божествами.

В сравнении с гостиниой — Олимпа, недоступного для нас в дни приемов — уборные напоминали пещеры, вдохновляющие нас на общение с нечистой силой. Перед лицом правого сакрального родительской величественности зарождалась подозрительная, темная магия левого сакрального. Здесь мы чувствовали себя маргиналами, изолированными от всех остальных. Но в этом эмбриональном, тайном обществе, которое состояло из меня и брата, мы пребывали

¹ Весь этот пассаж был использован также и в «Воскресенья», где Лейрис сравнивал туалет с «логовом, пещерой тайного общества» (с. 215). Подкрепляя этот рассказ размышлениями об экскреторных функциях организма и словесным выражением черт анальной стадии, немецкий антрополог К. Т. Пройсс, цитируемый Батаем на заседании 5 февраля 1938 г., выдвинул идею магии, соответствующей различным стадиям открытия собственного тела и особенно идею экскреторной магии. Дюркгейм, в частности, в «Элементарных формах религиозной жизни» (с. 328, издание 1912) цитировал блестящую формулу этого антрополога: «Сакральный характер, в который облекает себя вещь, не причастен к ее внутренним свойствам: он как бы надстроен».

в полном согласии друг с другом, мы испытывали чувство солидарности. Для нас речь шла в целом о такой в высшей степени сакральной вещи, как пакт согласия — связь сообщников, объединяющая одноклассников против учителей, связь настолько принудительная и крепкая, что все нравственные императивы, управляющие сознанием взрослых, весьма слабо отражали те правила, посредством которых дети запрещали друг другу шпионить и ябедничать.

Что касается мест на открытом воздухе, то я могу отметить два из них, которые мне спустя некоторое время, когда я уже приобрел определенный взгляд на вещи, кажутся несущими на себе отпечаток сакрального. Это были какие-то заросли, по *man's land*¹ — пустырь, «ничья земля», которая простиралась между фортификационными укреплениями и ипподромом Отя, точнее, чем-то вроде ипподрома.

Когда наша мать и наша старшая сестра водили нас гулять то в Булонский лес, то в городской сад, прилегающий к оранжерее Виль де Пари, нам часто приходилось пересекать это подозрительное пространство (по другую сторону буржуазного мира домов, который был как деревня для тех, кто принадлежал к так называемым «диким» сообществам; ему можно было противопоставить смутный мир странных встреч и мифических авантур, который как раз и начинался за порогом хорошо отрегулированного мира деревни), эту зону, которая, разумеется, часто подвергалась нападению бандитов. В общем, мы были всегда настороже, и если нам приходилось останавливаться поиграть, все незнакомцы представлялись нам, как мне сейчас кажется, какими-то сатирами. Они могли под лживым предлогом попытаться завлечь нас в эти джунгли. Место совершенно особое, исключительно табуированное, область, грубо захваченная сверхъестественным и сакральным, сильно отличающаяся от городских садов, где все можно предвидеть, где все упорядочено и чисто, где надписи запрещали мять траву на лужайке, хотя знаками табу могло наделаться только уже потухшее сакральное!

Другим местом под открытым небом, завораживающим меня и брата, был ипподром Отя. На огибающей его аллее, предназначенной для верховой езды, мы могли смотреть на жокеев в разноцветных куртках. На лоснящихся лошадаках они перепрыгивали через рвы, вскарабкивались на поросшие дерном холмики и исчезали за ними. Мы знали, что люди (которых мы видели сидевшими на трибунах и слышали их возгласы на финише) бились об заклад и разорялись из-за этих прекрасных всадников в искрящихся костюмах. Так случилось с коллегой моего отца, который, имея «лошадей и машину», потерял все свое состояние, играя на скачках, а теперь регулярно занимал у отца по сто су, если встречал его на Бирже.

¹ См. в «Зеркале тавромахии»: «Все действие в целом разыгрывалось в опасных местах на таком узком, как лезвие бритвы, пространстве, в тонкой области интерференций или психологического по *man's land*, которая и составляет область сакрального».

Ипподром был местом престижным, там разворачивались захватывающие зрелища, выигрывались и проигрывались гигантские суммы денег; он был безнравственным местом, поскольку все измерялось удачей или неудачей, и мой отец в связи с этим метал молнии, опасаясь, как бы мы не стали позже игроками.¹

Одним из самых радостных был момент, когда старт давался почти возле нас. Дежурный по старту в сюртучке, на коне, с мускулами борца, крепыш рядом с чистокровками, готовящимися к испытанию; петушиное топтание на месте, лебединые покачивания шеей; конкуренты готовы к старту, а затем, после кропотливого и долгого выстраивания в одну линию, безумный галоп и стук копыт. Нам казалось, что мы чувствовали какие-то сокровенные вибрации. Хотя у меня никогда не было особой склонности к спорту, я сохранил с тех времен такое ощущение очарования, как если бы я смотрел не скачки, а какой-то ритуальный парад. Снаряжение жокеев, белые веревки боксерских рингов, и все приготовления: шествие всех участников, представление соперников, поза арбитра или дежурного по старту; мы чувствовали все, что происходило за кулисами: втирания, массаж, допинг, специальные диеты, тщательное соблюдение режима. Можно было подумать, что действующие лица существуют в каком-то особом, отдельном мире, они одновременно и слишком близки и слишком далеки от публики в отличие от артистов на сцене. Там не было фальши: как бы ни была важна мизансцена, спортивный спектакль имеет теоретически непредвиденную развязку, это реальное действие, а не уловка, не заранее запланированные перипетии. Отсюда бесконечно большая причастность, сопереживание, как и гораздо более интенсивное сознание обособленности, поскольку эти особые создания были здесь не условными манекенами — смутными отражениями нашего Я, не имеющими ничего общего с нами в глубине души, — но такими же существами, как и мы, хотя и немного больше весившими.

Пока длился этот период страстного увлечения скачками, мы с братом представляли себя взрослыми, воображали, что стали жокеями, так же как могли бы мечтать стать велосипедистами или боксерами, как мальчишки из бедных кварталов. Нам казалось, что, как и религиозный деятель, великий революционер или великий завоеватель, чемпион имеет свою судьбу, и его стремительный, головокружительный взлет является для него, часто выходца из обездоленных слоев населения, знаком фортуны или магической силы — *маны* — исключительной сверхъестественной силы, которая одним скачком позволила ему преодолеть все ступени и стать выше любого социального ранга, превзойти все ожидания простолюдина, соответствующие его происхождению. Некоторые считают, что он

¹ Бега Отея стали центральным ядром сюжета, на котором основаны «Спортивные таблетки».

напоминает *шамана*,¹ который по рождению часто является бедным, но берет блистательный реванш над судьбой благодаря тому факту, что он один, в отличие от остальных, причастен к духам.

Несомненно, мы с братом смутно догадывались об этом, представляя себя в жокейских куртках как в мантиях или литургических одеяниях, отличавших нас от остальных и одновременно объединявших с ними, привлекавших всеобщее внимание, как мишени, как опоры коллективного возбуждения, как места пересечения и средоточия обращенных на нас взглядов, словно иголками прикалывающих к нам авторитет и величие. В большей мере, чем цилиндр, чем револьвер с барабаном, чем отцовский ларец, эти шелковые тонкие туники являлись признаками нашего могущества, нашей особенной *маны*, позволявшей нам победоносно преодолевать все препятствия под животами наших лошадей и избегать любой опасности падения.

В ряду объектов, мест, зрелищ, которые вызывали у нас столь специфическое влечение (влечение к тому, что было обособлено от текущего мира, как например заколоченный дом, пустой и с затхлым запахом, такой далекий от фривольного и нарядного мира улицы, от которого его отделял всего лишь один порог, материализация табу, поразившего это затерянное место), я нахожу определенные обстоятельства, едва уловимые факты, наделяющие меня острой восприимчивостью к существованию особого, скрытого царства, которое не имеет общих границ с остальным миром и отрезано от профанной массы блестящей и дерзкой откровенностью обнаженных женских тел в ночных кабаре, вторгающихся в тусклый мир потных посетителей. Я хочу сказать о некоторых фактах языка, о словах, предполагающих продолжение, о словах-недоразумениях, открывающих внезапно что-то вроде пропасти, когда мы замечаем, что они не есть то, чем до сих пор казались. В детстве эти слова часто имели ключевую функцию, и то ли своей звонкостью они открывали изумляющие нас перспективы, то ли замечая, что раньше мы их всегда коверкали, мы начинали сразу же постигать их целостность, в какой-то степени рожденную из откровения, словно разорвалась завеса или раскрылась некая истина.

Некоторые слова или выражения связаны с местами, обстоятельствами, образами, которые в силу своей природы объясняют эмоциональную власть этих слов или выражений. Например, «Пустой дом»² — название, которое мы с братьями дали скалам, образующим что-то типа естественного дольмена, находившегося в прибрежной зоне Немура, недалеко от дома, который родители несколько лет подряд снимали на летние каникулы. «Пустой дом»: это звучит как

¹ О шаманизме см. ниже выступление Левицкого (коллеги Лейриса по Музею человека) 7 и 21 марта 1939 г.

² Этот «пустой дом» появится снова в главе «Жил да был...» («Вычеркивания». С. 165).

наши голоса под гранитным сводом; это наводит на мысль о пустынном жилище циклопа, о храме с внушительными пропорциями, вытесанном из необыкновенно ветхого и хрупкого камня.

К пространству сакрального принадлежало имя Ребекка,¹ запомнившееся из Священного Писания и вызывающее во мне типичный библейский образ: женщина со смуглым лицом и руками, в длинной тоге и с огромным покрывалом на голове, на плече — кувшин, локтем она опирается на край колодца. В этом случае имя само по себе заставляет думать, с одной стороны, о чем-то нежном и благоуханном, как изюм или мускат; с другой — о чем-то сложном и настойчивом из-за этого начального Р и особенно ...кка, которое я обнаруживаю сегодня в словах «Мекка» или «безупречный» — «impressable».

Другое слово являлось долгое время для меня чем-то вроде волшебного пароля или абракадабры: это восклицание «Баукта!», придуманное старшим братом как боевой клич, когда мы играли в краснокожих, и который он ассоциировал с доблестным и страшным вождем. Что меня удивляло в этом случае, как и в слове Ребекка, так это экзотический налет термина, странность, которую он излучал, как если бы был языком марсиан или демонов, или, скорее, был бы заимствован из особого словаря и обладал невероятным скрытым смыслом, которым владел мой брат как главный служитель культа.

Помимо этих слов, которые, если можно так сказать, говорили сами за себя, были и другие феномены языка, вызывавшие у меня смутное ощущение какой-то девиации или смещения, которые характеризовали переход в общее состояние из более привилегированного, более прозрачного, более странного, переход-скольжение из сакрального в профанное. В действительности речь идет о совсем незначительных открытиях: после коррекции слуха или чтения, которые делали очевидным два варианта одного слова, эти разногласия порождали особенное беспокойство. Можно было сказать, что язык шатался словно пьяный, и минимальное отклонение, разделявшее два слова, делало их совершенно необычными. Когда сейчас я их сравниваю (как если бы каждое из них было всего лишь искаженным и исковерканным вариантом другого), открывается брешь, способная исторгнуть из себя целый мир открытий.

Я вспоминаю, как однажды, играя с оловянными солдатиками, я уронил одного из них, и увидев, что он не разбился, вскричал: «К....астью!».² На что кто-то, то ли мать, то ли сестра мне заметила, что надо говорить «К счастью», что явилось для меня ошелом-

¹ Эти фонетические ассоциации — «Ребекка», «Мекка», «impressable» — вновь появились в главе «Смотри! Уже Ангел...», которая завершает «Fourbis» (с. 182).

² Мы знаем, что «К ...астью!» — это первый текст в «Правилах игры», им открываются «Вычеркивания».

тельным открытием. Так же как когда-то я узнал, что слово Моисей¹ — Moïse произносится не как Moïsse, а как Moïse, в отличие от того, как я всегда думал, когда изучал Священное Писание, еще очень плохо умея читать. Эти слова приобрели для меня совершенно особенное, волнующее звучание: «Moïsse», «Moïse», — всплывал образ его колыбели, наверное, из-за слова «osier» (на которое было похоже первое слово) или потому что уже слышал, но не придавал значения тому, что некоторые колыбели называются «moïses» — плетеными колыбелями, корзинками. Позднее, изучая нашу провинцию, я не без волнения читал словосочетание Seine-et-Oise, потому что эта старая ошибка в прочтении библейского имени навсегда стала связана в моем сознании с некой странностью всех слов, в той или иной мере приближенных к «Moïsse» или «Moïse».

Тем же способом, каким возникла для меня оппозиция «К...астью!» и «К счастью!», мы с братьями противопоставили в деревне, куда ездили с родителями слова «песочный карьер» и «песочница», два песочных места, которые друг от друга ничем не отличались, кроме более обширного пространства первого из них. Позднее мы испытаем аналогичное удовольствие, доставляемое так называемыми «византийскими», т. е. бесплодными дискуссиями, когда окрестим два различных вида бумажных самолетиков как «ортоскопический» и «искривленный». В этом случае мы действовали как ритуалисты, для которых сакральное в конце концов превращается в хрупкую систему *distinguo*, систему пустяковых различий и деталей этикета.

Если я сравню эти различные факты — цилиндр отца, как признак его власти; Смит энд Вессон с барабаном, как признак силы и храбрости; ларец, как символ богатства, которое я сам ему приписывал, поскольку он был финансовой опорой дома; саламандру, не горящую в огне, как хранитель очага и добрый дух; родительскую спальню — символ ночи; туалет, закрывшись в котором, мы рассказывали друг другу мифические истории и делились гипотезами о природе сексуальности; опасную зону фортификационных укреплений; ипподром, где делались огромные ставки на удачу и на ловкость персонажей в ярких костюмах и с величественными движениями; распахнутые некоторыми фактами языка окна в мир, где мы еще не ориентировались. И если я попытаюсь объединить все эти факты, взятые из моего детского повседневного существования, постепенно проявится то, что для меня и есть сакральное.

Нечто столь же авторитетное, как атрибуты отцовского могущества или огромный дом из скал. Что-то такое же необычное как нарядная одежда жокеев или некоторые экзотически звучащие слова. Что-то опасное, как заросли, кишасшие бродягами и праздношатающимися, или как раскаленные угли очага. Нечто двусмыслен-

¹ Моисей, «Moïsse», Сена и ..уаза, «osier» — ивовый побег: эта цепь ассоциации встречается в главе «Алфавит» («Вычеркивания». С. 55).

ное, вроде приступов изнуряющего кашля, превращающих, однако, меня неизменно в трагического героя. Нечто запретное, как гостиная, где уже взрослые отправляли свои ритуалы. Нечто тайное, как разговоры шепотом в туалете. Что-то головокружительное, как скачущие галопом лошади или шкатулки с двойным дном. В общем, что-то, что я воспринимаю лишь как сверхъестественное.

Если бы самой «священной» целью человека было бы познание самого себя, настолько точное и интенсивное, насколько это возможно, то было бы желательно, чтобы каждый, прощупывая свои воспоминания с максимальной честностью, изучал, можно ли найти какой-то симптом, показатель, позволяющий различить хотя бы цвет понятия сакрального.

Далее идут замечания Жана Валь, опубликованные в связи с заседанием Н.Р.Ф. 1 февраля 1938 г. (№ 293).

КОЛЛЕЖУ СОЦИОЛОГИИ

Жан Валь

Я самый худший ученик Коллежа Социологии, но прилежный. Эта социология, ярким адептом которой я никогда, собственно говоря, не был, овладевает молодыми умами, жадными до неукоснительной точности, полагающими, что они найдут в ней ответ на вопросы, которые ранее они думали решить с помощью сюрреализма, революции и фрейдизма. Нужно попытаться понять этот феномен, сам по себе социологический.

Батай и Кайуа, управляющие судьбами этого Коллежа, предоставили слово Мишелю Лейрису. Это было, пожалуй, первое заседание, на котором мы испытывали очень сильные впечатления, причем на протяжении всего выступления. От цилиндра своего отца, от саламандры, бывшей духом зимних вечеров его детства, до воплей и заклятий абиссинских ведьм, проходя через эти дома, когда-то прославленные парижским крестьянином, ставшим позже парижским буржуа, он смог без всяких уловок выявить исчезающие формы сакрального. И постепенно он определил его как нечто гетерогенное и двусмысленное, к чему мы все причастны и являемся его сообщниками.

Ранее, в предыдущие вечера, в некоторые моменты, например, когда Кайуа говорил о тайных обществах и одиночестве огромных хищников, обо всем иррациональном, страх перед которым, воз-

можно, толкал его к излишне или недостаточно рациональным исследованиям, или, например, когда Батай говорил о святотатстве, мы всякий раз ощущали тайные мотивы, ведущие их к тому, что они называют наукой, и у слушателей появлялось чувство реальности. Многие из них сохраняли, впрочем, определенные сомнения относительно точности вынесенных на их суд позитивных результатов. Без сомнения, потребуется еще много времени, чтобы сформировалась наука о человеческой реальности, или даже для того, чтобы мы, хотя бы смутно, предугадали ее очертания. Но даже не имея еще этой науки, мы вместе с Лейрисом, с наблюдениями Ландсберга прикасаемся уже продолжительное время к чему-то настоящему, подлинному.

ВЛЕЧЕНИЕ И ОТВРАЩЕНИЕ ТРОПИЗМЫ, СЕКСУАЛЬНОСТЬ, СМЕХ И СЛЕЗЫ

Жорж Батай

Суббота, 22 января 1938 г.

Критика тезисов Рабо достигает здесь максимальных размеров: уже однажды преодолев антропологический порог, общество перестает быть эксклюзивным результатом аттрактивных тропизмов; чтобы общество могло функционировать, взаимное влечение должно быть опосредовано отвращением (20 ноября Батай изобрел неологизм «interrepulsion», «взаимное отвращение»). Желание в ряду прочих терминов получает антропогенное значение только с того момента, когда оно имеет в качестве объекта отталкивающую реальность: именно двусмысленный характер ядра и амбивалентность чувств, которые оно порождает, и превращают социальный факт в человеческий. «Все позволяет думать, — писал Батай, — что люди первых времен были объединены отвращением и общим страхом, непреодолимым ужасом, направленным на то, что первоначально было аттрактивным ядром их союза».

Оппозиция влечение—отвращение служила моделью, объясняющей многие дискурсы эпохи. В «Тотеме и табу» Фрейд показывает, как страдающий навязчивыми состояниями испытывает независимо от своей воли влечение к объекту (или к действию), которые он не может представить себе без отвращения. Согласно Фрейду, в примитивных обществах табу, в частности табу на умерших, приводит в движение сходный механизм. Та же конструкция служит ему для описания дуализма инстинктов (пульсация жизни/инстинкт смерти), противопоставление которых, говорит он, «путается, возможно, с другой оппозицией притяжения/отталкивания, существование которой в неорганическом мире допускают физики» (Новые выступления о психоанализе. 1932). Эддингтон, цитировать которого уже приходилось Батаю, отмечал со своей стороны, что «Эйнштейн придал дисперсионную силу притяжению тел у Ньютона. Эту силу мы и называем космическим отталкиванием» (The Expanding Universe. 1933).

Эта амбивалентность лежит в основе современного эстетического (или антиэстетического) опыта. Вспомним гвинейскую маску, о которой Бретон говорил в своей «Наде», которую он всегда «любил и боялся» (И.С. I. С. 727). «Возраст мужества» Лейриса с его эстетикой, вдохновленной стихами Аполлинера, был лишь длительной автобиографической медитацией над отношениями между страхом и желанием: «Эта женщина была так прекрасна, что мне становилось страшно». «Двойной поток, — пишет он, — смешанных тревог и желаний толкает меня к Джудит и одновременно сдерживает» (с. 134). Впрочем, Лейрис, открывая прошлое заседание, посвященное «Сакральному в повседневной жизни», определял объект своего исследования как «смесь почитания, желания и ужаса, которые могут быть приняты за психологический признак сакрального».

Интерес Батая к этим двусмысленностям был далеко не внезапным. Он прочел эссе Фрейда о двойном смысле первобытных слов, классическим примером является само слово «сакральное». Сакральное в действительности весьма противоречиво: оно одновременно высокое и низкое, чистое и отталкивающее, с одной стороны — запретное, с другой — извращенное. Sacre переводится с латинского и как святой, и как проклятый. Сакрализация объекта желания подчиняет желание закону противоречивых предписаний, в которых модель (аттрактивный полюс), имитирующая желание, представляет собой в то же время препятствие для его удовлетворения (полюс отторжения). Этот закон Жирар положил в основу «Лжи романтизма и истины романа» (1953), книги, где он признался, что этой формулировкой обязан Дени де Ружмону. В книге «Любовь и Запад», написанной в тот период, когда он участвовал в деятельности Коллежа, Дени де Ружмон описал модель желания, привлеченного тем, что его отторгает, модель страсти, которая прежде всего является страстью к препятствиям, модель любви, расцветающей в любви к смерти (книга I, «Миф о Тристане», глава 9: «Любовь к смерти»). Следующей осенью Ружмон представил свои размышления, прочтя перед аудиторией Коллежа главу «Война и любовь» из этой книги.

Кайуа, со своей стороны, возвращается к механизму влечения-отторжения в выступлении о «Двойственности сакрального», 15 ноября 1938 г. Он описывал сакральное, которое разделяет себя между почтительностью перед запретом и трансгрессией этого табу, между властью и праздником. Эта схема структурирует также его «Социологию палача», персонажа, которого Жозеф де Местр, излюбленный источник цитат для Кайуа, называл «кошмаром и связующей нитью человеческого сообщества».

Дойдя до этого места, мы должны сначала определить, что же может подразумеваться под понятием «общество». Лично я определил общество как «сложное существо», представляющее собой

нечто большее, чем просто сумма частей¹ (я думаю в связи с этим, что Кайуа говорил примерно в том же духе, что и я, когда упоминал биологизм или нео-органицизм²). Затем мы изучили вопрос, возможна ли так называемая наука об обществе, и мы, конечно же, еще вернемся к этому фундаментальному вопросу. Но, может быть, сейчас нам достаточно сослаться на гегелевские термины, которыми пользовался Кожев,³ чтобы, впрочем, с достаточно негативными намерениями поставить вопрос об основаниях социологической науки. Закончив общие рассуждения, мы пришли к первому описанию фактов, касающихся не человеческих обществ, по всей видимости не обладающих элементами, которые могут быть определены как сакральные.⁴ Следующее описание касалось современного социального состояния, испытываемого нами самими, в котором элементы сакрального проявляются исключительно как пережитки.⁵

Это описание особенно ярко подчеркнуло, что социология, набросок которой мы тут намерены сделать, является не общей социологией и не религиозной, а точнее всего может быть определена как сакральная. Область сакрального на самом деле превосходит пространство религии, однако не может отождествляться с социальным пространством в целом. Таким образом, мы входим в область сакрального, которое является объектом нашего пристального внимания: 1) пытаюсь описать животные сообщества, как «досакральные»; 2) подвергая анализу в существовании, ставшем полностью профанным, нечто «постсакральное», т. е. определенные черты и пережитки прошлого, в которых сакральное могло когда-то обладать определяющим значением.

Было бы, очевидно, нелепо с моей стороны убеждать вас, что сакральное больше не существует или может существовать сейчас лишь в виде пережитков. Но мы вернемся к этой теме, которая могла бы стать нашим последним вопросом для обсуждения. Сегодня я хотел бы только подчеркнуть первые следствия и первые выводы, начиная с описанных Кайуа и Лейрисом фактов. Существуют сообщества, куда, казалось бы, не вмешивается сакральное — это животные сообщества; существуют общества, в которых сакральное пребывает на грани исчезновения — это общество развитой цивилизации, в котором мы и живем. Речь идет о том, чтобы выявить значение всего этого ансамбля. Я предполагаю, что в конце моего доклада — если мне удастся достичь точного понимания и убедить вас в достаточной корректности своего анализа — выяснится, что я не говорил ни о чем

¹ См. выступление 20 ноября.

² 20 ноября (но выступление Кайуа не было зафиксировано на бумаге).

³ Выступление 4 декабря (я не смог найти текст, где Кайуа говорит об «основаниях социологической науки»).

⁴ Выступление 19 декабря о «Животных сообществах».

⁵ По-видимому, намек на выступление Лейриса «Сакральное в повседневной жизни» 8 января.

же время я надеюсь, что мне удалось продвинуться достаточно далеко, проникая в этот механизм, самый сложный из всех существующих, который чаще всего приводит нас в замешательство.

В завершение случившейся здесь дискуссии после доклада Кайуа о животных сообществах мне необходимо сделать несколько замечаний, к которым я сегодня еще вернусь.¹ Они могли бы действительно иметь фундаментальное значение.

Я исхожу из того факта, что Рабо приписывал происхождение животных сообществ исключительно взаимному влечению, то есть тропической чувствительности одних видов по отношению к другим.² Кроме множества трудностей, вызываемых подобной теорией, я настаиваю, что она могла бы учитывать агломерации, обнаруживаемые нами в природе, только если они не определены. Если бы бесконечно, одна за другой пчелы могли бы собираться в рой, если бы потерявшаяся пчела могла присоединиться к любому другому рою, взаимное влечение послужило бы достаточным объяснением. Но на самом деле животные сообщества индивидуализированы и чаще всего демонстрируют взаимное отторжение по отношению к другим сообществам того же рода. Объяснение подобных фактов требует, таким образом, другого фактора, фактора индивидуализации.³ Недостаточно того, что индивиды притягивают друг друга. Необходимо также, чтобы они были чувствительны хоть к какому-нибудь влечению — будь то влечение даже вспомогательного характера, влечение к особому, уникальному объекту. Этот объект может быть локальным, например гнездо, улей, это может быть индивид, например королева: это важно только во вторую очередь, достаточно того, что объект отличается от неопределенно растяжимой массы своим уникальным характером. Можно даже допустить, что в данном виде стабильная и лимитированная агломерация могла бы проявить себя с опозданием, без фактора индивидуализации. Животные в этом случае приобретают социальное поведение, содержащее в себе индивидуальность группы, каждый раз, когда оказываются

¹ Эти замечания я опубликовал взамен выступления Кайуа, которое не сохранилось.

² Батай отмечал свое несогласие с тезисом Рабо на конференции в Обществе коллективной психологии: «Изначальное отвращение — это единственная неистово действенная сила, которая могла бы позволить нам понять характер отчетливого внешнего проявления, свойственного социальным вещам. У меня впечатление, что если внезапная симпатия, называемая Рабо взаимным влечением, одна только и формировала бы общество, то она не имела бы этого очевидно для нас аспекта» (И.С. П. С. 285).

³ Для Батая (для органицизма) общество — это индивид. Для Рабо оно состоит из индивидов. Эти предположения исключают друг друга. См. цитату Рабо во Введении в социологию Кювье: «Общество создано индивидами, и индивид существует, лишь будучи свободным от всяких материальных связей; как только появляется материальная связь, психологическая зависимость, индивид исчезает» (с. 37).

сгруппированными, когда агломерация становится случайным фактом или фактом воли другого — человеческой воли в частности. Но это социальное поведение, обладающее способностью индивидуализировать общество, предполагает по крайней мере прежние условия, в которых оно было необходимым благодаря фактору индивидуализации, определенные условия, без которых оно не было бы принято.

Я не думаю, что это немного сложное объяснение искусственных образований, таких как стада, в которых имеет место человеческое вмешательство, действительно вызывает трудности.

В продолжение доклада Кайуа, изложившего этот принцип — необходимости фактора индивидуализации, — я настаиваю, что человеческие сообщества представляют в этом отношении совершенно отличный от животных сообществ аспект. В последнем случае фактор индивидуализации кажется не особенно важным: он может быть внешним по отношению к самим индивидам. Этот фактор может быть создан одним из них. Но, когда речь идет о месте или о существе, факт существования социальной группы может лишь минимально их трансформировать. Осиные или пчелиные гнезда могут рассматриваться как индивидуальные и не связанные друг с другом. Кайуа тем не менее как-то приводил в пример оболочку гнезда, которая бесспорно трансформируется. С другой стороны, условия существования пчелиных маток могут способствовать ярко выраженной морфологической дифференциации, которую они представляют, но это, впрочем, не точно и, как бы то ни было, кажется очевидным, что доминирующим фактом все равно остается взаимное влечение. И само собой разумеется, что не случайно теория взаимного влечения родилась в сознании человека, который всю свою жизнь посвятил изучению поведения насекомых.

Рассмотрение феноменов человеческой жизни приводит к совершенно другому взгляду на данную проблему. Если мы наблюдаем людей, то трудно даже составить для себя определенное представление, чем является фактор индивидуализации человеческих сообществ в изначальных условиях. На самом деле этот фактор был объектом такой социальной трансформации, в результате которой ничто из его изначальной природы уже не может продолжать существовать. Мне не кажется также, что исходный фактор мог быть связан с местом, поскольку социальные формы, кажущиеся нам самыми изначальными, — это родственные по крови, а не локальные сообщества. В то же время предположение, приписывающее этот фактор какому-нибудь индивиду, отмеченному личной силой или положением среди родственников, едва ли способно сохранить достоинство проблематичной гипотезы. В действительности то, что составляет индивидуальное ядро всякого сгруппированного человеческого сообщества, оказывается в первоначальных условиях ни персональной, ни локальной реальностью. И природа этой реальности была, очевидно, подвержена глубоким изменениям благодаря существованию самого общества. Речь идет о совокупности объек-

тов, мест, верований, личностей и практик, обладающих сакральным характером. Все объекты, места, верования, личности и практики принадлежат лишь одной из групп, но не другой.

Но поскольку социальное существование за пределами человеческого сообщества не предполагает вмешательства, заметно превосходящего непосредственное взаимное влечение, это сакральное ядро в сердцевине всех человеческих деяний проявляется как ярко выраженный и даже озадачивающий факт. В действительности это ядро является внешним по отношению к индивидам не только потому, что оно не сформировано одной или несколькими особыми личностями, это ядро в любом случае гораздо сложнее, так как содержит в себе нечто большее, чем сумма личностей. Оно является принципиально внешним по отношению к существам, формирующим группу, лишь в силу той причины, что представляет для них объект фундаментального отвращения. Социальное ядро действительно табуировано, то есть неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев, отверженных изгоев. Различные непристойности не представляют собой в сравнении с этой реальностью ничего, кроме силы деградировавшего отвращения: эти непристойности уже не вполне неприкосновенны и не в полной мере чудовищны. Все наводит на мысль, что люди первых времен были объединены общим ужасом и отвращением, непреодолимым страхом перед тем, что на самом деле было притягательным центром их союза.¹ Факты, которые можно привести в поддержку этой концепции, весьма известны и многочисленны, и я не считаю необходимым в данный момент на чем-то настаивать. Я хотел бы сейчас перейти к ряду некоторых соображений. Не думаю, что было бы легко сразу перейти к более упорядоченному и сжатому описанию центрального ядра. Это описание будет через две недели темой другого доклада, посвященного социальной структуре.² Мне кажется необходимым сначала показать, как существование такого ядра отделяет совместное человеческое существование от животного существования: я настаиваю на том факте, что внезапное взаимное влечение доминирует над активностью общественных животных. Точнее, это взаимное влечение перестает играть первостепенную роль в человеческих группах, по крайней мере в своей простейшей форме.

Взаимное влечение людей не является непосредственным, оно в точном смысле термина опосредовано, то есть отношения между двумя людьми глубоко изменились по той причине, что тот и другой находятся на орбите центрального ядра: ядра, внушающего главным образом ужас, ядра, вокруг которого каждый из них вра-

¹ См.: *Фрейд*. «Коллективная психология и анализ человеческого Я» в книге «Эссе о психоанализе»: «Социальное чувство покоится на преобразовании изначально враждебного чувства в позитивную привязанность».

² См. следующее заседание.

щается, играет свою роль, взаимодействует с другим, и это ядро выступает как невидимый посредник этого взаимодействия.¹

Разумеется, я только что выразился безнадежно абстрактно. Я понимаю, что дал маловразумительные объяснения. У меня сейчас нет другого способа принести извинения, кроме как оправдать использование таких запутанных и бесосновательных конструкций. Мне остается только попытаться воспользоваться этим несостоятельным средством как ключом. Если дверь, все время остававшаяся закрытой, откроется — как бы неуклюже ни звучала эта фраза — тот, кто овладеет ключом, вновь станет человеком.

Итак, сейчас я перехожу к более привычным вещам.

Существуют две очевидные формы взаимного влечения людей, в первую очередь — сексуальная притягательность, которую можно рассматривать как социальную в полном смысле этого слова. А также, я думаю, и смех является специфической формой этого взаимного влечения. Мне было бы несложно показать, что эти две формы взаимного влечения существуют непосредственно в человеке, но они пребывают обычно в имплицитном состоянии.

И прежде, чем я изложу свою мысль, я приведу в пример ясный образец категорий, которые я противопоставляю друг другу. Я выбрал бы эти примеры таким образом, чтобы они составили центральный сюжет, сердце этого доклада. Я думаю, что они представляют собой то, что невозможно не запомнить. Запомнить их просто: все, что я добавлю, рискует быть связанным с этими символами.

Ребенок, которому всего лишь несколько недель, реагирует на смех взрослого, отвечает ему, его смех является непосредственным и лишен всякой двусмысленности.²

Напротив, совершенно очаровательная девушка, добрая, не может всякий раз удержаться от смеха, когда слышит о смерти знаменитого человека, — она, с моей точки зрения, смеется *опосредованным* смехом.

Последний пример я позаимствовал у одного английского психолога, который по вполне понятным причинам хорошо знал эту девушку.³

¹ На полях рукописи Батай записал: «Ядро тишины, молчания».

² Несомненно, имея в виду это замечание, Кайуа упомянул о двусмысленности стиха Вергилия: «incipere, parve puer, risu cognoscere matrem». Батай пишет об этом в примечаниях к «Винновому» (И.С. V. С. 389).

³ Валентайн С. В. Генетическая психология смеха // Journal de psychologie normale et pathologique. Т. XXXII, № 9-10, ноябрь-декабрь 1936. Эту статью и вспоминал Батай на заседании Общества коллективной психологии: «Валентайн [...] говорит о девушке, обычно очень доброй и сердечной, но всякий раз, слыша о чьей-то смерти, она не могла сдерживать смех. Мы знаем похожий случай с мужчиной, испытавшим эрекцию на похоронах до такой степени, что он должен был покинуть погребальную процессию, провожавшую его отца в последний путь» (И.С. I. С. 287). Последний пример, неизвестно откуда взятый, появится в работе «Литература и зло» («Сад»): «Молодой человек не мог видеть похороны, не приходя в возбуждение: из-за этого он должен был оторваться от погребального шествия, когда хоронил отца» (И.С. IX. С. 254).

Ничто не вызывает у меня затруднения, кроме разве что упоминания о случае непосредственного сексуального возбуждения: даже простейшее возбуждение, спровоцированное наготой, настолько опосредовано, насколько это вообще возможно. Я должен ограничиться словами о том, что любой сексуальный опыт, взятый в целом, должен быть отчасти непосредственным или, другими словами, предполагать переходные состояния, близкие животной активности.

Я бы охотно выбрал как пример опосредованного сексуального возбуждения историю, в которой объект был таким же, как в случае с молодой девушкой. Речь о человеке, который не мог бывать на похоронах, не испытывая при этом эрекции: в то же время он был исполненным почтительности сыном, так как, присутствуя на похоронах отца, был вынужден внезапно уйти.

Различие между противоположными формами, которые символизируют эти примеры, ясно дает понять, какие глубокие изменения претерпела человеческая жизнь вследствие активного воздействия социального ядра. С другой стороны, объяснения, к которым я теперь должен приступить, приведут, на мой взгляд, к верному решению проблемы смеха.

У меня несколько причин начать с самого поверхностного анализа смеха, хотя речь идет о наиболее сложной и обескураживающей проблеме в психологии. Но я должен сначала обосновать свое утверждение, что смех есть «специфическая форма взаимного влечения людей».

Рабо, стремясь определить эксклюзивный, по его мнению, фактор социальной агрегации, социального объединения, говорил следующее:

«Слово „влечение“, в биологическом смысле, предполагает, — утверждал он, — позитивные факты».¹

Здесь есть момент упрощения, свойственный в некоторой степени потребностям точных наук. Но можно задать вопрос, касается ли это простых фактов или же только упрощенных. На самом деле Рабо упускает из виду основную сложность: тот факт, что индивид испытывает влечение к другому или другим индивидам, предполагает распознавание, а также сознательное или нет признание себе подобных.² Разумеется, Рабо в той мере, в какой он вообще пред-

¹ Это определение Рабо приводит на с. 101 своего произведения «Социальный феномен и животные сообщества» (1937). Этой позитивности основ общества Батай противопоставляет гегельянскую негативность, которую он превратил в «негативность без применения», см. следующее выступление.

² О проблеме признания себе подобных см. Р. Кайуа «Зимний ветер», где он выстраивает на основе этой проблемы свою иерархическую этику: «Таким образом, благодаря поведению самих этих существ, то есть в мире без лжи со вершаемого действия и под давлением реальностей, от которых было бы неразумно убегать и которые постоянно напоминают о порядке, проводится идеальная демаркационная линия, посредством которой мы отделяем *себе подобных* и остальных». В связи с этим я вспоминаю, что в 1936 г. (в Мариенбаде)

ставлял себе возбуждение, не улавливал очень простых вещей; у диких пчел галиктов, чье социальное поведение он долгие годы с потрясающей наблюдательностью изучал, он без всяких доказательств предполагал наличие возбуждения, связанного с обонянием. Печально, что его внимание не привлек другой пример социального поведения, который сделал бы невозможным любые упрощения. Амиур, или карликовый сомик, собирается в многочисленные стаи, аналогичные тем, которые возникают и среди других видов рыб. Но процесс формирования стаи был экспериментально проанализирован Боуэном в 1930 г.¹ Рассеянная группа воссоздает себя за полчаса: наличие обонятельных нервов ничего не меняет в поведении амиуров, которые объединяются при первой же встрече. Напротив, рыбы, лишённые своих глаз, больше не объединяются. Зато они реагируют на движение: если искусственной рыбе придать движение, похожее на движение настоящей, амиур последует за ней; он в той же степени последует и за рыбой другого вида: но в последних двух случаях он быстро замечает ошибку и удаляется: общность движений роли не играет.

Взаимное влечение, объединение появляется в том случае, когда имеет место признание. И наоборот, сам факт признания себе подобных, бесспорно играющий большую роль не только в жизни людей, но и в жизни животных, несомненно, должен быть связан с такими же простыми явлениями, какие мы наблюдали у карликовых сомов. Пьер Жане, в своей недавней статье в «*Annales*» *médico-psychologiques*² с очевидностью продемонстрировал абсурдность

Лакан впервые предложил свою теорию «стадии зеркала», в которой связывал признание себе подобных с развитием Я (с самоидентификацией и идентификацией другого). В редакции, появившейся в 1949 г., он упоминал работы Кайуа и его идеи, «недавно порвавшие», — говорит он, — с социологическим изгнанием, где, собственно, и сформировались» (Сочинения. 1966. С. 96).

¹ *Edith S. Bowen*. The role of the sense organs in aggregations of *Ameiurus melas* // *Ecological Monographs*. Janvier 1931, I. I: «Сокращение нервных окончаний, связанных с обонянием, не имеет никакого воздействия на положительные реакции других рыб, как ослепленных, так и нормальных... Зрение — это важнейший фактор интеграции этих скоплений. Ни ослепленные, ни нормальные рыбы никогда не соединяются в темноте, и нормальные рыбы следуют за небольшим движущимся объектом по пути, который, если его продолжить, привел бы к образованию стаи» (с. 33). В 1934 г. Кено опубликовал свой роман «Каменная глотка» (переименованный позже в «Святого сумасшедшего»), первая часть которого, озаглавленная «Рыбы», начиналась с описания рыбных косяков: «Папа! Мама! Как ужасна жизнь рыбы в косяках» (с. 10).

² *Пьер Жане*. Психические расстройства социальной личности // *Annales medico-psychologiques*. 1937 (95). Ч. 3. С. 421—468. Я напоминаю, что Жане очень «хотел быть президентом» Общества коллективной психологии. В своем выступлении в стенах этого еще более эфемерного общества, чем сам Коллеж, Батай как раз и упомянул об этой статье: «Профессор Жане настаивал, что индивид, субъект не так уж легко отличает себя от себе подобных, с которыми он взаимодействует в социуме» (И.С. II. С. 287). Немного позднее, когда Батай редактировал «Внутренний опыт», он внимательно прочтет книгу Жане «Юг

своих прежних концепций или, точнее, прежних заблуждений по этому вопросу: Жане выражает, таким образом, способ видения проблемы психологами XIX в.: по их мнению, «человек познает непосредственно».

Мне представляется возможным включить в этот доклад факты, касающиеся одновременно проблем взаимного влечения и признания. Я хотел бы дать точную интерпретацию: себе подобные организмы воспринимаются в большинстве случаев через «движение целого»: они в некотором смысле проницаемы для этих движений. Но я только изложил другими словами хорошо известный принцип заразительности или, если хотите, также и симпатии. Мне кажется, я сделал это достаточно точно. Если мы допускаем проницаемость, подверженность влиянию по отношению к «движениям целого», непрерывным движениям, то появится феномен признания, основанный на чувстве проницаемости, испытанном перед лицом другого или общества.

Я теперь возвращаюсь к смеху ребенка, как к фундаментальной предрасположенности к влиянию общего движения. Смех ребенка начинается, когда смеется взрослый. Смех устанавливает между ребенком и взрослым такую глубокую коммуникацию, которая позднее лишь обогащается различными возможностями, не меняя свою интимную природу. Только заразительность рыданий и эротическая заразительность могут впоследствии обогатить человеческое общение. С другой стороны, общий смех двух индивидов уже есть то же самое, что и смех всего зала. Несомненно, может показаться странным утверждение, что мы здесь наблюдаем фундаментальный факт взаимного влечения. Как в случае с ребенком, так и с залом, особого движения индивидов друг к другу не происходит. Идентификация смеха и взаимного влечения предполагает в действительности немного иное представление, чем у Рабо: оно содержится не в движении, концентрирующем удаленных друг от друга индивидов, а во вмешательстве нового элемента в тот момент, когда другие индивиды сближаются. Это что-то вроде вспыхивающего электрического тока, в той или иной мере постоянно соединяющего случайно вступивших в контакт индивидов. Смех — лишь одна из этих электрических искр: движение к соединению, передаваемое одним существом другому, может принимать различные формы, начиная с того момента, когда «проницаемость» свободно открывает направление дальнейшего движения.

тревоги к экстазу» (см.: И.С. В. С. 429 и 430). Именно у Жана Кайуа позаимствовал определение психоастении, которое использовал в «Миметизме и легендарной психоастении» (Миф и человек. С. 130). В цитируемой статье Жане оспаривает тезисы Рабо (но он с ним согласен в том, что сексуальный акт не есть «социальный акт») и ссылается с похвалой (с. 447) на диссертацию Лакана «Параноидальный психоз и его отношение к личности» (1932).

Если мы учтем порядок появления различных видов смеха у ребенка в раннем возрасте, нужно сказать, что смех признания возникает далеко не первым. Смех от удовольствия, который следует за поглощением пищи или после принятия теплой ванны, смех удовлетворения является, что неудивительно, учитывая взрывной характер смеха, чем-то вроде разрядки, выплеска избыточной энергии. Смех от удовольствия предшествует смеху признания. Это значит, что в чистом виде смех — это прежде всего выражение интенсивной радости, и он не представляет собой простого процесса коммуникации, которая устанавливается между двумя и более индивидами при совместном веселье. Здесь нет простой коммуникации — здесь то, что сообщается, имеет смысл и цвет; то, что сообщается — это радость. И эта непосредственная радость проходит через все чередования социальных форм смеха.

Не нужно, впрочем, представлять вещи слишком грубыми: например, представлять общество, объединенное радостью и смехом. Не только потому, что социальная радость, так, как она просвечивает в смехе, есть нечто очень подозрительное и даже ужасное. Но еще и потому, что смех — это только промежуточный феномен: он часто прерывается в социальных отношениях, которые не могут быть бесконечно веселыми. Таким образом, смех подчеркивает в рамках переживаемых между двумя людьми отношений моменты интенсивной коммуникации. Но на этом пункте нужно настаивать, ведь речь идет об интенсивности, лишенной личного значения. В некотором смысле смех предполагает открытость между двумя существами при первом же удобном случае. Вот так в целом — и только в целом — человеческое объединение поддерживается вступлением в коммуникацию через радость — через контакт, значение которого для объединения выражается в функции удовлетворения и экспансии жизненных сил.

Если мы вернемся теперь к опосредованному смеху, смеху молодой девушки, которая не могла его подавить, узнав о смерти знакомого человека. Мы видим здесь странное сочетание удовлетворения и грусти. То, что провоцирует радость, возбужденность, всегда одновременно является и источником депрессии. Правда, дело касается несколько экстремального случая, настолько экстремального, что общение с другими, возможное при нормальном смехе, немедленно обрывается. Вместо обычного общения возникает крайняя неловкость. Но самый банальный анализ, направленный на те случаи, когда смех является опосредованным, показывает нам, что ситуация примерно всегда одна и та же. Грусть всегда, равно как и что-то угнетающее, провоцирует чрезмерный смех. Однако не стоит говорить о глобальном различии напряжения между смеющимся и объектом смеха. Единственное фундаментальное условие заключается в том, чтобы тоска была достаточно слабой или достаточно отдаленной, чтобы не тормозить движение радости. Очевидно, что это необходимое условие не реализуется в случае с девушкой, и

можно было бы сказать, что речь идет об упущенной возможности смеха, о неудачном, несостоявшемся смехе. Но именно этот эксцесс делает этот пример особенно важным: он подтверждает то, что было лишь едва уловимо. Смех падения это уже смех смерти, но если тоска минимальна, коммуникативный смех не подавляется. Ясно, что это аномалия, в которой отсутствие механизма подавления, механизма запрета весьма показательно. Мы подходим к главному аспекту проблемы.

Как возможно, что тоска трансформируется в радость? Как возможно, что то, что должно было сломить человека, трансформируется в возбуждение, глубокая депрессия — во взрывное напряжение?

Характерно, что этот парадоксальный процесс является бессознательным, автоматическим и, как назло, всегда случается не в одиночестве, а во время коммуникаций. Невозможно внутри себя самого трансформировать испытанную боль в простое напряжение. Но то, что не удается в ходе жизни отдельного индивида, осуществляется в его движении к другому. Следовательно, этот процесс с самого начала имеет социальный характер. В то же время сам механизм этого процесса не является самоочевидным. Недостаточно также сказать, что дело касается социального факта. Нужно объяснить, как может социальное существование преобразовывать депрессию в напряжение.

Именно в этом пункте мы можем усомниться в существовании сакрального ядра, вокруг которого образуются веселые траектории человеческой коммуникации.

Я уже говорил в своем прошлом выступлении, что откладываю на будущее точное и пространное описание этого ядра. Я мог бы показать, что важнейшим его содержанием является то, что вызывает отвращение и угнетает. Это, как я уже говорил, менструальная кровь и гниение тела. Активная функция состоит в трансформации депрессии в напряжение. Целостность человеческой природы в каждой группе, объединенной вокруг каждого сакрального ядра, возникает в большей мере при участии в деятельности вокруг этого ядра, вокруг способности трансформировать левое в правое, грусть в силу. Я вернусь к этой теме, когда все немного прояснится, но при условии, что я могу основываться на том, что объясню позднее. Я получил возможность осознать происходящее в совместном смехе. Если в коммуникативное движение возбуждения и общей радости и включается опосредующее звено, связанное с природой смерти, то только в той мере, в какой весьма мрачное и отталкивающее ядро, вокруг которого происходит любое движение, превращает категорию смерти в принцип жизни, категорию падения — в принцип избытка жизненных сил.

В любом случае мы пока не видим в смехе этот странный механизм опосредования. Этот механизм проясняется, когда речь идет о сексуальной коммуникации, о взаимном возбуждении. В этом слу-

чае депрессивные элементы могут в еще большей мере, чем в случае со смехом, проявлять свою угнетающую природу: 1) потому что включившееся в игру движение не так легко подавить, оно не является столь хрупким, как радость; 2) потому что это движение может быть свойственным паре или даже одному возбужденному индивиду: вследствие этого могут произойти такие крайние случаи, как возбуждение на похоронах, о котором я упоминал как о символическом примере. Действительно, ситуация изменилась таким образом, что смех уже не фиксируется на каком-либо объекте. Совсем наоборот, смех скрывает его от наблюдения и координирует процесс интенсивной и изобильной радости человеческой коммуникации. Когда возбуждение задерживает возбужденного индивида на его объекте, и даже в том случае, когда взаимосвязь имеет место, когда возбуждение заканчивается коммуникацией и входит в цепочку движения целого, объект ни в коей мере не исчезает, как и имеющиеся у него свойства фиксировать на себе внимание. Таким образом, мы можем заметить, из каких ступеней состоит процесс опосредования. Смех, бесспорно опосредованный, сохраняет в человеческих отношениях, которыми он управляет, характер их ярко выраженной непосредственности. Тогда как опосредование подкрепляется угнетенными, навязчивыми состояниями, часто от начала до конца сексуальной коммуникацией. Между двумя существами, чья бурная жизнь состоит из движений, тема взаимного отвращения, касающегося половых органов, предстает как посредник, как катализатор, увеличивающий мощь и силу коммуникации. Несомненно, половые органы на самом деле вовсе не являются отталкивающими только в той степени, в какой принадлежат человеку, лишенному очарования, например старой и толстой женщине. Но половые органы желанной женщины, в сущности, так же отвратительны, как у старой и толстой. Они причастны к природе сакрального ядра; но они не столь поразительны, как другие табуированные ужасы, о которых я уже говорил, например все связанное с менструальной кровью. Важнее всего здесь тот факт, что нечто вроде пространства молчания царит между мужчиной и женщиной и довлеет над ними, их же и очаровывая. Их отношения опосредованы и глубоко очеловечены, чего нельзя сказать об отношениях между смеющимися.

Сегодня я уже не хотел бы развивать эту тему дальше.

Я откладываю до следующего раза разговор о слезах, непосредственный объект которых — ужасное и невыносимое. Я ограничусь намеком на глубокую тишину, порождаемую слезами. Я хотел бы также сделать немного более ощутимой природу ядра, о котором я говорил, и опосредования, которое благодаря ему включается в существование. Мне показалось, и впечатление, испытанное мной, было чрезвычайно сильным, что отношения между людьми становятся словно лишенными смысла, если пространство тишины не возникает между ними. Непосредственные, вуль-

гарные человеческие отношения легко становятся невыносимыми. Кажется, что только в той степени, в какой тяжелое молчание какого-то трагического ужаса нависает над жизнью, эта жизнь становится человеческой. Именно оно редко, но тем не менее изумительно сообщает союзу двух возлюбленных человеческое величие.¹ Но остается узнать, в какой мере то, что придает величие эротическим объятиям, не вызвано также и социальной суетой. Об этом я буду говорить в следующий раз, когда попытаюсь объяснить структуру сакрального центра, необходимого для коллективных человеческих эмоций.

1 См. в «Ученике колдуна» параграф, озаглавленный «Подлинный мир влюбленных».

ВЛЕЧЕНИЕ И ОТВРАЩЕНИЕ II. СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

Жорж Батай

Суббота, 5 февраля 1938 г.

Читатель начинает понимать, насколько глубоко продуманным был подход Батай и Кайуа к организации первого года деятельности Коллежа.

Первое заседание: онтология композиций, метафизические пролегомены ко всякой сакральной социологии, которая хочет предстать как наука. Первая секция: установление границ пространства этой сакральной социологии, начиная с проведения различия между животными и человеческими сообществами, основанного на концепции антропогенного желания: исключая, с одной стороны, стадные животные и доисторические поселения, с другой стороны — развитые или постисторические сообщества. В силу негативности, свойственной этому антропогенному желанию, социальное пространство с момента своего возникновения сосредоточено, помимо всего прочего, на таком отталкивающем объекте, как смерть.

Два заседания были посвящены анализу синтеза влечения и отвращения, основам целостности обществ. Предыдущее заседание касалось феноменов (смеха и сексуальности), которым придается социальное измерение, но необходимые аргументы представлены не были. Следовало подождать заседания 5 февраля, на котором объектом анализа станет жертвоприношение (месса), значение которого для коллектива выражается в том, что оно трансформирует депрессию в энергию, левое сакральное в правое. Эта коллективизация меняет символику сакрального, преобразует уныние и упадок сил в экзальтацию. Социальная связь разворачивается вокруг «признания человеком того факта, что он преклоняется перед объектом, вызывающим самый сильный ужас в его душе». 17 января Батай открыл цикл докладов в Обществе коллективной психологии (в деятельности которого принимали участие Лейрис, Дютуи); темой того года были «Позиции перед лицом смерти».

Взаимосвязи жертвоприношения и власти посвящена вторая часть курса, сконцентрированного на эволюции отношений господства и трагедии. Механизм влечение—отвращение на самом деле не статичен. Его дрейфующие бесцельные движения уносят отвращение далеко от его источника; отталкивающее в свою очередь отталкивается, левое сакральное преобразуется в правое. Батай не мог удержаться от того, чтобы не применить эту изменчивую схему к дисциплинарной эволюции недавно, вследствие революций, возникших режимов, о которых они не желали больше говорить: история имеет, увы, уникальный смысл. «Политические персонажи регулярно перемещаются только слева направо».

Я говорил две недели назад о глубоких изменениях, которые появляются в развитии отношений между индивидами, входящими в ограниченную массу, саму по себе индивидуализированную, и именно в том движении, которое одушевляет данное сообщество. Я представил эти изменения как результат действия, исходящего от центра: как если бы четко определенное ядро структуры присоединившихся к нему индивидов имело возможность осуществлять настоящее извращение природы деятельности, которая осуществляется на периферии. Так, я попытался описать извращение природы естественного смеха. Естественный смех был не чем иным, как полнотой жизни, витальным возбуждением, весьма заразительным. Это простое возбуждение состояло из депрессивных образов, из образов поражения или смерти, сравнимых с излучениями некоего центрального ядра, где заряжалась и концентрировалась социальная энергия. Я указал, может быть немного поспешно, что тот же эффект чувствовался и в сексуальном влечении, которое, как и смех, состоит из образов, внезапно приобретающих отталкивающее, отвратительное значение. Все эти феномены извращения составляют специфику человеческого существования в природе. Самое важное, очевидно, происходит в извращении, которое совершается в глубине центрального ядра. Об этом центральном ядре последний раз я сказал совсем немного: о его сложности, поскольку оно состоит одновременно из мест, объектов, личностей, верований и сакральных практик; и еще, что в нем можно констатировать парадоксальную трансмутацию угнетения в возбуждение. Я смог в качестве типичного примера этой трансмутации указать на такое зрелище, как «трагедия».¹

¹ В дискуссии, которая последовала за одним из предыдущих докладов? Или, может быть, в «Ницшеанской хронике» в «Ацефале» (июль 1937), когда Батай опубликовал что-то вроде рецензии на «Нуманцию», пьесу Сервантеса, только что поставленную Барро. В ней можно встретить такие формулы, как «существование — это значит трагедия» или «жизнь требует объединения людей, и люди объединяются либо лидером, либо трагедией» (И.С. I. С. 482 и

Я мог бы добавить, что трагедия вместе со своим двойником, комедией, создает ту самую целостность, которую я пытаюсь достаточно полно описать. В определенной сакральной оболочке заложено трагическое действие, которое держит зрителей в напряжении, доводит если не до слез, то по крайней мере до близкого к ним состояния. Вокруг этой оболочки лежит явно профанная область, по которой пробегают широкие волны смеха, волны, которые связываются и обновляются такими образами, как образы комедии. Несомненно, это только упрощенная схема, возможно, это лишь внушительный образ или чистая аллюзия, но, на мой взгляд, главное здесь выражено — и выражено ощутимо — особенно тот факт, что союз между людьми не есть внезапный союз, который формируется вокруг очень странной реальности и ни с чем не сравнимой навязчивой силы. Главное, что, если человеческие отношения перестанут проходить через это опосредование, через это ядро жестокого молчания, они лишатся своего человеческого характера.

Но прежде чем продолжить это описание, я должен изложить некоторые соображения, касающиеся метода. Что в действительности означает эта работа по отношению к разнообразным легитимным действиям, возможным в познании? Может ли данное описание выступать как развитие какой-либо науки, аналогичной остальным, — таким как социология, биология или астрофизика? Я задаю этот вопрос не случайно. Мне кажется, что образ, которым я пользовался, вводит один элемент, который нельзя обнаружить ни в биологии, ни в физике, элемент, которому я без колебаний дал характеристику, когда говорил, что главное в нем выражено *доступным для восприятия* образом. Несомненно, не всегда справедливо, что ничто *чувственное* никогда не вторгалось в точные науки. Интуитивная репрезентация феноменов может часто сопровождать формулировку законов. Но здесь мы видим некоторую слабость, свойственную ученому, но являющуюся внешней по отношению к самой науке, которая стремится свести чувственное к минимуму. Напротив, я не перестаю подчеркивать тот факт, что описываемые мною явления переживаются нами. И они не только переживаются. Я употребил термин *существенный*: полагаю, что в действительности эти феномены составляют самое существенное в наших переживаниях; если хотите, они — сердце нашего существования. Кроме того, я рассматриваю акт признания, который в реальности есть сердце нашего существования, как решающий акт в развитии человека. Другими словами, я думаю, что нет ничего более важного для человека, чем признать себя преклоняющимся перед тем, что внушает ему наибольший ужас, что вызывает его сильнейшее отвращение.

489). См. также «Мать-трагедию» (1937) и «Обелиск» (1938), параграф «Трагические времена в Греции» (И.С. I. С. 493 и 507). Вопрос о трагедии был снова поднят Батаем в его выступлении о власти (19 февраля 1938). В «Зеркале тавромахии» Лейрис тоже говорил о предписаниях «античной трагедии».

Мне кажется прекрасным, что я оказываюсь перед обязанностью выбора: если все так, как я сказал, то я, очевидно, отвергаю то, что называю глубоким сном науки. Я понимаю, что меня фактически вынудили открыто это признать. Но почему бы не признать, что у меня есть возможность заниматься феноменологией, а не наукой об обществе?¹ Это значило бы даже больше, чем мне обычно готовы приписывать. Не значит ли все это, что речь идет просто о новом названии для идеологии? Нельзя ли то, что я излагаю, считать идеологией борьбы? То есть, по определению, необходимой ошибкой.

Полагаю, что на все эти сложности, раскрытые по моей же инициативе, мне лучше всего ответить, используя самые разнообразные данные. Весьма интересно было бы заняться общим сопоставлением: почему бы не приблизить данные научной социологии или даже мнимые научные данные к чисто феноменологическим представлениям Гегеля. Возможно, то, что я пытаюсь сделать, в итоге будет сведено к этому сопоставлению. Но я не имею права представлять вещи проще, чем они есть. Я думаю, что мои опыты настолько специфичны, что я должен это подчеркнуть. Как я только что сказал, я рассматриваю в качестве решающего для человека акта факт его признания, которое является в действительности сущностью или сердцем его существования. Но оно имеет смысл лишь в том случае, если признается нечто отличное от того, что ожидается. Было бы абсурдно претендовать на обнаружение вещей, приводящих в глубокое замешательство, используя простой феноменологический метод, то есть простое описание проявившихся переживаний. Одно из двух: или ухищрения объективной науки принесут нам чисто внешние сведения, не связанные с непосредственно переживаемым опытом, или ничего принципиально нового не произойдет. Тогда мои интерпретации с самого начала неприемлемы. Иначе говоря, моя попытка предполагает, что открытие бессознательного возможно и, в сущности, бессознательное находится вне досягаемости феноменологических описаний. К бессознательному можно приблизиться, только используя методы научного порядка. Эти методы хорошо известны: речь идет о социологии первобытных обществ и о психоанализе, дисциплинах, которые вызывают много сложностей в методическом отношении, но которые не могут быть сведены к феноменологии.

Не менее истинно и то, что признание человека самим собой, о чем я говорил как об основном объекте своих размышлений, может

¹ Феноменология должна подразумеваться здесь скорее в гегельянском, чем в гуссерлианском смысле. См. ссылки, которые Батай дает в начале «Психологической структуры фашизма» (1933): этот доклад, говорил он, «шокирует личностей, которые не слишком знакомы ни с французской социологией, ни с современной немецкой философией (с феноменологией), ни с психоанализом» (И.С. I. С. 339).

существовать лишь в феноменологическом плане, то есть признания не будет, если не будет иметь место пережитый опыт. Я обнаруживаю здесь проблему, решение которой уже найдено в самой глубине психоаналитического опыта. Мы знаем, что недостаточно *объяснить* неврозом комплексы, движущие поведением больного, нужно сделать их *доступными для восприятия* человека. Только психоанализ мог на практике разрешить трудности, которые я пытался определить, а именно переход от бессознательного к сознательному. В этом пункте психоаналитики приходят к определенному и весьма специфическому искажению научного принципа: их метод не передается иначе, как через субъективный опыт — любой психоаналитик, до того как он сам не прошел психоанализ, не имеет достаточно объективных знаний. С этой точки зрения, не существует никакого иного оправдания психоаналитического метода, кроме его успешного применения. Из чего вытекает, что только психоаналитики могут признать ценность психоаналитических данных. И тем не менее это не так: психоанализ и его искажение ввели в обиход объективные и общепризнанные данные. Тем самым бессознательное смогло стать объектом познания.

Само собой разумеется, что я в свою очередь хотел бы дать обоснование тому, что я подразумеваю под успехом. Хочу лишь заметить, что, учитывая поставленную перед собой цель, я не могу поступить иначе. И мне кажется, что трудно, во всяком случае после всего, что я уже изложил, претендовать на то, что в итоге я приду лишь к идеологии борьбы, к необходимой ошибке. Несомненно, я допускаю, как предельно отвлеченную истину, что невозможно установить между различными формами репрезентации вещей что-то большее, чем различие в акцентах. Если это понятно, то я могу допустить, что излагаемые мной принципы есть также и идеология борьбы и что, без всякого сомнения, полностью избежать заблуждений сложно. У меня уже была возможность сказать, что я не занимался всем этим чрезмерно, я имею в виду: не чрезмерно. Но сейчас я стараюсь еще раз подчеркнуть этот факт, без которого можно обойтись только с помощью ухищрений холодной науки, без которого мои опыты теряют смысл. Я обязан придать всему сказанному такой же вес, какой имеет и эта холодная наука. Можно утверждать, что в этой области наука наиболее холодна и еще блуждает в потемках. Она действительно блуждает, но я полагаю, что можно не требовать от человека слишком многого и ограничиться авторитетом Мосса и Фрейда.¹ Я должен, правда, признать, что гегельянец мог бы противопоставить совокупности развиваемых

¹ В рукописи Батая находится вложенный лист, на котором записаны следующие размышления: «Отличие науки и этого учения. Рабочие гипотезы (общие интерпретации) — не только инструменты исследования, как в науке. Но ни от кого не зависит, что инструмент исследования в особых случаях становится инструментом жизни. Это касается всех наук, вплоть до медицины».

мною размышлений один, по-видимому, решающий аргумент. «Феноменология духа», написанная в 1806 г., обошлась как без данных Мосса, так и без данных Фрейда. Не менее верно и то, что в противоположность изложенному мной только что принципу, согласно которому феноменология не может достичь бессознательного, гегелевский метод, кажется,¹ глубоко проникает в самые темные области человеческой жизни. Гегель сам был причастен к тому, что я описывал как сердце нашего существования. Для Гегеля основанием человеческой специфичности была негативность, то есть деструктивное действие. Гегель сам рассказывал, что в течение многих лет оставался поверженным в трепет той истиной, которую его разум ему предоставил, и считал себя почти сумасшедшим. Этот период крайней тревоги как раз предшествовал «Феноменологии духа», но несколько лет спустя один из его учеников, выйдя с **его** лекции подавленным и понявший Гегеля, вероятно, лучше остальных, напишет, что он думал в тот момент, будто сама Смерть **говорит с** кафедры. Я должен признать в свою очередь, что пронизательность Гегеля в значительной степени позволила ему перейти в открытое пространство общего сознания, но как не поразиться такому до странности противоречивому факту: Гегель смог привести в порядок, изложить и опубликовать свою доктрину, не добившись от других такого же волнения, которое испытывал сам. Даже если правда, что это было для Гегеля своеобразным переходом из бессознательного в сознательное, это происходило только для него одного. «Феноменология духа» в той степени, в которой она признает негативность, не была признана.² Значит, Гегелю не удалось осуще-

Противопоставление феноменологии (гегелевской) психоанализу (или, если угодно, «гуманитарным наукам»), которое было здесь развернуто, уже упоминалось на заседании в Обществе коллективной психологии, где оно в вопросе об отношении к умершим разрешилось в пользу Гегеля: «Объяснение Гегеля, — сказал Батай, — имеет по крайней мере преимущество перед объяснениями Фрейда» (И.С. II С. 286).

¹ Несомненно, это намек на следующий анекдот, рассказанный Розенкранцем и процитированный Валем (Несчастное сознание в философии Гегеля (1929). 2-е изд. Париж, 1951. С. 72): «Эта негативность, о которой говорил Гегель, в конечном счете — смерть. Ученик Гегеля, писал Розенкранц, во время урока, на котором учитель говорил о взаиморазрушающих системах, сменяя друг друга, сказал о Гегеле: «Смотрите, этот человек — сама смерть, вот так все и погибает». Этот анекдот поразил Батая, который перенес эту модель на свое собственное отношение к лекциям Кожева, как показывают эти записи, относящиеся к «О Ницше»: «С 33-й (я думаю) по 39-ю лекцию я слушал Кожева, который объяснял „Феноменологию духа“ (гениальное объяснение, достойное быть опубликованным: сколько раз Кено и я выходили задыхающимися из маленькой аудитории — задыхающимися, прибитыми). В тот же период благодаря постоянному чтению я был в курсе развития науки. Но лекции Кожева меня разбили, довели до изнеможения, просто уничтожили» (И.С. VI. С. 416). Мы видим, как Батай терзал себя на уроках Кожева.

² О трудностях признания негативного см. письмо Кожеву.

ствить тот решающий акт, о котором я говорил. Но этим критика Гегеля, с моей точки зрения, не ограничивается. Если верно, что он умышленно направлялся в ту сторону, где может быть обнаружено существенное, из этого не следует, что метод непосредственного исследования, которым он располагал, мог позволить ему верно описать факты. Только вмешательство объективной науки в том виде, в каком оно осуществлялось последние несколько десятков лет социологами и психологами, позволило постичь и достаточно точно представить то, что, будучи гетерогенным в сознании, может быть постигнуто и репрезентировано в сознании Гегеля только внешним образом. То, что Гегель описал, возможно, лишь тень, отброшенная через сознательную область духа реальностью бессознательного, не известной ему или весьма смутно представляемой. Впрочем, одно глубокое различие, связанное с различием методов исследования, может быть с самого начала четко определено. Гегелевская феноменология представляет дух как в сущности гомогенный. Тогда как данные последних лет, на которые я опираюсь, сходятся в том, что устанавливают среди различных областей духа формальную гетерогенность. Мне кажется, что ярко выраженная гетерогенность, установленная между сакральным и профанным во французской социологии, между сознанием и бессознательным в психоанализе, совершенно чужда Гегелю.

Не имело бы смысла ограничиваться здесь повторением или интерпретациями «Феноменологии духа», хотя Кожев, между прочим, делал это мастерски в Практической школе высших исследований. Негативность в сравнении с другими объектами гегелевского описания остается, несомненно, самым богатым, сильным и чрезвычайно выразительным представлением. Но негативность, о которой я говорю, имеет другую природу. Вначале я представлял ее распространяющей свое действие на смех или на сексуальную активность. Теперь я ее представляю в чистом виде. И, конечно же, я буду продолжать давать описываемым фактам истолкование, которое частично имеет для меня личный характер, хотя на этот раз я достаточно близко придерживаюсь классических описаний и интерпретаций.

Если мы представим себе предельно простую человеческую агломерацию, например французскую деревню, трудно не удивиться ее сконцентрированности вокруг ядра, которое образовано церковью. Можно испытывать довольно агрессивные антихристианские эмоции, но это не мешает почувствовать, что церковь и окружающие ее дома реализуют равновесие жизни в целом. Поэтому радикальное разрушение церкви было бы для деревни чем-то вроде увечья. Это ощущение связано главным образом с эстетической ценностью религиозного здания, но, разумеется, оно не было построено с единственной целью украсить собой пейзаж, и можно, кажется, допустить, что потребности, которым отвечает церковь, могут восприниматься и через эстетические впечатления. Описание, которое я пытаюсь дать, кажется, в любом случае будет ценно тем,

что его способен понять каждый. Церковь образует в центре деревни сакральное ядро, по крайней мере в том смысле, в каком профанная деятельность останавливается у церковной ограды и может проникнуть туда только хитростью. Определенное число образов, наделенных сверхъестественным смыслом, сообщает интерьеру церкви способность выражать достаточно сложные верования. Сакральная субстанция, в том смысле, что к ней нельзя прикоснуться и можно увидеть лишь в редкие мгновения, хранится в центральной части здания. Ритуально посвященная личность, кроме всего прочего, обязана ходить в церковь каждое утро и выполнять символическое жертвоприношение. Сюда также можно добавить большое количество случаев, когда усопшие были погребены под церковными плитами, в саркофагах, почти в каждой церкви есть мощи святого, замурованные под алтарем при освящении здания. Совокупность усопших данной агломерации может быть похоронена в непосредственной близости от церкви. Это сообщает сакральному центру определенную силу отвращения, которая гарантирует внутреннюю тишину, которая удерживает шум и суету жизни на расстоянии. Этот центр обладает также силой влечения, являясь объектом бесспорной аффективной и более или менее постоянной концентрации жителей, концентрации, отчасти не зависимой от чувств, которые могли бы быть классифицированы как типично христианские.

Кроме того, с точки зрения влечения, в глубине этого ядра существует некий ритм активности, отмеченный еженедельным воскресением и ежегодной пасхой. Во время этих праздников эта внутренняя активность переживает моменты возросшей интенсивности, моменты поверженной тишины, прерывающейся шумом пения и органа. Следовательно, даже в этих привычных нам фактах можно заметить, что в сердце самого одухотворенного влечения, которое объединяет толпу по праздникам, возникает момент торжественного отвращения. Мимика, которая требуется от верующего в момент совершения жертвоприношения, сводится к выражению тревоги и вины; сакральный объект, поднятый священником, требует склоненных голов, отведенных глаз, стертости индивидуального существования, которое должно быть подавлено тяжестью этого тревожного молчания.

Но ядро человеческой агломерации является не только периодически оживляющимся центром движений отвращения и влечения. Оно заслуживает внимания и своей способностью притягивать к себе трупы — всякий раз, когда нормальное течение общего существования прерывается смертью. Это ядро является местом, где происходит движение, несомненно отличающееся своим внешним видом от праздничного, но ведущее к тем же началам отвращения и влечения. Толпа родственников и знакомых умершего объединяется вокруг него в церкви, но только на почтительном расстоянии, так как эта толпа не перестает, поддаваясь влечению, подчиняться огромной силе отторжения от тел, лишенных жизни. Эта сила от-

торжения особенно ощутима во время мессы, когда вокруг смерти устанавливается гнетущая тишина. В любом случае необходимо подчеркнуть, что активность ядра агломерации в присутствии одновременно привлекательного и отвратительного катафалка не менее значительна, чем во время периодических праздников.

Крестины, свадьбы в христианских ритуалах, напротив, по всей видимости, имеют меньшее значение. Только коронация короля, которая проводится для всей нации в целом в каком-либо привилегированном здании, может предоставить еще один важный элемент описания существующих в современном обществе сакральных ядер.¹ Осуществление коронации в самом центре движения отторжения и влечения, одухотворяющих это общество, означает в действительности, что власть неизбежно берет свое начало в этом ядре, а его энергетическая нагрузка, сконденсированная в центре отвращения и социального влечения, необходима, чтобы придать образу короля динамичный характер, одновременно привлекательный и грозный, который должен быть ему свойствен.

Разумеется, христианская теология не осознает надлежащим образом все эти факты. И между прочим, нет необходимости углубляться в науку о религиях, чтобы узнать, что подобные факты обнаруживаются повсюду и постоянно, в любых возможных исследованиях, в том числе и не связанных с христианством. Определенных элементов может, несомненно, недоставать. Во многих случаях здание исчезает: ядро мобильно и диффузно, так что невозможно говорить о чем-то ином, кроме совокупности мест, объектов, личностей, верований и сакральных практик. Это, между прочим, и есть основное определение, которое я ввел в начале доклада. Ядро может быть подвижным, даже при уже сформировавшейся конструкции. Диффузный характер мало что меняет в ритме движения, поскольку совершенно неважно, что концентрация имеет место последовательно в двух разных местах: можно даже указать в общих чертах, что направленное движение важнее, чем его случайный объект, который может изменяться, не меняя природу самого движения. Все, что можно добавить, — это то, что у него есть тен-

¹ Трудно в связи с этими страницами, описывающими и деревенскую церковь, и коронацию, не упомянуть «Собор Реймской Богоматери», первый коротенький рассказ Батая, вышедший в 1918 г., который я переиздал в книге «Захват площади Согласия» (Париж, 1974). Повторное появление его тени в самом сердце Коллежа Социологии было настолько же значительным, поскольку возникло в свете военной угрозы. Я вспоминаю, что Кайуа родился в Реймсе в 1913 г., за год до того, как Батай покинул этот город перед приближением немецких войск.

Чтобы закончить, Габриэль Ле Бра, который изучал религиозную социологию в Практической школе высших исследований (его семинар в 1939 г. был посвящен христианским братствам), пообещал Марку Блоку книгу, озаглавленную «Церковь и деревня» (см.: *Г. Ле Бра. Этюды религиозной социологии*. Т. II. Париж, 1956. С. 493).

денция к концентрации, к формированию по крайней мере основного ядра.

Но если различие в степени концентрации ядра имеет сравнительно небольшое значение, то с отличием в богатстве форм активности дело обстоит по-другому, и это отличие четко проявляется, когда речь заходит не о христианских ритуалах. Нам даже приходилось думать, что факты, которые, на наш взгляд, доступны непосредственному познанию, являются уже выхолощенными, утратившими богатство своего содержания, и это обстоятельство делает достаточно явным переход от кровавого жертвоприношения к символическому. Я хотел бы упомянуть здесь редкий личный опыт, который Мишель Лейрис пережил во время своего путешествия в Африку. Я настаиваю на редкости подобного опыта, так как не думаю, что белые люди часто проникаются тем заразительным движением, которое объединяет чернокожих. Согласно Лейрису, основной момент жертвоприношения, момент казни — это момент экстраординарной интенсивности.¹ Несомненно, речь идет, как он это многократно объяснял, об интенсивности, которую нельзя сравнивать с описанной мной тишиной во время мессы. Я не думаю, что он стал бы оспаривать такое сопоставление. Казнь предстает соответственно как центральный и внушающий ужас момент жертвоприношения. Я также не думаю, что Лейрис возражал бы мне, если бы я одинаково трактовал переживания присутствующих во время жертвоприношения чернокожих и переживания жителей французской деревни как отражения проявления интенсивной отталкивающей силы.

Но на этой стадии своего доклада я должен уточнить смысл всех этих сложных демаршей. Я занимаюсь на самом деле открытой антиципацией, и если я не укажу в точности, в чем она заключается, структура изложения, которой я придерживаюсь, останется непонятной.

Я уже описал совокупность морфологических и динамических фактов так, чтобы ощутимо не отклоняться от биологии, описывающей клетку и ее ядро. По крайней мере такое откровенное описание можно было бы обнаружить в моей речи, но при условии, что оно будет предварительно лишено множества рассуждений, выражающих пережитый опыт. В этом отношении я хотел бы добавить к своему собственному пережитому опыту опыт Лейриса. И я не мог бы поступить иначе: если бы я не обращался к пережитому,

¹ См. например, в «Африке-Призраке» страницы, на которых Лейрис описывает жертвоприношение Абба Мораса Воркие (с. 374), и рассказ, который следует сразу за следующими замечаниями: «Никогда я не чувствовал, до какой степени я религиозен; я говорю о религии, которая неизбежно позволила бы увидеть Бога...» (14 сентября 1932). См. также замечание в стиле «ученика колдуна», датированное 25 августа: «Озлобленность против этнографии, которая заставляет принять такую бесчеловечную позицию наблюдателя, в обстоятельствах, когда нужно было бы просто расслабиться и довериться» (с. 350).

мне было бы трудно не только выразить, но и заметить специфические движения отвращения в деятельности центрального ядра. Несомненно, выявив, пережив, по крайней мере в памяти, силу действующего отторжения, я смог описать ее внешние проявления. И эти проявления достаточно четкие и важные, чтобы я мог в конечном итоге претендовать на достижение той же объективности, которая свойственна биологии. Но для меня является бесспорным также и тот факт, что я ничего не заметил бы, если бы моя мысль шла совсем иным путем, чем мысль биолога, а именно — к анализу пережитого опыта.

Мне кажется, что я вовсе не уклонялся от феноменологического метода. И на самом деле было бы неплохо, если бы опыт, о котором я говорю, — опыт Мишеля Лейриса и мой — мог быть сопоставлен с общим опытом. Но хотя есть видимость некой неприятной претензии в любых утверждениях такого рода, я обязан, напротив, настаивать на явно искаженном, явно внешнем по отношению к основному менталитету характере опыта, который является достоянием умов, глубоко преобразованных определенными объективными познаниями. Мы с Лейрисом не только усвоили самое существенное в психоанализе (мы, кстати, оба прошли психоанализ¹), но в равной мере находились также под влиянием того, чему нас научила французская социология. В этих условиях пережитый нами опыт может в какой-то степени рассматриваться как искусственный. И мне было несложно показать, что такие изменения, такая искусственность были прежде всего необходимы для осознания отталкивающего характера сакральных вещей. Существует тесная взаимосвязь между этим отталкивающим характером и тем, что психоанализ называет вытеснением. И вытеснение, которое отбрасывает значительную часть витальных элементов в бессознательное, с точки зрения психоанализа, само является бессознательным механизмом. Действие сил отталкивания само оказывается выталкиваемым из сознания всякий раз, когда продуцируется сакральное.

Эти движения отталкивания были бы недоступны сознанию, если бы не определенные хитрости или уловки. Только в той мере, в какой разум вынужден признать фундаментальную тождественность табу, касающихся самых непристойных вещей и сакрального в его наиболее пристойных проявлениях, он способен осознать ужасное отвращение, которое составляет специфику движений целого, создающих человеческие сообщества. С моей стороны имеет место определенная антиципация, когда я описываю эти движения как внезапно появляющиеся: если я могу их учитывать, то это объясняет аномальное, осознанное восприятие, а также восприятие, появившееся после научных открытий, усваиваемых в течение жизни, отчасти посвященной методическому познанию.

¹ Батай и Лейрис прошли сеанс психоанализа у доктора Адриена Бореля (он состоял в Обществе коллективной психологии, упоминавшемся выше), Батай — в 1927 г., Лейрис — в 1929 г.

Теперь я подхожу к главной интерпретации, к описанию этих недавно обнаруженных фактов, на которые я намекал, говоря о том, что не христианские религии представляют ядра или сакральные соединения с более богатыми, чем у нас, формами активности. Но я не буду пытаться вновь использовать детали описаний, которые могли быть обнаружены в большом числе легко доступных произведений. Все, что касается института *табу*, достаточно хорошо известно, и я ограничусь напоминанием, что табу состоит в отвержении определенных объектов в ту область, в которую невозможно проникнуть. Эти объекты обладают способностью отстранять или хотя бы удерживать на расстоянии совокупность индивидов, причастных к этому институту. В сущности, если дело не касается объектов, узаконенных верованиями или конкретными ритуалами, речь идет о трупах, крови, особенно менструальной, о самих женщинах в период менструации; сюда можно добавить также тот факт, что некоторые персоны табуированы для других с точки зрения сексуальных отношений, а также табу на инцест. Эти объекты в любом случае непристойны, неприкосновенны и сакральны.

Но сейчас я подойду к гораздо менее знакомым явлениям в области сакрального, хотя они занимают далеко не самое незначительное место: они принадлежат левой области пространства, разделенного на правое и левое, или, иначе говоря, на чистое и нечистое, счастливое и несчастливое.¹ В целом левое вызывает отвращение, а правое — влечение. Это не значит, что различные сакральные объекты можно разделить на левые и правые, и на самом деле в глубине этой области каждый объект имеет левый и правый аспекты, причем один из них может оказаться важнее другого. Нужно ли еще добавлять, что левый или правый аспект данного объекта подвижен: он варьирует в течение ритуальных операций. Следовательно, в развитой цивилизации труп находится слева, в период наступающий вслед за смертью, он приносит несчастье; но он очищается по мере исчезновения гниения: побелевшие кости уже чисты и приносят счастье.² Кроме того, направление происхо-

¹ Батай сначала написал: «А также на возвышенное и низменное».

² Ссылка на «двойные похороны», описанные Робертом Герцем в работе «К вопросу о коллективных представлениях о смерти» (1907); она используется в сборнике, опубликованном Моссом под названием «Очерки религиозной социологии и фольклора» (Париж, 1928). Батай уже упоминал это исследование на заседании в Обществе коллективной психологии: «Сведения относительно „поведения перед лицом смерти“, касающиеся первобытных народов, были достаточно хорошо изложены Р. Герцем в его работе „Исследования представлений о смерти“. Эти данные выражают отношение к умершим в наиболее сложной форме: табу или нарушения табу, отношение к гниению, к скелету, к необходимости вторых похорон — следующих за отбеливанием костей...» (И.С. П. С. 282). Эта работа также упоминалась Кайуа в докладе 2 мая 1939 г., посвященном Празднику. Эту работу цитировал Жорж Дютуи в статье «Репрезентация смерти», в «Cahiers d'art» (1939, № 1—4), сопровождающейся

дящих изменений также не может быть безразличным: я уже имел возможность напомнить, что предательство в политике совершается исключительно справа — это расхожее и редко опровергаемое наблюдение. Хотя отношения, позволяющие ассоциировать политическое левое и правое с сакральным левым и правым, кажутся дискуссионными. На самом деле сакральные объекты, как и политические персонажи, регулярно преобразуются только из левых в правые. Сама цель религиозных операций заключается в главной трансмутации, открыто читаемой и воспринимаемой в большинстве нехристианских религий и еще заметной в христианстве, где божественная личность является эманацией измученного, опозоренного тела.

Я описал сакральное ядро современной агломерации, французской деревни, и благодаря приобретенным представлениям я смог выявить вокруг этого ядра двойное движение влечения и отвращения. Изучение примитивных фактов, позволившее обнаружить принцип преобразования сакрального из левого в правое, привело меня теперь к общей интерпретации внутренней активности ядра. Предположение, высказанное мной вначале, может сейчас послужить корректным объяснением совокупности описанных фактов: центральное ядро агломерации есть место, где левое сакральное трансформируется в правое, а объект отвращения — в объект влечения, депрессия — в эйфорию. Перенос тела усопшего в церковь с самого начала свидетельствовал об этом процессе, и в совокупности эффектов влечения и отвращения влечение к какой-либо границе центра соответствует активности внутренних трансформаций, детали которых обнаруживают социологи, изучающие ритуалы за пределами христианства.

Теперь я хочу продвинуться в понимании парадоксального процесса, который собираюсь изобразить. Я должен вернуться к примеру трагедии и испробовать что-то вроде генетического объяснения. Представление трагедии способно объединять толпу, которой предлагаются, на первый взгляд, лишь гнетущие образы ужаса, смерти и увечья. И бесспорно, она оказывает на зрителей возбуждающее действие. Ницше в свое время предлагал измерять возбуждение силомером. Объект трагедии — это всегда прежде всего преступление, состоящее в разрыве табу, который параллельно означает трансгрессию границ отвращения, защищающих сакральное. Резонно было бы допустить, что такой разрыв может иметь брутальный, динамический эффект.

Предположим вслед за немецким ученым Пройсом, что сакральное, в сущности, было отброшено, отторгнуто человеческим телом

иллюстрациями, часть которых была взята из «Документов», другая часть потом будет использована в «Слезях Эроса». Дютуи участвовал в деятельности Коллежа, но никаких следов не оставил, кроме разве что этой статьи. Я опубликовал его ответ на анкету Монро о руководителях сознания.

и в каком-то отношении оказалось растроченной силой.¹ Кроме того, предположим, что граница отвращения между растроченными силами и телами, их растратившими, устанавливает некое равновесие с помощью препятствий, которые она выдвигает против продолжающейся траты. Это возвращает нас к тому, что человеческое существование в целом приходит в движение всякий раз, когда возникают первоначальные сакральные вещи. Я говорю, конечно же, о левом сакральном, об объекте непосредственного табу. Экстремальная трата делает очевидной как интегральность сообщества, так и его членов. Смерть одного индивида может считаться тревожной утратой для совокупности объединенных людей. Тело усопшего воспринимается как реальность, угрожающая дальнейшим распространением. Впрочем, взамен тенденции ограничивать растрату сил существует тенденция, позволяющая растрчивать, и даже столько, сколько вообще возможно, чтобы в конце концов потерять и самого себя. Нельзя представить энергетическое движение внутри совокупности людей, которое бы не предполагало такой значительной растраты сил. Первое движение перед лицом растроченного могло бы быть попятным, но всегда существует возможность возвращения: остается открытой возможность преступления, ломающего границы, воздвигнутые против растраты сил. Преступление исторгает огромные количества энергии в свободном состоянии. Не нужно упускать из виду тот факт, что любая смерть, как правило, рассматривается так называемыми отсталыми племенами как результат таинственного, магического преступления. И в некоторых случаях, если речь идет о вожде, за смертью может последовать расхищение его добра или внезапная оргия всего сообщества.

На самом деле центральное ядро первобытных агломераций кажется в равной степени и местом распутства, и местом запретов. Запрет есть изначальный социальный факт, противостоящий трате сил, но если запрет противостоит этому месту, значит, здесь может происходить растрата. Эта растрата отдает свою энергию динамизму правой, приносящей счастье, власти, которая запрещает преступление и запрещает сам принцип растраты сил, поддерживает целостность социального единства и в конце концов отрицает свое пре-

¹ *Конрад Теодор Пройс*. По всей видимости, Батай ссылается на его статью «Der Ursprung der Religion und Kunst» (Globus. LXXXVI, 1904 и LXXXVII, 1905), которая фигурирует в библиографии книги Кайуа «Человек и сакральное»: эта книга была написана в духе Коллежа и в тесном сотрудничестве с Бахаем. В 9-м томе «Année sociologique» Мосс дал весьма похвальную оценку исследованию Пройса, в котором он связывает действие магии с различными отверстиями в теле (Körperöffnungen): магия дефекации, совокупления (обмен сексуальными субстанциями), что касается рта — голос и дыхание. В 1937 г. Пройс выпустил под его руководством недавно переизданный «Lehrbuch der Völkerkunde». Это была его последняя работа.

ступное происхождение.¹ Но это последнее отрицание вовсе не лишает преступление его энергетической ценности, необходимой для приведения в действие движения социального целого и власти, ее запрещающей.

Следовательно, трагедия, рассматриваемая во вторую очередь, является самым значительным примером и самой туманной демонстрацией движения, происходящего в самом центре общества. Христианская церковь является его противоположностью в том смысле, что предлагает преступнику патетическое причастие, объединение с остальными, тогда как христианский ритуал обладает способностью лишь указать на жертву.

Перед тем как завершить попытки резюмировать самое главное из того, что я хотел сказать, выскажу еще несколько суждений. Самой сильной потерей энергии является смерть, которая одновременно представляет собой и последний предел возможных трат, и тормоз для растраты общества в целом. Но без свободных потерь, без траты энергии не бывает коллективного существования, даже индивидуальное существование оказывается невозможным. Как следствие, человек не может жить, не разрушая границы, которые он соорудил для своей потребности тратить, границы, имеющие не менее устрашающий вид, чем сама смерть. Все его существование, равносильное его тратам, проходит в шумном, беспорядочном водовороте, где играют друг с другом и смерть, и самое высокое напряжение жизни. Этот водоворот, как правило, рождается в центре индивидуализированных сообществ. И этот же водоворот проникает и в периферийные формы растраты, когда люди вместе смеются над (тайными и мрачными) представлениями о смерти или когда устремляются друг к другу в эротическом порыве через зияющую рану своей жизни.

Я полагаю, что немного продвинулся на пути, ведущем человека к признанию, что он преклоняется перед объектом, вызывающим самый сильный ужас в его душе.

Я должен также сказать в завершение этого доклада об упущении, которое я должен был восполнить, говоря о трансформации левого сакрального в правое, поскольку Кайуа не смог продолжить, я должен буду это сделать [...]²

¹ См.: *Фрейд*. «Тотем и табу»: «Общество строится на

совершенном сообщая преступлении».

² Последняя страница рукописи была потеряна. Текст доклада прерывается на этой незаконченной фразе. Как мы увидим дальше, участие Кайуа в деятельности Коллежа станет все более редким из-за плохого самочувствия. В этот период Кайуа к тому же готовил к изданию у Галлимара свой первый очень важный сборник «Миф и человек» (появившийся 28 марта 1938).

ВЛАСТЬ

Роже Кайуа

Суббота, 19 февраля 1938 г.

Программа, отпечатанная осенью, анонсировала выступление Кайуа, но вместо него доклад делал Батай. Кайуа из-за болезни на тот момент прервал свое участие в деятельности Коллежа. Хотя он и направил несколько замечаний Батаю, которые тот принял к сведению и озвучил словно чревовещатель, в итоге речь должна идти все же о выступлении Батая, а не Кайуа.

Уже в самом первом докладе на первый план в схематическом наброске сакральной социологии Батай поставил власть и армию. Эти предварительные размышления о власти представляли собой описание ее двух антитетических воплощений: армии и тайных обществ, правого суверенитета империи и левого суверенитета трагедии; власти, которая убивает, и власти, которая погибает; топора палача и креста предаваемого казни; военной власти, которая несет с собой плоды смерти, и религиозной власти, которая, чтобы искупить свою вину, взваливает ответственность за эти плоды на свои плечи.

МИТРА И ВАРУНА

Эта антитеза во многом обязана книгам по политической антропологии, которые читал Батай. Представление о них можно получить, ознакомившись с каталогом взятых из Национальной библиотеки книг, составленным Жаном-Пьером Ле Буле и опубликованным в XIII томе Полного собрания сочинений. В нем важное место занимают Дюмезиль и его книга «Уран — Варуна» (1934), исследование сравнительной мифологии функций власти в индоевропейском мире. Варуна, пишет Дюмезиль, воплощает в ведической мифологии «Царя с его функциями управления, правосудия и магии (это все едино), но без военных функций». В этой картине

властная функция колеблется между двумя полюсами: один — религиозный (правосудие и магия, смешанные друг с другом), другой — военный.

Даже если это происходит неосознанно, произвольно, Дюмезиль оказывается едва ли не основным источником для Коллежа. С точки зрения влияния, даже посещаемости, его семинар в шестом отделении Практической школы высших знаний серьезно конкурировал с семинаром Кожева. В 1956 г. Батай все еще будет опираться именно на его работы в своем описании функций королевской власти, колеблющейся «между религиозным бессилием и властью воинственного Господина» (Гегель, человек и история. *Le Monde Nouveau*. Январь 1956. Т. XII. С. 353). Что касается Лейриса, который участвовал в большинстве его семинаров, то он обильно цитирует его в своей диссертации, защищенной в июне 1938 г. по теме «Тайный язык племени догонов из Санга». Полан (он же Жан Герен) и Гуасталла, со своей стороны, также публикуют весьма восторженные рецензии на книгу «Мифы и боги германцев» (1939), первый — в *N.R.F.*, второй — в «*La Flèche*». Но именно Кайуа в своем показательном университетском курсе лекций наиболее последовательно и глубоко связал Коллеж с Дюмезилем.

«Правосудие и магия, — можно прочесть в книге „Уран — Варуна“, — составляют одно целое». Книга «Митра — Варуна» (1940) внесет изменение в эту позицию: правосудие и магия становятся там двумя конкурирующими версиями, двумя интерпретациями или, если взять слова Мосса, двумя «вариациями» представлений о власти, противоречивыми и дополняющими друг друга. Одна пригодна для условий мирного времени, другая — для кризиса. «Митра — Варуна» вносит весьма любопытные изменения в предложенное в книге «Уран — Варуна» описание функций власти, главным образом религиозных, восстанавливая в правах то определение политики, которое, начиная с просветителей, относит к власти десаκραлизованное административное управление публичным пространством, то есть область законодателя Митры. Однако Коллеж продолжает следовать первому представлению (в рамках которого Митра не принимает во внимание область сакрального): в функциях власти его интересует только мрачная и жестокая харизма повелителя мира.

ВЛАСТЬ СОГЛАСНО КАЙУА

В октябре 1937 г. Кайуа публикует в *N.R.F.* заметку о бледной тени Митры — о Леоне Блюме. Премьер-министр Народного Фронта, ушедший в отставку в июне, выпустил в свет под названием «Отправление власти» сборник своих выступлений как председателя Совета министров. Последующее я беру из обзора, сделанного Кайуа: «Эта книга позволяет мне, — пишет Кайуа, — го-

ворить о концепции власти, которая нашла свое выражение в сочинениях господина Леона Блюма, и подвергнуть ее критике независимо от исторических обстоятельств, в которых эта концепция испытывалась, а эта власть осуществлялась. И в самом деле, власть, независимо от того отправляют ее или же подчиняются ей, является непосредственным фактом сознания, вызывающим у живого существа элементарную реакцию отторжения или притяжения. Кроме того, анализ социальных феноменов показывает, что власть необходимым образом связана с областью сакрального. Власть одного существа над другим устанавливает между ними отношение, не сводимое к чистым формам договора. Она черпает свои полномочия из самой сущности социального факта и *проявляет свой повелительный аспект без всякого посредничества или затрат энергии. Таким образом, власть оказывается насквозь пропитанной сакральным, или даже его источником, хотя здесь трудно остановить свой выбор на одной из сторон, которая должна быть основой для определения другой. Мир власти — это мир самой трагедии, в нем невозможно вернуть назад то, что было однажды совершено. Сен-Жюст первый утверждал, что царствовать БЕЗВИННО невозможно, и эта максима способствовала падению головы короля. Но он стал также и тем человеком, который дал пример редкого и беспощадного применения власти, ставший вслед за Суллой из диалога Монтескье наиболее ярким уроком для размышлений в этой области. У г. Леона Блюма не было такого представления о непогрешимости власти. Ясно, что для г. Блюма основанием власти является ее законность. Однако я опасаясь, что, наоборот, власть является основанием законности. Всякая власть является суровым испытанием: не злоупотреблять ею, когда это нужно, — значит почти разрушить ее. Ответственность того, кто принуждает, является ужасной, а в известном смысле и неискупимой. Но ее надо либо брать, либо оставить; когда необходимо, чтобы принуждение действовало, чтобы рождался порядок, даже уважение к закону теряет силу» (Cronos. P. 89—90). Он вновь становится на такую же позицию в [книге] «Человек и сакральное»: «Каковы бы ни были пути перерастания личного влияния в признанный авторитет власти, следует отметить нередуцируемый характер ее внутренней природы» (с. 111).*

Отныне знание сущности политики следует искать не на факкультетах права, конституционного или иного, не у юристов или экономистов из Института политических наук, а в секции религиозных наук Практической школы высшего знания. Кайуа — отнюдь не единственный, кто придерживается такого рода рассуждений. Цени де Ружмон в своей газете «Journal de Allemagne» (1938) пишет: «Кесарь уже не смог бы править, если бы не узурпировал права Бога» («Journal d'une époque. P. 332). Власть не получают от избирателей, ее навязывают подданным. Одни обладают ею, другие — нет. Она является в высшей степени «личностной», и подоб-

но всему тому, что касается личности, она является индивидуальной и неделимой, он не делится ни с кем. В 1935 г. «Les Cahiers de Contre-Attaque» публикуют подписанный Жоржем Батаем и Андре Бретоном анонс специального выпуска на тему «Власть толпы и вожди»: «До сих пор за любой без исключения революцией следовала индивидуализация власти», — провозглашает проспект (Цит. Оп. I. С. 390). Жюль Монро: «Власть существует произвольно. Это ниспосланная милость» («Дионис-философ», Ацефал. Июль 1937 г. С. 9).

ОТ КОРОНАЦИИ К ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЮ

Власть является личностной лишь потому, что представляет собою атрибут существ, которые за нее расплачиваются, и расплачиваются собственной личностью: нет власти, на держателя которой не падала бы тень рогов жертвенного тельца. Его коронация — это всего лишь предвестник или начальная стадия его жертвоприношения. Этот парадокс (ставший уже общепринятой истиной) ответствен за ту странную кривую, которую описывает мысль Батая в этом выступлении. Начав с определения власти как возможности убивать, он приходит к определению прямо противоположному: власть — это возможность быть убитым. Суверенная власть — это лишь «признак» суверенности, состояние, как говорит Дюмезиль, «жертвы, казнь которой постоянно откладывается» («Фламин — Брахман», 1935). Римская религия дает прекрасный образ этой власти в лице немийского короля — священнослужителя Дианоса: его власть сопрягается с его бытием-для-смерти. Отсюда и смешение фигур палача (ликтора) и властелина, на которое обращает внимание Кайуа в одной из своих лекций в следующем году, а также истолкование царубийства, которое он из этого выводит: не смерть короля, но королевская смерть, завершение функций власти в жертвоприношении. Батай: «Королевское время часто бывало не столь завидным, сколь опасным».

Они оба — и Батай и Кайуа — подписываются под этой схемой интерпретаций. Батай уже давно обращается к такому подходу к власти как к жертвоприношению: еще во времена «Документов», когда он собирался написать «Очерк о концепции кастрации», то связывал осуществление властных полномочий с ритуалами мученичества (даже самоистязания). Власть существует, лишь растрачивая себя. Отсюда и показательная ценность потлача: единственная вещь, которую власть способна сделать сама, — это потерять себя. Умиравшие короли Фрэзера и Дюмезиля имеют своего двойника в «умирающем Я», о котором Батай упоминает в «Жертвоприношениях» (1936).

Что касается Кайуа, то в своей рецензии на книгу «Уран — Варуна» (Cahiers du Sud. Июнь, 1935) он представляет работу Дю-

мезия как исследование «соответствия власти и кастрации»; «церемония посвящения в короли — это ритуал оскотления» (Chronos. P. 45—46). Та же концепция власти, достигающей кульминации в бессилии, заставляет его в другой рецензии (Cahiers du Sud. Ноябрь, 1936) резюмировать смысл «Козла отпущения» Фрэзера в следующей формуле: «Именно крест дает Христу достоинство божества» (Chronos. P. 55).

ХРИСТИАНСТВО И ФАШИЗМ

Соответствие между христианством и властью (и противоположность между христианством и фашизмом, которая из него вытекает) действительно оказывается центральным моментом этого выступления. Анализ Батая фокусируется на «формировании власти, которая строится, отталкиваясь от позорной казни Христа на кресте». Распятие, эта широко распространенная в западной идеологии иллюстрация к теории власти, опосредованной «навязчивым представлением об умерщвлении короля», судя по тому, что происходит, уже выходит из употребления в моделях власти, связанных с фашизмом, первой формой власти, претендующей выйти за пределы специфики модели умирающего короля (или бога).

Эти положения, несомненно вызвавшие бурю в аудитории, повторялись, дополнялись, модифицировались Батаем в ходе последующих заседаний, в особенности на лекции, посвященной тайным обществам (19 марта 1938 г.): только человек трагедии является подлинным сувереном, власть всегда трагична (то есть преступна), трагедия — это то, что ни при каких условиях нельзя себе подчинить.

Лекция о «Власти» послужила Батаю поводом вновь после февраля 1934 г. обратиться к уже открытому досье, к его планам написать книгу о «Фашизме во Франции». Две недели спустя, 3 марта 1938 г., в то время как Кайуа вел в издательстве Галлимара переговоры о создании сборника, который должен был называться «Тираны и тирании», Батай писал ему: «Взглянув поближе на то, что я мог бы сделать, как я мог бы изложить в целом разработанное мной учение, я обнаружил, что не смог придать ему с самого начала строго научный вид, и именно потому, что я был вынужден значительную его часть посвятить анализу фашизма. Поэтому для данного сборника, если Галлимар даст согласие, я предложу книгу, которая, в сущности, будет состоять из двух статей из журнала «(Социальная) критика» (вторая статья будет более внятно изложена) и предисловия в виде длинного введения (уже почти полностью написанного) об актуальном развитии фашизма, его значении и последствиях. Заголовок, который я придумал: «Трагическая судьба» (с намеком на оппозицию между сим-

волами распятия, умерщвляемого короля и топора палача), — вряд ли подошел бы для такого сборника. Однако подзаголовок, который я также предусматривал («Очерк сакральной социологии фашистской Европы»), возможно, заслуживает внимания (на полях приписка: «Я мог бы назвать книгу так: „ Умерщвленный король"») (Le Boulér. P. 83—84).

Прежде всего я должен извиниться за Кайуа. С сообщением, которое я делаю сегодня, должен был выступить именно он. Состояние здоровья вынудило его временно, пока не изменятся обстоятельства, отказаться от всякой деятельности. В эти дни я сумел лишь повидать его и поговорить о том, что бы он сказал, если бы мне не пришлось его заменить. Откровенно говоря, мне трудно просто-напросто заменить Кайуа и ограничиться в своем выступлении тем, что ему должно было бы показаться самым важным. На самом деле я обязан продолжить то, что уже начал говорить по поводу власти: я вынужден сопоставить основной фактический материал, касающийся власти, с совокупностью принципов, которые я здесь попытался ввести. Если бы Кайуа выступал сегодня сам, он долго описывал бы факты, а мне осталось бы только соотнести их с общими идеями. Но, заменив Кайуа, я ограничусь описанием только самых важных фактов, и то, что я скажу, в целом будет только комментарием к ним и попыткой их объяснения. Естественно, что эта попытка будет лишь продолжением того, что я уже изложил в двух своих предыдущих выступлениях.

Поэтому прежде всего я вынужден напомнить о самом главном в этих выступлениях. А затем я перейду к фактическому материалу, касающемуся власти, и в конце попробую дать общее толкование.

Возвращаясь к тому, что я уже говорил, я не хотел бы ограничиваться повторением или подведением итогов сказанного. На этот раз я постараюсь придать более точную форму изложению нескольких фундаментальных положений, которые до этого четко не выделялись из описания в целом.

Можно рассматривать агломерацию — поселок, город или деревню — в качестве основополагающего элемента человеческого общества. Мы вскоре увидим, что агломерации могут объединяться, образовывать ансамбли, и даже весьма обширные ансамбли. Во всяком случае, агломерация лежит в основе всех империй примерно так же, как клетка лежит в основе любого организма или как индивиды — в основе всякой агломерации. Я выбрал пример с французской деревней, чтобы изучить структуру человеческой агломерации в ее простейшей форме. Однако, быть может, я недостаточно настойчиво считался с тем фактом, что речь идет о формации, которая не является завершенной, не принадлежит к числу простейших и к тому же явно вырождается: современная французская деревня уже утратила чистоту своего функционирования и

едва ли является жизнеспособной, даже в сравнении с французской деревней, существовавшей век тому назад. Вместе с тем и в такой деревне следы мощного «движения целого», активизирующего деревенское население, еще весьма чувствительны. Это движение целого образуется двумя противоположно направленными силами: одна — центробежная, другая — центростремительная. Центром является церковь, составляющая стабильное ядро ярко выраженного сакрального характера. Впрочем, силы с противоположной направленностью сочетаются весьма необычным способом. Существует притяжение к совокупности ритуальных объектов и действий, но и сила отталкивания возрастает по мере того, как действует это притяжение. Находящиеся под его влиянием индивиды удерживаются под властью сакрального центра на почтительном от него расстоянии. Обе силы связаны друг с другом функционально. Это движение целого, освящающее агломерацию, не является постоянным. Оно имеет место в регулярно повторяющиеся знаменательные дни, а также всякий раз, когда случается событие, изменяющее установившиеся между теми, кто вращается вокруг центра, отношения: рождение, свадьба или смерть.

В прошлый раз я подчеркнул фундаментальный характер этого движения и воспользовался самыми простыми и самыми близкими нам примерами, чтобы обосновать весьма общий, но все еще поверхностный взгляд на эти факты. Сейчас же, напротив, я буду подчеркивать чрезвычайную сложность, свойственную «движению целого», которое активизирует человеческие сообщества. Если в какой-то деревне все обстоит так просто, это значит, что такая деревня уже не представляет собою единую целостность. Деревня не должна брать на себя всю совокупность человеческих функций: определенные концентрации, необходимые для эмоциональной активности общества, производятся только в столице, которая только и способна реализовать всю крайнюю сложность движения. Бывает, однако, достаточно обратиться к сравнительно недавнему периоду, памятники или руины которого еще сохранились в большом количестве, чтобы вернуть воспоминания об этой сложности, по меньшей мере в определенном множестве деревень, где замок-крепость дублирует церковь. На самом деле в средние века уже простая агломерация могла обладать почти полной автономией и сама формировать целостный образ социальной жизни.¹ Власть была сосредоточена в личности феодального сеньора, чеканившего монету, осуществлявшего правосудие и располагавшего вооруженными силами.

¹ См.: *Caillois R. L'homme et le sacre* (цитирую по изданию 1950 г.), p. 64: «Конфигурация современных городов еще весьма чувствительно передает в определенном плане частично мифическую, частично объективную значимость этой диспозиции: в центре — церковь или собор (местопребывание божественного), ратуша, официальные здания, дворец правосудия (символы и храмы власти)».

Учитывая этот новый аспект, я вынужден точно и на этот раз более полно сформулировать общие положения.

Агломерация представляет собою специфическое движение целого вокруг одного ядра, подвижного или устойчивого, вокруг комплекса мест, объектов, личностей, верований и сакральных практик. А если она обладает еще и автономией, как это было в первобытных и феодальных цивилизациях, она оказывается также и движением концентрации власти, связанным с движением, которое осуществляется вокруг сакральных вещей.

Все это должно показаться весьма туманным. Мне самому было сначала трудно представить то живое и фундаментальное воодушевление, которое сакральное как бы внезапно порождает. А сейчас я говорю о воодушевлении иного рода, которое связано какой-то темной связью с первым. Этот другой вид воодушевления является концентрацией *власти*, а что касается природы этой *власти*, о которой я главным образом и буду говорить сегодня, то прежде всего я должен отбросить все расхожие объяснения.

Очевидно, я в какой-то мере тороплюсь перевернуть общепризнанную истину, согласно которой, если люди из полиции заключают меня в тюрьму, то это потому, что они сильнее меня. Но ведь именно власть создает силу полиции, а не полиция создает власть.¹ Вооруженная сила без власти, без авторитета, которым она пользуется, имеет не больше смысла или возможностей применения, чем сила вулкана. Но что же означает эта власть, о которой следует теперь еще сказать, что какими бы революционерами, способными бросить вызов, мы ни были, мы вынуждены трепетать перед ней, поскольку любое нарушение в известной мере означает смерть.

Чтобы лучше быть понятым, месяц назад я пошел окольным путем и попытался дать почувствовать, какие вещи происходят в центре социальной реальности, посредством анализа тех вещей, которые распространяются на периферию подобно заразительному смеху. Я не совсем уверен в том, что такое средство действительно позволяло мне до сих пор лучше быть понятым, но я верю в ценность настойчивости и сегодня вновь избираю тот же окольный путь, что и месяц назад.

Полагаю, что многие из тех людей, которые слушают меня в данный момент, обратили внимание (думаю, что это случилось уже в 1936 г.), с какой кинематографической своевременностью было организовано представление по поводу открытия памятника англичанам, погибшим при Вими.² В какой-то момент Президент Леб-

¹ См.: *L'homme et le sacre*, p. 116: король «располагает любого рода средствами принуждения, способными заставить бунтовщиков подчиниться. Однако надо иметь в виду, что эти промежуточные звенья в гораздо большей мере выражают эффективность власти, чем объясняют ее.

² Вими в Па-де-Кале в сентябре 1915 г., а затем в 1917 г. (сначала в апреле, а затем в сентябре) стало театром ожесточенных сражений в ходе первой мировой войны. Мемориальный мавзолей был открыт 27 июля 1936 г.

рон¹ появился в жакетке на экране и быстро вскарабкался на эстраду, с которой начал выкрикивать волнующие слова. Именно в этот момент большая часть присутствующих разразилась хохотом. Я сам слышал, как этот чистосердечный хохот, захвативший и меня, распространился по рядам одного из залов на бульварах. И я должен признаться, что то же самое повторилось и в других местах.

Не думаю, что тот факт, что речь шла о погибших, мог бы как-то иначе, не второстепенным образом, повлиять на возбуждение, вылившееся таким образом во взрывы смеха. Однако президент Леброн как раз и воплощал ту самую *власть*, о которой я говорил, власть, которая представляет собой по меньшей мере страсть, втайне подталкивающую нас к эксцессам, представляет собой смертельную угрозу. Я знаю, что эти темные страсти обычно сдерживаются и даже изгоняются из сферы сознания. Но я знаю также и то, что смертельная угроза, которую представляет собою власть, тоже изгоняется из поля зрения сознания. Вместе с тем в целом власть остается для людей одновременно и привлекательной, и угрожающей реальностью, а обыденное сознание всегда недовольно, если внешний вид власти не несет с собой ни привлекательности, ни угрозы. Тем не менее такое разочарование является противовесом удовольствиям иного порядка, которые могут выглядеть более значительными. Однако если внешний вид власти доходит до потери всякого достоинства, если он уже не выражает ничего, кроме неуклюжей и пустой чванливости человека, не способного непосредственно достичь хоть какого-то величия и потому вынужденного добиваться его при помощи какого-нибудь искусственного средства, как это делают те люди, которые реальной властью не располагают и вынуждены демонстрировать свое величие при помощи какой-нибудь выходки, бесплодной суеты, проявляющейся там, где ожидалось застывшее величество, то это вызывает уже не просто разочарование, а взрыв смеха. Публика, находящаяся перед экраном, который только усиливает смешное и значительно притупляет чувство реальности, эта публика уже не объединяется в двойственном движении притяжения и отталкивания, в движении, удерживающем единодушное слияние на почтительном расстоянии, но зато она обретает свое духовное единство в едином взрыве хохота.

Как могут заметить те, кто уже слушал два моих предыдущих выступления, я только что вновь затронул обе важные темы, которых уже касался: тему формирования в центре человеческого сообщества ядра притяжения и отталкивания и тему периферийного смеха, вызываемого продолжительными выбросами специфической

¹ Альбер Леброн (1871—1950). Избран Президентом Республики в 1939 г. После поражения 1940 г. Петэн посетит его в Елисейском дворце и скажет ему: «Господин Президент! Настал трудный час». Тогда Леброн опустил занавес III Республики, вместе с которой он появился на свет. Он рассказал обо всем этом в *Témoignage* (Париж, 1945).

энергии, тему сакральных сил, которые образуются, отталкиваясь от центрального ядра.

Сегодня я собираюсь не только повторно обратиться к этим темам, но и впервые попытаюсь дать представление о движении целого.

Поскольку я уже познакомил вас с проблемой, которую стремился поставить, то сейчас я перехожу к изложению фактического материала, то есть тех специфических форм, в которых *власть* предстает перед нами. Оттолкнувшись от этих фактов, от этих общих форм, я постараюсь связать их с примером, гораздо лучше, чем другие, показывающим формирование *власти*, той *власти*, исходной основой которой являлось позорное умерщвление Иисуса на кресте. Затем я вновь вернусь к сцене с открытием памятника погибшим в Вими, чтобы завершить круг. Мне уже приходилось употреблять часто используемые термины левого и правого для определения внутри сферы сакрального фундаментальной оппозиции между низменным и возвышенным, чистым и нечистым. В этот раз я попытаюсь от начала до конца описать процесс динамической трансформации левого в правое, а затем правого в левое, переходя от ужасного образа человека, подвергаемого казни, к величественности пап и королей, а затем и к величественности властителей в жакете Виши.

Но прежде всего, каковы те общие формы, под которыми появляется то, что называют властью?

Можно сказать, что в подавляющем большинстве случаев власть предстает как индивидуализированная, то есть воплощенная в одной личности.¹ Этой личности обычно дается имя короля, и можно придерживаться этого обычая, учитывая тот факт, что известные различия в наименованиях в данной области особого значения не имеют. Так, например, имя Цезаря, Кайзера, или Кесаря, которое первоначально выражало фобию римлян перед термином *rex*, в конце концов приобрело значение великого короля, или короля королей, нечто аналогичное персидскому шахиншаху. Во всяком случае подобные варианты встречаются во всех регионах во все времена.

В целом король представляет собой динамическую концентрацию всех движений, которые в социальном плане движут индивидами. В известном смысле он наделен всем тем, что — обезличенно — является желательным внутри общества.² Всякое человеческое сообщество требует, чтобы порядок мира и природы поддерживался. Катастрофы необходимо устранять, а условия, благоприятные для охоты, животноводства и выращивания урожая, поддерживать. Это требование выступает не только как пожелание, но и непосредственно переживается как действенная сила. Именно эта сила, на-

¹ H.S., p.113: «Утверждается принцип индивидуализации».

² H.S., p. 116: «Власть предстает как осуществление воли... Она представляется как невидимая, данная сверху, неотразимая добродетель, проявляющаяся в вожде как принцип и источник его авторитета».

правленная на осуществление общего устремления, возлагается на короля, который и становится единственно ответственным за нее. Король как раз и является гарантом порядка вещей, и если порядок вещей нарушается, виновным в этом должен быть признан именно он.¹

Сейчас я не стану вдаваться в фактические подробности. Одиннадцать томов «Золотой Ветви» Фрэзера были посвящены изучению прерогатив первобытных королей и табу, которые их поражали. Я ограничусь напоминанием о том, что Фрэзер отталкивался от практик немийских жрецов и ритуальной смерти.² Фрэзер заметил, что этот жрец с самого начала обладал характером короля и его убийство могло быть связано именно с этим характером. Он признал, что народ действительно может казнить своих королей и что королевская доля нередко бывает скорее опасной, чем достойной зависти. И действительно, король является объектом концентрации коллективных чувств и в то же время предметом недоверчивой и весьма чувствительной для него осторожности. К нему относятся как к одной из священных вещей, а священные вещи нужно предохранять от контакта большим количеством парализующих запретов. А если случается, что подобная операция перестает быть эффективной, если случается, что порядок вещей, вопреки королевским деяниям, оказывается нарушенным, то короля можно предать смерти, принести в жертву как козла отпущения,³ обвинив в грехах, ведущих к нарушению естественного порядка вещей. Сила отталкивания, которая до тех пор удерживала на расстоянии людей, охваченных подлинно религиозным ужасом, вдруг превращается в смертоносное отвращение.

Концентрация чувств или движений социального целого на одной личности, очевидно, должна привести к двусмысленному положению, между прочим аналогичному тому, которое вообще свойственно сакральным вещам, являющимся одновременно объектами притяжения и отталкивания. Впрочем, оно может принять и другие формы, отличающиеся от относительно редкого умерщвления короля. В противовес своей властной силе король может быть поражен каким-нибудь пороком, он может стать немощным, скопцом, уродливым или страдающим ожирением. Мифология и ритуалы

¹ H.S., p. 118: «Его личность содержит в себе святую силу, которая создает процветание и поддерживает порядок в мире».

² Этот жрец был лесным королем, «гех memorensis, который так часто умирал прежде, чем встретил Фрэзера и бессмертие», как говорит Дюмезиль, используя остроумную игру слов (Mitra — Varuna. 1948. С. 100). Как раз во круг его фигуры Фрэзер и построил свою «Золотую Ветвь». Имя этого жреца-короля-разбойника было Дианус. Его-то вскоре и использовал Батай как псевдоним («Дружба», в «Mesures». 1940).

³ Шестая часть «Золотой ветви» была озаглавлена «Козел отпущения» (The Scapegoat). Кайуа использует это в своем выступлении 2 мая 1939 г. по теме «Праздник».

дают множество свидетельств такого рода тенденции. Сегодня я ограничусь только ссылкой на замечательное исследование Дюмезиля об Уране — Варуне.¹

Откровенно говоря, искалеченный король, или, как говорили в средние века, «король, подверженный порче», представляет собою как бы смягченный вариант умерщвленного короля. И это смягчение тем более предосудительно, что речь в этом последнем случае вовсе не идет о реальных действиях или фактах. Не привязанное к личности, неосознанное желание людей оскопить и лишить силы короля выражается, кажется, лишь в форме чисто символических ритуалов, а особенно — в форме мифов, легенд, как например в мифе об оскопленном Уране или в легенде об «искалеченном короле» бретонских римлян.

Дело в том, что «движение социального целого», оживляющее сообщество людей, далеко не сводится к индивидам и индивидуальным интересам. Оно непрерывно воздействует на массу, которую образует, но в той мере, в какой эта масса остается не затронутой сильными внешними движениями, каждая личность продолжает вести себя так, как если бы она была одна и заботилась бы только о своих собственных интересах. И, конечно же, социальная структура оказывается результатом социального движения, почти постоянно происходящих социальных конвульсий, но этот результат непрерывно подвергается противодействиям и изменяется в силу того факта, что каждый индивид стремится использовать его в свою пользу. Само собой разумеется, что в этом отношении никто не оказывается в лучшем положении, чем король. Или, точнее сказать, никто не оказывается в положении лучшем, чем человек, в пользу которого осуществляется социальная концентрация. Преимущества такого положения оказываются достаточно большими, чтобы возник повод уничтожить возможность такого насильственного противодействия, как умерщвление короля. Парализующие табу, которые нельзя было отменить, могли тем не менее постепенно быть ослаблены и нейтрализованы. Но личный интерес короля не мог работать в пользу лишь одного индивида. Всякое изменение положения короля неизбежно осуществлялось в пользу самого института власти. Королевская власть, какой мы ее знаем, и на самом деле является результатом этих изменений в непосредственном социальном движении. Она в первую очередь предполагает концентрацию вокруг личности, аналогичную концентрации вокруг сакральных мест, предметов и действий. Но главным образом она предполагает, что личность, заполучившая в свои руки чисто религиозную или магическую силу, получит возможность сформировать вокруг себя вторую концентрацию, концентрацию вооруженной силы, то есть иную по своей природе и гораздо более стабильную. Об армии

¹ Жорж Дюмезиль. Уран — Варуна. Этюд сравнительной индоевропейской мифологии. Париж, 1934.

и ее аффективной структуре¹ я поговорю в следующий раз. А сейчас я должен ограничиться освещением того факта, что военные отношения, кажется, не предполагают умерщвления командира, и наверняка потому, что все движения смертельного отвращения направлены в нормальной ситуации против врагов. Конечно, это соединение военной силы с религиозной всегда остается необходимым для установления стабильной и регулирующей власти, осуществляемой королем против общества. Дело в том, что сама по себе военная сила ничего не значит. Она ничего не значит, поскольку остается внешней по отношению к социальной концентрации, к «движению целого», оживляющему то общество, которое оно себе подчиняет, но к которому в то же время и принадлежит. Нет ни одного примера устойчивого общества, в котором армия и ее командиры были бы чужими для народа, подобно тому как это бывает в колонии, оккупированной силами другой страны.² Многие сложные институты, которые я описывал, имели чисто военное происхождение: глава армии становился королем. Цезарь был обречен на то, чтобы стать богом, то есть поставить себя в центр движения целого, религиозной концентрации общества.

Теперь я должен резюмировать изложенные мной факты и вывести формулу, которая имела бы ценность точного определения *власти*.

Власть в обществе не совпадает с производством религиозной силы, сакральной силы, сконцентрированной в одной личности. Она не совпадает также с военной силой командира. Власть — это институциональное соединение сакральной силы и военной мощи в одной личности, которая использует их ради своей индивидуальной выгоды и только посредством нее — в интересах института.

Другими словами, власть — это то, что избегает трагедии, которой требует «движение целого», оживляющее человеческое сообщество, но она избегает этой трагедии только потому, что заставляет работать на себя те силы, которым эта власть необходима.³

И поскольку сейчас я вновь возвращаюсь к рассмотрению структуры человеческих ансамблей, но в качестве примера беру уже не отдельные незавершенные элементы, такие, как, например,

¹ В первую очередь религиозная или магическая сила, а затем уже сила вооруженная: это было время, когда Дюмезиль только начинал исследования о функциях власти и ее двойственности. Они будут продолжены в 1938—1939 гг. и завершатся в 1940 г. публикацией книги Митра — Варуна. Очерк о двух представлениях о власти у индоевропейцев». В предисловии к этой работе Дюмезиль благодарит Кайуа, вопросы которого заставили его внести уточнения во многие пункты его опроса. Относительно армии см. дальше выступление от 5 марта.

² По этому пункту см., напротив, письмо Мосса, направленное Элии Алеви, которое Батай процитирует в своем выступлении о тайных обществах (с. 236) и которое воспроизводится в приложениях, с. 848.

³ Об этой оппозиции власти и трагедии см. доклад 5 февраля 1938 г.

деревня, интегрированная в современное общество, а человеческую реальность во всей ее целостности, то я должен сказать, что к ядру притяжения и отталкивания, образующему душу общества, добавляется формация, которая в этом ядре берет свое начало, хотя и остается вне его. Эта формация способна породить любую энергию, любой внутренний динамизм ради своей выгоды, и она обречена оставаться совершенно внешней по отношению ко всякого рода полицейским, административным, регулятивным операциям, способным обеспечить стабильность. Она в самом деле обречена развиваться или даже просто существовать только при условии утверждения своего материального господства над целым.

Здесь я намерен открыть что-то вроде скобки. Полагаю, что сейчас я сказал нечто двусмысленное: наверное, можно утверждать, что я только что занимался критикой того, что я называю властью; но вместе с тем можно утверждать, что я занимался и ее апологетикой. Выступления, подобные настоящему, между прочим, всегда рискуют оказаться в плену у множества двусмысленностей: то, что я говорил в прошлый раз, можно было рассматривать как своего рода апологию христианства. Действительно, я представил церковь как живую реальность, то есть функционирующую. Насколько это возможно, я хотел бы избежать подобных недоразумений. Считаю, что в прошлый раз я не занимался никакой апологией, кроме апологии человеческого существования. Но более радикального осуждения этого существования, чем христианство, я не знаю. Факты, которые я привел (концентрация деревни вокруг сакрального места), являются, впрочем, совершенно внешними по отношению к христианству: их можно обнаружить повсюду, и можно даже утверждать, что они являются внешними по отношению к самому духу христианства. Мне бы очень хотелось, чтобы этот дух пронизывал и глубоко изменял их. Но тем не менее они вместе со всеми происшедшими изменениями представляют собою дожившие до нас пережитки свободного религиозного торжества язычества. Что касается *власти*, то я могу добавить только одно соображение того же порядка: от начала и до конца все, что я скажу, в целом может иметь только ценность утверждения существования, и именно так я и понимаю «движение целого», оживляющее это существование независимо от индивидуальных интересов. Между тем то определение *власти*, которое я только что сделал, указывает на неизбежное нарушение этого движения. Чаще всего имеет место борьба между возбуждением, созидающим сакральные формы, и властью, консервирующей всякое изменение, в том числе и то *отчуждение*, которое с самого начала эту власть и учреждает. Все это не предполагает враждебности по отношению к власти, которая высвобождается из игры человеческих сил, но служит глубоким предостережением всем тем, кто использует эту власть с целью консервации.

Изложив факты в целом, я, после этой короткой скобки, попытаюсь проследить от начала и до конца формирование этой соци-

альной инстанции, то есть власти, так, чтобы было несложно понять ее значения, все еще живущие в нас.

Известно, что после продолжительной политической борьбы, после длительных внутренних распрей власть в Риме фактически попала в руки того из военачальников, который преуспел в уничтожении других. Триумфальная победа Октавиана кладет конец борьбе партий почти так же, как победа Муссолини или Гитлера. Между тем борьба партий в некотором отношении является эквивалентом того самого «движения целого», которое, по моему мнению, и образует социальную жизнь. В прошлый раз мы видели, что термины правого и левого обнаруживают здесь значения, сходные с теми, которые можно им сообщить, когда речь идет о сакральном. У меня еще будет повод вернуться к этой политической суете. Тот факт, что политическая суета представляет собой неустойчивую и к тому же чаще всего обманчивую форму движения, имеет второстепенное значение. В этом случае, как и во всех других, формирование власти осуществляется в ущерб «движению целого», которое оживляет сообщество.¹ Каковы бы ни были внешние впечатления, римское общество с тех пор стало жить ограниченной жизнью. Старые религиозные формы большей частью исчерпали свои возможности и оказались неспособными использовать к своей выгоде нужды внутреннего движения, которое в тех условиях должно было вызвать глубокое чувство тревоги. Вот тогда-то движение и перестроилось, сосредоточившись вокруг христианских мифов.

Христианство — это феномен, сложный характер которого совершенно очевиден: здесь я останавлиюсь только на формировании социальной силы, которую оно породило, хотя я и не считаю, что тем самым будет исчерпано все содержание данного вопроса. Во-первых, христианство утвердило ценность бедняков, изгоев, отбросов. Оно ввело в игру короля в лице Иисуса, но этот король скомпрометировал себя общением с отверженными. Более того, Иисус позволил обращаться с собой как с преступником и низвести себя до состояния казненного тела, отождествляя себя тем самым с левой и даже вызывающей отвращение формой сакрального. Миф осудил позорный характер смерти на кресте и добавил, что он взял на себя все грехи мира, то есть всю человеческую низость. Однако уже само орудие казни несло на себе печать *тех*, латинского I.N.R.I. или французского J.N.R.J. Таким образом, оживление складывалось, отталкиваясь от ужаса, и, складываясь, тотчас же порождало силу. То, что было отвратительным, становилось объектом иступленного обожания и служило поводом для величественного прославления. А тот, кто был распят, вскоре восседал на троне по правую руку от своего всемогущего Отца. Таким образом, он объединил в своем лице, причем окончательно, чистого и грозного короля и короля, преданного смерти. Но он взял на себя и само преступле-

¹ На полях Батай поставил слово «репрессия».

ние умерщвления короля. И эта странная мифическая фигура ассоциировалась с ритуалом казни короля, все вновь и вновь повторяемого священнослужителями, которые отождествляли себя с жертвой, сами жили как приговоренные к смерти короли и в свою очередь брали на себя ответственность за преступления всей земли. В то же время всякое ограничение этого беспрерывно продолжающегося порождения силы было отброшено. Христос оказался смешанным, а точнее составил *одно целое* с единственным всемогущим вечным Богом.

С тех пор в римском обществе власть оказалась разделенной. С одной стороны, император был выражением военной силы и продолжал обеспечивать целостность *власти*, опираясь на то, что еще оставалось живым в движении сакральных форм язычества. Но кризис развивался, потому что там оставалась только угрюмая и неизбежная власть факта, от которой в глубине своей души отворачивалось общество, утверждая чисто религиозное и бездеятельное могущество Бога.

С тех пор институциональное объединение сакральной силы и военного могущества — таковы были выражения, которыми я воспользовался, чтобы дать определение *власти*, — требовало, чтобы личность императора и божественная личность были тесно связаны, что стало возможным лишь после Константина. И, как всегда, это сопровождалось *изменением* и *отчуждением* свободной сакральной деятельности, из которой эта связь и черпала свою силу. Несчастный король, приговоренный к смерти, получил свои одеяния от византийского императора: жертва позорной казни становится военным и религиозным властелином. После этого можно, вслед за Лютером, воскликнуть: «Вешает, обезглавливает, колесует, перерезает горло и ведет войну уже не человек, а Бог!»¹ Бог становится уже только императором, священные одеяния которого прославляют в стенах церквей. Император в свою очередь оказывается образом Бога на земле.

Глубокая двойственность собственно христианской сакральной силы и *власти* стала возможной лишь в условиях, которые глубоко отличались от условий Римской, или Византийской, империи. Она стала возможной только в рамках западной цивилизации благодаря глубокому разделению антагонистических военных сил, которое с самого начала было характерным для тех регионов Европы, которые избежали господства Римской империи, ставшей империей Византийской. В средние века эта двойственность выражалась в категориях *духовной власти* и *власти временной*, однако используемый лексикон был совершенно недостаточным и уже требовал изменений, которые превращали римского папу в рядового властелина, похожего на других; в конечном итоге он и в самом деле вынужден был прийти к тому самому «институциональному объединению са-

Эта фраза Лютера будет вновь процитирована Батаем в «Ученике колдуна».

кравальной силы и военной мощи», к категориям, которыми, повторяю, я воспользовался, чтобы дать общее определение *власти*. Но из-за этого все же не следовало бы недооценивать глубокую двойственность, лежавшую в основе цивилизации, в которой мы все еще продолжаем жить. Эта двойственность нашла свое выражение в форме навязчивого представления об умерщвлении короля. И действительно, вплоть до наших дней на Западе беспрепятственно и даже без возможности какого бы то ни было соперничества господствует образ распятия. Конечно, эта двойственность уже утратила свое исходное значение, но она продолжает проявляться в других формах. Во всяком случае лишь совсем недавно образ распятия находился в Германии¹ и в Италии под угрозой вытеснения образами власти, которые отвергают всякую трагедию, всякое представление о короле, приговоренном к смерти. Итальянский пучок прутьев с секирой, изображенный на всех локомотивах, с этой точки зрения имеет более точное значение в сравнении со свастикой. И в самом деле, в Риме фасция ликтора была знаком отличия *имперских* магистров, таких как консулы и преторы: именно они, в сущности, и представляли военную власть, которая принадлежала этим магистратам и которая была закономерным образом связана с собственно религиозной властью авгуров. Но особенно необходимо подчеркнуть тот факт, что топор ликтора был орудием казни только при обезглавливании. Следовательно, это было орудие умерщвления подданных, которое настойчиво противопоставлялось образу казненного короля.

Теперь я могу вернуться к рассмотрению всего в целом, хотя и довольно схематическим образом. В центре суетного человеческого существования стоит преступление, порождающее левые сакральные вещи, к которым нельзя прикасаться. Эти нечистые сакральные вещи сами порождают опасную силу, столь же сакральную, но уже правую и овеванную славой, однако и эта персонифицированная сила все еще остается подверженной угрозе преступления. Ибо повторение преступления оказывается необходимым для интенсивного движения, которое происходит внутри человеческих объединений.² Именно преступление главным образом и создает трагический акт, и

¹ См.: «Нищие и фашисты» в «Ацефале» (№ 2, январь 1937): «Таким образом, картина свободного распространения в гитлеровской Германии антихристианского энтузиазма, придающего себе видимость нищестанства, завершает ся совершенно постыдным образом».

² См. у Сада в книге «Философия в будуаре» призыв Долмансе: «Французы! Еще одно усилие, если вы хотите быть республиканцами...». Там можно прочесть, что «уже состарившийся и коррумпированный народ, который смело сбросит иго своего правителя, чтобы поставить на его место республиканца, сможет держаться только посредством множества преступлений». Батай дважды цитирует эту фразу в «Ацефале» (цит. опус. 1, с. 442 и 489). И именно во круг него будет строиться выступление Клоссовски, которое он сделает в Кол леже в следующем году, 7 февраля 1939 г.

само собой разумеется, что рано или поздно оно приводит и самого преступника, насильника к смерти. На вопрос, вызванный тревогой по поводу этой странной ситуации, были даны два противоположных ответа. Оба этих ответа были даны в форме символов, и этого было вполне достаточно. Трагедия предлагает человеку отождествить себя с преступником, который убивает короля, а христианство предлагает ему отождествить себя с жертвой, с приговоренным к смерти королем. До сих пор преобладало именно христианское решение. Однако все это движение происходит в мире, который ему препятствует: власть утверждается над всем этим суетливым движением, использует его в своих целях, а по мере того как оно начинает казаться ему ненужным, стремится парализовать его, противопоставляя угрозе преступления угрозу топора палача. *Власть* — это единственная сила, которая слепо стремится устранить преступление с лица земли, тогда как все религиозные формы в каком-то смысле им пропитаны.

Но поскольку *власть* обнаруживает свои истоки, вводя в игру сакральные силы, она истощает саму себя тем, что стремится лишить эти сакральные вещи их преступного содержания. Она, таким образом, поощряет рационализм, из-за которого сама умирает и постепенно утрачивает способность принимать одновременно и религиозный и военный вид, существенную для нее способность. Тогда-то и появляются ослабленные, увядающие формы, представляющие собою возврат к изначальному положению, но без интенсивности, которая уже исчезла. Преступление, умерщвление короля приводит к трагическому всплеску сакральной силы. Но тогда уже становится невозможным добиться чего-либо большего, чем комических по форме извержений той же самой силы. Короля уже больше не предают смерти, а наряжают в одежды жалкого горемыки, к тому же лишённого силы своей личности. В сущности, больше нет низведения живого короля до короля мертвого, а только обыкновенное вырождение: извержение энергии, которое может вылиться только в периферийный хохот, действующий как щекотка и трансформирующий обычное состояние открытого и заразительного возбуждения в разрядку посредством взрыва.

Эта ситуация по причинам весьма общего порядка в свою очередь порождает определенную ущербность: господствующий класс из-за слабости своей власти утратил возможность извлекать выгоду из отклонения центральных сил общества, которые позволяли присваивать богатство. Тогда-то его и охватывает непреодолимая ностальгия по той *власти*, которая позволяет установить порядок и выгодно использовать его. Но он оказывается бессильным восстановить такую власть, двигаясь по пути преступного порождения сакральных сил, поскольку остается одновременно и непосредственно заинтересованным в ней, и слишком трусливым. Поэтому он прибегает тогда к прямому насилию, к утверждению новой силы военного типа, которую ассоциирует со всем тем, что еще остается

от сакральных сил, в частности тех сакральных сил, которые непосредственно связаны с властью, как например сила отечества.

Тогда он создает ситуацию, в которой мы ныне пребываем и которую я попытаюсь более точно определить несколько позже. А сегодня я вынужден и в самом деле на этом остановиться. Впрочем, прежде чем мне удастся прийти к определению проблем, встающих перед нами, и найти их возможное решение, мне придется предпринять детальный анализ тех форм, которые в настоящее время, как и всегда, противодействуют всякому движению, то есть военных форм. Затем — анализ вторичных, динамических форм, которые во все времена создавали возможность возобновления социальной трагедии. Тем самым я вновь вторгнусь в ту область, которую зарезервировал для себя Кайуа, то есть в область деятельности тайных обществ, или, если хотите, область сообществ избранных, о которых я только что упомянул, говоря о динамических формах и заимствуя, таким образом, у Дюмезиля выражение, обладающее замечательным дескриптивным значением. Впрочем, Кайуа заранее передаст мне свои письменные замечания, которые я зачитаю в соответствующий день. А к ним мне потребуется добавить только комментарии, связывающие факты с теми идеями, которые я сейчас излагаю.

СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ АРМИИ

Жорж Батай Суббота, 5
марта 1938 г.

В ходе предыдущего заседания Батай упомянул о диптихе, относящемся к антитетическим крайностям власти: армия и тайные общества. За собою он зарезервировал доклад об армии. Но никакой рукописи под таким названием он не оставил. В кратком описании заседания, которое делает Лери в своем отчете от 4 июля 1939 г., он упоминает о докладе Батая на тему «Церковь и Армия (как особо опасные организации)», намекая, что Батай взял за отправную точку главу из работы «Коллективная психология и анализ человеческого Я», в которой Фрейд рассматривает «две конвенциональные толпы: Церковь и Армию». Несколько страничек, озаглавленных «Мистическая армия», которые Батай вместе с другими текстами, имеющими отношение к временам Коллежа, объединил в dossiе, озаглавленном «Очерки по социологии», содержат анализ положения армии внутри социального тела в целом и внутренних пружин ее функционирования. Именно эти странички здесь и рассматриваются.

БАТАЙ И АРМИЯ

Батай уже давал краткое изложение своих взглядов. На предыдущем заседании, посвященном власти, он определил армию как нетрагическое сообщество: его сплоченность не расколота умерщвлением ее главы, «несомненно, — добавляет он, — потому, что движения смертельного отталкивания направлены здесь против врагов». В следующем своем выступлении, посвященном тайным обществам, он вновь затронет этот мотив в свете тех угроз, которые омрачали политический пейзаж тех дней: «революционные выступления, уничтожая религиозный мир, ставший пустым, затем уничтожая самих себя, оставили поле деятельности свобод-

ным для военного мира... И даже сейчас, пока мы занимаемся бесплодными препирательствами, один лишь только дух милитаризма определяет судьбу масс, пребывающих в состоянии гипноза. Одна их часть чересчур возбуждена, тогда как другая застыла в изумлении».

В действительности антитезу, противопоставляемую духу милитаризма, он называет то жертвоприношением, то революцией. Дело в том, что со времени статей в журнале «Социальная критика», в частности со времени появления «Проблемы государства» (1932) и рецензии на книгу «Удел человеческий» Мальро (1933), оба термина стали практически эквивалентными под его пером: революция (умирающая революция) представляет собою последнее историческое воплощение фигуры умирающего короля. Трансформация религиозного в военное, обращение дионисийского самоистязания в экстравертивную агрессивность идут следом за ностальгией по бунтарству. Оно становится сюжетом нового романа Мальро: в «Надежде», которая только что появилась на свет (осень 1937г.), Мальро опровергает Батая и призывает к трансформации революционных сил в армию, борцов в воинов.

ВОЙНА ИЛИ ДЕМОКРАТИЯ

У Кайуа подход иной. В частности, в фашистской милитаризации его гораздо меньше поражает угасание революционного порыва, чем замирание течения обычной жизни. Поэтому его описание армии оказывается, несомненно, более позитивным, чем описание Батая. В частности, он ставит ей в заслугу замораживание действия демократического договора, который допускает угрозу войны. Эта завышенная оценка восходит к сделанной им в N.R.F. в августе 1936 г. рецензии на работу Мориса Р. Дэви «Война в первобытных обществах». Факты первобытной истории служат ему введением в предмет, а уж затем, исходя из них, он экстраполирует эти факты на современный мир. Здесь, пишет он, война «как нигде благоприятствует утверждению автократии и в более общем плане увеличивает число и принудительную силу социальных императивов (благодаря тому факту, пусть и чисто техническому, что «дисциплина — это главная сила армий»)). В этих условиях тенденция общества к увеличению своей плотности (в том смысле слова, который использовал Дюркгейм), по всей видимости, уже представляет собой постоянное и естественное приглашение к войне, которая усиливает действительное единство самой группы, противопоставляя ее врагам, и заменяет ее расслабленную организацию мирного времени на тоталитарную структуру. Сразу же становится очевидно, что общество, в котором могут свободно развиваться индивидуалистические тенденции (например, либеральная демократия), является менее подготовленным к ведению

войны, а тем более к ее высокой оценке, чем общество так называемого „тоталитарного" типа. Структура последнего к ней заранее приспособлена как в том, что касается кадров, которые оно использует, так и в том, что касается психологии, которую оно порождает: отождествление с вождем и т. п.».

Утверждение, что демократия не способна к войне, безоружна против войны, обречена на отрицание необходимости обороняться, связывает демократию в период военной угрозы с дилеммой, которая после Мюнхена становится лейтмотивом всех дискуссий, инициируемых Коллежем, в частности после обмена мнениями между Батаем и Жюльеном Бенда в ходе заседания от 13 декабря. Его исходным пунктом, резюмированным Андре Тирионом, является, увы, обезоруживающая простота: «идея противопоставить (немецким блиндажам) другие, более многочисленные и устрашающие блиндажи, рассматривалась в 1938 г. большинством парижской интеллигенции как подозрительная и поверхностная» (Cahiers pour un temps. P. 121).

Такой оке была на самом деле и позиция Батая. После того как он нарисовал удушливую картину Европы, уже не освежаемой ни одним революционным дуновением, он слегка ослабляет тиски, приоткрывает дверь и произносит слова надежды. Но не стоит обольщаться. «Скорее всего, было бы бесполезно, — уточняет он, — говорить о том, что я даже и не мечтал о той надежде, которую большинство людей еще питают к демократическим армиям... Силе оружия вряд ли можно противопоставить что-либо иное, кроме другой силы оружия. Но вместе с тем, кроме силы оружия, не существует никакой другой силы, кроме силы власти трагедии» (с. 224).

Но в этом Батай был далеко не одинок. Например, Дени де Ружмон накануне Мюнхена пользуется теми же выражениями для описания той же самой тупиковой ситуации: «Демонстрировать силу не значит вооружаться до зубов. Реагировать на опасность тоталитаризма планами „переворужения" значило бы впускать к себе Троянского коня. Для того чтобы вооружиться настолько же, как это сделал противник, потребовалось бы навязать стране дисциплину, равнозначную той, которая управляет Германией. Даже если предположить, что нам это удастся, мы все равно окажемся позади: из двух великих стран, в равной степени вооруженных, должна будет неизбежно победить та, которая располагает большим духовным зарядом. А вооружаясь так же, как и тоталитарное государство, государство демократическое утратило бы свои лучшие нравственные силы, свою „мистику" свободы» (датировано: «Лето 1938 г.», «Journal d'une époque». P. 345). Дени де Ружмон сделает этот анализ милитаризации современного социального пространства более глубоким в выступлении на тему: «Искусство любить и искусство воевать», которое он представит на заседании Коллежа 29 ноября следующего года (речь идет

об отрывке из работы «Любовь и Запад», публикация которой (тоже знак времени) была отложена в пользу книги Шарля де Гол-ля «Франция и ее армия», актуальность которой была хотя и не столь значительной, но зато более очевидной).

ДЮМЕЗИЛЬ И ГЕРМАНЦЫ

В ряду многочисленных размышлений того времени о немецкой милитаризации необходимо отметить также одно косвенное освещение этого вопроса, представленное в работе Дюмезиля «Мифы и боги германцев» (1939). Его картина социальной организации племен в первобытной Германии специально подчеркивает отсутствие касты священнослужителей, что поразило уже Цезаря. «Во главе общества, — пишет Дюмезиль, — не было автономной и сильной сакральной администрации». И по поводу верховного бога Одина (Вотана): «По всей видимости, он не имел возможности поддерживать и распространять свое влияние иначе, как превращаясь из „rex" и „sacerdos" в „dux", то есть становясь небесным гарантом некоего неопределенного „тевтонского ордена", в котором мобилизованным оказывается весь народ» (с. 134). Эта особенность не позволяет не обратить внимание на ампутацию религиозной половины, которую, согласно Батаю, фашистская власть лишила функций верховной власти.

Беспрецедентный случай: N.R.F. дважды публикует заметки с сообщением об этой книге, подписанные Жаном Гереном (Жаном Поланом). Первая, опубликованная в сентябрьском номере 1939 г., вновь обращается к обществу, в котором функция верховной власти забывает о своих религиозных истоках и даже попирает их: «Увлекательный и пророчески актуальный набросок перехода от индоевропейского общества священников к обществу магическому и военному. Мифография, задуманная с такими целями, обновляет социологию». Вторая заметка появляется пять месяцев спустя уже в самый разгар войны (февраль 1940 г.): «Миф выражает навязчивую идею и позволяет выделить „некоторые психологические константы". „Вдохновенно-разъяренный" Один является вождем вождей. Его избранники составляют магическое военное общество специфически германского типа. Как обезоружить Одина? Трактат Ж. Д., непретенциозный и проницательный, является очень увлекательным».

ТРИ ГОДА СПУСТЯ

Пережили ли эти положения испытание войной? В 1941 г. Батай замечает на полях «Виновного»: «Когда я говорил, что не любил войну, я хотел прежде всего сказать, что я

никогда не испытывал тяготения к тому освобождению, к которому она стремится. Приступы опьянения и взрывы гордости, которыми она наделяет победившие полки, остались бы для меня в любом случае недоступными. Всё похожее на эти чувства (или же родственное) гаснет во мне, как только я к ним приближаюсь. Я говорю об этих чувствах, чтобы понять их со стороны.

Свое слабое влечение к войне я легко могу дать почувствовать. Реальные сражения последних лет интересуют меня гораздо меньше, чем сражения в окопах, более поразительные. Война интересует меня как средство тревожного созерцания. Во мне оно остается связанным с ностальгией по экстатическим состояниям; однако эта ностальгия ныне предстает подозрительной и унылой: впрочем, она и не имела активного характера. Я не участвовал ни в одной из войн, в которых мог бы быть замешан» (О.С. V. P. 540).

Что касается Кайуа, то в июле 1942 г. он публикует выдержки из книги «Der Kampf als inneres Erlebniss» Эрнста Юнгера (по-французски: «La guerre notre mère», «Война, мать наша») в «Lettres Françaises», в журнале, издаваемом им в Буэнос-Айресе, где благодаря ему зазвучал голос Свободной Франции. Одно примечание сопровождает эту неожиданную публикацию. Редакция хочет исправить ошибку восприятия. За рубежом из немецкой литературы и в самом деле были известны только пацифистские работы, тогда как их «вовсе не читали и не ценили в самой Германии. Вот почему было полезно опубликовать в этой рубрике подборку произведений совсем другого рода, в которых на первый план выходило бы влечение к войне, ее поэзия и даже ее обожествление как моральный императив, война как метафизическая ценность, как упоение и экстаз».

Наступательные или оборонительные силы общества приобретают название армии всякий раз, когда они достаточно четко выделяются из целого.¹ Существует одно и то же слово для обозначения армии у народов, находящихся на различных уровнях цивилизации. Между тем военные организации весьма отличаются друг от друга. Место, которое они занимают в обществе, также меняется. Вот почему трудно говорить об армии вообще.

Это затруднение не останавливает меня в той мере, в какой я желаю говорить не о какой-то реальной армии. Я буду говорить об армии так, как мог бы говорить об *отце*, или о *мятеже*, или о любой человеческой реальности, описывая тот неизбежный отклик, который вызывает во мне то или иное название. Таким образом, то, о чем я буду говорить, является не чем иным, как мистикой армии, которая запечатлевается в моем сознании так же, как она запечатле-

¹ Этот первый фрагмент имел заголовок «Мистическая армия» (О.С. P. 232—237).

вается в сознании самого обыкновенного человека, то есть как совокупность верований и реакций, которыми я обладаю наряду с подобными мне живыми людьми. (Эти верования, эти реакции свойственны также и тем, кто отвергает их, поскольку они отвергают их после того, как испытали.)

Об этой реальности, от которой я нахожусь в зависимости (поскольку общество, от которого я не могу не зависеть, само зависит от своей армии), мне известно, что это часть населения, которая занимается, или занималась, ведением боевых действий.

Чтобы создать армию, недостаточно, чтобы люди сражались друг с другом: в первую очередь необходимо, чтобы связи и реакции, формирующиеся при этом, глубоко изменили их сердца, умы и тела.

Я полагаю, что различие между военными и другими людьми является таким же поразительным, как и изменения, наблюдаемые при химических реакциях. Когда образуется некоторое тело, молекулы выстраиваются в новом порядке, а его внешний вид и свойства изменяются. То же самое происходит с новобранцами в казарме. Кто-то, конечно, может сказать, что в первом случае изменение является естественным, а во втором — искусственным. Однако само это разграничение, возможно, только одно и соответствует определению *искусственного*. Если изменения, происходящие с новобранцами, и являются неестественными, то лишь в той мере, в какой человек противопоставляется природе: из-за этого сам человек еще не становится искусственным. Болезненная ломка в казарме является, между прочим, одним из человеческих занятий, которые меньше всего вынуждают думать об изобретениях, подражающих природе.

Внутри общества армия образует открытое моему взгляду «конституированное тело», мир, замыкающийся на самом себе, отличающийся от общества в целом, отличающийся от других «конституированных тел». Она не может быть сведена к такой своей функции, как война. Она постоянно устанавливает между огромным числом людей силовые связи, меняющие их поведение и их природу. Таким образом, она изменяет человеческую природу, так как она воздействует не только на тех людей, которые инкорпорированы в ее структуры. Она проводит парады перед остальными, рассчитывая на их восхищение. Она стремится даже быть воплощением их существования и их судьбы.

Общество в целом относительно слабо связывает своих членов. Оно не обеспечивает их ни смыслом существования, ни задачами, которые требовалось бы решить. Оно оставляет их один на один с их собственной участью, хорошей или плохой. Только «конституированные тела» предлагают (или навязывают) устойчивые связи: они требуют, чтобы входящие в их состав люди связали с ними свою судьбу; эта судьба становится смыслом существования для каждого, и, чтобы исполнить ее, каждый получает

свою особую задачу и, достойно ее решая, должен становиться счастливым.

Если бы армия была всего лишь организацией для нападения или защиты, как завод является организацией для производства, я не стал бы настаивать на том, как ее образ запечатлен в моем сознании. Завод занимается производством, не связывая при этом рабочих со своей судьбой, и армия не посылает на смерть ради малой толики денег. Слава и военный устав превращают солдата в частицу, которая не может быть от нее оторвана: слава армии, которая как раз и составляет ее самое главное достояние, является общим благом для всех, но зато устав, напротив, не позволяет никому избежать дисциплины и опасностей. Кроме того, завод не пытается выдать себя за конечную цель существования, армия же, наоборот, объединяет в своем движении и, образуя своего рода монолитный блок, постоянно бросает вызов всем остальным людям.

На фоне остальных людей, предоставленных самим себе и преследующих свои собственные цели, армия обладает величием, которое стоит выше любой частной или общей пользы. Она не является простым инструментом, подобно заводу или полю, а возвеличивает человека, учит его жить, страдать и умирать во имя славы. Она является самодостаточной, но кроме этого еще и служит обществу. Обычно считается, что армия существует для остальных людей, а не остальные люди для армии. Откровенно говоря, армия обладает тем преимуществом, что способна обходиться почти совсем без теории. В той мере, в какой она скрывает свою природу, она пользуется языком других людей и превозносит свои заслуги. Но хотя она и подчиняется брутальным порывам, которые выражают ее силу, каждый человек должен испытывать удовлетворение, что внес свой скромный вклад в ее величие.

Армия как тотальность, обладающая самостоятельностью

Существуют армии, структуры которых сильно отличаются одна от другой; кроме того, от случая к случаю различными являются место и функции этих армий в обществе. Феодалная армия глубоко отличается от национальной армии и в еще большей мере от наемной армии; наконец, армия революционеров обладает исключительными, хотя и временными признаками. Тем не менее армия может рассматриваться в общем плане, то есть так же, как рассматривается стебель в строении растений, независимо от его специфических форм.

Армия является отдельной частью общества, которая ведет боевые действия или же заранее готовится к ведению боевых действий и упражняется в этом.

Она представляет собою не просто функцию, не просто орган некоторого коллектива, она предстает также как самодостаточная тотальность, как нечто полностью укомплектованное за счет самой себя, связанное с невоющим населением недоступными восприятию узами. Тот факт, что армия может существовать *сама по себе*, имеет, впрочем, лишь второстепенное значение. Более достойно внимания то обстоятельство, что внутри сообщества, от имени которого она наступает или обороняется, она существует *ради самой себя*, составляет некоторое целое, обнаруживающее смысл своего существования в самом себе.

Армия обладает эстетикой, свойственной только ей одной: она украшает себя яркой униформой и, подобно строгому и умелому кордебалету, возвещает о себе музыкой, знаменующей ее появление и подчиняющей окружающих ритму ее перемещений. Ее мораль далека от религиозной или философской морали благодаря как своей поверхностной развязности, так и силе физических и формальных следствий. И хотя ее техническая активность приводит в действие все возможные ресурсы, она образует обособленное организованное целое, отличающееся быстрым исполнением, подвижностью и в то же время решительным отрицанием всего, что может ее сдерживать. Наконец, ясность и быстрота принятия решений, которых она требует и которые реализует в ходе ведения боевых действий, сообщают менталитету, который она представляет, особую интеллектуальную ценность, в достаточной мере бесспорную, чтобы он мог служить образцом для других видов деятельности. Таким образом, армия обладает возможностью вовлекать человеческие сообщества в движение, которое ставит на карту жизнь и устремления всех индивидов, его составляющих. Тем не менее все это множество достоинств армии представляет собой лишь условие ее автономии в человеческом обществе. Армия обретает всю полноту бытия лишь с того момента, когда она связывает со своей судьбой жизнь каждого из тех, кого она объединяет в единстве души и тела агрессии. С целью корректно и формально зафиксировать это общее устремление она группирует солдат вокруг определенного священного символа, подобно тому как церковь группирует вокруг себя дома, образующие деревню. Чаще всего этим символом является какой-нибудь предмет, знак или знамя; роль символа может играть также и личность (например, молодая благородная девушка, сидя верхом на богато украшенном верблюде, сопровождает к месту сражения кочевников Аравии). Сам военачальник тоже может играть роль такого символа независимо от своей роли командира. Эти личности и военачальники, служащие символами, эти знаки и знамена выступают аналогом *души* для *тела*, которое ими владеет: предпочтительнее умереть, чем позволить врагам завладеть ими. И наоборот, во имя этой жаждущей победы и победоносной души умирать совсем *нетрудно*.

Сосредоточение вооруженных людей вокруг жизненно важной точки можно сравнить с сосредоточением поселения вокруг своих святых мест (а также с сосредоточением деревни вокруг церкви). Благодаря этой очевидной связи жизни с тем, что ее объединяет, армия может и сама рассматриваться как подобие человеческого общества в целом, как единое целое. Верно, что армия обычно включена в состав общества и является армией именно этого общества, но это включение всегда в какой-то мере является включением «государства в государство». Точнее говоря, связь общества со своей армией можно сравнить с абсолютно неразрывной связью маленького, но сильного самца с большой, но слабой самкой.¹ И самец, и самка обладают всей полнотой животной жизни, включая и тот факт, что они привыкли друг к другу и лишены возможности жить поодиночке. Вместе с тем человеческая реальность не так проста. В одной из своих самых привычных форм она соответствует доминированию самки, которая *преобладает* над самцом и может по своему желанию демонстрировать свое присутствие, подражая его внешнему виду (придавать фигуру и лицо обществу [...])² — это действительно одна из наиболее постоянных функций армии).

*Жертвоприношение как выражение интимного соглашения между жизнью и смертью*³

Легко заметить интенсивное волнение, исходящее из той точки, где идет смертельная игра жестокого разрушения и созидания. Однако когда свет сознания достигает самого странного и загадочного в человеческом существовании, этот простой факт становится необычайно сложным. Неопределенное и неустойчивое притяжение, которое при этом наблюдается, направлено не к единственной точке, а ко многим, и ядра, образованные множеством этих точек, не только сосуществуют рядом друг с другом; они часто друг другу противостоят. Между «людьми военной смерти» и «людьми религиозной смерти», или жертвоприношения, несомненно, существуют многочисленные связи, но направление их действий остается различным, и поэтому возможность конфликта сохраняется всегда. Когда воин действительно хоронит смерть в тщеславном шуме сражений, священник трепещет перед ее очарованием и живет в траги-

¹ Первоначальная редакция этой фразы звучала так: «маленькое, но сильное животное с большим, но слабым животным, поскольку и маленькое и большое обладают друг другом...»

² Здесь в рукописи стоит слово, не поддающееся прочтению.

³ Оба последующих параграфа взяты из фрагмента, озаглавленного «Жертвоприношение» (О.С. II. Р. 238).

ческой тревоге до тех пор, пока не воздвигнет перед собой ее образ, окровавленный, но в то же время наделенный сиянием и требующий священного молчания. Для того, кто сражается, встреча со смертью является, между прочим, простой случайностью, тогда как для совершающего жертвоприношение она фатально необходима, так как он каждый раз уклоняется от нее благодаря жертве. Солдат просто говорит: «Здесь смерть. Ты, не раздумывая, презираешь ее. Ты смеешься над нею». Человек жертвоприношения наделяет смерть более возвышенной судьбой. Для него фраза «здесь смерть» не является простой констатацией, вызывающей досаду или нет, так как *необходимо*, чтобы смерть была: жертва, животная или человеческая, *должна умереть*, так как существование, *ставшее* трагедией, потому что есть смерть, достигает своей полноты только в том случае, если оно *заворожено* доставшейся ему судьбой, если оно находится в плену у трагедии и пьянеет от неизбежности смерти. Поэтому только совершающий жертвоприношение действительно может создать *человеческое* существо, чего солдат в какой-то степени не делает, так как жертвоприношение необходимо ради того, чтобы была произнесена единственная фраза, обращенная к той, что заворачивает, единственная, которая и делает человека человеком: «Ты есть трагедия».

Поэтому кажется, что воин не превзошел бы простоты боевого животного, если бы не обращался к существам, которые уже осознали трагический характер своей судьбы. И только по мере осознания этого характера героические порывы солдата упорядочиваются. Костры жертвоприношений, а не зверства войны способствовали появлению таких парадоксальных существ, как люди, растущие на ужасах, которые их пленяют и над которыми они сохраняют власть.

Лицемерно совершаемое жертвоприношение как результат греха в христианстве

Однако жертвоприношение еще не в полной мере осознано: действительно, с самых давних пор никто из тех, кто совершал жертвоприношения, не понимал того, что он делает, в том смысле, как мы это сейчас понимаем. То, что совершалось, переживали и осознавали как смутное чувство, однако смысл происходящего, как и само переживаемое чувство, было невозможно выразить вне действий, позволявших его обнаружить. Но не только ясное знание о том, что происходило, оставалось недоступным; для внешних или искажающих интерпретаций также была открыта дорога. И поскольку глубочайшей истиной, скрытой в жертвоприношении, является томительная жестокость, то интерпретации приобретали характер уловки. Непокоримая твердость, свойственная совершающему жертвоприношение, давала ему нечистую совесть и не-

счастное сознание как результат лжи. Поэтому христианский священник не является настоящим жрецом, подлинным священнослужителем своего Бога. Теологически настоящими священнослужителями были грехи мира, преступления людей, единственно виновных в божественной смерти. Однако сердце священника всеми своими фибрами связано с жертвоприношением: и кем бы он ни был, он, как аскет, осторожно отстраняющийся от всякого греха, каждое утро вновь и вновь повторяет труд грешника, проливает еще раз кровь Христа.

Та часть,¹ которая должна быть подвержена насилию, и, с другой стороны, отсутствие границ, которые могут ее определять, которые никогда ничего не гарантируют, все это не может меняться и идти против определенных принципов призыва в армию, согласно которым только одна категория человеческих существ, и никакая другая, должна быть принесена в жертву разрушительному воздействию оружия. Разделение социальных функций является самым простым: даже тогда, когда какая-нибудь группа является заинтересованной в том, чтобы вооружить как можно большее число своих женщин в противовес мужчинам соседнего общества, как для нападения, так и для обороны, мужской принцип призыва все равно остается универсальным. В развитых обществах призыв исключает не только женскую часть населения, но и определенные социальные категории, совсем не призываемые на военную службу или имеющие к ней только косвенное отношение. Так, например, рабы, торговцы, семьи или лица, посвятившие себя культу, нередко отстраняются от воинского ремесла, доступ к которому сохраняют два определенных класса людей: класс *знати* составляет лучшую и светлую часть армии, класс наемников (солдатня) образует ее зловещую и мрачную часть. Впрочем, оба класса осуществляют в форме *сопричастности* постоянный обмен свойственными им качествами: знать, военачальники не могут сделать своим достоянием все великолепие армии, не принимая участия в зловещих проявлениях животной природы людей, которые и образуют их войска; и наоборот, войска не смогли бы в полной мере раскрыть свои грязные гнойники, не участвуя в прославлении пышно наряженных людей, которые ими командуют. В целом эта группа относится к обществу как нечто *совершенно иное*, как инородное тело. Ее функция — это бойня, а ее двусмысленный вид в точности соответствует внешнему виду социальной структуры. Ее лик украшен орудиями убийства, но самые богатые одеяния кажутся нищенскими в сравнении с этими зловещими украшениями. Таким образом, солдат для живодера является тем же, чем благовоние для смрада половых органов: в обоих случаях яркое и показное начало ставится на место постыдного, и в обоих случаях возвышенное заимствовано из низости противоположной стороны.

¹ Последующее составляет фрагмент, озаглавленный «Социальная структура» (О.С. II. Р. 248—249).

БРАТСТВА, ОРДЕНА, ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА, ЦЕРКВИ

Роже Кайуа

Суббота, 19 марта 1938 г.

Данное выступление, тема которого, как говорил Батай, случайно пришла на ум им обоим (ему и Кайуа) во время беседы, затрагивает, однако, самую суть Коллежа Социологии, суть его замысла, суть его мечтаний, самое главное в его существовании. Здесь угадывается тайная комната, в которой сходятся социологи, сближаемые желанием загнать общество в последние окопы.

Но, возможно, это было первое выступление, которое заставило почувствовать разделение голосов, даже если отклонение прямо и не могло проявиться — частично в силу сложившегося фактического положения, которое в очередной раз вынудило Батая упражняться в чревоуещании, говорить одновременно и за себя, и вместо Кайуа.

Скорее всего, Кайуа не придавал того же смысла письму Мосса Эли Алеви, что и его автор, письму, которое он попросил Батая процитировать. Выражения, к которым прибегает Мосс, чтобы осудить большевизм, Кайуа воспринял иначе, поскольку в его проекте большевизм выглядел привлекательным. Эти выражения в глазах Кайуа несомненно украшают большевизм множеством привлекательных свойств, превращающих политический аппарат, призванный представлять интересы рабочего класса, в подпольную романтическую организацию, в новое воплощение Общества Иисуса, с дисциплиной, которая обещает привести к безграничному всемогуществу. Дело в том, что интернационализм, который Мосс сурово осуждал, для Кайуа становится одним из главных мотивов сплоченности и превращается в интернационализм иерархов. Таким образом, для Кайуа Коллеж должен стать чем-то вроде Социологического ордена, в том смысле, в каком говорят о Тевтонском ордене, плотным ядром, из которого распространялись бы заговор, конспирация, все то, что Низан называл в то же самое время «подпольной деятельностью».

Позиция Батая является в гораздо меньшей степени политической, в гораздо большей степени — мистической и восходит к безвозвратно утраченному шаманизму. Воле к власти Кайуа он противопоставил волю к трагедии. Для него речь уже не идет о том, чтобы использовать тайное общество как средство для достижения какого-либо политического или иного результата, подполье не может иметь никакой другой цели, кроме самого подполья. Его конечная цель исчерпывается его собственным существованием. В этом смысле, хотя и по иным, чем у Мосса, соображениям, Батай питает недоверие к обществам заговорщиков и меняет ярлыки: они образуются вокруг желания господства, которое предает самую сущность тайны.

Таким образом, существует расхождение между Батаем и Кайуа, для преодоления которого последний использует средства диалектики. Орден, за который он борется, получает у него определение гиперцели. Она стоит выше любых частных целей, строго говоря, никому не служит, не позволяет использовать (подчинить) себя и пользуется безраздельной властью. И господствующее положение она занимает не в результате выборов, революции или верности традиции, а по определению. Таким образом, орден в свою очередь получает «экзистенциальную» ценность, которой Батай наделяет тайные общества в противоположность проектам заговорщиков. Мишле, говоря об иезуитах, уже отмечал имеющуюся в развитии любого ордена тенденцию к тому, что он называл «свирепым самообожествлением».

НИ ДЕМОКРАТИЯ, НИ ФАШИЗМ: ТАЙНОЕ ОБЩЕСТВО

Выступление Батая распадается на две части, отделенные друг от друга чтением замечаний, которые ему направил Кайуа. Эти замечания и в самом деле вносят изменения в характер его подхода к теме. Сначала тайные общества были представлены на фоне антифашистских мотивов: тайна — это режим дионисийского, обезглавленного общества (Ацефала), общества смерти короля (в том смысле, в каком, согласно Клоссовски, Коллеж: мог бы быть церковью смерти Бога), своего рода демократия катакомб, или еще, если взять марксистский образ, которым пользовался Батай, подполье старого крота. Однако после прочтения замечаний Кайуа то же самое подполье становится «единственным средством, которое позволяет сообществам, достигшим подлинной пустоты, статического нонсенса, претерпеть взрывное превращение». Обвинения в опустошенности (энтропии) являются частью антидемократических уколов: тайные общества, места сплочения, стали антидемократическим мотивом.

Является ли подобная альтернатива неизбежной? Кайуа случилось говорить, что сражение с фашизмом начинается вместе с

сопротивлением демократии. Многие современные комментаторы возлагали на избирательную систему тяжкую ответственность за приход к власти Гитлера, но Кайуа идет дальше. «Между демократией и фашизмом, — пишет он в апреле 1939 г., — имеется нечто гораздо большее, чем просто точки соприкосновения. Несмотря на бросающийся в глаза антагонизм, между ними существует некоторое неизбежное родство, особые родственные узы, которые позволяют понять, что фашизм не отвергает демократическое наследие, и которые уже сейчас предупреждают, что можно представить враждебность к демократии, которая сопровождается такой же неприязнью и к фашизму. Демократия заключает в себе неизбежность фашизма» («Иерархия существ». «Les Volontaires». Специальный номер «Фашизм против разума». Апрель 1939. № 9. Р. 319). Его точка зрения остается такой же и в 1940 г., в Буэнос-Айресе, тогда, когда он стремится отмежеваться от двусмысленностей Коллежа и противопоставляет демократии иерархическую республику: «Вообще говоря, весьма важно, как мне кажется, стремиться к организации, которая в любой сфере отдает власть интеллектуальной компетентности и нравственной порядочности, и мне трудно допустить, что эти последние должны подчиняться мнению большинства и, в еще меньшей степени, что они якобы опираются на всеобщее единодушие взбудораженных или запуганных масс. Позволят ли мне хоть на мгновение помечтать об утопии? Я хотел бы, чтобы любой руководитель сам нес ответственность перед себе подобными, объединенными в коллегия, в которой он занимал бы только место первого среди равных» («Защита Республики». Circonstanciellles (1940—1945). Париж, 1946 г.).

ОТВЕТ НА АНШЛЮС

Выступление Батая не было предусмотрено. В силу компетенции (и интересов) тайные общества были темой Кайуа. За год до этого в подборке, предназначенной для «Ацефала», Батай процитировал следующий афоризм Ницше: «И прежде всего только не тайные общества. Необходимо, чтобы последствия ваших мыслей вызвали ужас» (О.С. I. Р. 677). Цели, преследуемые «Контратакой», на самом деле были противоположны целям тайного общества. Однако болезнь Кайуа была не единственной причиной, вынудившей Батая высказаться по этому вопросу. После неудачи «Контратаки» и из-за опасностей, которые накапливались на европейской арене, ссылка на тайные общества становится в его размышлениях одновременно и более субстанциональной и более позитивной.

Это выступление Батая состоялось ровно через неделю после Аншлюса: Гитлер вошел в Вену 12 марта. Когда мир вступает в период военной зимней спячки, левым формам сакрального не оста-

ется ничего другого, как уйти в подполье. В то же время эта (трагическая) альтернатива милитаризации одновременно обеспечивает и хорошее укрытие для защиты: в отличие от общества заговорщиков реально существующее тайное общество в той мере, в какой пребывание в подполье является его целью, оставляет открытой надежду, что в случае фашистской агрессии оно не станет прямой мишенью. Здесь обнаруживается двусмысленность мимикрии в поведении: для чего насекомые принимают неподвижную позу, из чистого эстетизма или же для того, чтобы обмануть хищника? Этот контекст оказывается особенно чувствительным, если принять во внимание актуальные предпосылки, с которых Батай и начинает свое выступление о тайных обществах. «Каким бы ни был налетевший шквал, — заявляет он, — мы переживем его, и каким бы ни был исход войны, после нее, как и раньше, возникнут противоречивые устремления. И даже если военное господство, — я понимаю под этим фашистское господство, — распространится за пределы тех границ, которых оно достигает сейчас, оно ни в коей мере не сможет разрешить эти противоречия. В действительности военное господство существует лишь над кем-то другим, и пока имеется возможность бороться, господство, между прочим, не является полным, а если исчезает возможность бороться, то и существование военного порядка сразу же теряет всякий смысл». Батай, стоит сказать, был далеко не единственным, кто перед лицом нарастающей угрозы военной интервенции обращается к политике непротивления, которая не утруждает себя даже попыткой выглядеть как «революционное пораженчество». Например, Симона Вейль через несколько дней после того, как на следующий день после Анилюса немецкие угрозы Чехословакии стали несомненными, писала Бержери (1 апреля 1938 г.): «Гегемония Германии в Европе, сколь бы горькой ни была ее перспектива, в конечном счете, быть может, и не является несчастьем для Европы. Если принять во внимание, что национал-социализм в его нынешней форме крайнего напряжения сил, возможно, не продержится долгое время, то можно представить, что эта гегемония в ближайшее историческое время будет иметь множество вероятных последствий, не все из которых окажутся пагубными» («Essais historiques et politiques». 1960. P. 279).

Я уже предупредил, что сегодня я должен был передать извинения Кайуа, который вынужден из-за болезни переложить на меня груз подготовки доклада о тайных обществах. Должен сказать, что я весьма сожалею о том, что он отсутствует, так как это вынуждает меня говорить о предмете, который я знаю гораздо хуже, чем он. К счастью, схема текста, которую он мне прислал, в определенной мере позволит мне ответить на главные вопросы, вызываемые существованием организаций, которые называют братствами, церк-

вами, орденами, тайными обществами или же «сообществами избранных».

Тем не менее я не стану сразу зачитывать текст Кайуа. Сначала я хочу связать доклад, который я хочу сделать сейчас, с предыдущими выступлениями. В частности, я попытаюсь в соответствии с сегодняшними обстоятельствами представить порядок, образующий определенное число понятий, которые я стремился ввести. В настоящий момент я со всей силой настаиваю на том, что мне и раньше приходилось отмечать, — на оппозиции между, с одной стороны, религиозным миром, миром трагедии и *внутренних* конфликтов, а с другой — миром войны, глубоко враждебным духу трагедии и постоянно направляющим агрессивность вовне, переносящим конфликты *вовне*. В прошлый раз я представил революционные перевороты, сотрясавшие Европу на протяжении нескольких веков, как развитие религиозных волнений, то есть трагических. Я показал, что это развитие демонстрирует способность трагического мира пойти на разрушение, которое не щадит ничего. И это позволило мне утверждать, что сам этот мир без устали работает на свое собственное уничтожение: это уничтожение прямо у нас на глазах приводит к смерти революционного духа, который сегодня уже не может существовать в человеке, не превращая его в поле столкновения душераздирающих противоречий. Но главным образом я подчеркивал тот факт, что революционные сражения, уничтожая опустошенный религиозный мир, а затем и саму революцию, тем самым оставляли поле свободным для мира войны: иначе говоря, главный результат великих европейских революций заключался в развитии национальных форм милитаризма. И даже сейчас, пока мы заняты бесплодными препирательствами, *один только* дух милитаризма определяет судьбу человеческих масс, пребывающих в состоянии гипноза. Одна их часть чересчур возбуждена, тогда как другая застыла в изумлении.

В прошлый раз я ограничился этими пессимистическими выводами: я считал, что достаточно предупредить, что через две недели я буду говорить о том, что если учесть мои рассуждения, то еще есть возможность полагаться на будущее человеческого общества.

Должно быть, бесполезно говорить, что я ни в коей мере не имел в виду те надежды, которые большинство людей все еще связывает с демократическими армиями. Я тотчас же готов дать свои объяснения по поводу этой более чем актуальной темы, если кто-либо сочтет это необходимым. Я глубоко убежден, что имеется нечто презренное, нечто одиозное в самом факте, что реальности, угрожающей сегодня самому человеческому существованию, нельзя противопоставить ничего другого, кроме рассуждений, утверждений законов, шумных препирательств и армий, которые сами управляются при помощи таких же рассуждений и препирательств. Не думаю, что вооруженной империи можно противопоставить что-либо, кроме другой империи, а между тем, помимо вооружен-

ной, не существует никакой другой империи, кроме империи трагедии. Представляется, что на сегодняшний день это утверждение не подлежит какому-либо сомнению: дух трагедии действительно может овладеть людьми, он обладает силой, способной подчинить их и заставить умолкнуть; на самом деле именно трагедия является испытанием для реальной империи. Дело в том, что только она одна способна быть основанием свободной империи, тогда как вооруженная сила не может длительное время существовать за счет самой себя. Другими словами, вооруженная сила может легко внушить, что она находится на службе у человека, однако только сам человек, несущий в себе трагедию, обладает силой, чтобы убедить ее в том, что она действительно ему служит, а вот человек, который не обладает ничем, кроме рассуждений и законов, на это не способен.

В целом существует три вида людей, которые играют или пытаются играть решающую роль, и хотя характеристики, которые разделяют эти три вида людей, в ряде случаев могут совпадать, как правило, они образуют различные силы. Первый тип — это тип вооруженного громилы, который правит посредством насилия *извне* всем тем, что его затрагивает, никогда не приемлет внутреннего конфликта и смотрит на смерть как на средство для внешнего применения: смерть для такого вооруженного человека — это прежде всего то, что он готовит врагу.

Второй тип — это тип трагического человека, который лишь шутки ради способен перенести на другого все, что его ужасает: трагический человек — это, в сущности, человек, который осознает человеческое существование. Он смотрит в лицо жестоким силам и противоречиям, которые на него воздействуют, он знает, что пребывает во власти абсурда человеческих отношений, во власти абсурда природы, но сам утверждает ту самую реальность, которая не оставляет ему другого выхода, кроме преступления.

Третий тип — это человек закона и слова, которого мы сегодня привыкли путать с человеком комедии. Мне кажется, нетрудно понять, что громила легко может поставить себе на службу человека слова, а вот человек трагедии ни при каких обстоятельствах не может быть поработен. Для человека трагедии достаточно уже того, что он существует, чтобы громила признал его, так как первый — это само существование, тогда как второй — только свободная сила, всего лишь сила, ведущая поиск *существования*, которому она могла бы служить.

Но как раз здесь-то и возникает главный вопрос социальной жизни. Поскольку именно человек трагедии несет в себе реальность глубин человеческого существования, затерянного в безбрежности универсума, то само собою разумеется, что сообщество, которое только и способно реализовать это существование, будет обладать человеческим смыслом лишь в той мере, в какой оно даст место трагедии, в той мере, в какой она признает трагический дух своей собственной сущностью. Между тем господство военного строя, вооруженного

громилы несет в себе отрицание всякого внутреннего конфликта. Аналогичным образом, хотя это происходит реже, господство правового порядка также отбрасывает трагедию, поскольку она является выражением преступления. Вместе с тем при наличии угроз, которые сыплются на него со всех сторон, трагический дух совсем не обязательно осознает свое предназначение, заключающееся в том, чтобы утвердить свою империю. Наоборот, он не может даже остановиться в своем движении к самоуничтожению, свойственному его собственной сущности. Трагический дух — это свобода, а свобода, которая движет им изнутри, может отдалять его от заботы быть признанным в качестве глубинной сущности человеческого бытия. В действительности вокруг нас трагедия продолжается только в форме изолированного существования, теперь только одинокие индивиды еще несут в своей судьбе непреклонную целостность жизни: ее глубину, ее проблески света, ее безмолвие, ее непритворную тоску. Эти индивиды совсем не обязательно осознают тот факт, что если они перестанут заботиться о признании со стороны реальной *империи*, к которой они принадлежат, то целостность существования будет ими утрачена, их порывы и страдания постепенно станут достоянием литературы, а затем и презренной комедии. Но даже тогда, когда суровое мужество представит им их судьбу, на вызов которой, по крайней мере для того, чтобы признать очевидность вырождения, они должны ответить, они найдут лишь простирающуюся перед ними пустоту. Дело в том, что сам по себе факт знания, что отдельный индивид бессилен, еще не превращает бессильного индивида во всесильную организацию. В человеческом существовании от трагедии, быть может, не остается ничего, кроме новых трагических страданий, когда он осознает власть над принадлежащей ему *империей*. Как возможно перед лицом тяжелой реальности современного мира — которая каждый день сводится к ужасной военной реальности, — чтобы человек еще мог думать о том, чтобы заставить умолкнуть то, что его окружает? И почему важно, что речь идет о трагической тишине, и как это вообще может быть важно? Разве не ясно, что весь мир — так, как он повсюду себя обнаруживает, — совершенно безразличен к индивиду и позволяет *подлинному существованию* скатиться до состояния безропотного рабства? Разве не ясно, что этот мир был и стремится быть царством необходимости, включая и экономическую необходимость, которая внезапно превращается в необходимость военную?

Конечно, горизонт сегодня закрыт каменной стеной, и, разумеется, сегодняшняя реальность вполне соответствует тому, чем она нам представляется. Но вполне возможно, что эта реальность является временной. Я, однако, не вижу никакого средства преодолеть тревогу, которая уже сейчас стоит как горький ком в горле любого человека. Сегодняшний мир не избежит своей участи, а речи о войне, которые будут произносить у братских могил, смогут лишь вы-

звать желание остаться глухим перед насытившейся властью. От грозы, которая уже омрачила небо, нет ни защиты, ни возможности убежать. Каким бы ни был налетевший шквал, заявляет он, мы переживем его, и каким бы ни был исход войны, после нее, как и раньше, возникнут противоречивые устремления. И даже если военное господство, — я понимаю под этим фашистское господство, — распространится за пределы тех границ, которых оно достигает сейчас, оно ни в коей мере не сможет разрешить эти противоречия. В действительности военное господство существует лишь над кем-то другим, и пока имеется возможность бороться, господство, между прочим, не является полным, а если исчезает возможность бороться, то и существование военного порядка сразу же теряет всякий смысл. Эта последняя гипотеза кажется, правда, бессмысленной, но она хорошо выражает условный и услужливый характер мира, стремящегося нами повелевать. Несомненно, рано или поздно, но такой мир попадет под власть кого-то другого, признает господство, более реальное по сравнению с его собственным. Власть тупикового национализма, жертвой которого мы являемся, остается столь же хрупкой, сколь и чрезмерно преувеличенной, и не существовало еще времени, когда она, как в наши дни, выходила бы за пределы тех границ, на которые она вообще может рассчитывать. Неограниченные притязания военного строя стали возможными, с одной стороны, из-за разложения религиозного и национального существования, а с другой — из-за порабощения, а затем и уничтожения любой религиозной организации. Если бы существовала влиятельная, новая и совершенно необычная религиозная организация, в которой господствовал бы дух, не способный кому-либо прислуживать, то человек еще мог бы узнать (и запомнить), что еще существует нечто достойное любви, а не только этот едва завуалированный образ дорогостоящего царства необходимости, которым является переполненная оружием родина. Он узнал бы, что еще существует нечто, ради чего стоит жить, нечто, ради чего стоит умирать! И хотя верно, что такая организация никак не сможет остановить взрывоопасную грозу, в которую мы, кажется, уже попали, ее присутствие в мире могло бы тем не менее рассматриваться уже сейчас как залог будущих побед ЧЕЛОВЕКА над оружием!

Полагаю, что это введение было необходимо для доклада о сообществах избранных, который я, используя записи Кайуа, собираюсь теперь сделать. Действительно, сообщества избранных — это не только одна из форм ассоциаций, изучаемых социологией; они представляют собою также средство, доступное тем, кто почувствовал необходимость навязать другим людям свою власть; сам факт их существования как раз и представляет собой ответ на главный вопрос, который я только что поставил: «Как может человек трагедии перед лицом реальности современного мира заставить замолчать то, что его окружает?» Я отвечаю, что империя, к которой принадлежит человек трагедии, может быть построена при помощи

сообщества избранных, и добавляю, что она может быть построена только благодаря этому средству. Я допускаю, что «сообщество избранных», или «тайное общество», — это форма одной из второстепенных организаций, которые обладают устойчивыми признаками и к которым всегда есть возможность обратиться, когда первичная организация общества уже не может удовлетворять всем возникающим требованиям.

Теперь я перехожу к текстам Кайуа. Я зачитаю каждый параграф в отдельности и постараюсь сопроводить его пояснениями, которые мне кажутся необходимыми.

Но чтобы уточнить, что представляет собой текст Кайуа, я прочитаю сначала одно из его писем, которое имеет отношение к делу. Оно датировано 2 марта 1938 г.:

Мой дорогой Батай!

Вот обещанные замечания об обществах. Конечно же, вы найдете их чересчур общими и схематичными. Но, в конце концов, я считаю их достаточно содержательными и думаю, что их легко развернуть. Я все больше и больше поражаюсь, насколько важной является эта точка зрения и как легко она позволяет классифицировать любую разновидность вещей. Сама эта конструкция почти полностью обязана Дюмезилу: сам я только абстрагировал и обобщал (даже не группировал). Важно сказать об этом и сослаться на работы Дюмезиля (прежде всего на такие, как «Кентавры» и «Брахман-Фламин»¹) и на его курс лекций, прочитанный в этом году. Я не сумел подобрать конкретные примеры, чтобы развернуть эту схему, потому что Дюмезиль не стремится к тому, чтобы детали его изысканий стали достоянием широкой публики. Верните мне как можно быстрее обе эти странички, пожалуйста. Я еще над ними хотел бы немного поработать.

Принесите их на субботнее заседание. Если я буду в Париже, то появлюсь в Коллеже и сам прокомментирую их (но такой шанс равен одному из тысячи).

Я очень хотел бы получать известия о Коллеже, не соблаговолите ли написать мне по возможности самым подробным образом, как все прошло в прошлый раз и в субботу?

Искренне Ваш.

P.S. Я предложил для издательства Галлимара подборку «Тираны и Тирании», очерки о чрезвычайных формах власти. Что думаете Вы по этому поводу?

А теперь я перехожу к самим замечаниям.

¹ Le Problème des Centaures. Paris, 1929; Flamen-Brahman. Paris, 1935. Первая из этих работ рассматривает главным образом юношеские общества, которые повторно станут предметом изучения в 37—38 гг., особенно факты римской истории (Люперки). Статья для N.R.F., упомянутая в постскрипуме, это «Ученик колдуна». Что касается сборника «Тираны и Тирании», который так и не появился, его началом должна была стать книга об императоре Ши Хуан-ди и другая книга о Гелиогабале.

«Тайные» общества:

внутри какой-то группы развивается и проявляет себя группировка совсем другого рода. Она является

— более ограниченной,

— более закрытой: таинственной,

— более деятельной.

Она может ограничиваться одним определенным обществом или же быть во взаимосвязи с другими группировками того же рода, существующими в соседних обществах.¹

Универсальный характер,

в котором нет никакой необходимости, но он возможен.

Замкнутая в себе самой первичная группировка, основанная на принципе крови и почвы, принадлежность к которой не определяется актом решения. Если есть выбор, то может иметь место движение вширь, к универсальности. Расширение вовне. Расширение внутрь (рабы в дионисийских мистериях).

II. ОГРАНИЧЕНИЕ

Принадлежность каждого человека к обществу определяется по праву рождения. Чтобы вступить в «тайное» общество, или братство, это право еще надо приобрести. Это право приобретается замещением умершего члена общества, покупается (нередко через потлач) или же наследуется в случае убийства (убивают кого-нибудь из членов общества, и это дает право на обладание его геральдикой, а следовательно, позволяет унаследовать те права, которые с ней связаны).

исключительность в некоторых обществах

орфизм

отбор и противоположность испытания.

III. ТАИНСТВЕННОСТЬ

В собственном смысле слова братство не является «тайным»: его проявления имеют публичный характер, и его члены хорошо известны. Но оно черпает свою животворную силу из таинственного непроявленного элемента, который только ему и присущ. Этот

¹ Отдельно, на правой стороне страницы, я привожу комментарии, которые Батай вставил в замечания Кайуа.

элемент представляет собою магическое или технологическое знание (тогда братство становится профессиональной корпорацией, например братством кузнецов, их техника считается опасной, но она дает силу и престиж: в данном случае речь идет об использовании и обработке *железа*, то есть магического и могущественного металла), либо знание особых мифов, иногда связанных с технологиями, монополией на которые обладает братство.

Братство, таким образом, является образовательным центром, а следовательно, центром престижа и силы.

Связь с некоторым *таинственным центром пространства* (например, с поляной в зарослях, с местом отправления церемоний), где осуществляются церемонии принятия в члены общества (принятый в общество отрывается от семейной группы).

Инициация.

Братство — вторжение сил дикого леса в пространство, *освоенное земледельцем*.

Путаница с обществами заговорщиков.¹ Фраза Ницше: И прежде всего только не тайные общества.

Необходимо, чтобы последствия ваших мыслей вызывали ужас.²

Соответствие между дионисийскими братствами и кузнецами.

Франкмасонство. Добавления к техникам и ритмам ритуалов.

IV. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Братство — организация зимняя.

Значение смены времен года в первобытных обществах.

Годовой цикл общества движется вслед за растительным.

Братство проявляет активность только зимой, в трудный, *критический* период, иногда в течение совсем небольшого промежутка времени.

Когда общество (официальное) *стареет и покрывается морщинами*, потрясения, приносимые братством, возвращают ему молодость и жизнь.

Шествие толпы в масках (см. Карнавал) в периоды *каникул*. Попрание *тяжеловесных* элементов общества (хозяев, правителей,

¹ В том смысле слова, который использует Батай, Коллеж не должен быть

организацией заговорщиков, его тайна заключается не в подполье в политическом смысле слова. См. дальше.

² Батай уже заносил эту цитату в подборку, предназначенную для «Ацефа

ла» (см.: О.С. I. P. 645). Он нашел ее в IV томе книги Андлера «Nietzsche, sa vie et sa pensée».

старцев, священнослужителей) легковесными элементами (молодежью, рабами и т. д.).

Элементы утрашения.¹

V. дихотомия

Отсюда следует социология (обобщение исследований и интерпретаций Дюмезиля в индоевропейской области). Дихотомия в обществе.²

1. Статичная, упорядоченная, административная, публичная, официальная *сплоченность*: *тяжеловесная* и *медлительная*.

2. Динамический *фермент*, беспорядочный, таинственный, взбудораженный, со следующими внешними характеристиками:

— опьянение (это участники вакханалий, пьяницы, насильники);

— легкость (это танцоры) → головокружение; ←

— быстрота (это бегуны или всадники);

— они питаются *живой плотью*;

— пьют *крепкие напитки*;

— похищают *женщин*.

VI

Этой полярности в обществе соответствует полярность внутри сакрального.

1. Сакральное, связанное с социальным сплочением: гарантия правил поведения и запретов, действующая как единая рамка, арматура, которую *поддерживает извне* → религиозно-магическая дискурсивная наука (рецепты и ритуалы). Для ее священнослужителей запрещены излишества, которые для других являются смыслом существования;

2. Сакральное, выражающееся в резких насильственных нарушениях жизненных правил: сакральное, которое растрчивает, которое само растрчивается (оргастическое сакральное).

Сила, *внутренне присущая* человеку (человеку молодому и легковесному) и *распространяющаяся* вовне: интенсивность возбуждения и смирения → коллективный экстаз

→ смерть в форме пароксизма.

¹ Все эти пункты рассматривались Дюмезилем в его книге о Кентаврах. Кайуа вернется к ним в своем докладе «Праздник». Напоминаю также, что именно *зимний ветер* вновь пробуждает активность тайных обществ.

² Эта дихотомия играет меньшую роль в обществе, чем при выполнении

функций верховной власти: наряду с тяжеловесностью древних (Митра) — быстрота, как в этимологическом, так и в обычном смысле слова, юношей (Варуна). В окончательном виде Дюмезиль представит эту оппозицию именно в работе «Митра — Варуна» (1940).

Индивидуальная и не имеющая границ форма: это источник нововведений и постоянных импровизаций сакрального. Прямая связь с таинственным и быстро размножающимся миром, отрицание всякого иного авторитета (отсюда церемонии *попрания* старцев и сильных мира сего).

VII. СООТВЕТСТВИЕ ВОЗРАСТНЫМ ГРУППАМ

(Отсюда в учебниках и в работах о братствах иногда возникает путаница между последними и возрастными группами, а также сведение первых ко вторым. Соответствие поразительное, но при этом не замечают, что оно является следствием или элементом более общей оппозиции, которая затрагивает функционирование всего общества.)

VIII. СВЯЗЬ ЮНОШЕСКИХ И МУЖСКИХ ОБЩЕСТВ С РАЗНОВИДНОСТЯМИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ

См. о соответствии с коммунистическими и фашистскими партиями, *разбивающими свои лагеря* на оккупированной территории без помощи артиллерии и флота, как *тайные секты* (Марсель Мосс. Письмо Эли Алеви // Bull. De la Soc. Franc de philosophie. Oct.-dec, 1936. P. 234—235¹).

В этой репрезентации социальных вещей существенно новым является определение тайного общества как особой функции, а именно как функции омоложения постаревшего общества. Кажется, что в этом определении, если оно подтвердится в будущем, можно было бы увидеть открытие, значение которого трудно будет переоценить, открытие, которое в отличие от завоевания неба Икаром никак не будет содействовать развитию вооруженной силы, даже наоборот. Не уделяя этому особого внимания, случайно, в ходе бесед, касающихся плана докладов, с которыми мы намеревались здесь выступать, возможность теоретической конструкции, придающей «тайному обществу» значение достаточно стабильной функции, одновременно пришла нам, Кайуа и мне, в голову. В той мере, в какой вообще можно точно определить время первого появления какой-либо идеи, туманной и расплывчатой, лишенной почти всякого значения. Во всяком случае эта конструкция возникла гораздо позже, чем интерес к принципам «тайного общества». Забота о создании «ордена», оказывающего на общество воздействие, характер которого не всегда поддается определению, волнует, между

¹ Это письмо было адресовано Моссом историку Эли Алеви после лекции на тему «Эра тираний», прочитанной этим последним во Французском философском обществе. Алеви в скором времени после этой лекции, должно быть, умер, а лекция была воспроизведена (вместе с письмом Мосса) в посмертном сборнике, в который входит и его книга. Письмо Мосса в данной работе публикуется в приложениях.

прочим, умы многих современников. Со времен Бальзака и Бодлера, на которых Кайуа уже ссылаясь в ходе предварительного заседания, предшествовавшего докладам прошлого года,¹ со времен Ницше (по поводу которого я только что имел возможность высказаться) и, как мне кажется, со времен дадаизма мысль о тайном обществе, призванном реализовать желания и устремления, частично определившиеся под флагом сюрреализма, все время была предметом забот, по крайней мере бессознательных. Но никто не думал, включая и самого Кайуа, что способ его организации, понимаемый, впрочем, тоже весьма расплывчато, представляет собой метод трансформации, который станет почти таким же необходимым обществом, как некоторые функциональные виды деятельности организму. В связи с этим мы теперь и приходим не столько к категорическому утверждению, сколько к ясной формулировке вопроса: не представляют ли собой «тайные общества», или «сообщества избранных», на всех этапах исторического развития средство, и притом единственное, которое позволяет обществам, дошедшим до состояния подлинной пустоты, статической бессмыслицы, внезапно сделать что-то подобное тому, что делает змея, сбрасывая старую кожу?

Само собой разумеется, что переход к собственно утверждению всегда будет трудным. На самом же деле я считаю очевидным тот факт, что всегда должно происходить нечто подобное. Однако мы столкнемся со множеством трудностей, если пожелаем перейти к точной формуле. Сами же эти трудности можно, между прочим, уточнить. Не возникает ли языковая ошибка уже тогда, когда мы говорим о «тайном обществе» так, как говорят о сравнительно точно определенных формах, таких как король, дворянин, колдун (это формы, которые встречаются на протяжении всей истории)? Допустимо ли объединять в рамках одного и того же словаря царя, карбонариев, ассасинов, первые христианские секты, орфические, элевсинские или дионисийские братства, франкмасонов, некоторых других, а также африканские или полинезийские общества?² Вместе с тем, мне кажется, что в случае с тайными обществами можно перейти к

¹ Мартовское заседание 1937г., в ходе которого была представлена первая версия «Зимнего ветра». Наряду с Бальзаком и Бодлером следовало бы процитировать и Д. Х. Лоуренса (представленного в работе «Париж, современный миф»), которого Кайуа упоминал еще в рецензии на книгу «Цель и средства» Олдоса Хаксли в N.R.F. (вышедшем в мае 1940 г.): «На вопрос о послушании Хаксли отвечает фырканьем. Он встает на дыбы при виде „возвышенного милитаризма“ Лойолы... В этом отношении его скромничающий друг Д. Х. Л. проявлял больше проницательности, когда мечтал о своего рода братстве непримиримых аристократов, правящих миром благодаря старому духу хитрости древних наемников».

² Здесь первоначально Батай использовал сравнение «тайных обществ» с другим прокрустовым ложем — «бонапартизмом», оба выражения в равной мере свидетельствуют о безграничном концептуальном гостеприимстве. «Разве не уместно, — пишет он, — упомянуть здесь Троцкого, давшего определение бонапартизму и причислившего к нему помимо Наполеона I еще и Наполеона III, Бисмарка, фон Папена, Сталина и в конце концов президента Думерга?»

детальному и неторопливому анализу, а сам этот анализ, вероятно, с самого начала может быть связан с фундаментальной проблемой, касающейся отсутствия стабильности у этих формаций. Так, секта ранних христиан с большим запозданием достигает состояния национальной церкви, например англиканской. Но и она сохраняет изначальные черты своего характера: конверсия в принципе касается избирательного характера членства, но только в принципе, так как это членство в протестантской Англии фактически было автоматическим, по меньшей мере на протяжении длительного времени.

Итак, я имею возможность предложить своего рода закон функционирования тайных обществ в следующей форме: тайные общества, развивающиеся внутри общества, которое эволюционирует, сами также эволюционируют и от состояния динамического общества постепенно переходят к состоянию стабильной и стабилизирующей формации. Таков, по моему мнению, не только случай с христианскими церквями, но и с франкмасонскими организациями. Что же касается постоянного поддержания «тайного общества» в динамическом состоянии, то оно предполагает отсутствие всякой эволюции. Динамизм стремится, однако, возродиться в монашеских орденах, в движениях протеста против форм нарастающей стабилизации, таких как лютеранство, пуританство и т. п., а еще лучше в таких странных сектах, как русские. По этому поводу необходимо сказать, что франкмасонство кажется самым бедным на обновления такого рода: строго говоря, мартинизм мог быть им усвоен, но здесь я вынужден заявить, что слишком плохо знаю этот второстепенный вопрос, чтобы говорить о нем более детально. Полагаю, что мир франкмасонства в целом можно без сожалений рассматривать как мертвый.

Между тем рассуждения о франкмасонстве вводят вторую точку зрения и второе разделение. Различие необходимо делать не только между состарившимися и потерявшими подлинность тайными обществами и обществами молодыми. Проводить различие надо также между «тайными обществами», функция которых затрагивает изменения в существовании вообще, и сообществами, которые Марсель Мосс обозначает названием «общества заговорщиков».¹

¹ В письме к Эли Алеви, которое Батай только что цитировал. Но к этому понятию Мосс прибегал постоянно; см., например, заметки, которые составляют его «Manuel d'ethnographie» (1947), главу, посвященную таким темам, как «Вторичные формы социальной организации. Мужские общества. Тайные общества. Касты. Классы»: «Вопрос стоит относительно легальности или нелегальности тайных обществ с точки зрения нашего общества. Способ интерпретации, при котором мы излишне обобщенным образом рассматриваем тайное общество как враждебное государству, является ложным. Мы всегда представляем себе тайные общества с точки зрения нашего общества. Тогда это и в самом деле заговорческие общества, но выполняющие регулирующую функцию». В том же пассаже Мосс обращает внимание на «интернациональный характер тайных обществ».

Что касается Батая, который уже прибегал к этому разграничению в ходе своего первого выступления, то он снова пользуется им в «Ученике колдуна» (см. с. 325).

Впрочем, общества заговорщиков являются специфичными не только для развитой цивилизации, их обнаруживали также и в отсталых королевствах Черной Африки. Нередко их трудно отличить от других обществ, так как всегда имеется возможность, чтобы чисто *экзистенциальное*¹ «тайное общество» занялось заговорщической деятельностью. Вмешательство в дела публичной сферы является даже нормальным для всех организаций такого порядка. Поэтому мне кажется необходимым оставить название «общество заговорщиков» для тех тайных обществ, которые намеренно создаются для осуществления деятельности, не совпадающей с их собственным существованием — другими словами, для организаций, которые создаются для того, чтобы действовать, а не просто *существовать*. (Те общества, которые формируются для существования и вместе с тем действуют, должны рассматриваться как чисто экзистенциальные.)

Само собой разумеется, что такие различия рискуют оказаться в соответствии со столь подвижной реальностью, что сами различаемые категории окажутся лишенными смысла. В самом деле, совсем не исключено, что какое-то «общество заговорщиков», общество, созданное для достижения определенной цели, само станет экзистенциальным. Тем не менее мне представляется возможным сделать такой вывод: вполне допустимо рассматривать как особый вид, как форму, в достаточной степени устойчивую, чтобы она могла получить четкое определение *экзистенциального* «тайного общества», которое только и может быть предметом исследований, которые мы с Кайуа попытаемся осуществить.

Но сейчас я считаю необходимым еще раз подчеркнуть то, что я хочу выразить, когда употребляю, возможно недостаточно ясно, определенный термин *экзистенциальное*. До настоящего времени я им еще не пользовался, тем не менее у меня уже был повод поговорить о том, что он обозначает. Я говорил о тоталитарном характере, который свойствен, например, армии, если ее сравнить с промышленной или административной организацией. Армия обладает всеми формами и всеми функциями, характеризующими состояние общества в целом: она аналогична в своей структуре этому социальному целому, как голова краба аналогична голове человека (голова краба так же, как и голова человека, имеет рот, глаза и т. д.). Однако, когда я говорил о тотальности, я главным образом стремился обозначить реальность, существующую для самой себя, реальность, в которой чистое и простое стремление к существованию, чистое и простое желание существовать учитываются независимо от любой частной цели. Само собою разумеется, что этот экзистенциальный характер в гораздо большей мере свойствен собственно «тайному

¹ Именно Батай утверждает это понятие «экзистенциального» тайного общества: в нем в самом деле начинает звучать немецкая философия, хотя это еще и не был экзистенциализм с открытым лицом.

обществу», чем армии. Это как раз и свидетельствует о его глубокой оригинальности и ценности в том мире, в котором мы живем. Этот мир, как я только что подчеркивал, почти весь находится под рабским игом жесткой необходимости. В нем уже немислимо обращать внимание на что-то помимо обязанностей, труда, задач, которые *надо* решать. В нем кажется абсурдным, что люди стремятся объединиться, полагая существование как главную цель своего объединения. Между тем глубокое достоинство самого принципа «тайного общества» состоит в том, что только оно обеспечивает решительное и оперативное отрицание, единственное не сводящееся к фразам отрицание того принципа необходимости, во имя которого объединения современных людей сотрудничают в суете существования. Только благодаря этому бескомпромиссному отрицанию человеческие влечения уклоняются от настоящих махинаций и жульничества, к которым прибегают политические формирования, использующие естественную склонность к взрывному действию и насилию, чтобы в конечном итоге добиться любого самого грубого отрицания этой самой склонности к взрывному действию, то есть поступают точно так же, как военная организация, укрепляя и увеличивая мощь империи необходимости.

В свою очередь я считаю, что решающий шаг будет сделан в тот момент, когда люди станут утверждать, что они отбрасывают всякие предварительные условия: все, чего они хотят немедленно и безоговорочно — это *существовать*. И я не думаю, что такое утверждение могло бы хоть в каком-то смысле расходиться с желанием тратить и разбрасывать. Нельзя разбрасывать, пока не будет решимости *существовать*. А всякая воля к существованию тщетна, если она не является таким разбрасыванием.

В заключение напомним, что Кайуа говорил о «тайном обществе»: оно связано с сакральным, которое состоит в разбрасывающем нарушении жизненных правил, с сакральным, которое тратит и само растрачивается. Напомним также, что трагедия ведет свое начало от дионисийских братств и что мир трагедии — это мир вакханок. Кайуа говорит также, что одной из целей «тайного общества» является достижение коллективного экстаза и смерти от пароксизма. Империя трагедии не может быть реальностью подавленного и угрюмого мира. Ясно также, что болтуны не смогут удерживать власть. Только *существование* в его целостности, включая смятение, накал страстей и взрывную волю, существование, которое и угроза смерти не сможет остановить, может заставить служить себе все, что согласно работать во имя других. И это потому, что само такое существование не может быть поработено ничем другим. В конце концов империя будет принадлежать тем, кто будет так разбрасываться жизнью, что полюбит смерть. Я не игнорирую все то, что остается неблагозвучным. Я понимаю, что позволил себе отойти от тех границ, которые допустимы для социологического доклада. Но я считаю нужным со всей откровенностью сказать, что

эти границы представляются мне совершенно произвольными. Область социологии — это область и фактически единственная область самых важных жизненных решений. Эти решения можно отбросить, только будучи лишенным сил. Правда, существует и противовес: если связать исследования и решения, то первые рискуют оказаться в подчинении у вторых. Но полагаю также, что исследования рискуют остаться в зависимости и от отсутствия решений. В последнем случае их результат едва ли может быть чем-то большим, нежели туманным отражением нейтрального мнения. Вместе с тем нет сомнения в том, что некоторые исследования, выполненные с известной долей безразличия, приведут все же к живому образу реальности. А когда поиск ставится рядом с жизнью, шансы представляются мне равными, и хоть слабыми, но все же реальными.

САКРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Жорж Батай и Роже Кайуа

Суббота, 2 апреля 1938 г.

Мартовская «Декларация» 1937г., которую Батай зачитал в ходе данного выступления, призывала к социологии, которой было бы запрещено любое эпистемологическое дистанцирование: в силу того что ее интересовали исключительно так называемые примитивные общества, «целая сторона современной коллективной жизни, ее самый существенный аспект, ее глубинные слои выпадают из поля зрения».

СОЦИОЛОГИЯ НАСТОЯЩЕГО

Ничего особенно оригинального во всем этом не было: такого рода критика чаще всего и противопоставлялась французской социологической школе. Раймон Арон, например, упоминает об этом, чтобы объяснить энтузиазм, испытанный им при первом соприкосновении с немецкой социологией: «Читая Макса Вебера, я слышал шорохи и треск нашей цивилизации, голоса еврейских пророков и, словно насмешливое эхо, завывания фюрера... [Дюркгейм], быть может, был прав, когда считал, что революции не приносят обществу глубоких преобразований и производят больше шума, чем пользы. В тридцатые годы меня волновали марксизм и Советский Союз, а национал-социализм угрожал Франции и еврейству всего мира. Социология, которая не понимала трагедии революции, витала где-то высоко над нашей реальностью» («Мемуары». С. 70— 71). В своей первой книге «Современная немецкая социология» (1936) Арон не упускает случая выразить это свое предпочтение; по поводу такого понятия, как лига (Bund) Шмаленбаха, он подчеркивает, что оно «позволяет понять как некоторые первобытные формы религиозной жизни, так и молодежное движение, или национал-социализм».

В то время как Люсьен Леви-Брюль определял первобытное сознание через «пралогические» механизмы «участия», Коллеж потребовал, чтобы и у европейца было право на пралогическое мышление. «В действительности не существует логического сознания» — создает Кайуа очередную лапидарную формулу (рецензия на книгу Леви-Брюля «Мистический опыт и символы у примитивных народов» // N.R.F. Август 1938 г.; перепечатана в «Chronos». P. 75). Монро преувеличивает: «При чтении Леви-Брюля нетрудно сообразить, если отталкиваешься от обратного, что у „цивилизованных“ людей умственные операции якобы охотно обходятся без аффективных подструктур и что „логико-экспериментальное“ мышление (Парето) не занимает у них ничтожного места» («Современная поэзия и сакральное», глава «Первобытные люди»).

Фактически Коллеж: колеблется между двумя позициями. Иногда он обвиняет современный мир в том, что тот сверху донизу остается невежественным. Именно это делает Кайуа, когда пишет в «Двойственности сакрального»: «Область профанного расширилась... и ныне охватывает почти полностью все человеческие дела» («Человек и сакральное»). Об этом говорит также и Лейрис, когда в «Зеркале тавромахии» выражает сожаление по поводу того, что «эти откровенные факты (вторжение сакрального в коллективную жизнь) становятся все более и более редкими в такую эпоху, как наша, эпоху, подавленную насущной необходимостью и складывающуюся таким образом, что человек скорее смирится с разладом с самим собой, чем с гипертрофией логического мышления» (с. 23). Иногда же Коллеж, напротив, со смешанным чувством очарования и ужаса выискивает следы возвращения сакрального.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПРИМИТИВИЗМУ

Со времен двадцатых годов и сюрреализма ссылки на примитивизм сменили территорию проживания. Они перекочевали из области изобразительных искусств в политику; о примитивизме вспоминают уже не в связи с полотнами Пикассо и Масона или с музыкой джаза, а по поводу нацистских сборищ. Анкета Монро о руководителях сознания тематизирует эту мутацию: «Не усматриваете ли вы в великих послевоенных национальных движениях (русский коммунизм, итальянский фашизм, немецкий национал-социализм) агрессивный возврат племенных религий, которые были ликвидированы Римской империей и победившим христианством, поразительный возврат на более обширные территориальные просторы и в более сложные социальные объединения?»

Вопреки колебаниям некоторых Кайуа отвечает на этот вопрос утвердительно. Опубликовав в «Cahiers du Sud» за декабрь 1937г. рецензию на две работы американского этнографа Роберта Лоуи, он пишет: «Результаты социологических исследований

при соответствующей интерпретации могут дать ключ к глубокому пониманию современных событий. Достаточно сказать, насколько важно, что непосвященный читатель благодаря прочтению этих двух книг будет иметь возможность вникнуть в сложнейшие проблемы, которые ставит жизнь «первобытных» людей, и благодаря этому познакомиться с методами, гипотезами и выводами, которые он затем легко сумеет применить к той среде, в которой живет. Учитывая данные обстоятельства, учитывая силу современного политического брожения и растерянность перед ним даже самых подготовленных умов, не будет преувеличением утверждение, что эта операция для многих может стать настоящим откровением» (Chronos. P. 65).

Что касается Дени де Ружмона, то он обнаруживает в Германии нечто совсем близкое тому, что Лейрис обнаружил в Африке: «Это великий тамтам племени, которое разьединено», — пишет он (Немецкий дневник // Journal d'une ероде. P. 318). И в другом месте: «Современные массы, лишенные духовной культуры и пропитанные атеизмом настолько, что христиане даже не способны себе этого представить, оказываются в отношении религиозных фактов более несведущими, более разоруженными, в большей степени „варварами“, чем полинезийские народности с их ритуалами и колдунами. А если в этих массах пробуждается религиозный голод, то он также рискует найти удовлетворение в средствах самого грубого характера, например в одном только чувстве телесного братства, патетики шествия рука об руку. Это не просто гипотеза: достаточно оказаться по ту сторону Рейна, чтобы до дрожи священного ужаса ощутить чудовищную реальность одной из этих религий, находящейся на стадии личинки» (p. 357). Таким же было и мнение Мосса, как об этом свидетельствует письмо, процитированное Раймоном Ароном: «Дюркгейм, а вслед за ним и мы, являемся, как я полагаю, основателями теории власти коллективного представительства. А вот то, что современные общества, впрочем, в той или иной мере вышедшие из средневековья, могут поддаваться внушениям подобно тому, как австралийцы испытывают возбуждение от своих плясок, и двигаться, держась за руки, как дети в хороводе, это нечто такое, чего мы в принципе не предвидели. Этот возврат к примитивизму не стал предметом наших размышлений. Мы довольствовались лишь кое-какими намеками на состояния толпы, тогда как речь идет совсем о другом» (Арон. Мемуары.).

В этой интерпретации современного мира в свете категорий примитивистской социологии Карло Гинзбург заподозрил двусмысленное политическое упрощение. И Дюмезиль тщетно пытался противопоставить ему «состояние духа, в котором мы все, социологи и мифологи, пребывали в 1938—1939 гг.: связь нацизма и германской античности представлялась нам совершенно очевидной» [Дюмезиль. Наука и политика // Annales. Сентябрь-октябрь 1985. С. 71).

Теперь мы подходим к завершению цикла докладов, начатого в ноябре прошлого года. Полагаю, что будет небесполезно еще раз зачитать сегодня тот первый текст, который нас объединил и который достаточно ясно выразил цель, поставленную перед нами. Я считаю, что это не лишено пользы, потому что, как мне кажется, мы в значительной мере сумели выполнить те задачи, которые сформулировали.

Напомню, что, перейдя к их решению, мы начали со ссылок на результаты, достигнутые современной социологией: Кайуа даже перечислил работы, которые послужили нам отправными пунктами. Это перечисление должно было привести к публикации суммарной библиографии, от чего мы вынуждены были временно отказаться главным образом из-за болезни Кайуа. Вместе с тем мы собрали ее элементы, достаточно многочисленные и уточненные, чтобы эта публикация могла быть предпринята в ближайшее время.¹

Поскольку данные, на которые мы опираемся, представляются достаточно ясными, мы попытались определить свою личную позицию. Кайуа говорил о неоорганицизме и о биологизме. Что касается меня, то я хотя и не принял чересчур ограниченное определение, но высказался в том же смысле, что и Кайуа. Во всяком случае мы согласились, вслед за Дюркгеймом, видеть в социальной реальности нечто иное, чем просто сумму индивидуальных действий. Лично я в ходе многих выступлений, ответственность за которые мне пришлось на себя взять, попытался представить общество как поле столкновения сил, действие которых, правда, может оказаться выраженным в нас самих. Но это такие силы, которые в любом случае являются внешними по отношению к нуждам и сознательной воле каждого индивида. Я настаивал на том факте, что на каждом уровне бытия, начиная от атома и вплоть до молекулы, от полимолекулярного образования до образования многоклеточного, от клетки до организма и до общества, композиции различаются суммой своих составляющих, потому что их объединяет *движение целого*. Именно это движение целого исчезает, и исчезает только одно оно, когда наступает наша смерть. Если следовать за моей логикой, то неуместным становится также говорить о жизни как принципе. Неуместными становятся также попытки поставить такую форму жизни, как например человеческая жизнь, на один уровень с клеточными процессами, к которым, казалось бы, ее возможно свести. Существование будет менять свою природу каждый раз, когда оно переходит от одного уровня композиции к более высокому. Это значит, что молекула, состоящая из атомов, является непостижи-

¹ Коллеж, таким образом, должен был создать для себя свой собственный печатный орган (а пока его приютил N.R.F.). См. письмо Батая к Кайуа. По мере возможности я попытался в данном издании восстановить в подстрочных примечаниях эту библиографию, которую Коллеж не сумел опубликовать.

мой реальностью для разума, которому известны были бы только атомы, потому что молекула *добавляет* атомам молекулярное *движение целого*. Переходя от одного уровня к другому, от одной композиции к более сложной, можно дойти до общества и показать, что действие, которое состояло бы в том, чтобы не замечать социальной реальности, находящейся вне индивидов, было бы столь же абсурдным, как не замечать...¹

¹ Текст рукописи обрывается на середине этой фразы.

ТРАГЕДИЯ

Пьер Клоссовски

Четверг, 19 мая 1938 г.

Последним докладом, заявленным в программе первого года работы Коллежа, был доклад, сделанный 2 апреля. Затем последовало следующее объявление: «Доклады в мае и в июне 1938 г. будут полностью посвящены МИФОЛОГИИ». В мае 1938 г. N.R.F. в свою очередь объявляет, но без уточнения даты: «В мае. В Социологическом Коллеже Батай и Кайуа будут говорить о мифе».

Если это заседание и состоялось, то от него не осталось никаких следов. Книга «Миф и человек» Кайуа только что вышла — она была напечатана 28 марта 1938 г. Что касается Батай, то он мог бы представить раздел из «Ученика колдуна», озаглавленный «Судьба и миф». Коллеж вновь вернулся к вопросу о мифе в ходе доклада Гуасталла (смотри соответствующую вводную статью).

Зато 19 мая (в четверг вместо обычной субботы) заранее не объявленное заседание было посвящено трагедии. «Les Nouvelles Lettres» публикуют во втором номере за август 1938 г. «Антигону» Кьеркегора, переведенную Пьером Клоссовски. В подстрочном примечании есть уточняющее замечание: «Настоящий текст был прочитан в Коллеже Социологии 19 мая 1938 г. в ходе заседания, посвященного трагедии, и сопровождался выступлениями Жоржа Батай, Жана Валя и Дени де Ружмона».

ХРИСТИАНСКАЯ ТРАГЕДИЯ

Эта «Антигона» является разделом из работы «Или... или» (1843) Кьеркегора, то есть Виктора Эремита, озаглавленным «Отражение античного трагического в современном трагическом. Очерк фрагментарных усилий». В Vendredi (2 сентября 1938 г.)

Арман Петижан в следующих выражениях комментирует оглавление «Nouvelles Lettres»: «Из всех этих текстов самым свежим, самым живым, способным вызвать отклик даже у читателя без специального философского образования, является текст Серена Кьеркегора». Клоссовски и сам через год подвел итог в «Ацефале»: «В античном мире, — замечает Кьеркегор, — индивид был интегрирован в такие субстанциональные определенности, как Государство, Семья, Судьба. Эти субстанциональные определенности образуют элемент рока в греческой трагедии, делают ее тем, чем она является. Конечная судьба героя не является лишь следствием его действий. Она является также страданием, в то время как в современной трагедии она в целом является не столько страданием, сколько индивидуальным действием героя. Современная трагедия показывает нам, как герой, с его субъективной рефлексией, благодаря своему собственному решению превращает свою жизнь в действие. Современная трагедия, основанная на характере и ситуации, исчерпывает все непосредственное в реплике и вследствие этого не имеет ни первого плана, ни эпической глубины греческой трагедии. В последней виновность образует элемент, промежуточный между действием и страданием, в чем, собственно, и коренится коллизия греческой трагедии. Наше же время (то есть христианское), судя по всему, выработало ошибочную концепцию трагического; любой элемент рока, любые субстанциональные определенности оно перевело в осознанную субъективность и ответственную индивидуальность. С тех пор, поскольку наши категории являются христианскими, трагический герой, осознающий свою вину, становится злым существом, а зло становится главным содержанием трагедии. Некогда индивид рассматривался как функция от прошлого его предков, прошлого его семьи, общины; он участвовал в судьбе рода. Сегодня же мы присутствуем при изоляции индивида; и так же, как комическое, характеризующее современный христианский мир, выражает обособление внутри этого мира, зло ради зла выражает грех» (Дон Жуан по Кьеркегору // Ацефал. № 3-4, июль 1937г. С. 29; воспроизведено в первом издании книги «Мой ближний, Сад» — Sade, mon prochain. 1947. P. 141—142).

КЬЕРКЕГОР ПРОТИВ СОЦИОЛОГОВ

В Коллеже Клоссовски, как и персоналисты, пришедшие из Esprit (Морэ, Ландсберг, Дени де Ружмон), представляли собою антиэтнологическое ядро. «Моя концепция „сакрального“, — скажет он позднее, — не обязана работам Коллежа. В гораздо большей мере я испытывал тогда влияние, восходящее к „Альтернативе" Кьеркегора (то есть «Или... или»))» (в книге Ж.-М. Моннуайе «Художник и его демон») Выписки, сделанные Батаем в Нацую-

нальной библиотеке приблизительно в то же время (1937—1938), показывают, что он тоже испытал определенное влияние линии, восходящей к Кьеркегору. Тем не менее, несмотря на эпиграф, который он поместил в заголовке «Святого заговора», опубликованного в первом номере «Ацефала», он никогда не был и потом не стал сторонником Кьеркегора: он, в отличие от двух других выступавших на этом заседании, гораздо чаще использует Ницше, а не Кьеркегора, чтобы обозначить пределы своего гегельянства.

Жан Валь только что выпустил в издательстве Обье свои «Этюды о Кьеркегоре». Ядром этой книги является статья «Гегель и Кьеркегор», на которую Батай дал рецензию в 1932 г. в «La Critique sociale». Кайуа, со своей стороны, в эпиграфе к «Зимнему ветру» связал деятельность Коллежа с призывом Extra ecclesiam, Salus nulla: Валь представляет такого Кьеркегора, который стоит в ряду антиподов этой воинствующей ортодоксии и является апостолом христианства, преданного сразу же, как только оно вышло из подполья тайных обществ. Христианин, пишет он, должен «сторониться официальной Церкви и оставаться членом Церкви воинствующей и, в сущности, невидимой Церкви Единственных». Или еще: «Церковь здесь на земле является воинствующей, но не побеждающей. Христианство — это полемическая концепция. А когда все становятся христианами, христианином больше не остается никто». В рецензии на «Этюды» в N.R.F. за май 1938 г. Гротьюзон поздравляет Валь: «Кьеркегор делает ставку на миф. А Жан Валь сумел сделать миф из мифа».

Еще более воинственный последователь великого датского философа, Дени де Ружмон апеллирует к тому, что можно было бы назвать «потребительской стоимостью» Кьеркегора (употребляя по отношению к нему выражение, которое Батай в 1929 г. противопоставил литературным извращениям творчества Сада). «Кьеркегора не изучают, им заражаются как болезнью», — пишет он в «Трех рапсодиях на темы, заимствованные у Кьеркегора» («Лица драмы»). Нью-Йорк, 1942). В своем ответе на анкету Монро в июне 1939 г. он указал именно на Кьеркегора как на своего главного «руководителя сознания». В начале тридцатых годов Ружмон вместе с Анри Корбеном и некоторыми другими людьми был душой журнала «Hic et Nunc», пропагандируя то, что он называл экзистенциальным христианством, находящимся под влиянием одновременно Карла Барта и Хайдеггера.

Кьеркегор совершенно несовместим с любой социологической концепцией если не религии, то по меньшей мере христианства. Именно это подчеркивает Ружмон в рецензии на книгу Алена «К вопросу о религии» в N.R.F. за апрель 1939 г.: «Вера в библейском смысле слова явно противопоставляется религии как таковой с ее ритуалами и верованиями, к форме которых Ален относится уважительно, но придает светский характер содержанию. [...] Такой мыслитель, как Ален, сохраняет в католицизме то, что, на-

пример, Кьеркегор отбрасывает во имя свой веры: то есть все то, что является только социологией. (Я не говорю, что этим можно пренебречь.) Чтобы определиться с мудростью Алена, следует помнить о безумии Кьеркегора. Вот тогда и вспыхивает настоящий конфликт между гуманизмом и верой, скандал, который мудрец всегда сочтет несвоевременным».

ПЕРЕВОД «АНТИГОНЫ» КЬЕРКЕГОРА

Пьер Клоссовски

Может случиться так, что кто-нибудь придет и скажет мне, что трагическое все еще остается трагическим. На это я мало что мог бы возразить, поскольку любое историческое развитие осуществляется только внутри своего собственного понятия. Но стремится ли на самом деле этот человек что-то сказать? Не довольствуется ли он тем, что ставит вслед за повторяемым выражением *трагическое* многоточие, пустые скобки и т. п.? Тогда он пожелает сказать, что содержание понятия трагического не только не разрушает само трагическое, а только и делает, что расширяет и обогащает его. Конечно, ни один сколь-либо внимательный наблюдатель не сможет упрекнуть себя в том, что не заметил существенного различия между современным трагическим и трагическим античности. Поскольку он уверен, что театральная публика и любители драмы уже давно получили свои дивиденды от эксплуатации эстетики в наши дни. Однако если бы кто-то другой пожелал извлечь пользу из этого абсолютного различия и расположился бы, сначала с помощью хитрости, а в конце концов, быть может, и силы, между античным трагическим и трагическим современным, то к чему бы это привело? Он бы только обрубил сук, на котором сидит, и доказал бы, что то, что он хотел разделить, является неразрывным единством.

Против подобного одностороннего стремления отделить античное трагическое от трагического современного говорит также и тот факт, что представители эстетики все еще продолжают ссылаться на высказывания Аристотеля о трагедии, на его определения и требования, которые, как они полагают, являются исчерпывающими для этого понятия; но разве все они и каждый в отдельности не испытывают некоторой горечи, когда считают, что сколь бы ни менялся мир, представление о трагическом остается неизменным подобно тому, как неизменной является естественная для человека способность плакать? Все это может показаться убедительным тому, кому не нравится это различие, этот разрыв: однако труд-

ность, к которой я хотел бы привлечь внимание, не перестает существовать в самой действительности; более того, она приобретает еще более пугающую форму. Тот, кто более-менее хорошо знает современную эстетику, может согласиться, что на эстетику Аристотеля в ней ссылаются не только из уважения или по старой привычке, но строго придерживаются его указаний. Между тем, как только эти последние рассматриваются с более близкого расстояния, трудности сразу же бросаются в глаза. Определения Аристотеля в действительности являются столь общими, что можно одновременно и соглашаться, и не соглашаться с Аристотелем. Чтобы не превосходить последующее изложение, я ограничусь несколькими короткими замечаниями о комедии. Если бы какой-нибудь древний эстетик сказал, что комедия предполагает характеры и ситуацию, несомненно, можно было бы без конца ссылаться на эту дефиницию; но как только обратили бы внимание на то, как много существует способов вызвать смех у человека, сразу стало бы очевидно, что правило характеров и ситуации является весьма гибким и неоднозначным. Если бы кто-то сумел сделать смех предметом своих наблюдений как смех другого человека, так и свой собственный, если бы кто-то обнаружил, что случайного в нем не меньше, чем необходимого, если бы кто-то с любопытством психолога проследил, насколько вещи, вызывающие смех, меняются с возрастом человека, то он смог бы легко убедиться, что неизменное правило, согласно которому комедия должна вызывать смех, является весьма изменчивым в соответствии с различными представлениями о смешном, возникшими в ходе развития сознания. Разве не требуется, чтобы само это различие стало достаточно большим, чтобы психологическое выражение смешного трансформировалось и смех перерос в слезы? Но ведь то же самое происходит и с трагическим!

Задача, которую ставит перед собой это небольшое исследование, заключается не в том, чтобы установить соответствие между античным трагическим и трагическим современным. В гораздо большей степени важно стремление продемонстрировать, каким образом античное трагическое, в сущности, поглощается современным трагическим и при этом появляется истинное трагическое. Именно этим я и ограничу себя. Это ограничение я не буду рассматривать как требование нашего времени, поскольку современный мир эволюционирует гораздо больше в направлении комического, чем в направлении трагического. Все наше существование отравлено сомнениями индивида, а одиночество все больше и больше одерживает верх. Недвусмысленный знак наших социальных стремлений, которые в той мере, в какой против стремления к одиночеству сами становятся выражением этого стремления. Дело в том, что одиночество возникает везде, где создается ценность в качестве числа; там, где индивид утверждает свою ценность как единственный в своем роде индивид, там каждый видит одиночество; но никто не может и не хочет видеть, что речь идет о том же самом

одиночестве, когда сотня индивидов стремится утвердить свою ценность в качестве исключительной сотни. Если в счет идет только толпа, тогда совсем несущественно, какое получается число: все равно, один это, тысяча или пятнадцать миллионов жителей Земли. Дух объединения из-за этого факта в принципе оказывается столь же революционным, что и дух, с которым объединение борется. Давид, чтобы доказать свое величие, приказал сосчитать свои народы: в наши дни народы считают себя сами, чтобы почувствовать свою значимость по сравнению с какой-либо верховной державой. Впрочем, объединения имеют произвольный характер: нередко они создаются с какой-нибудь случайной целью, что, естественно, раз и навсегда определяет их характер. Многочисленность объединений в наши дни доказывает, что связи времен рушатся, а эти объединения сами способствуют их быстрому разрушению: инфузории в организме государства, они свидетельствуют о его полном разложении. Когда, собственно, гетерии начали становиться коммунами в Греции? Разве это происходило не в ту эпоху, когда появилась угроза распада государства? А разве наша эпоха не имеет поразительного сходства с той эпохой, которую изобразил Аристофан, отнюдь не представляя ее при этом более смешной, чем она была на самом деле? А с политической стороны разве не оказались разорванными те связи, которые невидимым образом связывали между собой органы государства? А в религии, разве та сила, которая поддерживала это невидимое, не оказалась ослабленной и уничтоженной? Разве государственные деятели и священнослужители не имеют то общее с древними авгурами, что не могут без смеха смотреть друг на друга? И тем не менее наша эпоха отличается от этого периода древнегреческой истории одной специфической чертой: она гораздо больше отягощена сама собой и гораздо глубже поражена безнадежностью. Так, например, в нашу эпоху с большим трудом можно узнать, что существует такая вещь, как ответственность, и что она отнюдь не лишена определенного значения. Однако в то время, когда все хотят править, никто не хочет брать на себя ответственность. Еще свеж в памяти случай, когда один чиновник французского государства, когда ему предложили в очередной раз министерский портфель, дал согласие принять его только при условии, что ответственным будет государственный секретарь. Не Царь ответствен, а именно Министр: Министр в свою очередь сбрасывает ответственность, он хочет быть Министром, а не нести ответственность, а ответственность пусть ляжет на плечи государственного секретаря. Вследствие таких поворотов ответственность в конце концов несут только ночные сторожа и полицейские агенты. Разве эта история с ответственностью, поставленной таким образом с ног на голову, не могла бы стать сюжетом, достойным Аристофана? Правители ничего не боятся так сильно, как ответственности. А почему? Да потому, что они боятся оппозиционной партии, которая в свою очередь подобным же иерархическим путем перекладывает

ответственность с одного звена на другое. И тогда мы присутствуем при следующем зрелище: две силы противостоят одна другой, но не могут перейти к прямому столкновению, потому что одна из них постоянно прячется от другой и каждая считает себя второстепенной, что на самом деле отнюдь не лишено комичности. Вся история с достаточной очевидностью демонстрирует, что узы государственных связей рвутся: обособление, которое оказывается следствием этого положения, является комичным по своей природе, комичным именно в том, что субъективность не желает утверждать свою ценность иначе, как в качестве чистой и простой формы. Обособленная личность будет комичной, поскольку вопреки эволюционной необходимости будет утверждать ценность своего случайного характера. Поэтому самым глубоким комическим характером, который только можно себе представить, обладает тот случайный индивид, который выступает с универсальной идеей о спасении мира. Появление Христа в определенном смысле является глубочайшей трагедией (а в другом определенном смысле это бесконечная трагедия), потому что Христос появился в конце исполнения времен и, что особенно важно для последующего анализа, взял на себя все грехи мира.

Аристотель выделяет два элемента, лежащие у истоков действия в трагедии: *δίαιονα καὶ ἦθος*; но в то же время он обращает внимание, что *τέλος* является главным и что не действие индивидов предназначено для того, чтобы представлять характеры, а характеры для выражения действия. И как раз в этом, как легко заметить, современная трагедия отходит от античной. Для этой последней свойственно, что действие не только представляет характеры (в ней нет для этого достаточной субъективной рефлексии), но и несет в себе дополнительный элемент, относящийся к страданию. Поэтому античная трагедия не разворачивала диалог до уровня исчерпывающей рефлексии, так, чтобы все вопросы находили в нем свое разрешение: в ней монолог и хор голосов соответствуют лишь дискретным моментам диалога. Хор приближается либо к субстанциональности эпического, либо к всплеску лирического; в обоих этих состояниях появляется нечто избыточное, что не может раствориться в индивидуальности. Монолог несет в себе еще больше лирической концентрации и нагружен этим избыточным, которое не растворяется ни в действии, ни в положении. Само действие в античной трагедии несет в себе эпический момент и является поэтому скорее событием, чем действием. Это естественным образом связано с фактом, что античный мир еще не осмыслил для себя значение субъективности. Индивид, разумеется, действует в условиях определенной свободы, но он полагается на такие субстанциональные определенности, как государство, семья, судьба. Эти субстанциональные определенности и образуют тяжесть судьбы в античной трагедии, они-то и делают античную трагедию тем, что она есть. Вот почему падение героя является не только следствием его дей-

ствий, но в то же время и страданием, тогда как в современной трагедии поведение героя в целом является не страданием, а только действием. Вот причина, по которой современная трагедия основывается главным образом на ситуации и характере. Трагический герой в ней обладает субъективной рефлексией, но эта рефлексия направлена не только на его непосредственное отношение к государству, к клану, к судьбе, но нередко даже и на его отношение к собственному прошлому. Нас же здесь прежде всего интересует тот совершенно определенный момент, когда его жизнь становится действием. На самом деле только благодаря этому моменту само трагическое позволяет исчерпать себя в ситуации и репликах: когда действие завершено, от непосредственности не остается ничего. Из-за этого современная трагедия не имеет ни переднего, ни заднего эпического плана. Герой существует и умирает только в силу своих собственных действий.

То, что мне пусть коротко, но ясно уже удалось объяснить, послужит установлению различия между трагедией античной и современной, которое мне представляется весьма важным: я имею в виду различные виды трагической вины. Аристотель, как известно, требует, чтобы герой обладал *αμαρτία*. Но в греческой трагедии вина наряду с действием является промежуточным звеном между актами действия и страдания, и именно в этом-то и заключается трагическая коллизия. И наоборот, мы видим, что чем в большей мере субъективность наделяется рефлексией, тем в большей мере индивид оказывается предоставленным самому себе, словно выброшенным в море, тем в большей мере вина приобретает этический характер. Трагическое располагается как раз между двумя этими крайностями. Если индивид не имеет никакой вины, он не представляет собой интереса для трагедии, потому что тогда трагической коллизии недостает напряженности; если же, напротив, его вина абсолютна, в трагическом плане он не интересен нам еще больше. Поэтому, когда трагедия нашего времени стремится передать все, что есть великого в судьбе индивидуальности и субъективности, она, несомненно, просто исходит из ошибочного представления о сущности трагического. С этого момента нам уже ничего не сообщают о прошлой жизни героя, весь ее груз целиком возлагается на его плечи как результат его собственных действий, его делают ответственным за все и таким образом превращают эстетическую виновность в виновность этическую. Трагический герой становится носителем зла, а зло — предметом самой трагедии; а между тем зло не представляет эстетического интереса, так как грех — это не эстетический элемент. Эта путаница возникает, несомненно, из-за того, что наша эпоха сильно тяготеет к комическому. Комическое коренится в обособлении, а если трагическое попытаться ввести в обособление, то в таком случае получается зло ради зла, а отнюдь не специфически трагическая вина во всей ее двусмысленной наивности. Конечно, в современной литературе со-

всем не трудно найти соответствующие примеры. Так, например, драма *«Дон Жуан и Фауст»* Граббе, гениальная во многих отношениях, основывается на принципе зла. Но я все же поостерегусь черпать свои аргументы из одного-единственного поэтического произведения, а буду ссылаться на универсальное сознание нашего времени. Предположим, что какой-нибудь автор свел падение своего героя к разрушительному воздействию, которое оказали на него переживания несчастной молодости; вот это-то дух нашей эпохи посчитает неприемлемым, сколь бы замечательным ни было при этом поэтическое изображение: он ничего знать не желает о подобных нянечкиных сказках, потому что использует иной критерий, потому что он целиком и полностью возлагает на индивида ответственность за течение его жизни. Но, поступая так, эта эпоха делает индивида не столько трагическим, сколько злым в его падении. Это значило бы, что наш человеческий род относится целиком и полностью к миру богов, к которому, правда, я тоже имею честь принадлежать. Увы, сила, отвага, с которой предпринимаются действия, якобы формирующие свою собственную судьбу, то есть свое собственное Я, все это — всего лишь иллюзия, и таким образом трагическое утрачивается, а его место занимает безнадежность. Трагическое уже в силу своей природы вызывает горечь, сопровождаемую чувством утешения, и этот эффект отнюдь не маловажен. Но как только мы пытаемся столь же неестественным, как и вся наша эпоха, способом обрести самих себя, мы теряем себя и становимся комичными. Разве каждый человек, сколь бы оригинальным он ни был, не есть ли дитя Божье, дитя своего времени, своего народа, своей семьи, своих друзей, и разве не в этом коренится его собственная подлинность? Ну а если при всей своей относительности он пожелает стать абсолютным, то станет смешным. Во многих языках имеются слова, которые из-за слишком частого употребления по какому-то определенному случаю в конце концов становятся самостоятельными оборотами речи. Тогда в глазах специалиста подобное слово оказывается непоправимо поврежденным, и если после этого то же самое слово еще и подвергается склонению по падежам подобно всем другим существительным, оно немедленно становится достойным осмеяния. Не менее достойным осмеяния является и индивид, который ценой невероятных усилий оказался оторванным от материнской груди своей эпохи и стремится, вопреки своей бесконечной относительности, подняться до уровня абсолютного. Трагическое несет в себе бесконечную доброту, которая по отношению к человеческой жизни является, с эстетической точки зрения, принадлежащей к миру милосердия и божественного сострадания. Но, будучи более мягкой, более женственной, чем божественное сострадание, трагическая доброта утешает того, кто страдает, совсем как материнская любовь. Напротив, этическое является суровым и жестким. Когда преступник защищается перед судом, ссылаясь на то, что его мать имела склонность к воровству

как раз во время беременности, суд потребует обследования его умственного состояния, вынуждая вора понять, что имеет дело с ним самим, а не с его матерью. Между тем в той мере, в какой здесь речь идет о преступлении, не может быть и речи о том, чтобы грешник искал себе убежище в храме эстетики: тем не менее эстетика может предоставить ему средство выражения, способное смягчить его наказание. Правда, сам грешник не должен прибегать к такого рода оправданиям или стремиться к такому смягчению: его дорога ведет не в эстетическую, а в религиозную область. Эстетическое остается у него под рукой, но он только увеличил бы свои грехи, если бы захотел придерживаться эстетического. Религиозное — это выражение отцовской любви, оно смягчает этическое благодаря той самой непрерывности, которая придает трагическому его мягкую доброту. Вместе с тем эстетическое приносит умиротворение еще до того, как возникает противоречие греха, тогда как религиозное приносит это умиротворение только после того, как это противоречие будет пережито вместе со всем тем ужасом, который в нем имеется. В тот самый момент, когда грешник изнемогает под тяжестью всемирного греха, который он на себя взвалил, исходя из чувства, что чем больше он будет виновным, тем больше он может надеяться на избавление, то есть в момент самого глубокого страха в нем пробуждается утешительная мысль, что — это всего лишь всемирный грех, находящий свое выражение также и в нем. Однако такое утешение является утешением религиозным, а тот человек, который полагает, что смог бы достичь его каким-нибудь другим путем, например находя для себя убежище в эстетическом, никогда не сможет обрести его. В известном смысле потребность эпохи в том, чтобы именно индивида сделать ответственным за все, что с ним происходит, соответствует чувству справедливости. Но наша эпоха делает это без достаточной глубины, без достаточной интимности; отсюда и все ее компромиссы. Она достаточно уверена в себе, чтобы презирать слезы трагедии, достаточно уверена, чтобы иметь возможность обходиться без сострадания. И тем не менее, чем стала бы человеческая жизнь, чем стал бы человеческий род, если бы они лишились слез и милосердия! Нет никакого другого выхода, кроме как предаться чувству горечи или же чувству глубокой религиозной заботы и глубокой религиозной радости! Взгляните на этот счастливый народ: из всего того, что он оставил нам в наследство из своего искусства, из своей поэзии и своих радостей, не меланхолия ли и горечь вызывают самые живые эмоции?

До сих пор я сводил различие между античным трагическим и трагическим современным к различиям в изображении трагической вины, поскольку именно здесь находится решающий пункт, из которого возникают все различия частного характера. Действительно, если вина героя однозначна, то монолог исчезает точно так же, как и судьба, а мысль со всей ясностью проявляется в диалоге, дейст-

вие — в ситуации. Различного рода вина отражается в состоянии души, которое вызывает трагедия. Аристотель требует, чтобы трагедия вызывала у зрителя одновременно и страх, и сочувствие. Гегель в своей «Эстетике» берет это замечание с целью провести по каждому из двух пунктов двойное рассмотрение, которое, однако, полностью не исчерпывает проблему. Когда Аристотель делает различие между страхом и сочувствием, то страх можно сопоставить с впечатлениями, которые сопровождают детали перипетий, а сострадание — с окончательным впечатлением от целого. Я хотел бы особо подчеркнуть значение последнего, потому что именно это впечатление от целого соответствует трагической вине и подчиняется той же самой диалектике. По этому поводу Гегель замечает, что есть два вида сочувствия: обычное, которое обращено к конечным сторонам страдания, и подлинное трагическое сострадание. Это верно, но для меня имеет небольшое значение, потому что я считаю эту общую эмоцию недоразумением, которое может возникнуть как в связи с античной трагедией, так и с трагедией современной. Вместе с тем оно добавляет к подлинному трагическому состраданию нечто, исполненное силой и истинностью: *подлинное сострадание, напротив, является актом выражения симпатии вместе с моральным оправданием того, кто испытывает страдание.*¹ Однако в то время, как Гегель рассматривает сострадание более общим образом и обращает внимание на различные формы, которые оно может принять у индивида, я попытаюсь выявить различные формы сострадания, соответствующие различным формам трагической вины. Чтобы охарактеризовать их, я отделил приставку *so* от глагола *сочувствовать* и буду добавлять ее только тогда, когда буду уверен, что в состоянии души зрителя учел не случайные субъективные различия, а разнообразные мысли, соответствующие различным видам трагической вины. В античной трагедии страдание является более глубоким, а скорбь — менее сильной; в современной трагедии наоборот: страдания — меньше, а скорби — больше. Между тем страдание всегда несет в себе гораздо больше субстанциональности, чем горя.² В основе скорби лежит устойчивая мысль о факте страдания, мысль, абсолютно чуждая страданию. Психологически очень интересно наблюдать ребенка, когда он видит, как страдает кто-то более взрослый. Ребенок недостаточно рефлексировал, чтобы испытывать скорбь, и тем не менее его стра-

¹ Гегель. Эстетика. Т. III.

² К. пишет *Smerte* (скорбь) и *Sorg* (мучение, печаль). Я бы предпочел перевести последний термин словом *страдание*, а не словом *мучение*; *страдание* включает в себя факт *переживания мучения*, навязанного субъекту силой внешних обстоятельств и в этом смысле противоположного *скорби*, то есть страданию, которое субъект задает себе собственным раздумьем. Здесь уместно отметить, что Клоссовски, известный своими работами о садизме, перевел также «Смысл страдания» Макса Шелера и помог появлению на французском книги Ландсберга «Очерк опыта смерти».

дание является бесконечно глубоким. Он недостаточно рефлексировывает, чтобы иметь представление о вине или грехе: он еще не может думать о подобных вещах при виде более взрослого человека, который страдает; причина страдания остается от него скрытой, хотя смутное предчувствие этой причины примешивается к его страданию. Страдание греков того же порядка, но более гармонично по форме, и поэтому является таким кратким и таким глубоким. И напротив, когда более взрослый человек видит, как страдает человек более молодой, ребенок, его скорбь сильнее, а страдание слабее. Следовательно, скорбь находится в прямой связи с виной, а страдание — только в связи косвенной. В античной трагедии страдание является более глубоким, то есть оно оказывается более глубоким в том состоянии сознания, которое ему соответствует, так как, разумеется, там нет ничего субъективно произвольного, а одно внутренне определяет другое: кто хочет понять глубокое страдание в греческой трагедии, должен проникнуть в сознание древнего грека. Расхожее восхищение греческим театром слишком часто оказывается чистой болтовней, так как одно бесспорно: к страданию, свойственному греческой душе, наша эпоха не испытывает ни малейшей симпатии. *Страшно впасть в руки Бога живого:*¹ таково краткое содержание греческой трагедии. Вот почему страдание в ней ужасно, а скорби меньше, чем в современной трагедии, ибо в этой последней герой страдает из-за своей вины и с полным ее осознанием, тогда как вина греческого героя остается неясной. Тогда-то по поводу трагической вины и встает вопрос о том, что такое подлинное эстетическое страдание, что такое подлинная эстетическая скорбь. Самая горькая скорбь, очевидно, является угрызением совести, однако угрызения совести обладают этической реальностью, а не эстетической. Угрызения совести являются самой горькой скорбью, потому что вина стала для героя полностью видимой, абсолютно очевидной, а поэтому и не может представлять какой-либо эстетический интерес. Блистательное озарение, окружающее угрызения совести, бросает тень на сферу эстетического: нежелательно, чтобы их хоть кто-то сумел заметить, а меньше всего — зритель, и поэтому их стремятся передать иным способом. Современная комедия, несомненно, вынесла угрызения совести на открытую сцену, однако это ничего не доказывает, кроме ошибочных представлений самого поэта, ибо психологический интерес, который вызван демонстрацией угрызений совести, не относится к сфере эстетического. Подобные промахи восходят к всеобщей путанице в понятиях, от которой так страдает наша эпоха: люди отправляются искать вещи там, где их вовсе искать не следовало бы, и, что еще хуже, находят их как раз там, где никак не должны были бы найти: в театре — назидательные впечатления, в церкви — эстетические переживания. От романистов требуют, чтобы они обратили

¹ Св. Павел. Послание евреям. X, 31.

нас в другую веру, от религиозных писателей — чтобы они предоставили нам радости жизни, от философов — чтобы они читали проповеди, от священнослужителей — чтобы они учили. Угрызения совести, как я уже сказал, — это не *эстетическая* скорбь, и тем не менее наша эпоха обращается к угрызениям совести всякий раз, когда хочет достичь наибольшего трагического эффекта. Наша эпоха утратила все субстанциональные определенности: она уже не мыслит отдельного индивида в органическом единстве с семьей, государством, человеческим родом, она оставляет его один на один с самим собой, а индивид становится, таким образом, своим собственным творцом, его вина становится его грехом, а его скорбь — его угрызениями совести. Начиная с этого момента, трагическое устраняется, а драма, скрупулезно изображающая героя, охваченного страданием, теряет всякий трагический интерес, потому что сила, ниспосылающая страдания, лишается своих возможностей. Зритель кричит герою: помоги себе сам и тогда небо тебе поможет! Другими словами, зритель потерял способность к состраданию, тогда как и с объективной, и с субъективной точки зрения сострадание — это специфическое выражение трагического.¹

Для большей ясности, прежде чем продолжить свои мысли, я постараюсь еще более точно определить подлинное эстетическое страдание. Страдание и скорбь движутся каждое в противоположном направлении, и могу сказать: чем более полной является невинность, тем более глубоким является страдание. Разумеется, речь не идет о том, чтобы форсировать последствия этой идеи под страхом упразднения трагического. Трагическое действительно требует момента вины, который, однако, не становится субъективно осмысленным; вот почему в греческой трагедии страдание оказывается столь глубоким. А тому, кто захотел бы довести дело до последней крайности, я скажу, что от эстетического он переходит совсем в другую область: единство абсолютной невинности и абсолютной вины восходит уже не к эстетической, а к метафизической определенности. Вот причина, в силу которой всегда боялись называть жизнь Христа трагедией; чувствовалось, что в данном случае эстетические определенности мало пригодны. Настоящая причина, несомненно, лежит еще глубже: этот феномен нейтрализует все эстетические определенности. Эстетическое имеет своим предметом относительное. Трагическое действие — это в то же время и действие страдания, а трагическое действие страдания — это в то же вре-

¹ Выбор строфы из Послания апостола Павла с целью дать определение греческой трагедии, равно как и соображения относительно субстанциональных определенностей, неплохо демонстрируют двойственность душевного состояния К., который в этом месте согласен высказаться, лишь прикрываясь маской Виктора Эрмита. Когда же К. выходит из состояния своей анонимности, любая субстанциональная определенность питается осознанием греховности: тогда-то и *рождается Я, осознающее* свою возможную бесконечность как вину перед Богом.

мя и акт действия, однако эстетическое коренится в относительном. Тождество абсолютного действия и абсолютного страдания выходит за пределы возможностей эстетического и попадает в сферу метафизического. Это тождество существует в жизни Христа. Его страдание абсолютно, потому что это абсолютно его деяние, а его деяние — это абсолютно его страдание, потому что представляет собою абсолютное повиновение. Следовательно, трагическое требует момента вины, но эта последняя остается субъективно не осмысленной, что и делает страдание столь глубоким. Трагическая вина — это нечто гораздо большее, чем субъективная вина, она является виной наследственной; но наследственная вина, как и наследственная греховность — это субстанциональные определенности, и именно этот субстанциональный характер делает страдание более глубоким. Трилогия Софокла (*«Эдип»*, *«Эдип в Колоне»* и *«Антигона»*), которой восхищались во все времена, разворачивается главным образом вокруг этого аутентичного трагического интереса. Между тем наследственная вина несет в себе глубокое внутреннее противоречие, она одновременно является виной и невинностью. Индивид становится виновным из-за благочестия, но такая вина, возникающая из благочестия, несет в себе все возможные эстетические амфиболии. Здесь кто-то, возможно, попытается сказать, что еврейский народ — это народ, который произвел самые глубокие элементы трагического. Разве не сказано об Иегове, что это ревнивый Бог, который карает за грехи отцов детей в третьем и даже четвертом поколении; разве трудно, читая ужасные проклятия Ветхого Завета, найти материю для трагедии? Однако иудаизм слишком сильно развился в направлении этического, а проклятия Иеговы, сколь бы ужасными они ни были, не становятся от этого менее легитимными наказаниями. В Греции было совершенно иначе: гнев богов не только не имел этического характера, но и *эстетически* был далеко не однозначным.

В греческой трагедии можно найти переход от страдания к скорби, например в *«Филоктете»*, в трагедии, которая в строгом смысле слова является трагедией страдания. Но и у него тем не менее объективность еще в высшей степени преобладает. Греческий герой является у него подчиненным своей судьбе, сама эта судьба неизменна, и, следовательно, о ней больше нечего сказать. Вот почему его скорбь остается страданием. Первое сомнение, с которого начинается его скорбь, таково: так уж было нужно, чтобы нечто подобное случилось со мной? Разве не могло все произойти иначе? Несомненно, *«Филоктет»* предлагает нам размышления, глубоко проникающие в интимное противоречие его страдания, противоречие, мастерски нарисованное и по-человечески правдивое. Но размышления Филоктета остаются включенными в объективность, в которой все и происходит. Его страдание не углубляется в само себя, и когда он жалуется, что никто не знает его горя, это, в сущности, и есть чисто греческая жалоба. Она обладает исключитель-

ной подлинностью, но в то же время это показывает, до какой степени эта скорбь далека от осмысленной скорби, которая всегда хочет оставаться один на один с самой собой и в своем одиночестве ищет новую скорбь.

Подлинное трагическое страдание требует элемента вины, а подлинная трагическая скорбь — элемента невинности; подлинное трагическое страдание требует некоторой прозрачности, а подлинная трагическая скорбь — некоторой непрозрачности. Таким образом, как мне кажется, я наилучшим образом выразил диалектику скорби и страдания, посредством которой они разделяются и соединяются, и сумел, по всей видимости, передать диалектику, внутренне присущую трагической вине.

Поскольку не в духе нашего Коллежа¹ представлять целостные работы и более развернутые и законченные рассуждения; поскольку не в наших правилах строить Вавилонскую башню, которую живой Бог в любой момент справедливо может разрушить; поскольку мы осознаем, что все это столпотворение осуществлено в той форме, в какой и следовало, и признаем, что всякому подлинно человеческому устремлению свойственна фрагментарность (чем оно как раз и отличается от постоянства природы), что богатство индивидуальности помимо прочего состоит в ее способности к хотя бы частично плодотворной производительности; что она не снижает своего собственного наслаждения, производя не больше того, что соответствует удовольствию восприимчивости другого, тщательно доводящего до завершения свои идеи, но позволяет этим идеям рассыпаться внезапно вспыхивающими снопами искр, в форме, которая несет в себе как для творца, так и для подражателя нечто бесконечно большее, чем любая тщательно выполненная работа, для одного — потому что является выражением идеи, для другого — потому что побуждает его к собственному творчеству; поскольку все это, как я сказал, не в духе нашего Коллежа, а время, затраченное мною на чтение для вас лекции, возможно, стоило бы считать упражнением в том искристом стиле, который является обычным для нашего сообщества, при котором идея возникает, оставаясь тем не менее не выявленной; постольку я привлеку ваше внимание к тому факту, что мой способ действий не должен восприниматься как беспорядочный, так как связь, соединяющая это длинное предложение, является столь слабой, что противоречия, которые в нем содержатся, с достаточной недисциплинированностью стремятся к афористической независимости и, следовательно, мой стиль стремится всего лишь придать себе видимость революционного, не будучи таковым в действительности.

Наш Коллеж, стремящийся в ходе каждого из своих собраний к омоложению и возрождению, выдвигает с этой целью требование,

¹ Речь идет о «Коллеже покойников» (*Sumparanekromenoi*, упоминаемый на следующей странице), перед которым прочитал свою лекцию Виктор Эремит.

чтобы направление его действий выражалось в постоянно обновляющейся символической форме. Поэтому определим направление наших действий как опыт фрагментарных вдохновений или как искусство составления посмертных произведений. Полностью законченное произведение не позволило бы нам иметь какую-либо связь с личностью человека, создавшего его; напротив, посмертные сочинения по причине их обрывчатого, бессвязного характера пробуждают в нас потребность сотрудничать с личностью поэта. Посмертные произведения — это руины, а руины обещают дать вполне сносный приют тому, кто мертв для этого мира. Мы, мертвые для мира, должны заниматься искусством, придающим бессмертный характер тому, что мы создаем; искусством, которое будет состоять в имитации свободно текущего стиля, стиля беззаботного и легковесного, движущегося в формах анаколута; искусством, которое будет состоять в том, чтобы приносить радость, которая никогда не будет радостью текущего дня, но всегда будет содержать в себе элемент прошлого; искусством, которое поэтому сможет проникать в сознание лишь постольку, поскольку оно уже в прошлом, как об этом и говорит термин «посмертное». В известном смысле посмертным является все, что создал поэт, но никому не придет в голову сказать о произведении, исполненном с совершенством, что оно является посмертным, даже если оно и не было опубликовано при жизни автора. Между тем, разве, согласно нашей концепции, не в этом и состоит особенность всякого типично человеческого деяния? Оно является посмертным, потому что человеку не было дано жить, как боги, во вневременном созерцании. Поэтому я буду называть посмертным все, что создается в нашем кругу, художественно посмертным; я буду называть посмертной небрежностью гениальность, за которой мы признаем высочайшее положение; *vis inertiae*, естественный закон, который мы уважаем. Высказав все это, я, по всей видимости, удовлетворил требования наших священных нравов и обычаев. А теперь, мои дорогие Συμπαρανεκροτεμοι, подходите поближе, садитесь вокруг меня, а я отправлю в мир свою трагическую героиню и вручу ей, дочери страдания, скорбь как приданое. Она — мое создание, и тем не менее ее очертания остаются столь неопределенными, ее лицо — столь туманным, что каждый среди вас может понимать и любить ее по-своему. Она — создание моего ума, ее мысли — это мои мысли. И тем не менее в ту ночь любви, когда я лежал рядом с нею, разве она не могла доверить мне свои самые сокровенные мысли? Излить в моих объятиях всю свою душу, готовую преобразиться и тотчас же исчезнуть прямо у меня на глазах? Да так, чтобы я уже воспринимал ее черты только в том состоянии, в каком она меня оставила, тогда как они, порожденные моим сознанием, должны были бы, напротив, увеличиваться и уточняться в отвердевающей с каждым днем действительности? Именно я буду одушевлять ее слова, и тем не менее не злоупотребил ли я ее доверием? Разве не стоит она позади меня? Разве не глядит на меня

взглядом, полным укора? Все же происходит нечто противоположное: ее тайна становится все более глубокой. Она — мое достояние, она — мое законное достояние, и все же иногда я испытываю потребность повернуться к ней лицом, хотя она всегда передо мной и существует лишь постольку, поскольку я создаю ее для вас. Антигона — это ее имя, имя, которое я сохраняю как название всей античной трагедии. У меня имелись веские причины, чтобы выбрать для этого именно женскую фигуру, тем более что женская фигура раскрывает наиболее ясно то различие, которое я хочу продемонстрировать. Моя Антигона как женщина представляет субстанцию, а как человек принадлежит к миру рефлексии и обладает достаточным умом, чтобы переживать страдание и скорбь. Для того чтобы страдание ожило в ней, необходимо, чтобы трагическая вина колебалась между виной и невинностью, необходимо, чтобы осознание вины было постоянно опосредовано субстанциональной определенностью. Однако для того, чтобы трагическая вина получила этот характер неопределенности, совсем не обязательно, чтобы рефлексия проявилась во всей своей бесконечности: в действительности есть риск, что субъект рефлексии будет мыслиться вне категории вины, потому что в его бесконечной субъективности будет невозможно сохранить элемент наследственной виновности, которая и определяет страдание. Однако поскольку невозможно воспрепятствовать пробуждению рефлексии, субъект рефлексии будет мыслиться не вне страдания, но в его границах, и каждое мгновение страдания будет преобразовано в скорбь.

На род Лабдакосов обрушился гнев богов. Эдип убил Сфинкса, освободил Фивы; Эдип убил своего отца и женился на своей матери; а Антигона стала плодом этого союза. Таково содержание греческой трагедии. Между тем именно здесь я позволю себе небольшое отступление: я оставлю все так, как было, и тем не менее все изменю. Эдип убил Сфинкса, освободил Фивы — это известно всем, а сейчас он живет всеми уважаемый и обожаемый в счастливом союзе с Иокастой. Что же касается того ужасного, что скрывает за собой эта идиллия, то никто ничего и не подозревает, за исключением одного существа: Антигоны. Но каким образом она узнала об этом? С трагической точки зрения это, однако, совсем неважно. Уже издавна, задолго до того, как она стала взрослой, смутные знаки ужасной тайны тревожили ее сердце до тех пор, пока сокрушительная уверенность не бросила ее в объятия тревоги. Именно тревогу я принимаю за один из источников, определяющих современное трагическое. Действительно, тревога представляет собою результат размышления и в этом существенно отличается от страдания. Тревога — это орган, посредством которого субъект усваивает страдание и сливается с ним. Тревога — это энергия движения, благодаря которому страдание пронзает сердце, однако это движение не такое быстрое, как полет стрелы, оно постепенно, оно не является непрерывным, но постоянно останавливается. Подобно

тому как эротическая страсть привлекает к себе свой объект посредством похотливого взгляда, так же и тревога фиксирует страдание, чтобы привлечь его к себе. Подобно тому как настойчивая преданная любовь завлекает в свои сети свой объект, так же и тревога воздействует на страдание. Но тревога одновременно и любит свой объект, и боится его, а поэтому она зависит от него еще сильнее, чем любовь. Тревога действует двояким образом. Она бродит вокруг своего объекта, ощупывает его со всех сторон и таким образом открывает страдание; или же в какой-то момент она внезапно создает себе свой объект, которым является страдание, но так, что в тот же миг оно становится растянутым во времени.

Таким образом, тревога является подлинно трагической определенностью, и старая поговорка: *quem deus vult perdere, primum demeritât*, в данном случае более чем справедлива. Тревога — это рефлексивная определенность: мы испытываем тревогу *по отношению к чему-то*, следовательно, мы отделяем тревогу от ее объекта и соотносим в тревоге этот объект с собой. Более того, тревога включает и рефлексии времени, так как я не могу быть встревоженным чем-то из настоящего, а только чем-то из прошлого или будущего. Только нечто настоящее способно непосредственно определять индивида, тогда как прошлое или будущее могут сделать это только посредством рефлексии. Между тем древнегреческое страдание так же, как все древнегреческое существование в целом, относится к настоящему, вот почему скорбь здесь не так глубока, как страдание. Итак, тревога — это сущностный элемент трагического.¹ Гамлет трагичен, потому что он боится преступления своей матери. Роберт-Дьявол задается вопросом, почему ему приходится совершать столько зла. Хёгни, рожденный Троллем, увидел в воде свое отражение и спрашивает себя, за что же он награжден такой физиономией.

С этого момента различие между античным и современным бросается в глаза. В трагедии Софокла Антигона ничуть не удручена несчастной участью своего отца. Эта участь, как смутное, непостижимое страдание, давит своей тяжестью на всю семью; Антигона живет беззаботно, как и любая другая греческая девушка, а хор жалеет ее из-за того, что она должна умереть такой молодой, не вкусив самой прекрасной радости жизни, словно ему вообще неведома несчастная судьба ее семьи. Однако было бы ошибкой видеть в этом некую легкомысленность и абсолютным заблуждением — делать вывод, что здесь перед нами изолированный индивид, замкнутый в своем эгоизме, не отягощенный связями с собственным родом. Следует прежде всего обратить внимание, что для грека условия его существования даны раз и навсегда, подобно небу, под которым он живет. Это небо может быть мрачным и покрытым тучами, но оно неизменно. Это обстоятельство и создает в душе ее фундаментальное настроение — страдание, а не скорбь. У Антиго-

¹ Современного трагического (N.d.T.).

ны трагическая вина концентрируется в одном конкретном действии: она похоронила своего брата вопреки запрету царя. Вместе с тем, если рассматривать это как отдельный факт, как конфликт между исполненной жалости любовью сестры и человеческим произволом царского запрета, то Антигона сразу же перестает быть героиней греческой трагедии и становится героиней трагедии современной. Трагический интерес у греков, и особенно у Софокла, коренится в том, что несчастная смерть брата и положение сестры отражают печальную участь Эдипа: его трагическая судьба разветвляется в различных коленах семейства.

Именно эта тотальность делает страдание зрителя столь глубоким. Гибнет не отдельно взятый индивид, а маленькая вселенная; страдание бушует, как природная стихия, и с этого момента отягощается грузом последствий своего неистовства, а в грустной участи Антигоны эхо участи ее отца проявляется как предопределенное страдание. Когда Антигона вопреки эдикту царя решает предать земле своего брата, мы видим в этом не столько свободную инициативу, сколько необходимость, которая порождена судьбой, карающей детей за преступления их отцов. Разумеется, в ее деянии имеется и достаточно свободы для того, чтобы мы могли полюбить в Антигоне ее сестринскую жалость, однако в каждом новом ударе, который будет поражать не только Эдипа, но и весь его род, мы слышим, как необходимость *фатума* повторяется словно припев.

Так вот, Антигона Софокла живет беззаботно, и если бы она не натолкнулась на волю царя, она вполне могла бы и дальше продолжать счастливую жизнь. Наша Антигона, напротив, покончила с собой. Осмелюсь сказать, что я не наделял ее слабым характером: разве не говорят, что верное слово, сказанное в нужный момент, подобно золотому яблоку в серебряной кожуре? Вот и я создал из нее плод страдания в оболочке скорби. Ее собственное приданое не перестает ослеплять глаза, оно не может быть съедено молью или ржавчиной, это вечное сокровище, которое не подвержено риску быть украденным ворами, и она сама, не смыкая глаз, охраняет его. Ее жизнь проходит не так, как жизнь греческой Антигоны, все, что с ней происходит, происходит внутри, в мире духа. Не знаю, мои дорогие, сумел ли я расположить вас на сторону этой девушки. Быть может, небольшое *captatio* было бы здесь отнюдь не лишним. Видите ли, она тоже не принадлежит миру, в котором живет, ее жизнь в собственном смысле слова, сколь бы цветущей и здоровой она ни казалась, протекает в тайне; она тоже, хотя и находится среди живых людей, в известном смысле не пребывает в этом мире; ее дни бегут в тишине, а мир не слышит ни единого вздоха: она стонет только в глубине души. Мне не требуется напоминать вам, что эта женщина отнюдь не слабая и хилая, а гордая и полная сил. Человеческое существо, хранящее в себе тайну, оказывается, так сказать, облагороженным, и нет ничего более облагораживающего, чем хранимая тайна. Ее жизнь приобретает особое значение, которое суще-

ствует, однако, только для нее самой, а это избавляет ее от необходимости соблюдать всякого рода тщетные предосторожности по отношению к внешнему миру: будучи самодостаточным, человек тщательно лелеет свою тайну, даже если это самая несчастная из всех существующих тайн. Такова наша Антигона. Она гордится своей тайной, гордится тем, что на ее долю выпало особое предназначение спасти честь и славу рода, и когда признательный народ рукоплещет Эдипу, она чувствует свою собственную значимость. Тайна так глубоко прячется в ее душе, что ни один смертный уже не в состоянии добраться до нее. Вот тогда она чувствует вес всего того, что покоится в ее руках, а это-то и придает ей величие трагического персонажа. Дело в том, что нас-то она должна интересовать как отдельно взятый персонаж. Хотя она является не простой девушкой, она все же остается девушкой, она помолвлена, но хранит всю девственную чистоту и искренность. Как невеста, женщина осуществила свое собственное предназначение, а поэтому женщина как таковая вообще представляет интерес лишь в той мере, в какой она оказывается поставленной в определенную связь со своим предназначением. Для пояснения можно прибегнуть к аналогии. Женщина, о которой говорят, что она Божья невеста, имеет в своей вере и в своем сознании такое содержание, на котором основывается ее жизнь. Быть может, и о нашей Антигоне я тоже мог бы сказать, что она является невестой в самом прекрасном смысле слова. Но она — нечто большее: она — мать, она, с чисто эстетической точки зрения, *virgo mater*, она хранит свою тайну под сердцем так, что никто об этом не догадывается.

Она — полнейшая тишина, ее тайна все время вновь и вновь погружает ее в самую глубину ее собственного существа, а это-то и придает ее способу действий что-то сверхъестественное. Она горда, она ревностно относится к своему страданию, потому что ее страдание — это ее любовь. И тем не менее ее страдание — это не мертвое, неподвижное благо, оно все время находится в движении, порождает скорбь, оно рождено вместе со скорбью. Когда девушка принимает решение принести свою жизнь в жертву идее, когда она ведет жизнь, в которой ее чело обрамлено жертвенной короной, она и невестой оказывается такой же: и в самом деле, великая, заражающая энтузиазмом идея делает ее совсем другой, а жертвенная корона становится свадебной короной. Она совсем не знает мужчину, и тем не менее она невеста; ей неизвестна даже идея, которая вдохновляет ее не вполне женский энтузиазм, и тем не менее она невеста. Вот так и наша Антигона оказывается невестой страдания. Она благословляет свою жизнь и посвящает ее страданиям за судьбу своего отца, за свою собственную судьбу. Несчастье, подобное несчастью ее отца, требует страдания, и, однако, никто не может страдать из-за этого несчастья, потому что о нем никто ничего не знает. И точно так же, как Антигона Софокла не может вынести, если останкам ее брата не будут оказаны последние почести, так и

для нашей Антигоны было бы невыносимым, если бы то, что ее тревожит, осталось неизвестным и не вызвало бы сожаления. Поэтому она готова полностью простить богов, хотя она и испытала на себе их по меньшей мере несправедливый гнет. Таким образом, Антигона остается величественной в своей горестной скорби. И в этом я также усматриваю различие между античностью и современностью. Филоклет жалуется, что никто не знает, как он страдает; это специфически греческая черта, и она соответствует глубочайшей человеческой потребности: надо, чтобы другие тоже узнали, что ему приходится выносить. Это такая потребность, которой не знает обдуманная скорбь. Антигона не пожелала бы, чтобы кто-то узнал, как она страдает, напротив, она находит законным, что грехи ее отца замалчиваются кем-то, кто страдает из-за факта знания о них, эстетическое же правосудие требует, чтобы наказание имело место там, где имеется преступление. В греческой трагедии страдание Антигоны вспыхивает только в тот миг, когда она узнает, что будет похоронена заживо:

*О, я несчастная!
Покинутая живыми,
Я не стану нужной и мертвым!*

Наша же Антигона, напротив, могла бы сказать то же самое обо всем своем существовании. Различие бросается в глаза. Для греческой Антигоны истина фактически коренится в этих словах, смягчающих скорбь. Если бы наша Антигона говорила теми же словами, то их следовало бы понимать только иносказательно, и как раз тот факт, что она не может их произнести иначе, как иносказательно, составляет ее собственное горе. Греки не выражаются иносказательно, потому что рефлексия, необходимая для такого выражения, не свойственна их жизни. Поэтому, когда Филоклет жалуется, что живет одиноко, покинутый всеми на пустынном острове, он этим выражает только внешнюю истину. Когда же наша Антигона в одиночестве переживает свою скорбь, она одинока лишь в иносказательном смысле, и это придает ее горю реальность.

Что же касается трагической вины, то, с одной стороны, она заключается в том факте, что Антигона предает земле тело своего брата вопреки запрету, а с другой стороны — в привязанности ее участи к несчастной судьбе отца, о чем становится известно благодаря двум предшествовавшим трагедиям. Но вернемся теперь к своеобразной диалектике, которая ставит вину рода в соотношение с индивидом. Эта вина коренится в наследственности. Диалектику обычно представляют как что-то относительно абстрактное, как некоторое логическое движение; а жизнь, однако, учит, что существует множество диалектик и что почти каждая страсть имеет свою особую диалектику. Диалектика, которая ставит вину рода или семьи в связь с отдельно взятым субъектом таким образом, что этот

последний не только страдает из-за роковых последствий вины (это-то было бы неизбежным, но естественным результатом), но еще и разделяет вину и оказывается сопричастным ей, такая диалектика стала для нас совершенно чуждой и не содержит в себе ничего для нас принудительного. Следовательно, возрождение античного трагического было бы возможно лишь при условии, что каждый индивид заново возродится из материнского чрева семьи и рода не только духовно, но и социально. Диалектика, которая ставит индивида в соотношение с семьей и родом, — это не субъективная диалектика, ибо эта последняя в действительности только и делает, что уничтожает такое соотношение, вырывает индивида из целого, а диалектика, которая устанавливает связь, напротив, является совершенно объективной, в сущности — это благочестие. Индивиду совсем не вредно было бы сохранить это последнее. В наше время появился обычай сообщать ценность естественного основания тому, что люди не желают принять в качестве основания духовного. Вместе с тем никто не хотел бы остаться в одиночестве, пойти против природы и не принимать семью как единое целое, ни один член которого не может страдать так, чтобы вместе с ним не страдали и все остальные. Почему каждый из нас так боится, что кто-то из членов его семьи может его опозорить? Не потому ли, что это и ему принесет страдание? Но во что бы то ни стало требуется, чтобы индивид на такое страдание согласился. Но поскольку при этом основополагающей становится индивидуальная, а не семейная точка зрения, то такая необходимость только усиливает это страдание: чувствуется, что человек не может стать полным хозяином естественных условий своего существования, хотя и надеется, что сможет достичь этого, насколько это вообще возможно. Напротив, поскольку индивид признает в своей естественной обусловленности элемент своей истинной сущности, естественное отношение преобразуется в духовное условие. Но тогда индивид чувствует себя виновным вместе с семьей, он становится соучастником семейной вины. Это одно из следствий, которое многие люди не хотят понять и из-за этого оказываются неспособными выяснить, что представляет собою трагическое. Либо утверждается изолированность индивида, то есть он становится абсолютно самостоятельным творцом своей участи, но тогда трагическое исчезает, а его место занимает зло. Тот факт, что ослепленный индивид оказывается заблудившимся внутри самого себя, тоже не является трагическим, так как это происходит без принуждения. Либо отдельные индивиды — это только чистые модификации некоей вечной субстанции наличного бытия, но в таком случае трагического столь же немного, как и в первом.

Вместе с тем, если античность оказывается поглощенной современностью, то и условия, в которых проявлялась трагическая вина, меняются. Греческая Антигона со всем своим детским благочестием соучаствует в вине своего отца, как и современная Антигона.

Однако для Антигоны Софокла вина и страдания отца — это факт внешнего порядка, неизбежный факт, который не движет ее страданием (*quod non volvit in pectore*), и в той мере, в какой она, подчиняясь естественному ходу вещей, страдает из-за вины отца, она все время имеет дело только с объективной реальностью. Между тем в случае с нашей Антигоной дело обстоит совершенно иначе. Предположим, что Эдип умер. Пока он был жив, она знала о его тайне, но никогда не осмеливалась признаться в этом своему отцу. А после смерти Эдипа единственная возможность избавиться от своей тайны исчезла. После этого признаться кому-либо из живых людей значило бы покрыть позором память отца, и, таким образом, ее жизнь приобретает сакральную значимость благодаря тому факту, что каждый день, каждое мгновение она обязана отдавать ему должное. Кроме того, она не может определить одно: знал ли об этом сам ее отец? Такая неуверенность делает ее страдания более сильными, придает ее горю многосторонний характер. И в этом мы также находим элемент современности. Она любит своего отца всей душой, и эта любовь, выводя ее из состояния внутреннего одиночества, включает ее в вину отца, поэтому она чувствует себя чуждой среди людей, а чем больше она чувствует свою вину, тем в большей мере отдохновение она может найти только рядом с ним. Оба соучастника вины могут переживать страдание только вместе. Но пока ее отец был жив, она не могла ему признаться в своем страдании, так как в этом случае разве не рисковала она ввергнуть его в пучину такого же горя, какое испытывала сама? И во всяком случае, поскольку он этого не знал, его вина оказывалась меньшей. Здесь уместно будет заметить, до какой степени все является относительным. Если бы Антигона не знала со всей точностью цепочку фактов, она многое потеряла бы в своей значимости; тогда она могла бы только бороться со страхом, а это нечто недостаточно трагичное, чтобы нас заинтересовать. Но она знает все, и та разновидность неуверенности, которую таит в себе это знание, лишь держит в полном напряжении ее страдание, непрерывно преобразуя его в скорбь. Более того, она живет в состоянии постоянной напряженности по отношению к окружающим. Эдип продолжает жить в памяти своего народа как счастливый, достойный и уважаемый царь. Сама Антигона обожает своего отца не меньше, чем любит его. Она принимает участие в каждом проявлении радости и похвалы, адресованных ему. Она испытывает по отношению к отцу чувство воодушевления, как никакая другая девушка во всем царстве, ее мысль непрерывно возвращается к нему, а в глазах всей страны она является образцом нежной дочери; и тем не менее это воодушевление оказывается для нее единственным средством позволить излиться своей скорби. Ее отец постоянно занимает все ее мысли, но как? В этом-то и состоит ее скорбная тайна. Предаться скорби, терзаться ею она не решает; она слишком хорошо чувствует все, что тяготеет над ней, она боится выдать свою тайну зрелищем своего

страдания, и в этом коренится еще одна причина, вынуждающая ее страдание постоянно превращаться в скорбь.

Переработанный таким образом, образ Антигоны безусловно заслуживает нашего интереса, и мне нет надобности упрекать себя в легкомыслии или же в слабости отцовской любви, когда я осмеливаюсь думать, что она, несомненно, могла бы попробовать себя в трагическом жанре и стать трагической фигурой. Но в данный момент она всего лишь эпический персонаж, и трагическое в ней представляет только эпический интерес.

Конечно, совсем не трудно было бы вообразить интригу, в которой она могла бы участвовать: для этого достаточно было бы придерживаться мотивов, предоставляемых греческой трагедией. Например, она могла бы иметь сестру, которая была бы старше ее и замужем, ее мать также могла бы еще жить, но и та и другая должны были бы остаться персонажами второго плана. Само собой разумеется, что наша трагедия, как и трагедия Софокла, содержит в себе некоторый эпический элемент; и хотя нет никакой необходимости подчеркивать этот элемент, монолог, опирающийся на ситуацию, будет занимать в ней значительное место. Дело в том, что здесь все должно быть сосредоточено на главной страсти, заполняющей жизнь Антигоны; но тогда возникает вопрос, как в этих обстоятельствах может возникнуть драматический интерес?

Наша героиня, такая, какой она предстает в предшествующих описаниях, готова решительно покончить с одним из этапов своей жизни: она стремится раскрыться в духовной жизни, чему препятствует природа. Женщина, наделенная такой же глубокой душой, неизбежно должна любить страстно и с необычайной силой. Здесь и выступает на первый план драматический интерес, здесь и возникает трагическая коллизия: Антигона влюблена и, мне приходится говорить об этом с сожалением, влюблена безумно. Быть может, стоило бы с большей осторожностью использовать понятие трагической коллизии. Коллизия оказывается тем более значительной, чем сильнее, глубже влечение друг к другу сталкивающихся противоположных сил; она тем значительней, чем более похожими друг на друга эти силы являются. Итак, моя Антигона влюблена, и мужчина, которого она любит, догадывается об этом. Но она весьма необычная девушка, и у нее имеется необычное приданое — ее скорбь. Без этого приданого она не смогла бы принадлежать мужчине, это показалось бы ей рискованным. Она не смогла бы и скрыть эту скорбь от него, потому что ее любимый очень проницателен. Она не могла бы скрыть ее от него, так как это значило бы совершить грех против его любви. Но принадлежать ему вместе с таким приданым? Разве может она доверить свою тайну хоть кому-то из живых людей, даже если этот человек — ее возлюбленный? У Антигоны достаточно сил, чтобы пережить свою скорбь в одиночестве. Вопрос совсем не в том, должна ли она сделать ее достоянием других ради самой себя, ради того, чтобы успокоить

свое сердце. Если она делает это, то только из любви к возлюбленному, и даже тогда она не перестает страдать; ее жизнь слишком глубоко связана с этой тайной. Но может ли она взять на себя ответственность по отношению к умершему? В этом и только в этом заключается вопрос. Таким образом, коллизия оказывается по своей природе связана с симпатией. Ее жизнь, до сих пор протекавшая спокойно и молчаливо, вдруг становится бурной и страстной, хотя, естественно, такая пертурбация происходит глубоко внутри, а ее реплики все более и более наполняются пафосом. Она борется сама с собой, она хотела пожертвовать своей жизнью этой тайне, а та требует принести в жертву ее любовь. Она побеждает, то есть побеждает-то ее тайна, тогда как она сама изнемогает под ее тяжестью. Тогда возникает другая коллизия: чтобы трагическая коллизия оказалась по-настоящему глубокой, требуется, чтобы сталкивающиеся силы были тождественны. В предыдущей коллизии дело обстояло иначе, там противостояли ее любовь к отцу и ее любовь к самой себе, и вопрос был только в том, не слишком ли дорого будет ей стоить такая самоотверженность. Другой силой коллизии является любовь, влекущая ее к своему возлюбленному. Он знает, что любим, и поэтому смело домогается ее. Проявления ее сдержанности, несомненно, кажутся ему странными, он догадывается, что дело здесь в каких-то особенных трудностях, но тем не менее надеется найти возможность справиться с ними. Ему прежде всего важно убедить ее, что он любит ее больше всего на свете, что он не смог бы жить, если бы ему пришлось отказаться от любви Антигоны. Препятствия лишь усиливают его клоочущую страсть, которая становится настолько фантастичной, что кажется совершенно неправдоподобной. Каждая его клятва только увеличивает горе Антигоны, каждый его вздох еще глубже вонзает в ее сердце острие страдания. Он ни перед чем не останавливается, чтобы завоевать ее. Как и все остальные, он знает, как глубоко она любит своего отца. Он встречает ее у гробницы Эдипа. Именно там она искала убежища, именно там она хотела предаться воспоминаниям об отце, воспоминаниям, смешанным, разумеется, со скорбью, потому что она не знает, догадывался ли он сам о своей вине. Так вот, именно там ее и застает возлюбленный. Он заклинает ее любовью, которую она питает к тени отца, чувствуя, что этим производит на нее совершенно необычное впечатление. Он стремится воспользоваться этим средством и возлагает на него все свои надежды. И ничуть не подозревает, что оно ... сработает против него.

С этого момента интерес направлен на то, чтобы узнать, каким же в конце концов способом будет раскрыта ее тайна. Тщетной была бы попытка ввести ее в состояние временного безумия и дать ей возможность в таком состоянии выдать себя. Впрочем, сталкивающиеся в коллизии силы настолько парализуют друг друга, что для трагического индивида действие становится невозможным. Скорбь Антигоны только усиливается вместе с ее любовью, вместе

с сочувствием ее возлюбленного ее страданию. Она найдет покой только в смерти: ее жизнь настолько посвящена одному лишь страданию, что она желает положить предел несчастью, отягощенному судьбой, несчастью, которое, возможно, будет повторяться и в следующих поколениях. Она желает это несчастье остановить. И только в момент смерти она может открыться в своей любви, признаться, что могла бы принадлежать тому, кому в этот миг принадлежать уже не может.

Когда Эпаминонд был ранен в сражении при Мантинеи, он не извлекал стрелу из раны, пока не узнал, что сражение выиграно, так как знал, что испустит дух, лишь только вытащит стрелу из раны. Так и наша Антигона носит свою тайну в сердце, как стрелу, которую сама жизнь вонзает все глубже и глубже и тем не менее не убивает ее; пока стрела остается в сердце, она может жить; как только она ее оттуда извлекает, она умирает. Чтобы вырвать у нее ее тайну, ее возлюбленный должен бороться с ней, а побеждая, он ее убивает. Так кто же ее погубил? Живой или мертвый? В каком-то смысле — мертвый. Когда-то Гераклу было предсказано, что его убьет именно мертвый, а не живой, и это относится и к Антигоне в той мере, в какой ее убило воспоминание об отце. Но в каком-то смысле ее погубил и живой: это несчастная любовь позволяет воспоминанию ее убить.

ЗА КОЛЛЕЖ СОЦИОЛОГИИ

«La Nouvelle Revue Française». № 298. 1 июля 1938 г.

Манифест «За Социологический Коллеж» открывает N.R.F. за июль 1938 г. (№ 298). Несколько выдержек из этого манифеста (или проспекта), сброшюрованные под отдельной обложкой, были также выпущены издательством Галлимара.

Кайуа упоминает об этой публикации в «Приближении к воображаемому», в разделе, посвященном Коллежу: «Тем временем Жан Полан предложил группе определить свои намерения и цели в июльском номере „La Nouvelle Revue Française“ за 1938 г. В связи с этим я подготовил что-то вроде доклада, который был одобрен Жоржем Батаем и Мишелем Лейрисом. Там были представлены следующие наши тексты: „Ученик колдуна“ Жоржа Батая, „Сакральное в повседневной жизни“ Мишеля Лейриса и мой „Зимний ветер“».

Этот сборник должен был появиться в июне 1938 г., но Батай запоздал. В мае 1938 г. Полан все еще ждал его статью. Кайуа пишет последнему: «Я предпочел бы, чтобы номер о К. С. не откладывался на июль, так как это уже будет время каникул, а лично я многого жду от этой публикации, способной, если появятся отклики в нашу поддержку, вызвать подъем сил у группы, укрепить к ней доверие, которого ей пока недостает. Уже то, что N.R.F. занимается нами, является для нас безусловным успехом. И не стоит упускать случай» («Correspondance». Р. 81—82). По у Батая были другие заботы. Он только что переселился в Сен-Жермен-Ан-Лей вместе с Кошеттой Пеньо, состояние здоровья которой ухудшилось. Поэтому он оказывается гораздо более восприимчивым к неопределенности будущего. Пусть с некоторого расстояния, но он рассматривает возможность отложить публикацию на октябрь: «В сущности, — пишет он Кайуа (17 мая 1938 г.), — октябрь — это самое лучшее для нас время, но речь идет о том, что

ситуация может измениться, включая и такие общие перемены, как война» («Le Boulger». С. 87). Но в конечном счете все эти три очерка, расцениваемые как манифест, появляются в июльском номере.

Как этого и опасался Кайуа, их публикация не вызвала большого количества откликов: короткая заметка в «Esprit», один разгромный отзыв коммунистов, подписанный Жоржем Садулем в «Commune» (см. Приложения), другой — оккультистов, опубликованный Рене Геноном в «Etudes traditionnelles». И причиной были, конечно, не только каникулы. Возрастающая напряженность, вызванная чехословацким кризисом, лишила эпистемологический ультиматум Кайуа его актуальной остроты.

ВВЕДЕНИЕ РОЖЕ КАЙУА

Манифест «За Коллеж Социологии» открывается изложением его целей и намерений. Через год после первой публикации Кайуа воспроизводит «Декларацию» «Ацефала», дополненную заключительным параграфом, в котором после перечисления вопросов, рассмотренных Коллежем в ходе первого года его работы, он вновь подтверждает активистские амбиции организации: постепенный переход «от воли к познанию к воле к власти», стремление стать ядром «более широкого заговора».

Война 1940 г. привела Кайуа к раскаянию. В предисловии к книге «Дух сект», опубликованной в 1942 г. в Буэнос-Айресе в своем журнале «Lettres françaises», он порывает с теми людьми, которые в Коллеже «с особым пылом выступали за то, чтобы не ограничиваться одними интерпретациями» (воспроизведено в книге «Приближения к воображаемому»). Это множественное число обращено прежде всего против Батая. Но ведь и самому Кайуа призыв к действию был отнюдь не чужд. Среди множества свидетельств есть и такие: в ноябре 1937 г. на замечания Полана по поводу его оговорок, касающихся «Зимнего ветра», он отвечает: «Видите ли, я не писатель, меня интересует только возможность действия» («Correspondance». Р. 61). В объявлении о выходе в свет книги «Миф и человек» (под которым стоит дата «Париж, июнь 1937», то есть время, точно совпадающее с периодом подготовки к работе Коллежа) он выдвигает требование создать социологию, формулы которой были бы «не только индикативными, но и императивными». Наконец, в предисловии к третьему изданию книги «Человек и сакральное», датированному 1963 г., он без всяких оговорок напоминает о своей приверженности активистским амбициям Коллежа.

В одной из своих автобиографических заметок, написанных уже после войны, Кайуа сообщает следующее: «Эта горячность,

эта идеология, постоянно нацеленная на то, чтобы не остаться в стороне, лежали в основе деятельности Коллежа Социологии. Они проявлялись во всем, вплоть до последних строк введения, которое я тогда подготовил для того, чтобы определить цели группы. Хотя я был самым сдержанным из них» («Cahiers pour un temps». Р. 167). Сдержанным? Ни один из текстов, опубликованных Кайуа в то время, не позволяет его даже заподозрить в сдержанности.

Представляется, что нынешние обстоятельства особенно подходят для выполнения определенной *критической работы*,¹ объект которой — взаимоотношения между *бытием* человека и *бытием* общества: что он ждет от него и что оно от него требует.

Эти последние двадцать лет стали свидетелями самых значительных интеллектуальных *волнений*, которые вообще только можно себе представить. Ничего устойчивого, ничего прочного, *ничего основательного*, все истощается и теряет свои очертания, а эпоха сделала еще только свой первый шаг. Но в то же время — необычная и почти немыслимая *ферментация*: старые проблемы каждый день возникают вновь, а множество других — новых, чрезвычайно сложных, сбивающих с толку, — без устали изобретают в высшей степени деятельные, но и в такой же высшей степени не способные к терпению и последовательности умы. Одним словом, продукция, действительно наводняющая рынок, но несоразмерная потребностям и возможностям самого потребления.²

Отсюда множество богатств, множество неосвоенных пространств, внезапно открывающихся для исследования, а иногда и для эксплуатации: мечта, бессознательное, все формы чудесного и избыточного (одно определяет другое). Неистовый индивидуализм,

¹ В журнале «Ацефал» Батай использовал игру слов, связанную с двойным смыслом (критическая деятельность, критическое состояние) этого прилагательного (см.: «Ницшеанская хроника». Ц.О. I. С. 478). Претензии Коллежа можно было бы определить посредством сверхдетерминации критики демократического общества и приведения в критическое состояние его ресурсов.

² Эти строки взяты, кажется, из Валери (Валери периода «Политики разума», см.: Variété. III. Paris, 1936. Р. 196: «В течение нескольких десятков лет мы переплавили, перестроили, организовали за счет прошлого ... и т. д. и т. п.)), рассмотренного сквозь призму эпистемологического ницшеанства Башляра периода «Нового научного духа» (1934). Это «Введение», впрочем, может читаться, по Башляру, как «предвидение» одного социологического эксперимента, в котором Коллеж выступал одновременно и как экспериментатор, и как подопытный кролик. Первый (и единственный) номер (июнь, 1936) журнала Кайуа «Inquisitions» начинался с текста Башляра под заголовком «Сюрреализм», в котором можно было прочесть следующее: «Если в каком-либо эксперименте не задействован свой собственный разум, такой эксперимент не стоит проводить». Башляр завершил своего «Лотреамона» (1939) прекрасными страницами, излагающими теорию агрессивного смелого воображения, которое имеет в виду Кайуа в своей книге «Миф и человек».

превративший *скандал* в ценность, сообщал всему этому в целом разновидность аффективного и чуть ли не лирического единства. Откровенно говоря, это выходило за рамки поставленной цели: многое давать обществу и при этом с удовольствием его провоцировать. Возможно, здесь следует видеть зародыш противоречия, нарастающий размах которого должен был привести в конце концов к господству над определенным регистром интеллектуальной жизни эпохи. Писатели, пытавшиеся то неумело, то величественно участвовать в политических сражениях и видевшие, что их интимные устремления столь плохо соответствуют требованиям их собственного занятия, были вынуждены либо смириться, либо выйти из игры.

Из двух противоположных направлений — исследования феноменов человеческой реальности во всей их глубине и повелительного наклонения социальных фактов — ни одному нельзя отдать предпочтения без того, чтобы вскоре не пришлось об этом пожалеть. Что же касается попыток пожертвовать одним из этих направлений в пользу другого или же возможности следовать им обоим параллельно, то опыт постоянно демонстрирует, к каким серьезным просчетам ведут такие ложные решения. Впрочем, это-то и должно привести к спасению.

Между тем вот уже полстолетия науки о человеке прогрессируют с такой быстротой, что новые возможности, которые они открывают, остаются пока еще недостаточно осознанными. Не стоит говорить и о том, что никому не хватает времени и смелости применить эти новые возможности к решению многочисленных проблем, возникающих в той игре инстинктов и «мифов», которая в современном обществе эти возможности создает и изменяет. Вследствие этого недостатка целый пласт современной коллективной жизни, ее самая важная сторона, ее глубинные слои ускользают от сознания. И эта ситуация приводит не только к тому, что человек вновь отдается бесплодным фантазиям, но и к тому, что нарушается понимание социальных феноменов в целом и наносится ущерб главным максимам действия, которые находят в этом понимании опору и гарантию.

Забота о том, чтобы восстановить отображенные на лестнице социальной иерархии изначальные устремления индивида и связанные с его положением конфликты, лежит у истоков *Коллежа Социологии*. Этой заботой наполнен текст, знаменующий основание Коллежа и определяющий его программу. Здесь необходимо без промедления его воспроизвести.¹

1. Когда особую важность придают изучению социальных структур, мы замечаем, что какие-то полученные наукой результаты не только вообще игнорируются, но, более того, находятся в прямом противоречии с расхожими в этой области идеями. Эти ре-

¹ За исключением последнего абзаца, который является новым, это текст «Декларации об основании Коллежа Социологии», появившийся в июле 1937 г. в «Ацефале» и напечатанный в начале этого сборника.

зультаты так, как их представляют, оказываются крайне многообещающими и открывают неожиданные перспективы для изучения поведения человеческого существа. Но, с одной стороны, они остаются робкими и незавершенными, потому что наука слишком ограничивает себя анализом структур так называемых примитивных (первобытных) обществ, оставляя без внимания современные общества. С другой стороны, сделанные открытия еще не модифицированы так глубоко, чтобы можно было ожидать появления постулатов и даже склонности к исследованиям. Кажется даже, что развитию знаний о жизненных элементах общества противостоят препятствия особой природы: неизбежно заразительный и активистский характер представлений, которые эта работа выявляет, оказывается за это в ответе.

2. Из этого следует, что уместно создать моральное сообщество из тех, кто стремится как можно дальше продвинуться в своих изысканиях в этом направлении, частично отличающееся от обычного объединения ученых и связанное, в частности, с заразным, опасным характером изучаемой области и с теми определенностями, которые в ней постепенно проявляются.

Это сообщество остается таким же свободным и доступным, как и организованное научное объединение, и любой может привнести туда свою личную точку зрения, невзирая на особое беспокойство, побуждающее его более тщательно изучать важнейшие аспекты социального существования.¹ Какими бы ни были его происхождение и его цели, мы полагаем, что этого беспокойства вполне достаточно, чтобы создать необходимые связующие нити и действовать сообща.

3. Точный предмет предполагаемой деятельности может получить название сакральной социологии, поскольку он ведет к изучению существования общества во всех тех его проявлениях, где обнаруживается активное присутствие сакрального. Таким образом, ставится цель определить точки соприкосновения между навязчивыми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят ее коренными преобразованиями.

Человек сильно преувеличивает значение некоторых редких, бурно протекающих и быстро исчезающих моментов своего интимного опыта. *Коллеж Социологии* исходит из этой данности и стремится обнаружить эквивалентные его проявления в самом сердце социальной жизни, в элементарных феноменах притяжения и от-

¹ В действительности, как предполагалось, Коллеж должен был функционировать на сравнительно более избирательной основе, которую эта формулировка не выражает. См. программу выступлений на 1937—1938 рабочий год: «Вход в зал будет предоставляться членам Коллежа, обладателям именных приглашений и (только один раз) лицам, которых пригласит кто-то из членов Коллежа».

тал кивания, которые определяют как ее самые предосудительные *организационные формы*, так и самые показательные, такие как церковь, армия, братства, тайные общества. Три проблемы доминируют в таком исследовании: проблема власти, проблема сакрального и проблема мифов. Их решение не связано только со сбором информации, с ее истолкованием: помимо этого необходимо, чтобы оно охватывало *всю тотальность* деятельности существа. Оно, разумеется, предполагает совместную работу, осуществляемую со всей серьезностью, бескорыстием, критической строгостью, способными не только подтвердить ценность вероятных результатов, но и с самого начала внушить уважение к исследовательскому поиску. Вместе с тем оно скрывает в себе надежду совершенно иной природы, надежду, сообщающую всему этому предприятию его смысл. Речь идет о претензии, что сформированное таким образом сообщество выйдет за рамки начального замысла и от воли к познанию постепенно перейдет к воле к власти, станет ядром более обширного заговора, одним словом, о далеко идущем расчете, что это тело обретет также и душу.

УЧЕНИК КОЛДУНА¹ Жорж Батай

В уже цитированном сообщении, адресованном Жюлю Лапужу, Кайуа касается вопроса о первых шагах Коллежа, которые приходится на начало 1937 г.: «Наши собрания начались. Первое состоялось в том самом пыльном кафе Пале-Рояль, которое тогда принадлежало Гран-Вефур. Батай говорил именно об ученике колдуна».

Это «именно» относится к оговоркам Кожева, о которых Кайуа только что упомянул: тот бросил упрек заговорщикам, в

¹ Этот текст не является точным социологическим исследованием. Он представляет собой попытку определить такую точку зрения, согласно которой результаты, полученные социологией, оказываются ответом на самые острые проблемы человеческого существования, а не на специфическую озабоченность научными проблемами. Сама социология с трудом может избежать критического отношения к науке, поскольку последняя является феноменом распада. Если социальный факт представляет собой тотальность существования, то наука, являющаяся лишь фрагментарной деятельностью, наука, обращающаяся к социальному факту, *не может* приблизиться к своему объекту, если она в той мере, в какой она к нему приближается, не является отрицанием своих собственных принципов. Несомненно, социологическая наука требует иных условий, чем дисциплины, изучающие разрозненные по своей природе объекты. Кажется, она развивается — особенно во Франции — в той мере, в

особенности Батаю (своему самому близкому собеседнику в Коллеже), в том, что они хотят поиграть в учеников колдуна. Батай, вспоминает Кайуа, «нисколько не скрывал своих намерений преобразовать заразительное и опустошительное сакральное, которое, вспыхнув словно эпидемия, в конечном счете захватило бы и воодушевило бы того, кто в самом начале и бросил первое зерно в землю. В ходе одной из наших частных встреч он признался в этом Александру Кожевникову (позже сократившему свою фамилию до Кожева). Последний ответил ему, что такой чудотворец уже не сможет сам испытывать восторг перед тем сакральным, которое он сам привел в действие, подобно тому как фокусник будет не способен убедить себя в существовании магии, поражаясь чуду своих собственных пассов» («Приближение к воображаемому». Р. 58).

Это возражение вряд ли показалось бы непреодолимым Стендалю, который (при прочих равных условиях) ставил в заслугу М. Отемару, церковному сторожу Ламьеля, то, что он «помог сотворить чудо, в которое сам первый и поверил» (Ламьель. Folio. Р. 265). Но Кожев не был чувствительным к обаянию примитивизма: не стоит регрессировать от знания к вере. «Очерк общей теории магии» не способен быть основанием для возврата в страну чудес. Этот спор, вспыхнувший вновь в ходе публичного заседания 4 декабря 1937г., на котором выступал с сообщением сам Кожев и следы которого несет в себе «Ученик колдуна», не обошелся без упоминания о парадоксе волшебника, который и создал сюжетную линию «Общей теории магии», опубликованной Сартром в 1938 г. То, что в глазах Кожева было невозможным, для Сартра составляет самую сущность эмоции, сознания, одновременно и магического, и замороженного магией, являющегося «жертвой своей собственной западни»: все дело только в том, чтобы в это поверить. Следовательно, это дело веры, которая вскоре становится дурной верой. Батай, судя по всему, обладал потрясающей способностью выходить из себя, «впадать в гнев в тот момент, когда он делал выбор», говорит Кайуа. Миф об ученике колдуна представляет со-

какой те, кто ею занимаются, осознают совпадение религиозных и социальных фактов. Тем не менее полученные французской социологией результаты рискуют оказаться нулевыми, если проблема тотальности не будет поставлена со всей ее остротой.

Парадокс социологии: высшая стадия общественного разделения труда (социологи образуют независимую и общепризнанную гильдию) раскрывает в то же время и то, что Мосс называл тотальным социальным фактом. Таким образом, она оказывается не в состоянии извлечь урок из своих собственных открытий. Это сделает лишь одноединственное учреждение (Коллеж), которое прибавит к тотальному факту претензию на «тоталитарность» (см. ниже, в Приложении, как использовал этот термин Лейрис). Выступая против марксизма и теории окончательной экономической детерминации социальных фактов, «французская социология» (Дюркгейм, Мосс и др.) настаивает на решающем характере в первую очередь коллективных, религиозных представлений, когда речь идет о первобытном обществе.

бой, несомненно, самый характерный для него вклад в дело Коллежса Социологии: он воплощает нетерпение, позволяющее желанным бурям овладевать им, становится добычей тех ненастий, которые должен будет посеять зимний ветер.

I. Отсутствие потребности более болезненно, чем невозможность ее удовлетворить

Человек приносит с собой огромное число потребностей, которые он должен удовлетворять, чтобы избежать беды. Но несчастье может поразить его даже тогда, когда он не испытывает страдания. Несчастливая судьба может лишить его средств для удовлетворения своих потребностей, но не меньше он уязвим и тогда, когда та или иная из его элементарных потребностей отсутствует. Недостаток мужественности чаще всего не влечет за собой ни страдания, ни беды; тот, кто им страдает, не испытывает недостатка в удовлетворении потребностей, и тем не менее его боятся как несчастя.

Таким образом, существует первичное зло, не воспринимаемое теми людьми, которых оно поражает: оно является злом лишь для того, кто вынужден учитывать угрозу грядущего нарушения здоровья.

Чахотка, которая, не вызывая страданий, разрушает бронхи, несомненно, является одной из самых опасных болезней. Но дело обстоит точно так же со всем, что разлагает бесшумно, не предоставляя даже возможности заметить это. Самым большим злом, поражающим людей, быть может, является низведение их существования до состояния служебного органа. Но никто не замечает, насколько безнадежно становится политиком, писателем или ученым. Следовательно, невозможно найти лекарство от недостаточности, калечащей того, кто отказывается становиться целостным человеком,¹ чтобы стать только функцией человеческого общества.

II. Человек, лишенный потребности быть человеком

Зло было бы не столь большим, если бы оно поражало лишь некоторое число людей, лишенных удачи. Тот человек, который принимает славу своих литературных произведений за осуществление своего предназначения, может ошибаться, но из-за этого человеческая жизнь не оказывается обреченной на общий упадок. Однако за пределами науки, политики и искусства не существует никого, кто стремился бы жить обособленно, каждый за себя, как многие служители смерти.

¹ По поводу де Сада Клоссовски будет говорить об «интегральном человеке» (см. ниже, выступление 7 февраля 1939 г.). Там тоже понятие о целостности, интегральности будет связано с неспособностью играть служебную роль, с отказом от функционирования: многогранность против функциональности.

Самая большая часть нашей деятельности до такой степени подчинена производству утилитарных благ, что какое-либо решительное изменение кажется невозможным, а человек только и занимается тем, что превращает трудовое рабство в непреодолимую судьбу. Вместе с тем абсурдность столь опустошенного существования обязывает раба дополнять свое производство преданностью тому, что требуют от него искусство, политика или наука, кем он должен быть и во что верить: в них он находит все, что может принять для себя из судьбы человеческой. «Великие люди», пробующие себя в этих областях, таким образом, образуют предел для всех остальных. И с этим полумертвым состоянием не связано никакое страдание, вызывающее тревогу, разве только — печальное осознание депрессии (приятное, если оно совпадает с воспоминанием о неприятностях).

Человеку позволено ничего не любить, ибо универсум без причины и без цели, который его породил, не наделил его и приемлемой судьбой. Но человек, которого пугает человеческая судьба и для которого невыносимы цепи алчности, преступлений и нищеты, также не может быть мужественным. Если он отвернется от самого себя, у него не останется причин даже изводить себя стенаниями. Он способен вынести существование, выпавшее на его долю, лишь при условии, что забудет о том, что оно представляет собою на самом деле. На деятелей искусства, политиков, ученых выпадает обязанность ему лгать, а люди, добивающиеся в таком случае успеха в жизни, почти всегда оказываются из числа тех, которые лучше всего умеют лгать самим себе, а, следовательно, и лучше всего лгут другим. В этих условиях мужество приходит в упадок так же, как и любовь к человеческой судьбе. Все уловки хороши для того, чтобы устранить героический чарующий образ нашей участи: в мире, где потребность быть человеком отсутствует, уже ни для чего не остается места, разве что для непривлекательного лица приносящего пользу человека.

Но хотя это отсутствие потребности быть человеком является самым худшим, что вообще может быть, оно переживается как блаженство. Зло появляется лишь постольку, поскольку настойчивость «*amor fati*» делает человека чуждым ныне существующему миру.

III. Человек науки

«Человек, которого страх лишил потребности быть человеком», возложил свою самую большую надежду на науку. Он отверг *тотальный* характер, которым обладали его действия, пока он хотел жить своей судьбой. Дело в том, что акт научной деятельности должен быть самостоятельным, а ученый исключает всякий человеческий интерес, оказывающийся внешним стремлению осуществлять познание. Человек, взваливший на себя груз науки, сменил заботу о том, чтобы жить человеческим предназначением, на заботу об истине, которую надо открыть. Он переходит от тотальности к частному,

а служение этому частному требует, чтобы другие части не принимались в расчет. Наука — это функция, которая смогла развиваться только после того, как заняла место судьбы, которой должна была *служить*.

Парадоксально, что функция не может осуществляться иначе, чем при условии, что она выдает себя за свободно избранную цель.

Все знания в целом, которыми располагает человек, обязаны своим существованием этому своего рода мошенничеству. Но если верно, что область человеческого увеличилась, то исключительно в пользу ущербного существования.¹

IV. Человек вымысла

Функция, которую присваивает себе искусство, оказывается не столь однозначной. Кажется, что писатель или художник не всегда согласны отвергнуть существование, а их отречение гораздо труднее заметить, чем отречение человека науки. Литература и искусство выражают нечто такое, что совсем не похоже на безмозглую птицу научных законов; созданные ими волнующие образы, в противоположность методически строго представляемой реальности, всегда появляются в поразительно привлекательных одеяниях. Но что означают все эти созданные кистью или пером призраки, вызванные к жизни, чтобы сделать мир, в котором мы пробуждаемся, немного более достойным для нашего бесцельного существования? Все оказывается *ложным* в образах фантазии. И все это ложно из-за обмана, который уже не знает ни колебаний, ни стыда. Таким образом, два основополагающих начала жизни оказываются строго разъединенными. Истина, за которой устремляется наука, оказывается истиной лишь при условии, что лишается смысла, а то, что вообще имеет хоть какой-то смысл, имеет его лишь при условии, что оказывается вымыслом.

Служители науки исключили человеческую судьбу из мира истины, а служители искусства отказались создавать мир истины из того, что тревожная судьба заставила их показать. Однако при всем этом нелегко ускользнуть от необходимости вести действительную, а не фиктивную жизнь. Служители искусства, конечно, могут наделить тех, кого они создают, существованием мимолетной тени, что, однако, нисколько не мешает им стремиться живыми войти в цар-

¹ Из этого не следует, что науку надо отбросить... Критике подлежат ее моральные издержки, но не исключена возможность действовать в противовес им. В том, что касается социологии, даже необходимо действовать им в противовес во имя принципов познания.

Моральные издержки науки: в «Декларации об основании...» Коллеж представлялся как «частично отличающееся от обычного объединения ученых». В различных текстах Кайуа уже намекал на деморализующий и одновременно деморализаторский характер современной науки (см., в частности, «Приближение к воображаемому». С. 27).

ство истины, денег, славы и престижа. Следовательно, они просто не могут иметь иную жизнь, кроме ущербной. Нередко они думают, что одержимы тем, что изображают, однако, то, что не имеет подлинного существования, ничем и не владеет: на самом же деле они одержимы только своей карьерой. Романтизм приходит на смену богам, владевшим несчастной судьбой поэта, но избавиться благодаря этому от состояния ущербности не удается: поэт смог лишь превратить несчастье в новую форму карьеры, и ложь, адресованная тем, кого он не убил, стала еще более тяжелой.

V. Вымысел, поставленный на службу действию

Лицемерие, связанное с карьерой и вообще с собственным *Я* художника или писателя, вынуждает ставить вымысел на службу более прочной реальности. Если верно, что литература и искусство не образуют самодостаточного мира, то они могут подчиняться реальному миру, содействовать прославлению церкви или государства или же, если этот мир расколот, — религиозной или политической деятельности и пропаганде. Но в таком случае остается только украшательство или служба чему-то другому. Если институты, которым служит искусство, сами вовлечены в противоречивое движение судьбы, то искусство может натолкнуться на возможность служить глубинам человеческого существования и выражать их. Если же речь идет об организациях, интересы которых привязаны к обстоятельствам, к специфическим сообществам, искусство вносит в отношения между глубинами человеческого существования и групповой деятельностью такую путаницу, которая нередко шокирует и самих художников.

Чаще всего человеческая судьба может быть прожита только в вымысле. Однако человек вымысла страдает из-за того, что не осуществляет судьбу, которую сам описывает. Он страдает, что ускользает от вымысла, только делая карьеру. Вот тогда он стремится ввести преследующих его призраков в реальный мир. Но как только они начинают принадлежать миру, где истина передается через действие, как только автор связывает их с какой-нибудь особой истиной, они теряют имевшуюся у них ранее привилегию завершать человеческое существование и становятся не более чем унылыми отражениями расколотого на куски мира.

VI. Человек действия

Если истина, открываемая наукой, лишена человеческого смысла, если один только *вымысел* человека соответствуют его странной воле, то осуществление этой воли требует, чтобы этот вымысел был *наделен истинностью*. Тот, кого обуревают потребность тво-

рять, испытывает потребность быть человеком. Но он сразу же отвергает эту потребность, если согласен создавать только фантазии и ложь. Он достигает зрелости, лишь стремясь сделать реальность соответствующей своему мышлению: все силы в нем требуют подчинить капризу мечты мир, в котором он появился, мир, которого ему не хватает.

Между тем эта необходимость чаще всего проявляется лишь в смутной форме. Напрасно пытаться ограничиваться только осмыслением реальности, как это делает наука, и не менее напрасно стремиться ускользнуть от нее, как это делает вымысел. Только действие способно преобразовать мир, то есть сделать его похожим на мечту. «Действовать» звучит в ушах как эхо иерихонских труб. Не существует императива, который обладал бы более страшной действенностью, а для того, кто слышит его, незамедлительно и безусловно возникает неотвратимая необходимость перейти к самим актам действия. Однако, тот, кто требует от действия осуществления стремления, которое движет им, быстро получает странные ответы. Новообращенный узнает, что эффективная воля к действию — это то устремление, которое ограничивается хмурыми грезами. Он согласен: он тогда постепенно начинает понимать, что действие оставляет ему только преимущество осуществленного действия. Он надеялся переделать мир в соответствии со своей мечтой, а добился только того, что переделал свою мечту по меркам самой бедной действительности: ему остается только приглушить устремление, которое он нес в себе, *чтобы иметь возможность ДЕЙСТВОВАТЬ*.

VII. Действие, изменяющееся в мире, не может изменить мир

Первое отречение, которого требует действие от человека, желающего действовать, состоит в том, чтобы низвести свои мечтания до пропорций, предписываемых наукой. Забота о том, чтобы человеческая судьба разворачивалась в иной, отличной от вымысла, сфере, презирается доктринами от политики. Она не может быть устранена из практики экстремистских партий, которые требуют от своих членов поставить на карту свою жизнь. Однако судьба отдельного человека становится реальной только при условии, что он борется. Требуется также, чтобы эта судьба совпадала с судьбой тех людей, в одном ряду с которыми он встречает свою смерть. А доктринеры, манипулирующие этими судьбами, низводят ее до уровня одинакового для всех благосостояния. Язык действия приемлет только одну формулу, которая соответствует рациональным принципам, управляющим наукой и поддерживающим ее отстраненность от человеческой жизни. Никто не считает, что политическое действие может определяться и оформляться под воздействием облика героев легенд. Справедливое распределение материальных и

культурных благ — это единственное, что соответствует овладевшему ими стремлению устранить все, что имеет сходство с человеческим лицом и свойственными ему выражениями неутолимого желания и героического вызова смерти. Они убеждены, что отвратительно обращаться с массой людей, ведущих борьбу, как с толпой уже умирающих героев. Поэтому-то они и говорят с сочувствием о тех, кто в известном смысле уже истекают кровью своих собственных ран.¹

Люди действия следуют или служат *тому, что существует*, и тогда, когда они убивают себя, чтобы разрушить существующее. Человеческая судьба фактически властвует над ними и тогда, когда они разрушают: она начинает ускользать от них, как только у них не остается ничего, кроме желания повелевать своим безликим миром. А едва они успевают завершить разрушение, как оказываются перед необходимостью вслед за всеми остальными восстанавливать то, что они разрушили. Мечты, которые наука и разум свели до уровня пустых формул, аморфные мечты сами становятся уже не чем иным, как пылью, поднимаемой **ДЕЙСТВИЕМ** на своем пути. Подчиняясь необходимости и ломая все, что не согнулось под ее воздействием, которое они раньше других стали испытывать, люди действия слепо отдаются несущему их течению, которое лишь ускоряет свой ход благодаря их беспомощной возне.

VIII. Разобщенное существование

Существование, разорванное таким образом на три формы, перестало быть *существованием*: оно теперь не более чем искусство, наука или политика. Там, где простота дикаря властвовала над людьми, остались только ученые, политики и художники. Отказ от существования в обмен на функцию — это условие, под которым каждый из них подписался. Некоторые ученые имеют артистические и политические устремления; политики, художники также могут смотреть за пределы своей области деятельности: все они, вместе взятые, лишь соединяют три формы ущербности, которые не создают здорового человека. Тотальность существования имеет

¹ В рукописи фигурирует такой абзац, не сохранившийся в опубликованном тексте: «Стремление *действовать в порядке реакции* — вот единственное, что ставит на карту крупные фигуры судьбы, формируемые партиями и знаменами. *Мифы*, без которых нет *тотальности* существования, могут выдаваться за цель действия лишь тогда, когда речь идет о противоречивой форме. Кроме того, мифы реакции — это всего лишь устаревшие и бедные по содержанию мифы, которым уже давно недостает той тотальности, на которую они претендуют. Реакция, как и революционная акция, несовместима со стремлением преобразовать мир и заставить его соответствовать глубинным требованиям. Действие всегда требует от того, кто его предпринимает, чтобы он отказался от мечты».

мало общего с коллекцией способностей и знаний. Она не позволяет разрезать себя на части, как и живое тело. Жизнь — это зрелое единство элементов, которые ее составляют. В ней есть простота удара топора.

IX. Полнота существования и образ любимого существа

Простое и сильное существование, еще не разрушенное функциональным порабощением, возможно лишь в той мере, в какой оно перестало подчиняться любому специальному замыслу, например тому, которые выражены глаголами «действовать», «изображать» или «измерять»: оно зависит от *образа судьбы*, опасного обворожительного мифа, сопричастность которому оно молчаливо ощущает в себе. Человеческое существо оказывается разделенным, когда оно *отдается* какой-нибудь полезной работе, которая сама по себе не имеет смысла: только испытав соблазн, оно не может найти полноту тотального существования. Мужество — это лишь выражение этого принципа: когда человек уже не имеет сил ответить на вызов желанной наготы, он признает, что утратил свое мужество в целом. И точно так же, как мужество связано с привлекательностью обнаженного тела, полнота существования связана с любым образом, который вызывает надежду и ужас. ЛЮБИМОЕ СУЩЕСТВО в этом разделенном мире стало единственной силой, сохранившей свою добродетель и способной вернуть теплоту жизни. Если бы этот мир непрерывно не содрогался от конвульсивных движений существ, ищущих друг друга, если бы он не искажался ликом, «отсутствие которого вызывает скорбь», он был бы похож на насмешку, адресованную тем, кого он произвел на свет. Человеческое существование было бы представлено в нем лишь в воспоминаниях или в фильмах о странах «дикарей». Необходимо с чувством возмущения исключить вымысел. То потерянное, трагическое, «ослепительно чудесное», что имелось в глубинах человеческого существа, теперь можно встретить только в постели. Верно, что прах самодовольства и разобщающие заботы сегодняшнего мира вторгаются в наши дома: закрытые на замок комнаты, с их почти безграничной пустотой, продолжают оставаться островками, где заново создаются фигуры жизни.

X. Иллюзорный характер любимого существа

Образ любимого существа сначала возникает как случайный проблеск. Он озаряет и в то же время пугает того, кто видит его. Такой человек отвергает его и улыбается своему ребяческому возбуждению, если на первый план выдвигается забота о его функциях. Человек, ставший «серьезным», полагает, что легко обойдется в

своем существовании без ответа, который следует дать на этот вызов. Между тем, даже если кто-нибудь другой, не столь неуклюжий, и позволит этому пугающему его влечению воспламенить себя, он все равно должен будет признать иллюзорный характер такого образа.

Дело в том, что достаточно просто жить, чтобы вступить в противоречие с этим образом. Есть, спать, говорить — значить лишать его смысла. Если мужчина встречает женщину и ему становится очевидным, что это и есть сама его судьба, все чувства, которые его тогда наполняют подобно безмолвной трагедии, оказываются несовместимыми с неизбежно бессмысленной суетой этой женщины. Образ, в котором на мгновение судьба стала живой, оказывается, таким образом, включенным в мир, чуждый повседневной суете. Женщина, к которой тянется мужчина, как к воплощенному образу человеческой судьбы, уже не принадлежит пространству, которым распоряжаются деньги. Ее прелесть ускользает из реального мира, в котором она умирает, если не замыкается только в мечте. И горе заполнило бы разум того человека, который позволил бы потребности упрощения возобладать над собой. Ее реальность оказывается такой же сомнительной, как мерцающий блик света, который ночью становится сильнее.

XI. Подлинный мир влюбленных

Между тем уже первое сомнительное появление двух влюбленных, соединяющихся друг с другом в судьбоносную для них ночь, обладает иной природой, нежели иллюзии театра или книг. Дело в том, что театр и литература не могут сами по себе создать *мир, в котором находят себя человеческие существа*. Даже самые душераздирающие видения, выраженные искусством, никогда не создавали чего-либо иного, кроме непрочной связи между теми людьми, которых они касались. А если они и встречались, то должны были ограничиваться выражением того, что переживали, посредством фраз, заменявших сравнение и анализ коммуникативных реакций. Тогда как влюбленные продолжают общаться даже при самом глубоком молчании, когда каждое движение, наполненное сжигающей страстью, способно вызвать экстаз. Было бы напрасно отрицать, что зажженный таким образом очаг не находится в реальном мире, в мире, в котором влюбленные остаются такими, какими они друг перед другом однажды предстали, когда каждый из них принял волнующий облик судьбы другого. Таким образом, бурное течение любви делает подлинным то, что первоначально было лишь иллюзией.

Препятствие, на которое наталкиваются фрагментарные действия, игнорирующие все остальное, — действия, игнорирующее мечту, — преодолеваются, таким образом, когда два влюбленных

существа соединяют свои тела. Тени, преследуемые вплоть до объятий, очаровывают не меньше, чем далекие творения легенд. Появление женщины внезапно оказывается появлением волнующего мира мечты; но обладание переносит обнаженную и наполненную наслаждениями фигуру мечты в узкий реальный мир единственной комнаты.

Счастливое деяние — это «сестра мечты», пусть только в постели, где тайна жизни открылась познанию. А познание — это экстатичное открытие человеческой судьбы в том самом ограниченном пространстве, которому наука — так же, как и искусство или практическое действие, — утратила возможность придать хотя бы частичный смысл существованию.¹

XII. Случайные совокупности

Отказ от мечтаний и практическая воля человека действия представляют собою, следовательно, не единственное средство соприкоснуться с реальным миром. Мир влюбленных является не менее *подлинным*, чем мир политики. Более того, он поглощает всю тотальность существования, чего политика сделать не может. А его характерные признаки отличаются от признаков фрагментарного и опустошенного мира практического действия, они принадлежат *человеческой жизни*, еще не редуцированной к рабству. Мир влюбленных строится, как и жизнь, начиная *со случайно возникающей совокупности, дающей ожидаемый ответ на стремление быть алчным и сильным*.

То, что определяет выбор любимого существа, такой, когда даже возможность другого выбора, представляющегося логичным, внушает ужас, действительно можно свести к *случайно возникающей совокупности*. Простые совпадения становятся причинами встречи и образуют женский образ судьбы, к которому мужчина нередко чувствует себя привязанным до самой смерти. Ценность этого образа зависит от потребностей, которые давно уже стали навязчивыми, и их так трудно удовлетворить, что они окрашивают любимое существо в цвета исключительной удачи. Когда в игре выпадает определенный расклад карт, он и решает судьбу ставок: неожиданная встреча с женщиной, словно редкий дар, овладевает существо-

¹ Описание «мира влюбленных» в этом тексте имеет все же только *демонстративную* ценность. Этот мир образует одну из редких возможностей действительной жизни, а его осуществление обладает характером, гораздо менее отдаленным от тотальности существования, чем миры искусства, политики или науки. И тем не менее он не завершает полноту человеческой жизни. Во всяком случае было бы заблуждением рассматривать его как простейшую форму общества. Концепция, согласно которой пара влюбленных якобы лежит в основе социальной реальности, должна быть отброшена по соображениям, которые представляются безусловно значимыми.

ванием. Однако самый прекрасный дар обладает смыслом лишь в том случае, если условия, при которых выпадает удача, позволяют завладеть ставкой в игре. Выигрышное сочетание — это произвольная комбинация: жажда выигрыша и сам выигрыш делают ее реальной. Только *последствия* сообщают характер подлинности случайным совокупностям, которые были бы бессмысленными, если бы не были избраны по прихоти человека. Встреча с женщиной была бы лишь эстетическим переживанием без желания овладеть ею и сообщить подлинность тому, чем представлялось ее появление. Зыбкий образ судьбы, обретенный или... утраченный хотя бы один раз, перестает быть фигурой, зависящей от случая, и становится реальностью, предопределяющей участь человека.

«Сильное и алчное желание быть» является, следовательно, условием подлинности. Однако *обособленный индивид* никогда не имеет возможности создать мир (он стремится к этому только тогда, когда сам оказывается во власти сил, превращающих его в существо *отчужденное*, в сумасшедшего): совпадение желаний не менее необходимо для рождения человеческих миров, чем совпадение случайных сочетаний фигур. Только согласие влюбленных, подобно согласию игроков за игральным столом, создает живую реальность еще не оформившихся соответствий. А если согласия недостает, то несчастье, благодаря которому любовь остается реальной, всегда оказывается следствием первоначального сговора. Согласие двоих или нескольких, впрочем, только добавляется к общепринятой вере, сообщающей ценность уже описанным фигурам. Значение любви определяется в легендах, которые и иллюстрируют судьбу влюбленных в сознании каждого.

Однако это «алчное желание быть» даже в связи с тем фактом, что оно оказывается *общим*, несколько не похоже на обдуманное и намеренное желание. Оно оказывается желанием, подобным слепому бесстрашию перед лицом смерти, и должно по примеру человека, лицом к лицу встречающего смертоносный огонь, в значительной мере полагаться на *случайную удачу*. Только *случайное* движение может дать ответ, которого требует от удачно сложившихся «совокупностей» темная страсть. Хорошая игра обладает ценностью только тогда, когда карты хорошо перетасованы, а не расположены в заранее предусмотренном порядке, что было бы *мошенничеством*. Решение игрока тоже должно быть *случайным*, и он не должен знать игру партнеров. Тайная сила *любящих существ* и ценность их соединения также не может быть результатом заранее принятых решений или заранее намеченных намерений. Верно, однако, и то, что даже за пределами проституции и супружества мир возлюбленных в еще большей мере отдан на откуп мошенничеству, чем мир игры. Не существует строгих границ, а только многочисленные нюансы перехода от простосердечной встречи персонажей, неспособных на подлый умысел, к бесстыдному кокетству, постоянно изобретающему мошеннические трюки и маневры. Но только

наивное целомудрие способно завоевать чудесный мир, в котором встречаются влюбленные.¹

Таким образом, счастливый случай, шанс, оспаривающий жизнь у телеологической предопределенности, у строгого соотношения средств и целей, увлекает ее, включаясь в дело с божественным пылом. Интеллект уже давным-давно перестал воспринимать мир через возможности разумного предвидения. Само существование признает свою подчиненность случаю, едва начинает смотреть на себя по меркам звездного неба или смерти. Оно узнает себя в своем великолепии, построенном по образу мира, не запачканного грязью заслуг или намерений.

XIII. Судьба и миф

Невозможно, не погружаясь сразу же в длительную тревогу, думать о толпе, которая отворачивается от этой «ужасной» империи случая. Эта толпа и в самом деле требует, чтобы *обеспеченная* жизнь больше не зависела ни от чего, кроме свойственных ей расчетов и решений. Но эта жизнь, «которая измеряется только смертью», ускользает от тех, кто теряет желание сгорать, как влюбленные и игроки, на кострах надежды и ужаса. Человеческая судьба требует, чтобы капризный случай сделал предложение: то, что разум ставит на место роскошного дерева случайностей, оказывается уже не приключением, которое стоит пережить, а пустым, хотя и правильным устранением трудностей существования. Действия, предпринимаемые с какой-то рациональной целью, являются всего лишь ответом на неизбежность рабского подчинения. А вот действия, предпринимаемые в стремлении к увлекательному образу счастливого случая, только и способны соответствовать потребности жить по образу и подобию пламени. Дело в том, что гореть и изнурять себя до самоубийства за столом, где играют в баккара, — это по-человечески. Даже если карты выпадают в форме, лишенной признаков доброй или злой фортуны, то, что они изображают, что приносит деньги или заставляет их терять, обладает также и достоинством знамения судьбы, а дама пик иногда знаменует смерть. И наоборот, было бы бесчеловечно отдавать существование во власть цепочки утилитарных актов. Конечно, некоторая часть свободных сил человека неизбежно обречена беспокоиться о страданиях, от которых следует избавиться, таких как голод, холод, социальная нужда. А тот, кто избегает зависимости,

¹ В рукописи статьи здесь фигурирует фраза, которая не была сохранена в опубликованной версии текста: «Даже если жизненная пресыщенность стирает память о некоторых неизбежных внешних влияниях, доля необдуманного и слепого *подчинения* очевидному уже сама заключает в себе действенное очарование, которое охватывает счастливого влюбленного так же, как умиряющего или убийцу».

ставит на карту свою жизнь, то есть ставит на случай, который может представиться.

Когда *жизнь ставится на карту*, осуществляется план судьбы. А то, что представляла собой мечта, становится мифом. А *живой* миф, который интеллектуальная пыль знает только *мертвым* и на который смотрит как на трогательное заблуждение, идущее от невежества, миф-обман выражает судьбу и становится *бытием*. Это не то бытие, которое искажается рационалистической философией, наделяющей его атрибутом неподвижности; прежде всего это бытие, о котором возвещают имя и отчество, затем бытие двоих, которое заключается в бесчисленных объятиях, наконец, бытие общины, «которая истязает, обезглавливает и ведет войны».¹

Миф остается в распоряжении того, кого оказались неспособны удовлетворить искусство, наука или политика. Хотя любовь сама образует целый мир, она оставляет нетронутым все, что ее окружает. Опыт любви увеличивает прозорливость и страдание, он развивает тягостное и изнуряющее впечатление пустоты, которое является следствием соприкосновения с разложившимся обществом. Только миф вновь приводит к тому, что каждое испытание разбивает образ определенной полноты, распространяющийся на сообщество и объединяющий людей. Только миф входит в тела тех, кого он соединяет, и требует от них такого же ожидания. Он оказывается основой всякого дела, он доводит существование до «его точки кипения»: он сообщает ему трагическую тональность, которая открывает доступ к его сакральной интимности. Дело в том, что миф — это не только божественная фигура судьбы и мира, в котором эта фигура размещается: он также неотделим от сообщества, к которому он принадлежит и во владение империей которого он ритуально вступает. Он был бы вымыслом, если бы *согласие с ним*, демонстрируемое *народом* в ажиотаже праздников, не создавало бы из него живую человеческую реальность.² Быть может, миф — это легенда, но

¹ Цитата из Лютера. Батай воспользовался ею в ходе лекции о «Власти», которую он прочитал вместо Кайуа 19 февраля предыдущего года.

² Языковое затруднение 1938 г.: проникновение экзистенциализма на левый берег Рейна и его полное укоренение на берегах Сены передавалось, если так можно выразиться, посредством безудержно используемого выражения «человеческая реальность». Оно появляется в итоговом обзоре, который Жан Валь сделал относительно лекции Лейрису в Коллеже (там речь шла о будущем «науки о человеческой реальности»). А Сартр в «Наброске теории эмоций» (1938) сообщает, что, «как считает Хайдеггер, понятия о мире и „человеческой реальности“ (Dasein) являются неразделимыми». Ответственным за этот ошибочный перевод (см.: Оффре, 1945: «Это слово *Dasein* чаще всего переводится как „человеческая реальность“. Нет ничего более далекого от точного смысла слова *Dasein*, которое, напротив, стремится выразить осуществление акта действия, задающего непосредственное наличие». Введение в философию существования. Париж, 1971. С. 16) является опять-таки Корбен, «переводчик Хайдеггера», который и так уже виноват в использовании неологизма *ipseite*, в заимствовании которого Сартр упрекнет Батая (Situation I. С. 159): «Я заимст-

эта легенда становится противоположной вымыслу, если взглянуть на народ, который исполняет его в танцах, в действии и для которого он является живой *истиной*. Сообщество, которое не совершает ритуального исполнения своих мифов, обладает уже только ущербной истиной, оно остается живым лишь в той мере, в какой его воля к бытию еще одушевляет ансамбль случайных элементов мифа в целом, в которых выражено его интимное существование. Миф, следовательно, не может ассимилироваться с отдельными кусочками распавшегося целого. Он причастен *тотальному* существованию, чувственным выражением которого и является.

Ритуально пережитый миф раскрывает не что иное, как подлинное бытие. В нем жизнь изображается такой же ужасной и такой же прекрасной, как *любимая женщина* в постели, где она лежит нагая. Таинственная сень святого места, скрывающая реальное присутствие сакрального, воздействует сильнее, чем полумрак комнаты, в которой запираются влюбленные. А то, что открывается познанию, как в лабораториях, так и в алькове, оказывается не менее чуждым науке. Человеческое существование, включенное в сакральное место, встречает там образ судьбы, зафиксированный капризом *случая: определяющие законы*, выявляемые наукой, противоположны той игре фантазии, которая создает жизнь. Эта игра отдаляется от науки и совпадает с безумием, порождающим изображения искусства. Но в то время как искусство признает окончательную реальность и высший характер истинного мира, ограничивающего людей, миф входит в человеческое существование как сила, требующая, чтобы *инфернальная* реальность подчинилась его власти.

XIV. Ученик колдуна

Верно, что это возвращение в древнее жилище людей оказывается, быть может, самым волнующим мгновением жизни, обреченной на череду печальных иллюзий. Старый дом мифа, по мере того

вовал слово *ipseite* из перевода Корбена (но это перевод, рукопись которого мне никогда не приходилось держать в руках), который появился после публикации в журнале „*Recherches philosophiques*“, 1936 (речь идет о „Лабиринте или композиции существ“), текста, где имелось это слово. Сартр прав, когда подчеркивает мой интерес к современной немецкой философии. Именно от моего имени в 1929 г. Анри Корбен предложил моему другу Жану Полану опубликовать в журнале N.R.F. перевод „*Was ist Metaphisique?*“ (мне сказали гораздо позже, что Жюльен Бенда раскричался. Текст, во всяком случае, был отвергнут. Перевод Александра Койре тогда же появился в „*Bifur*“)» (Цит. оп. VIII. С. 666). В действительности перевод, появившийся в «*Bifur*» (№ 8. Июнь 1938), был подписан «г. Корбен-Петитанри», а Койре принадлежат четыре вводных страницы. Он весьма чувствительно отличается от того перевода того же самого текста, который Корбен делает в книге «Что такое метафизика?» (Париж, 1938). Так, например, он передает «*Dasein*» не как «человеческая реальность», а более наивно, как «существование».

как каждый шаг приближает к нему, предстает не менее опустошенным, чем «живописные» развалины храмов. Все дело в том, что представление о мифе, выражающем тотальность существования, не является результатом какого-то современного опыта. Только прошлое, или же цивилизация «отсталых» [народов], делало возможным не только познание, но и обладание миром, который ныне представляется недостижимым. Вполне возможно, что тотальное существование стало для нас всего лишь мечтой, подпитываемой историческими описаниями и тайными проблесками наших страстей. Нынешние люди могут стать хозяевами только какой-нибудь груды обломков существования. Вместе с тем эта очевидная истина быстро оказывается отданной во власть ясности, управляющей нашей потребностью существовать. Потребуется, чтобы по меньшей мере первый опыт сопровождался неудачей, прежде чем отрицающий получит право *на сон*, которое гарантирует ему его отрицание.¹ Методичное описание опыта, который требуется пережить, указывает, впрочем, что он требует только подходящих условий. Прежде всего «ученик колдуна» не сталкивается с требованиями, отличными от тех, с которыми он столкнулся бы на трудной стезе искусства. Бессознательные фигуры вымысла требуют не менее определенных намерений, чем скупые фигуры мифа. Только требования мифологического воображения оказываются более строгими. Они не отсылают, как этого желает одна устаревшая концепция, к темным способностям коллективного воображения. Но они не допускают признания какой-либо ценности за фигурами, в которых упорядочивающее начало не устранено со всей строгостью, свойственной чувству *сакрального*. Впрочем, «ученик колдуна» должен от начала и до конца подстраиваться под эту строгость, если, конечно, предположить, что она и так не соответствует его самым глубоким императивам. Тайна в той области, где он продвигается вперед, не менее необходима его странным передвижениям, чем восторгам эротизма (тотальный мир мифа, мир *бытия* отделен от мира, разделенного теми же самыми границами, которые отделяют *сакральное* от *профанного*). «Тайное общество» как раз и является названием той социальной реальности, которую эти передвижения образуют. Но это романтическое выражение не должно пониматься, как это обычно делается, в вульгарном смысле «общества заговорщиков».² Дело в том, что тайна относится к основополагающей реальности существования, которая соблазняет, а не к каким-либо действиям, противоречащим безопасности государства. Миф рождается в актах, на-

¹ Эта фраза напоминает манеру, в которой Батай высказывался в своем письме к Кожеву от 6 декабря 1937 г.: «Что касается меня, то присущую мне негативность я перестал использовать лишь с того момента, когда она больше была мне не нужна: это негативность человека, которому больше нечего делать, а не человека, который предпочитает говорить».

² По поводу этих различий см. выше выступление о тайных обществах, которое Батай сделал 19 марта предыдущего года вместо Кайуа.

ряженных в одеяния статической вульгарности разлагающегося общества, но насильственная динамика, принадлежащая ему, не имеет другой цели, кроме как возврат к утерянной целостности, даже если верно, что последствия этого будут решительными и изменят лицо мира (в то время, как действия партий теряются в сыпучих песках слов, которые противоречат друг другу), его политические последствия могут быть только результатом существования. Неясность подобного рода проектов выражает лишь обескураживающую новизну направления действия, необходимого в самый парадоксальный момент безнадежности.

САКРАЛЬНОЕ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ Мишель Лейрис

В отличие от всех других докладчиков, связанных с зарождением Коллежа, Лейрис включается в его функционирование уже на новом месте: его лекция была прочитана не в Гран-Вефур, а на улице Гей-Люссака (как и та, что была датирована 8 января 1938 г. и печатается в этом сборнике). Лекция «Сакральное в повседневной жизни» отличается от окружающих ее текстов тем, что это не столько манифест, сколько иллюстрация.

ЗИМНИЙ ВЕТЕР Роже Кайуа

Первая заметка в начале этого текста напоминает, что набросок «Зимнего ветра» был представлен весной 1937 г. заговорщикам из Гран Вефор: «Я хочу лишь сказать, сообщает Кайуа, что я сделал во время собрания, проходившего в пыльном кафе Палас-Рояль (это был Гран Вефор, тогда почти заброшенный), доклад, за которым последовала дискуссия. В конце этого собрания и была основана новая группа» («Приближения». С. 58).

Окончательный текст «Зимнего ветра», составленный в течение лета, оказывается в руках Полана с октября 1937 г. В своем введении к «Переписке» между Кайуа и Поланом Лоран Женни по-

казал значение диалога, который затем следует. Из этого обмена мнениями появится идея собрать в N.R.F. из текстов автора «Зимнего ветра» некое целое, которое могло бы стать определенной рекламой деятельности Коллежа.

Год спустя номер вышел в свет. Полан информирует Кайуа о реакции читателей: «Некоторые реакции (странным образом повторяющиеся) на Коллеж: Социологии: Но почему N.R.F. становится фашистским?» (Я полагаю, что это тон «Зимнего ветра»). На что Кайуа отвечает: «Мне немного неприятна эта история с фашизмом. Это настолько не имеет отношения к делу, что любая дискуссия об этом слове является совершенно неинтересной (за пределами избирательной кампании). («Переписка». С. 87—88). Несмотря на эти невинные протесты, такая реакция вынудила Кайуа не обращаться более к этому тексту (по крайней мере во Франции) до 1974 г., до публикации «Приближения к воображаемому». Однако его чтение не везде вызывало подобные подозрения. Полан посылает номер N.R.F. Этъемблю, который преподает в Чикаго. Тот подтверждает, что получил текст, в письме Кайуа 24 июля: «Ваши чудесный „Зимний ветер“ напомнил мне, что я примкнул к Новой Церкви. Что представляют собой ее символы? Каковы догмы? Она похожа на Орден иезуитов или на коммунистическую партию?» («Дневники». С. 207).

Заголовок требует некоторых разъяснений. В этих двух словах скрывается определенный смысл: ледяная строгость и сладострастие, подчеркнутые для посвященных. Для ученика французских социологов зима ассоциировалась в первую очередь с работами Мосса, Гране, Дюмезиля, на которые Кайуа неоднократно ссылался на конференциях о «Празднике» 2 мая 1939 г. Смена времен года, в такт которой дышат общества эскимосов, привела Мосса к тому, что он сделал из зимы кульминационный момент жизни общества: это было время консолидации группы, интенсификации обмена, аффектов, расходов. Это был сезон праздников, потлача, оргий. Но при движении к более суровой, более строгой зиме ее вкусы и ее этика заставляют Кайуа изменить свое мнение: зиму в Китае, описанную Гране, предвещает и продлевает западный ветер. Это период космического замерзания, сезон, когда все замыкается в самом себе, сезон абсолютной закрытости, когда все в мире останавливается вместе с движением рек. Ее закон — это разделение. Она требует абсолютного и беспрекословного разделения полов, чтобы мужские добродетели могли без остатка посвятить себя противостоянию силам рассеивания, угрожающим всему мирозданию. В «Священной зиме» Лоран Женни анализирует сложный иероглиф, составленный Кайуа для обозначения холодного времени года (Роже Кайуа. Рискованная мысль. 1992).

N.B.: Кайуа был самым молодым в Коллеже Социологии. Родившемуся в 1913 г., ему не было 25 лет, когда он основал свою организацию «социологической молодежи». Преподаватель грамма-

тики (1936), получивший диплом Практической школы высших исследований (пятого отделения), он совсем недавно вышел из Эколь Нормаль, тогда как Батаю, родившемуся в 1897 г., хотя еще и не грозила тучность сенатора, но все же было уже сорок. Немного до этого возраста недоставало и Лейрису. Эти размышления о гражданском обществе имели свое особое значение. Они вписывали в уставы Коллежа проблему перехода к эпохе человека.

*Extra ecclesiam nulla salus*¹

Все восставшие против мира, все, кого он перестал устраивать, все непокорные испытывают одну и ту же потребность в действии и страдают от одной и той же неспособности действовать. Они понимают, что следует объединиться, чтобы стать сильными, но они опасаются, что это средство будет более дорогостоящим, чем тяготящая их слабость, они боятся, что объединение потребует от них еще больших жертв, чем бессилие, вынуждающее отказываться от борьбы. Ученики великих индивидуалистов прошлого столетия, они предчувствуют, что тот путь, где узы солидарности ограничат их независимость, не принесет им ничего хорошего. Одним словом, они опасаются, что, оказавшись сильными, утратят свое право на существование, и на этом перекрестке их охватывает внезапное недоумение. Однако игра стоит свеч.²

I. Судьба индивидуализма

Разложение общественной нравственности представляет собой процесс, в результате которого появляется новая ячейка, или даже ячейки, содержащие в себе ростки новых сообществ и новых объединений. Появление самостоятельных индивидов является знаком, что общество получило возможность воспроизводиться.

*Ф. Ницше. Воля к власти.*³

¹ Вне церкви нет спасения. Это высказывание Оригена цитируется Ницше в «Воле к власти» («Христианин с его формулой *extra ecclesiam nulla salus* демонстрирует жестокость по отношению к противникам христианского стада»). Эта ссылка, как и следующая, взяты из раздела, озаглавленного «Социальный организм».

² Эти страницы, резюмирующие доклад, сделанный в марте 1937 г. для слушателей, которые затем вновь встретятся в Коллеже Социологии, сохранили лишь общий ход рассуждений, исключая любой анализ деталей, любую конкретную аргументацию. Отсюда их схематичный, даже выхолощенный характер. Иначе потребовалось бы написать целую историю реакций индивида на изменения в общественной жизни XIX столетия.

³ Кайуа представил в номер одно-единственное из «Исследований», одну короткую заметку для лекции, посвященной переводу (выполненному Женевской Бьянки) этой книги, которую Ницше «оставил после себя как свой важ-

Когда изучают историю идей не только во Франции, но и во всей Европе, начиная с эпохи романтизма, то неизменно поражаются огромному, не знающему себе равных влиянию великих индивидуалистов. Эта традиция достигает своей кульминации у Штирнера и находит самое яркое и богатое выражение у Ницше. Замечательно, что работы этого направления, кажется, намеренно располагаются вне эстетического пространства, охотно принимают назидательный характер и используют силу афоризмов. Если крайние следствия какой-либо доктрины не принимаются, то совсем не обязательно отвергается ее исходный принцип. Автономия нравственной личности становится фундаментом общества. Тем временем шаг за шагом разворачивается кризис индивидуализма, в котором внешние, массовые, непосредственно действующие причины играют свою роль: развитие социологии подорвало его фундаментальные постулаты, а политические и социальные события, не оставлявшие возможности жить в стороне, постепенно привели к тому, что всякое существование в тени башен из слоновой кости стало казаться тусклым и пыльным. Этого было достаточно, чтобы заставить приверженцев великих индивидуалистов пересмотреть свою позицию и подтолкнуть их к деятельности чисто коллективного характера. Тем не менее это не мешало им терзаться сомнениями и задавать себе вопрос, к чему приведет их этот соблазн: к углублению их позиции, к уступкам стаду племени или к чистой и простой капитуляции.

Не стоит и надеяться выбраться из этого затруднения, не рассмотрев причин, которые привели интеллектуала к отделению от социальной группы и к позиции, прямо враждебной любому возникающему сообществу. Это отделение совпадает по времени с идеологией, отрицающей феномены инстинктивного притяжения и сцепления, в которых позже обнаружат живую силу социальных объединений. В них, разумеется, усматривали всего лишь фактический интерес и озабоченность справедливым распределением. Со всеми размышлениями по этому поводу человек в глубине своей души не чувствовал ничего общего, все они уводили его в сторону от существования в обществе. К тому же все определения не имели никакого отношения к обществу, основанному на несправедливости и привилегиях, и оно представлялось скандальным и ненавистным.

нейший труд». Он заканчивает эту заметку поклоном, адресованным издателю: «Этой книге предназначено оказать великую услугу всем, кто стремится изучать всегда актуальную мысль Ницше». За этой заметкой следовала другая, столь же короткая, о книге «Ницше» Тьерри Мольнье, из которой я выбрал следующую ремарку: «Замечательно, что один из самых молодых теоретиков крайне правых начинает с книги о Ницше и в конце предисловия к ней пишет: „Следует развивать вкус крови в философии. Следует развивать жестокость в метафизических системах, развивать волю к жизни и к смерти“. Такая озабоченность не кажется нам чуждой и далекой; именно поэтому мы намерены брать уроки и у Ницше. Разногласия возникают по другому поводу».

Поэтому сознающий индивид не испытывал к этому обществу ничего, кроме равнодушия, его созерцательная натура не приносила ему ничего, кроме враждебности и раздражительности, его недоверчивый характер делал невыносимыми ограничения, навязываемые ему группой, и он рассматривал их как преследования и придирки. Не имея в своем арсенале отношений с обществом ничего, кроме защитных реакций, он, естественно, сохранил свою симпатию к тем, кто нуждается в опеке, к изгнанникам, к публичным женщинам и людям вне закона, и постепенно сотворил себе героя из *несговорчивого каторжника, которого всегда ожидали оковы*.¹ Тему добросердечной проститутки или великодушного бандита в литературе романтизма ошибочно считают признаком грубой чувственности, тогда как есть и другие важнейшие знаки новой эпохи: завершение разрыва в ценностных ориентациях, в том числе уже и в нравственных, между писателем и устойчивой частью социального тела.

Между тем, доводя до крайности свою точку зрения, индивидуалист начинает разоблачать как обман и тиранию все, что, как ему кажется, и образует общество: семью, государство, нацию, нравственность, религию, к которой он иногда добавляет разум, истину и науку, либо потому, что связи, которые они создают, оказываются также и преградами, либо для того, чтобы хоть в некоторой степени вернуть им их сакральные одеяния. Тогда появляется на свет тип методического иконоборца, отчаявшегося в поисках профанного, которого и описывает Штирнер: «Терзаемый неутолимим голодом, испуская крики отчаяния, ты бредешь вдоль окружающих тебя стен в поисках профанного. Но напрасно. Скоро Церковь захватит всю землю и *мир сакрального* победит». Такие условия предполагают одну-единственную нравственную реакцию: профанацию, ожесточенное разрушение сакрального, единственное, что способно дать анархисту чувство действительной свободы.

Фактически это не более чем иллюзия: кощунство остается состоянием сарказма или богохульства; действия, далекие от того, что обещают слова, кажутся иногда не настолько щедрыми и не настолько гордыми, как они, и не прикрывают собой их отсутствие. Самые великие из индивидуалистов были людьми слабыми, меланхоличными, неприспособленными, рабами одной-единственной вещи, которой они привыкли наслаждаться и к обладанию которой они с трепетом стремились: де Сад все свои оргии выдумал в стенах карцера. Ницше в Сильс-Мария, одинокий и больной теоретик насилия, Штирнер, чиновник с размеренным образом жизни, защищающий преступление.

¹ А. Рембо. Сезон в аду (Дурная кровь). Кайуа уже цитировал эту фразу в работе «Париж, современный миф» (N.R.F. Май 1932. Переиздано в книге «Миф и человек»).

В то же самое время поэзия, в свою очередь, воспевала любое освобождение, однако это была поэзия *бегства*, которая убаюкивала, успокаивала, приносила забвение и окрашивала суровый мир в мягкие краски сновидения. По этой тропинке, ведущей в тупик, нельзя было двигаться вечно. Победа должна была искушать больше, чем бегство. Сегодня проблема ставится в еще более жестких терминах, хотя и стало ясно, что общество благодаря своей сплоченности обладает силой, разбивающей словно стекляшку любое усилие индивида: тому, кто от этого не отказывается, настало время понять, что индивиды на самом деле решили вступить в борьбу, но на пути к успеху, где их попытка обладала риском перерасти в эпидемию, они должны были помериться силами с обществом на его собственной территории и использовать его же оружие, то есть, сами сформировавшись в обществе, более того, перестав создавать ценности, защищавшие удел мятежников и повстанцев, и, наоборот, рассматривая как первые ценности общества те, которые им хотелось бы установить, они были беспощадны.

Такой проект предполагает определенное воспитание мятежного чувства, которое от духа бунта переходило бы к открытой империалистической позиции, а также убеждение в необходимости подчинить свои импульсивные и произвольные реакции дисциплине, расчету и терпению. Одним словом, требовалось, чтобы *сатанинское* стало *люциферовским*.¹

Кажется, было необходимо, чтобы последовательный индивидуалист уничтожил свое отношение к власти и к сакральному вообще. С этой точки зрения ему следовало действовать в направлении, противоположном предписаниям Штирнера, и направить свои силы не на осквернение, а на утверждение сакрального. Впрочем, именно в этом движении он достигнет самого глубокого противостояния обществу, которое само повергает себя в крайнее профанное состояние, и ничто не разлагает его больше, чем внедрение этих ценностей. Более того: при образовании группы, управляемой желани-

¹ Об оппозиции *сатанинского* и *люциферовского* см.: «Париж, современный миф» (В кн. «Миф и человек», с. 199, комментарий к словам «несговорчивый каторжник, которого всегда ожидали оковы»). «Именно этот комплекс я называю *люциферовским* духом. Он соответствует тому моменту, когда восстание, движимое волей к власти и не теряющее своего страстного и сублимного характера, сообщает пониманию, ясному и циничному видению реальности, первостепенную роль для осуществления своего плана. Это переход от *волнения* к *действию*». См. датированную тем же временем статью по этому поводу в «Verge». А также беседу с Ляпужем по поводу конференции о шаманизме, организованной Левицким: «Я увлекся этим вопросом... Я чувствовал себя тогда поклонником Люцифера, я принимал его за настоящего мятежника».

Заметим, что Сартр («Тошнота» которого только появилась в марте 1938 г.) начинает в июле 1938 г. редактировать роман, который через семь лет появится под названием «Дороги свободы»: тогда же он назывался «Люцифер» (см.: «Письма к Сартру». С. 27).

ем сражаться с обществом как таковым, план столкновения с ним как с более прочной и более плотной¹ структурой сочетается с попыткой обосноваться подобно раковой опухоли в структуре более хрупкой и более рыхлой, хотя и более объемной. Речь идет о движении к *сверхсоциализации*,² и рассматриваемое с этой точки зрения общество оказывается естественным образом уже предрасположенным к максимально возможной сакрализации с целью максимально увеличить своеобразие своего существования и силу своего воздействия.

Индивидуалисты теперь могут успокоить свою совесть. Приступая к коллективным действиям, они не отказываются от своей веры, они вступают на единственную дорожку, где им предстоит подняться от пустых теоретических споров к действительной борьбе, они лишь переходят от простых столкновений к регулярным сражениям. Они начинают свою священную войну. Война же, как говорит Клаузевиц, является продолжением политики другими средствами.

11. Основание коллективного усилия

Не помню, говорил ли я уже здесь, или нет, что людей больше всего отличает их способность, совершив одни великие деяния, увидеть в других предел своих возможностей (de Retz. Mémoires. Amsterdam, 1717. IV. P. 177—178).³

Поскольку существует изначальный и неразложимый опыт *своего Я*, образующий элементарную пружину анархического индиви-

¹ Понятие плотности общества (нравственной, а не просто демографической) было введено Дюркгеймом в книге «Разделение общественного труда» (1893): движение слабо развитых обществ к «высшим» обществам сопровождается процессом конденсации. Для Кайуа, напротив, такое движение связано со слабостью, от которой Коллеж желал бы избавиться.

² Это слово появляется в заметках о работе Ф. де Фелиса «Священные яды, божественные опьянения», которые Кайуа представил в «Южные дневники» в апреле 1937 г.: «Религия, в сущности, возникает как сила объединения, сплочения, не как сила рассеивания, а, если рискнуть и ввести неологизм, как сила *сверхсоциализации*, поскольку присутствие сакрального как раз и обеспечивает нерасторжимость общества». Вообще говоря, Кайуа демонстрирует к предлогу «sur» такое же пристрастие, как Батай к предлогу «а»: сверхнасыщение, сверхдетерминация, сверхрационализм заимствованы у Башляра. В свою очередь Батай, кажется, определяет «Ацефал» как попытку «сверхфашизма».

³ Кайуа в сентябре 1939 г. посвятит одну заметку в N.R.F. кардиналу Рецу («Воспоминания» которого как раз появятся в Плеядах) и некоторым другим фрондерам (и фрондершам) — «сущностям, которые, — пишет он, — мало мучаются страстями, которые находятся за пределами их власти... сущностям, о которых Корнель (неизвестно, был ли он их живописцем или же наставником) писал, что «их великодушные подчиняются их стремлению к славе». См. также учебное издание *Сиды*, подготовленное Кайуа в 1939 г.

дуализма, постольку необходимо выявить и неотъемлемое от существования основание коллективного усилия. Его ни в коем случае нельзя использовать как данный исключительно ретроспективно аффективный пласт фактических определений расы или языка, территории или исторической традиции, который обуславливает существование наций и питает чувство патриотизма.¹ Это было бы санкцией на изменение и усиление того, что хотелось бы видеть ослабленным. Совершенно ясно, что движение, зарождающееся *внутри* общества и направленное против него, не может быть основано на тех силах, которые, прочерчивая границы этого общества и усиливая его сплоченность, вступают в конфронтацию с его противниками.

Социальное ядро такого типа должно основываться на элементах совсем иной природы: стремление сделать какое-либо общее дело уже предполагает избранные черты сходства, способные направлять процесс включения в сообщество и создавать тем самым необходимое и достаточное основание его существования, предоставляя каждому из его участников двойственный опыт притяжения и отторжения. Речь идет об одном неопровержимом и обыденном факте, который стал очевидным даже самым приверженцам индивидуализма: о нравственном противостоянии по меньшей мере двух классов существ, столь отличающихся друг от друга по своим реакциям, по своим представлениям о мире, по своим ценностям, что кажется, что они относятся к непохожим видам животных.

На самом деле, встречаясь с представителями другого класса, вступая с ними в определенные отношения, мы обнаруживаем перед собой существо иного нравственного вида, почти иной расы. Этих людей мы вынуждены избегать как чего-то странного и вредного. Их поведение всегда представляет собой опасность, на них нельзя надеяться, их вульгарность непредсказуема. Другие, наоборот, ведут себя так, как мы и ожидали, так, как, кажется, и мы сами вели бы себя в соответствующей ситуации, то есть так, как нам хотелось бы, чтобы они себя вели. Таким образом, благодаря поведению самих этих существ, то есть в мире без лжи совершаемого действия и под давлением реальностей, от которых было бы неразумно убегать и которые постоянно напоминают о порядке, проводится идеальная демаркационная линия, посредством которой мы отделяем *себе подобных* и остальных. С одной стороны этой линии устанавливается сам факт существования сообщества крепко связанных друг с другом лиц, которые произвольно признаются близкими людьми, способными оказывать взаимную и ничем не обусловленную помощь. С другой стороны — остается множество несчастных, с которыми не имеют ничего общего, по отношению к которым

¹ В «Иерархии существ» («Les volontaires». Апрель 1939, № 5, номер, специально озаглавленный «Фашизм против разума») Кайуа вновь обращается к различию, которое Батай заимствовал у Ницше, различию между «территорией отцов» (отечеством, *Vaterland*)

и территорией детей (*Kinderland*).

есть все основания испытывать презрение и от которых инстинктивно отстраняются как от чего-то нечистого, излучающего опасность заражения. От них исходит некий призыв, скрытое искушение,¹ которое всегда возникает на самом высоком уровне по отношению к самому низкому и которое оправдано только у тех, кто находится на самой вершине существования и желает там удержаться.

Здесь различие не в степени, а в природе. Никто не в ответе за место, которое занимает в этой иерархии душевных качеств:² неполноценный не предстает перед судом, но устраняется посредством санитарных мер ради сохранения целого. Как при сборе урожая требуется отделить целые плоды от червивых, так и по отношению к неуверенным в себе людям вооруженный нейтралитет и сохранение дистанции являются лишь простыми средствами самозащиты, абсолютно необходимыми, чтобы избежать заражения. Общество, как и всякий организм, должно уметь избавляться от своих отходов.

Симпатии и антипатии, которые, как известно, *не передаются*, могут вследствие своей субъективной и фрагментарной природы приниматься за индивидуальные и эфемерные, чрезвычайно слабые рудименты жизненной системы такого рода. Между прочим, нет никакой случайности в том, что коллективное мнение охотно представляет их как лживые, советует проходить мимо и не принимать их в расчет под предлогом беспристрастности, как только речь идет о решении, интересующем не столько само общество, сколько публичные службы. Здесь, кажется, чувствуется необходимость создавать препятствия любому виду *эндогенной агрегации*, основанной

¹ Это и есть «Искушение Святого Антония», которое цитируется в книге «Миф и человек», и в «Богомол» (с. 72 и 87), и в «Мимикрии и легендарной психоастении» (с. 141). Одна ссылка есть также в «Полуденных демонах», в исследовании форм полуденной *апатии* («Revue de l'histoire des religions». Декабрь 1937. С. 162). А также одно замечание о значении этой темы для «общей феноменологии воображения» в «Южных Дневниках», сентябрь 1936, с. 676.

² См. «Иерархию существ»: «Теоретически говоря, имеет смысл установить принцип *иерархии существ*, действующий универсально и вне связи с каким-либо видом внешнего ограничения характера коллектива, например с расой, национальностью, религией, классом, собственностью, происхождением и т. д. В таком случае мы вынуждены, выходя за пределы этих ограничений, рассматривать некое *сообщество избранных, орден, образованный людьми решительными и здравомыслящими, с целью объединить родственные души, а также подчинить, по меньшей мере официально, тех из себе подобных, кто мало способен к самостоятельным поступкам*. Мы вынуждены рассматривать сильно сплоченную ассоциацию, накладывающую свою собственную архитектуру на уже существующие различные структуры, разрушающую некоторые из них и осваивающую другие. Как бы то ни было, это и есть принцип равенства прав, обобщенный, как этого хочет демократия, и ограниченный, как того требует фашизм, отвергающий с порога идею *ордена* или сообщества избранных» (с. 323). Чтобы устранить всякую двусмысленность, следует сказать, что именно коммунистической партии, единственному наследнику ордена иезуитов, Кайуа доверяет осуществление этих намерений.

на дифференциальных рефлексх. Здесь существуют одновременно и фермент, разлагающий эту жизненную систему, и начало перестройки жизненных сил, которые способны постепенно добиваться успеха и переворачивать социальное равновесие в свою пользу. Поэтому социализация непосредственных индивидуальных реакций проявляется, напротив, как первая фаза развития одного социального существования внутри другого. Углубленные и систематизированные, рассматриваемые как выражение определенной фундаментальной реальности, эти реакции, несомненно, способны передать индивиду, самым ревнивым образом относящемуся к своей независимости, сознание самой сильной и сплоченной группы, включающее в случае надобности и осознание тотального отчуждения его самого.

Фактически, когда индивидуалисты прошлого века мечтали о завоевании общества (но никогда не делали и попытки эту мечту осуществить), то свои надежды они связывали с формациями именно такого типа. Никто никогда не обращал внимания, до какой степени важен тот факт, что Бальзак и Бодлер с симпатией относились к Лойоле и рассматривали *perinde ac cadaver* Общества Иисуса как образец своих обществ Стариков Горы и Ассасинов. Никто не замечал, до какой степени важно, что одному из них нравилось описывать махинации одной таинственной ассоциации, действующей внутри современного общества, а другой считал, что новая аристократия формируется на основе загадочного благородства, которое нельзя добыть ни трудом, ни деньгами.¹

В конечном счете эти размышления направлены на то, чтобы понять, как некоторая военная и закрытая ассоциация, специально

¹ Бальзак: в предисловии к «Истории Тринадцати». Бодлер: в IX части «Живописца современной жизни». Кайуа приводит эти ссылки в работе «Париж, современный миф» (Миф и человек. С. 201—202). См. также заметки, появившиеся в N.R.F.: в июне 1936 г. о книге Феррана «Эстетика Бодлера» («проблема в том, чтобы точно знать, не пытался ли он сам [Бодлер] перевернуть (резкий термин здесь совершенно необходим) отношения эстетики и этики. Как бы то ни было, он любое произведение искусства оценивает не как человек со вкусом, а руководствуясь *благочестивым гневом* (это его собственное выражение) представителя Святой Инквизиции); в марте 1937 г. по поводу Бальзака от Бутерона до Плеяд („Человеческая комедия" является внушительной (насколько это вообще возможно) иллюстрацией системы идей и вкусов, где страсть, понята и как *мысль*, и как чувство, рассматривается одновременно и как фундамент общественной жизни, и как ее сильнейший растворитель»); наконец, в январе 1938 г. по поводу последних томов того же самого издания сочинений Бальзака («Вотрен является как повелителем, так и бунтовщиком. Он не столько наследник слабовольных чахоточных романтиков, сколько предвозвестник новой расы прожорливых и практических завоевателей»). К Бальзаку и Бодлеру следовало бы добавить и имя Д. Х. Лоуренса.

Корнель также был в глазах Кайуа прежде всего «учеником иезуитов» (См. первое издание *Сиды*, отмеченное рецензией, и «Воскрешение Корнеля», N.R.F., октябрь 1938). Наконец, я напому и название журнала, основанного Кайуа в 1936 г.: «Inquisitions», а также аннотацию о его выходе в свет на форзаце книги «Миф и человек: Инквизиция (воинственные тексты)».

подготовленная для борьбы, получает в наследство от действующего монашеского ордена его дух и умонастроение, от военной организации — ее дисциплину, от тайного общества, если это необходимо, — его способы функционирования и деятельности.

Эти три типа сообществ непосредственно связаны со строгим разделением, с разрывом связей с остальным обществом. Анализ показал бы, что они отличаются друг от друга не столько своими целями, сколько внешними условиями своего развития, согласно которым общество либо признает их полномочия, либо терпит их против своей воли, а то и вовсе переводит на нелегальное положение. Вступление в эти сообщества осуществляется посредством инициации или ученичества. Их члены отличаются от остальных и объединяются друг с другом благодаря особой униформе или незаметным знакам. Их этика, основанная на таком положении, предусматривает строгие обязательства членов этих сообществ по отношению друг к другу и подталкивает их к тому, чтобы смотреть на остальных не столько как на людей, имеющих такие же права, сколько как на материал для своей деятельности.

Поэтому они стремятся обнаружить в социальной структуре оправдание не только отношениям отталкивания и притяжения между индивидами, но и чему-то вроде различия между Господином и Рабом, которое установил Ницше. Возможно, здесь есть необходимость сделать нашу лексику более современной, так чтобы используемые нами термины не были заимствованными из ушедшей в прошлое ситуации и, как следствие, не отрывались бы от настоящего положения вещей, а также чтобы они перестали казаться парадоксальными, когда следование букве доктрины превращает рабов в угнетателей, а господ — в несчастных людей, неспособных защититься от оскорблений.

Поэтому есть некоторая польза в том, чтобы сделать эту оппозицию из пары слов ближе к современной реальности и продублировать ее, например, оппозицией *производителей* и *потребителей*,¹ одновременно напоминающей об экономическом субстрате и выражающей определенную жизненную установку, которая, хотя полностью и не определяется этой парой, но часто, в самых простых

¹ См.: Агрессия как ценность // Новый орден. Июнь 1937. № 41. С. 57, — где Кайуа писал: «В различных рассуждениях, еще недостаточно подкрепленных экономическими данными и склоняющихся к нравственному делению всех существ на *производителей* и *потребителей*, следует настаивать прежде всего на бесконечной пластичности последних по отношению к неподатливой природе остальных. Эти потребители являются жертвами, довольствующимися тем, что Батай называл «отсутствием нужды» (с. 304). По этому же поводу см. «Иерархию существ» Кайуа: «Им принадлежат все удовольствия, телесные и духовные, за исключением сухих радостей независимости и власти, которые становятся инородными и словно непостижимыми для самого счастья, насыщающего их и иссякающего в них до тех пор, пока не обнажится источник других желаний».

случаях, является ее прямым следствием. Что касается потребителей, то они характеризуются как тип людей, предрасположенных к наслаждению, ничего не производящих, только управляющих, паразитирующих на труде других, не признающих ничего, кроме принципа удовольствия, неспособных к великодушию. Именно им производитель приносит тот дар, который его обязывает совершить сама природа и которым сам он не может воспользоваться, так как его предрасположенность к производству столь сильна, что он пренебрегает отдыхом и вознаграждением.

Наделенный судьбой творца, он создает обычаи, которых придерживаются остальные. Он открывает заповеди, которым следуют другие, даже те, кто находится в подчинении у множества его врагов. Он сохраняет монополию на храбрость и инициативу и дорожит своим авторитетом. Он уверен в своем бесспорном превосходстве над торжествующими и пресытившимися потребителями, которые не могут выйти за пределы своего собственного сознания и слишком хорошо понимают, что в их распоряжении не осталось никакого активного, эффективного и плодотворного принципа. Идентифицируя свое *Я*, которое у производителей проявляется в потребности созидания, потребители лишают себя чувства независимой иронии, отказываются смотреть на жизнь как на трагедию, и это высшее безразличие дает им возможность отличать себя от остальных и подтверждает, что любой, кто не способен на подобную элегантность, ничего не стоит.

III. Мораль закрытого сообщества

Я всегда думал, что что-то может быть основано на презрении; теперь я знаю, что: мораль (А. Де Монтерлан. Бесплезная служба).¹

¹ Кайуа опубликовал рецензию на «Бесплезную службу» в «Inquisitions» (июнь 1936): «Из всего этого, — читаем мы, — можно вывести несколько фундаментальных принципов чистой этики, которые следует включить в кодекс чести духовной аристократии: особое значение презрения, вежливость и трезвость». В одной заметке, появившейся в феврале 1939 г. в «Volontés», в заметке, переполненной аллюзиями на темы, обсуждавшиеся Коллежем, и в особенности на конференции в Касталии, проходившей на несколько недель раньше, Кено также похвалит «Бесплезную службу» (эта заметка переиздана в «Путешествии в Грецию» в 1973 г.). В N.R.F. в январе 1939 г. Кайуа, наоборот, опубликует очень строгую статью о «Равноденствии в сентябре», написанном Монтерланом по поводу Мюнхена. Однако и там он напомнит, что ценит «Бесплезную службу» как учебник здоровой и великой морали. Я считаю, продолжает он, ее изучение очень важным. Почти все ее максимы являются золотыми правилами. Наконец, в одном посмертном издании, совсем недавно появившемся, можно прочесть следующее: «Некоторые выражения, даже целые страницы „Бесплезной службы“ еще звучат в моей памяти» (Апология Тацита // N.R.F. Февраль 1973). В «Сектантском духе» (написанном во время войны в

Природа Господина, позволяющая ему лишь изредка торговаться с другими, затрудняет живое ощущение союза с себе подобными. Они воспринимаются скорее как соучастники, так как преступление становится для них лишь самым слабым рефлексом. Такое положение приводит сначала к осознанию определенной этики, которая окончательно может оформиться только в ходе развития аристократической структуры, но ее самые важные аспекты могут быть определены сразу же.

Здесь необходимо привести ее краткое описание. Честность в ней почти не рассматривается как безусловное основание морали в целом. Таким основанием является *инстинкт*, выражающий императив уникальности и целостности существования, соединяющий все постулаты этой этики в один-единственный принцип, одно-единственное правило. Эта этика строится на утверждении, что мир наступает тогда, когда человек так же отвергает все внутренние распри, как любой организм очаги инфекции, когда он подавляет все вспыхивающие внутри его мятежи и умеет защититься от любого предательства, искушающего его, унижающего и расслабляющего его волю. Честность — это такая сила, которая оставляет человеку лишь его лицо и вынуждает молчать об *огнедышащих собаках, трепещущих под маской королей*.¹ Но я напомним, что герой велик, когда перед ним чудовище, с которым следует сразиться, он становится великим еще до того, как его победил.² Он не должен надеяться на тех, кто пригоден только для угнетения.

Затем идут презрение, любовь к власти и вежливость — добродетели, которые, не являясь неизбежно главными, берут свое начало непосредственно в описанной выше жизненной установке и прекрасно характеризуют ее оригинальность.

Основанная на опыте неравенства людей, добродетель презрения хранит этот опыт, раскрывает его и санкционирует. Иллюстрируя фактическое положение вещей, она не предполагает никакой надменности, но из этого не следует, что сама надменность должна внушать страх. Потому что индивиды не презирают за его ошибки, его нельзя презирать за ошибки, так как он вправе относиться к вещам так, как этого требует его природа. Презирают, в сущности,

Аргентине и переизданном в «Инстинктах и обществе». Париж, 1964) Кайуа обратится к воспоминаниям де Дрие, опубликованным Монтерланом в N.R.F. в 1941 г., и назовет «слабо упорядоченным и лишенным строгих правил» то общество, которое он основал сразу же после войны вместе с коллегами своих друзей. Лейрис в «Зеркале тавромахии» (написанном в октябре 1937 г.) цитирует «Бестиарию» Монтерлана. В оглавлении N.R.F. фигурирует статья Жана Валя «„Прокаженные" Монтерлана».

¹ Поль Валери. Стихотворение «Анна» из «Альбома древних стихов».

² См. «Игры теней Эллады» («Путешествие в Грецию», переизданное в книге «Миф и человек»): «Тезея оправдывает не столько то, что он победил Минотавра, сколько то, что он должен был с ним сразиться. Чудовища созда

ны для полубогов».

1.71

того, кто совершил или допустил действия, абсолютно несовместимые с тем, что он сам должен сделать или вытерпеть. Он не предпринимает ничего, чтобы скрыть обманчивую, по крайней мере неконтролируемую сторону этого чувства, так как никто не может утверждать, что, оказавшись в тех же самых условиях и будучи обязан действовать, не будет вести себя так же, как и тот, кто достоин презрения. Поэтому презрение плодотворно, только если оно требовательно. Если оно не вызывает жестокости по отношению к самому себе, то оно ничего не стоит. Однажды испытав, его следует рассматривать как долг, обязывающий никогда и ни при каких обстоятельствах не приписывать себе заслуг, так чтобы каждый акт презрения оказывался делом чести и залогом будущих поступков. Но следует обратить внимание, что презрение дает право не считаться с теми, кого оно отделяет от равных себе, от противников, с которыми необходимо соблюдать законы войны и использовать строгую вежливость паритета.

Что касается власти, то ее важно рассматривать как силу самой природы, против которой нет смысла роптать, но с которой дозволено бороться и, может быть, победить. Нет ничего более мелочного и убогого, чем эта принципиальная ненависть власти, истощающая в неравной и напрасной борьбе самых храбрых, ужесточающая их позицию и вынуждающая в конце концов обожествлять каприз и упрямство. Разумно стремиться к власти, будь это власть над душами или над телами, престиж или тирания.¹ Каждый, впрочем, реализует это стремление в ограниченной области, которая может неожиданно стать значительно более обширной, так как отношения между людьми таковы, что власть можно найти там, где страстно стремятся к свободе. Поэтому власть кажется роковой силой, и даже в оковах на нее смотрят с уважением и серьезностью, демонстрируя, что любовь к власти в принципе отличает победителей от рабов.

Точная и педантичная, словно дворцовый этикет, вежливость превращает в ритуал отношения между людьми, обнажает разумность самого поступка и увеличивает тем самым его непринужденность. Кроме того, она способствует поддержанию определенного внутреннего напряжения, которое было бы трудно сохранить, пренебрегая простой выправкой. В ассоциациях закрытого типа, обреченных усложнять свою иерархию, вежливость является частью эти-

¹ Кайуа предложил издательству Галлимара коллекцию «Тираны и тирании» (см. письмо Батаю, цитированное выше); первые планируемые заглавия: «Гелиогабал» и «Ши-Хуан-ди» (которому был посвящен «Орден и империя» в книге «Миф и человек»). В начале 1938 г., также в издательстве Галлимара, появляется посмертный труд Э. Галеви «Эра тиранов», название которого повторяет название одного выступления, сделанного в ноябре 1936 г. во французском философском обществе. После этого выступления Мосс отправил ему письмо, на которое Кайуа просил Батая сделать ссылку. Обо всем этом можно узнать из материалов конференции «О власти», на которой Батай выступил 19 февраля 1938 г.

ки и становится чем-то вроде особого института. Когда она кодифицирует отношения между посвященными, то ее эзотерический и конвенциональный характер только усиливается, так как она должна использоваться и для того, чтобы лучше дифференцировать профанов. На самом деле грубиян является не столько тем человеком, который пренебрегает обычаями, сколько тем, кто ничего не знает о них или практикует обычаи другой группы. Поэтому вежливость, способ признать своих и узнать чужих, становится на практике средством держаться на расстоянии. Фактически, когда требовалось показать кому-то свою враждебность или свое презрение, достаточно было, как известно, продемонстрировать чрезмерную вежливость, которая сразу же сдерживала брань и исключала любую фамильярность. В связи с этим не стоит забывать, как некоторые знаменитые индивидуалисты, например Бодлер, догадывавшийся, какое беспощадное оружие скрывается за безукоризненным совершенством, превратили дендизм в привилегированную форму современного героизма.

Таковы первые добродетели ассоциации, целью развития которой является она сама. В них нет ничего, что индивид не мог бы принять без всякой задней мысли. Наоборот, он узнает в них следствие некоторых своих пристрастий, ранее остававшихся неопределенными, до тех пор, пока он не нашел область применения, позволившую их уточнить. Их передвижение по социальной лестнице не только не притупляет их, но сообщает им тот рост решительности и силы, который позволяет отличить ясное сознание от темного, смутного и неуверенного предчувствия. Эти добродетели направлены на то, чтобы сделать границы группы более резкими, чтобы отделить ее глубоким рвом от общества, в котором она появилась: те, кто практикует их с этой целью, вскоре, в свою очередь, оказываются в *среде*, то есть в органическом смысле слова — в ядре сильной плотности, способном постепенно притягивать к себе плавающие вокруг, в жидком растворе общества, тела. Таким образом, активные клетки начинают играть действительно положительную роль вместо того бесплодного и неуравновешенного волнения, в котором прежде они находили удовольствие.

*

Время уже не так милосердно. Теперь над миром проносится великий ветер субверсии, холодный, суровый, арктический ветер, смертельный и исцеляющий, убивающий слабых, больных и птиц, *которым не пережить зиму*. В природе свершается немое, медленное и необратимое очищение, словно незримой поступью приближается смерть. Оседлые люди, укрывшись в теплых жилищах, пытаются оживить свои конечности, в которых застывшая в венах кровь уже не циркулирует. Они залечивают свои раны и оторо-

женные места — и дрожат. Они опасаются выходить наружу, где могучий кочевник с непокрытой головой, с закрывающими лицо космами жестких волос, ликуя всем своим телом, смеется над ветром, опьяненный силой его ледяной волны.

Плохое время, может быть, четвертичный период — наступление ледников, — начинается для этого надломленного, стареющего, наполовину разрушенного общества: дух испытания, безжалостной и весьма непочтительной недоверчивости, дух, преклоняющийся перед силой и осуждающий способность сопротивляться — и достаточно хитрый, чтобы сорвать маску со всякой хитрости. Этот климат будет весьма суровым, а отбор действительно жестким. Каждый должен будет представить доказательства: оглохшим ушам — в виде песен, но неумолкающих и проникновенных, ослепшим глазам — в виде украшений, но сверкающих ярче звезд. Жадными и умелыми руками, чрезмерно развитым осязанием нужно будет передать более материальное, более реалистичное чувство, что видимость не обманывает, когда чудесный мираж появляется из пустоты.

В это время *очень низких температур* мы будем узнавать тех, у кого продолжает течь кровь в жилах, по розовому цвету лица, по свежести кожи, по непринужденности, по тому веселью, с которым они наслаждаются условиями своей жизни и той дозой кислорода, которая требуется их легким. Остальные, измученные своей слабостью и изгнанные со сцены, сжимаются, съеживаются, сворачиваются клубком в норах; беспокойные становятся неподвижными, разговорчивые — молчаливыми, комедианты — невидимыми. Поле освобождается для более приспособленных: нет никаких препятствий на дорогах, которые помешали бы их шествию, нет мелодичного щебетанья, которое заглушило бы их голос. Чтобы узнать друг друга в разреженном пространстве, которое только и оставляет после себя зима, они идут сомкнутыми рядами, бок о бок, с сознанием своей силы, и новая весна освятит их судьбу.

ДЕКЛАРАЦИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО КОЛЛЕЖА О МЕЖДУНАРОДНОМ КРИЗИСЕ

«La Nouvelle Revue Française». № 302. 1 ноября 1938 г.

«Международный кризис» — это был чехословацкий кризис, который только что, в ночь с 29 на 30 сентября закончился подписанием печальной памяти Мюнхенских соглашений. Они завершили последний по времени военный шантаж со стороны Гитлера, решившего добиться присоединения к Рейху Судет, чехословацкой территории со времен Версальского договора, но с немецким населением. К величайшему утешению своих избирателей, которые не околели оаций в честь своих избранников, Даладье и Чемберлен уступили. В Бюллетене, опубликованном в том же номере N.R.F., Жан Герен (псевдоним Полона) дал следующий комментарий: «Мюнхен. Благодаря Мюнхенским соглашениям мир спасен. Мир со всем тем, что в нем имеется пошлого и достойного гибели».

И действительно, год спустя он погиб. Была объявлена война.

Поль Низан, межсоюзный лауреат 1938 г. за книгу «Конспирация», подвел итоги кризису для коммунистической ежедневной газеты «Ce soir». Его статьи составляют основу страстной «Сентябрьской хроники», которую он публикует по горячим следам. Книга выходит в белой коллекции. На задней обложке напечатано объявление для широкой публики, воспроизводящее оглавление ноябрьского номера N.R.F. Фамилии подписавших «Декларацию» приведены там с орфографическими ошибками: Callois, Lérís.

Эта «Декларация» завершает выпуск N.R.F., в котором главной темой был сентябрьский кризис: Арман Петижан («Молитва о товарищах»), Жюльен Бенда («Демократии перед лицом Германии»), Жан Шлумбергер («Против унижения»), Марсель Арлан («Ожидание»), Дени де Ружмон («Страничка истории»), Анри де Монтерлан («Почетный мир»), Жак Одиберти («Вечер на Елисейских полях»), Марсель Леконт («Когда нейтралы мобилизуются»).

Вскоре «Декларация» была опубликована в «Esprit», «Volontés» и «La Flèche». В «Esprit» ей предшествовала редакционная заметка

(обязанная своим появлением Мунье, которому ее передал Кайюа): «Коллеж Социологии, в котором мы вскоре встретимся с нашими читателями, направляет нам нижеследующее сообщение, которое, как нам представляется, правильно освещает отношение к кризису». Три месяца спустя «Esprit» уже привел в своем «Обзоре обзоров» все заявление «За Социологический Коллеж:», добавив при этом: «К этому мы еще вернемся». Это доброе намерение было подписано инициалами Д. Р. (Дени де Ружмон?). Но действий за этим не последовало, по меньшей мере, если в этом объявлении не усматривать ссылку на выступление, которое сделал в Коллеже в ноябре Дени де Ружмон.

Редакция «Volontés», «молодого» журнала, основанного Жоржем Пелорсоном в 1937 г. и в котором из людей, близко стоящих к Коллежу, регулярно сотрудничал Кено, тоже снабдила предварительным замечанием текст «Декларации»: «Речь не идет о выполнении простой просьбы опубликовать. Энергичность текста пришла к нам по душе».

У Кайюа было много чехословацких связей, что, должно быть, и сыграло свою роль в том, что он взял на себя инициативу в подготовке этой декларации. 8 октября он отправил ее Полану («Вчера вечером я получил одобрение Батая и Лейриса и отпечатал его сегодня утром»), который, несмотря на свои оговорки, опубликовал ее в своем журнале.

В недавно вышедшей книге Ролан Кайюа описал чувства своего брата в мюнхенские дни: «В сентябре 1938 г. несколько дней, предшествовавших Мюнхену, ввергли его в катастрофическое состояние духа. Правда, он ненавидел Гитлера, но он питал отвращение также и к войне. Пацифистская идеология была здесь ни при чем: призрак войны 14—18 годов, миллионы мертвецов, стоявших, взявшись за руки, вокруг земного шара (образ, часто повторявшийся в то время), действовали на него, как и на многих представителей и левой, и правой интеллигенции. Мюнхен стал для него некоторым облегчением, но он тут же понял, что это трусливое облегчение станет фатальным для демократий. Именно в это время появляется Коллеж: Социологии. Но о нем расскажут другие, более компетентные, чем я. Между 1938 и 1939 г. я читал прозу Гастона Бержери в его журнале «La Flèche»; он разделял со мной это чтение и эти идеи без особого убеждения. Мы не понимали, что он просто усыплял нас» (Ролан Кайюа. «Малая энциклопедия Кайюа». Chronos. P. 195).¹

Мюнхенский кризис стал также причиной и чувства политической дезориентации, которое было доминирующей нотой в конце тридцатых годов. Никогда еще с такой настоятельностью не давала о себе знать потребность в феноменологии политического

¹ По поводу сближения между Коллежем и La Flèche после Мюнхенского кризиса можно сослаться на заметку, вводящую выступление Гуасталла.

восприятия. Об этом можно судить по позиции Кожева, о которой сообщает один из его самых пылких почитателей Раймон Арон: «После 1938 г. один из самых интеллигентных людей, какого я когда-либо знал, то есть А. Кожев, не верил в возможность войны. Он считал, что Великобритания, английский капитализм уже и так отдал Европу Гитлеру. Поэтому он не видел причины, по которой Гитлер начал бы войну, поскольку после 1938 г. он и так был победителем» («Заинтересованный наблюдатель», [1981], 1983. С. 70).

Коллеж: Социологии рассматривает недавний международный кризис как опыт фундаментального порядка в различных аспектах. Он не имеет ни возможности, ни свободного времени, чтобы всесторонне изучить вопрос. Он также не считает себя сколько-нибудь компетентным, чтобы в том или ином направлении истолковывать дипломатические шаги, которые привели к поддержанию мира, и тем более чтобы разграничивать в этом долю предвидимого и неожиданного, долю согласия и долю принуждения, и, при желании, долю разыгранного зрелища и искренности. Он понимает одновременно существующую легкость и хрупкость такого рода истолкований. Воздерживаясь от всего этого, он выражает пожелание, чтобы его примеру последовали все, чья компетенция не превосходит компетенцию Коллежа. Это пункт первый.

Коллеж Социологии видит свою собственную роль в беспристрастной оценке коллективных психологических реакций, которые были вызваны непосредственной угрозой войны и которые благодаря окончанию угрозы чересчур быстро оказались в забвении (которое по справедливости следовало бы назвать *восстановлением*), или же быстро превратились в памяти приспешников в льстивые и почти одобрительные воспоминания. Самые растерявшиеся закончили тем, что стали воображать себя героями. Публика уже готова поверить в легенду о том, что она вела себя хладнокровно, достойно и решительно: разве премьер-министр не был столь ловким, чтобы поблагодарить ее за это?¹ И здесь пора сказать, что эти слова были всего лишь излишне красивыми названиями для чувств, которым до тех пор гораздо больше подходили слова «рас-

¹ 28 сентября перед отлетом в Мюнхен Даладьё выступил по радио с заявлением: «Перед своим отъездом я хотел бы передать народу Франции свою благодарность за его позицию, полную смелости и достоинства. В особенности я хотел бы поблагодарить французов, призванных под знамена армии, за их хладнокровие и решительность, новые доказательства которых они предоставили» (мобилизация некоторых категорий резервистов была объявлена 24-го). В своей речи 4 октября в Палате депутатов Даладьё вновь повторит эти слова: «Успех стал возможен именно благодаря решимости, доказательство которой предоставила Франция. И здесь необходимо отдать дань уважения нашей дорогой и великой стране, которую она заслужила» (*Даладьё. Защита страны*. Париж, 1939. С. 148).

терянность», «безропотность» и «страх». Разыгранный спектакль стал демонстрацией растерянности, как в немой неподвижной сцене, демонстрацией печального подчинения происшедшему событию; это была позиция чрезвычайно напуганного и сознающего свою неполноценность народа, который отказывался включить войну в ряд своих политических возможностей, оказавшись лицом к лицу с нацией, которая именно на войне основывала свою политику. Это пункт второй.

К этой моральной панике добавлялась абсурдность политических позиций. Уже с самого начала ситуация была парадоксальной: диктаторы делали ставку на право народов на самоопределение,¹ а демократии — на жизненные интересы наций. В дальнейшем эти ориентации усилились до крайностей. Можно было видеть, как потомок и наследник того самого Джозефа Чемберлена, который напрямую говорил о мировом господстве Англии и который стал основателем ее империи,² отправился умолять г. Гитлера согласиться на любого рода урегулирование, *лишь бы только оно было мирным*.³

¹ И в самом деле, судетские немцы желали только одного — избавиться от чехословацкой диктатуры, войдя в великодушное германское лоно III Рейха. В Палате общин Чемберлен так описал свою встречу с Гитлером 15 сентября: «Он сказал, что если бы я мог немедленно дать ему заверение в том, что британское правительство согласится с принципом свободного самоопределения, то он был бы готов немедленно обсудить пути и средства его применения» (цит. по: Низан. «Сентябрьская хроника». С. 66).

² Касательно Жозефа Чемберлена (1836—1914), британского министра колоний между 1895 и 1903 гг., в этот период лидера «империалистического» движения, его поддержки, оказанной Сесилу Родсу (владельцу-основателю Родезии) и его позиции во время войны в Трансваале (куда он направил генерала Кичнера, который после сомнительной победы с показной жестокостью подавил упорную партизанскую войну буров), можно будет прочесть в «Истории английского народа» в XIX в. Эли Халеви, том — «Империалисты у власти» (1895—1905), Париж, 1926. Чемберлен, новый человек (self-mademan) предвосхищает по многим чертам диктаторов XX в. В целях противодействия немецкой и американской конкуренции он переделал Британскую империю в содружество, члены которого, будучи независимыми, устанавливают по отношению друг к другу таможенные тарифы по принципу наибольшего благоприятствования. Эта имперская политика любопытным образом сочеталась в его устремлениях с утопией единого союза тевтонской расы, о котором договорились бы Англия, Германия и Соединенные Штаты, чтобы противодействовать русско-французским проискам. Намерение, из которого исходит этот проект, конечно же мог только благоприятно влиять на восприятие Гитлером сына его автора. О Чемберлене можно также прочитать у В. Л. Стросса «J. C. and the Theory of Imperialism», Вашингтон, 1942; Р. Кёбнера и Х. Дан Шмидта «Imperialism: the Story and Significance of a Political Word» (1840—1960), Кембридж, 1964.

³ Кажется, это намек на письмо, посланное Гитлеру 28 сентября, в котором Чемберлен говорит о себе, что уверен в том, что этот последний может получить «все существенное без войны и незамедлительно» («I feel certain Story that you can get all essentiels without war and without delay»), см.: Низан, с. 141, 164, 215. С самого начала кризиса Чемберлен ни на мгновение не делал из этого тайны: он был поборником мира *любой ценой*.

В одной коммунистической ежедневной газете можно прочитать о параллели между этим «посланцем мира» и Лордом Кечнером, параллели целиком в пользу этого последнего. В такое невозможно было бы поверить, если бы к этому не вынуждало непосредственно то, что видно невооруженным взглядом. Коммунисты однажды посчитали нужным поздравить героя войны в Трансваале за планомерные разрушения и концентрационные лагеря для гражданского населения в связи с тем, что он принес своей стране огромную территорию (они, правда, не сказали: золотые и алмазные копии финансистам лондонского Сити). Необходимо также отметить позицию американского общественного мнения, которое с приличного расстояния, с другой стороны океана, выразило всю меру непонимания, лицемерия и в некотором роде платонического донкихотства, становившегося все более и более характерным для демократий.¹ Это третий и последний пункт перед заключением.

Коллеж Социологии — это не политическая организация. Его члены имеют ту точку зрения, которая им нравится. Не в большей мере он считает для себя необходимым придерживаться и линии специфических интересов Франции во всей этой авантюре. Его роль состоит исключительно в том, чтобы извлекать из событий уроки, которые из них должны следовать, и пока есть еще на это время, то есть пока каждый человек полностью не убедится, что в ходе испытания он действительно проявил хладнокровие, достоинство и решительность. *Коллеж: Социологии* рассматривает общее отсутствие живой реакции перед опасностью войны как признак *утраты человеческой мужественности*. Он без колебаний усматривает причину этого в разрыве существующих в обществе связей, в их мнимом отсутствии, из-за развития буржуазного индивидуализма. Он без малейших симпатий разоблачает результат: люди столь одиноки и *столь обездолены судьбой*, что оказываются совершенно безоружными перед возможностью смерти, люди, которые, не имея глубоких причин бороться, в силу необходимости оказываются трусами перед лицом борьбы, любой борьбы, становятся своего рода имеющими сознание баранами, покорно идущими на бойню.

Коллеж Социологии определяет себя главным образом как исследовательскую и учебную организацию. Он продолжает быть такой организацией. Но уже при своем основании он оставил за собою возможность быть чем-то иным, если сможет, а именно быть

¹ Американское общественное мнение выражало опасение, как бы американское правительство не позволило вовлечь себя через чехословацкий кризис в новую «европейскую» войну. Поскольку приближающиеся президентские выборы значительно усиливали его влияние, Рузвельт сделал ему заверение в речи, произнесенной им в Гайд-Парке 9 сентября. Он закончил ее следующими словами: «Включение Соединенных Штатов в союзнический фронт Франция—Великобритания представляет собою совершенно ложное толкование политических хронистов» (процитировано Г. Бонне, в публикации: «Защита мира. От Вашингтона до Ке д'Орсэ». Женева, 1946. С. 211).

очагом энергии. Вчерашние события подсказывают ему, а быть может, и приказывают акцентировать эту сторону своей деятельности, которую он для себя заранее определил. Вот почему он взял на себя инициативу выступления с этим публичным заявлением. Вот почему он призывает присоединиться к нему всех людей, которым тревога раскрыла единственный выход в необходимости восстановления живой связи между людьми. Всех людей, осознающих *абсолютную лживость* актуальных политических форм и признающих принципиальную необходимость восстановить коллективный способ существования, который не будет считаться ни с каким географическим или социальным ограничением и позволит сохранить хотя бы немного выдержки, когда возникнет угроза смерти.¹

Париж, 7 октября 1938 г.
Батай, Кайуа, Лейрис

¹ В июне 1939 г. в номере 5 «Ацефала», целиком подготовленного Батаем, но без его подписи, появились две статьи: «Угроза войны» и «Радость перед лицом смерти». Из первой, я привожу такую фразу: «Человек, у которого больше нет сил придать своей смерти тониизирующий характер, уже представляет собой нечто „мертвое“» (О.С, 1, р. 550 и 552).

ДВОЙСТВЕННОСТЬ САКРАЛЬНОГО

Роже Кайуа

Вторник, 15 ноября 1938 г.

«Возобновления работы Коллежа Социологии пришлось подождать», — отмечает Пьер Прево в своих воспоминаниях (Prévost. P. 53). Странная нетерпеливость, учитывая, что в предыдущем году выступления начались только 20 ноября. Но Мюнхенский кризис, а в жизни Батая смерть Кошетты Пеньо, поставили под сомнение тот факт, что он вообще возобновит свою деятельность. Поэтому возобновление работы происходило в атмосфере импровизации. 13 ноября Кайуа пишет Полану: «Послезавтра я выступаю в Коллеже, хотя у меня такое впечатление, что ни одно приглашение не было отправлено». Журнал N.R.F. тоже не дал никакого объявления и не оповестил о дате следующего заседания.

Начиная с этого момента выступления этого года назначались по вторникам и в основном были ориентированы на внешний мир не только из-за лекторов, которые для этого приглашались, но и из-за рассматриваемых сюжетов. Шла ли речь о Мюнхенском кризисе и его последствиях, о смерти палача Дебле или же о приступах англофильства, вызванных визитом королевского семейства, большинство выступлений посредством обзора прессы (то, что Барт назовет «мифологией») выливались в комментарий к происходящему. В конце концов, разве Дюркгейм не определял социологию как науку о коллективных представлениях?

Тем не менее это первое выступление второго цикла не укладывается в такой регистр. «Двойственность сакрального» является как бы подведением итогов социологии Коллежа. Однако это элегантное изложение дюркгеймовской мысли не содержит ничего оригинального. Кайуа вновь затрагивает в нем положения, высказанные уже в первый год работы, а именно механизм «притяжения—отталкивания» с его двойственными эффектами; противопоставление правого сакрального и сакрального левого; закономерную «коррекцию» этой двойственности посредством авто-

ритарной конверсии заговорищических центров; духовенство, в обязанности которого входит «делать из нечистого орудие очищения [...] обращать во благо зловредную энергию заражения, превращать угрозу смерти в гарантию жизни».

8 февраля 1939 г. Полан пишет Кайуа: «Я перечитал „Двойственность“ с огромным удовольствием. Это исключительно сильно и правильно. Вы ведь отдадите это нам для „Mesures“, не так ли?» (Correspondance, p. 114). «Двойственность сакрального» действительно фигурирует два месяца спустя в оглавлении апрельского номера «Mesures», до того как Кайуа воспроизводит ее в книге «Человек и сакральное», вышедшей в конце 1939-го г.

Я привожу здесь версию из «Mesures».

Flectere si nequeo Superos
Acherunta movebo.

Эпиграф из «Науки о мечтах»

Почти совсем не встречаются такие религиозные системы, даже понимаемые в самом широком смысле, в которых категории чистого и нечистого не играли бы основополагающей роли. По мере того как различные стороны коллективной жизни отделяются друг от друга и образуют относительно самостоятельные области (политика, наука, искусства и т. д.), параллельно наблюдается, что слова *чистое* и *нечистое* приобретают новые значения, более однозначные по сравнению со старым смыслом, но по той же причине и более бедные.

ЧИСТОТА И СМЕШЕНИЕ. — Значения этих терминов в настоящее время различаются посредством анализа, который представляется в гораздо меньшей мере делом *Безупречного Познания*, чем потребностью самой цивилизации. Они связаны между собой только весьма непрочной игрой совпадений и метафор; вместе с тем все происходит так, как если бы сначала они были неразделимо смешаны и служили для выражения многочисленных проявлений комплексной тотальности, элементы которой никто и не думал разъединять. Как будет показано, термины *чистое* и *нечистое* покрывают собой противоположности всякого рода. Вместе с тем они продолжают вызывать весьма специфический резонанс, который они всегда в той или иной мере приносят в ту область, где употребляются. В эстетике говорят о *чистоте* линии, в химии — о *чистых* веществах. Дело представляется так, что возможность, позволяющая применять одно и то же слово для выражения различных рядов реальностей, как раз и создается тем, что в этом слове продолжает оставаться от исходного значения. Чистыми являются линия или вещество, к которым, в сущности, не примешивается ничего, что искажает и опо-

шляет их. Чистым является вино, которое не смешано с водой, тонкий металл, который не содержит грубого металла. Чистым является мужчина, который не соединялся с женщиной, здоровый и живой организм, который прикосновение к трупам или кровь не заразили семенем смерти и разложения.

ЧИСТОЕ И НЕЧИСТОЕ: ДВУСМЫСЛЕННЫЕ СИЛЫ. — Прежде всего стоит отметить, что категории чистого и нечистого определяют не этический антагонизм, а религиозную полярность. В сакральном мире они играют ту же роль, что понятия добра и зла в области профанного. Между тем мир сакрального противостоит обыденному миру как мир энергий миру субстанций. С одной стороны, силы, с другой — вещи. Отсюда непосредственно вытекает важное следствие для понятий чистого и нечистого: они предстают как в высшей степени подвижные, взаимозаменяемые, двойственные. И действительно, если какая-нибудь *вещь* по определению обладает фиксированной природой, то *сила*, напротив, может приносить как добро, так и зло в зависимости от особых обстоятельств, в которых она соответственно проявляется. Ее мощь работает независимо от направленности на добро или зло. Она хороша или плоха не по своей природе, а по направленности, которую она имеет или которая ей придается. Поэтому не стоит ожидать, что характеристики чистого и нечистого будут исключительным и неизменным образом определять характер такого-то существа, такого-то предмета, такого-то состояния. И то и другое поочередно будет свойственно им в зависимости от того, в каком направлении, благоприятном или неблагоприятном, станет развиваться эта свойственность, а тем временем обе характеристики будут для них пригодными. Этого замечания вполне достаточно, чтобы считать одинаково правыми Роберта Смита, который, изучая семитские религии, утверждает исходное тождество чистого и нечистого в них, и отца Лагранжа, который в противоположность ему поддерживает положение об их абсолютной самостоятельности. Всякая сила, находящаяся в скрытом состоянии, вызывает одновременно и желание, и боязнь, вызывает у правоверного страх, что она идет ему на погибель, и надежду, что она идет ему на помощь. Но всякий раз, когда она проявляется, это происходит только в одном направлении: либо как источник благодетельных, либо как очаг несчастий. Виртуально она является двойственной, а переходя к действию, становится однозначной.

СМЕШЕНИЕ И СКВЕРНА. — Эти две элементарные констатации, вступая в различные сочетания, определяют самое существенное в специфических свойствах рассматриваемых категорий.

Как было показано, идея чистоты передает в первую очередь неудержимое отвращение ко всякому смешению. Между тем боль-

шинство запретов, действовавших в так называемых примитивных обществах, — это в первую очередь запреты смешения, если, конечно, считать, что прямой или косвенный контакт, одновременное присутствие в одном и том же замкнутом месте уже представляет собой смешение. Так, например, орудия труда мужчины не должны соседствовать с орудиями труда женщины, а сборы урожая, которые они соответственно производят, не должны складываться под одной крышей. Шкуры моржа, животного зимнего, не должны соприкасаться со шкурами оленя, животного летнего, а мясо того и другого находится в соприкосновении хотя бы даже только в желудке тех, кто его съедает. Вариантов бесчисленное множество: всякая противоположность по образцу противоположности полов или сезонов может порождать правила, способные сохранять ее нерушимость. Такова, например, противоположность фратрий внутри австралийских племен: возвышение, на котором выставляется тело умершего, должно быть построено исключительно из разновидностей дерева, принадлежащих его фратрии. И наоборот, чтобы убить на охоте животное, происходящее из данной фратрии, надо будет пользоваться оружием, дерево которого принадлежит другой фратрии. Дело в том, что смешение не рассматривается религиозным мышлением как химическая операция с совершенно определенными и во всяком случае материальными результатами. Оно затрагивает самую сущность вещей. Оно их нарушает, портит, вносит в них *скверну*, то есть опасный очаг заразы, который надо незамедлительно разрушить, устранить, изолировать по меньшей мере, или же, если речь идет о силах, превратить их посредством обратной операции в благоприятное воздействие.

Таким образом, слово *нечистое*, которое для светского сознания всегда означает только нечто *смешанное*, приобретает гораздо более глубокий смысл для сознания религиозного. С точки зрения этого последнего, нечистота наносит ущерб самому глубинному основанию существа, это болезнь и как бы симптом смерти. Слово, которое означает *очищать*, в «первобытных» языках нередко в то же время означают *лечить* и *расколдовывать*. И наоборот, чистота оказывается тождественной здоровью, а когда она доходит до уровня святости, — жизненности, бьющей ключом, — она отождествляется с неотразимой избыточной силой, опасной уже только из-за своей интенсивности.

САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР СКВЕРНЫ. — Отсюда следует, что скверна и святость представляют в мире их общего применения два полюса одной и той же пугающей сферы. Вот почему они так часто обозначаются одним термином даже в самых развитых цивилизациях. Слово *ἀγος* — «грязь» — означает также «жертвоприношение, которое смывает грязь». Термин *ἅγιος* — «святой» — означает в то же время «загрязненный», «оскверненный», если верить лекси-

кографам. Различие было сделано позднее с помощью двух симметрично противоположных слов: *ευαγής* — «чистый» и *εναγής* — «проклятый», непосредственно видимое строение которых несет на себе печать двусмысленности исходного слова. Греческое *αφοσιουν*, латинское *expiare* — «искупать» этимологически истолковываются как «вывести наружу (из себя) священный (*όσιος*, *pius*) элемент, который оказался введенным туда соприкосновением со скверной». Испупление — это акт, позволяющий преступнику возобновить свою нормальную деятельность и занять свое место в светском сообществе, избавляясь от его сакрального характера, *десакрализуясь*, как это заметил уже Жозеф де Местр.

Плутарх, стремясь найти объяснение воздержанию от употребления в пищу рыбы, соблюдаемому воинами Гомера, предлагает сразу две противоречащие друг другу причины: то, что они священны, или же то, что, поскольку они принадлежат к адским силам, они являются нечистыми. Он точно так же колеблется в выборе решения, воздерживаются ли евреи от употребления в пищу свинины из уважения или же из страха. Люсьен как эхо повторяет два противоположных мнения: одни, говорит он, смотрят на свиней как на священных (*ιούς*) животных, а другие — как на проклятых (*εναγεας*). До Роберта Смита никто не понимал, что речь идет о взаимодополняющих сторонах одной и той же реальности. Так, например, рыбы, посвященные Атергатису, вызывали язвы у тех неосторожных людей, которые их ели. У ассирийцев голубь считался самой священной из птиц; тем не менее тот, кто по неосторожности касался его, на все времена считался нечистым: соприкосновение со святостью считалось не менее опасным, чем соприкосновение со скверной.

В Риме, как известно, слово *sacer* обозначало, согласно определению Эрну-Мейе, «человека или вещь, к которым нельзя прикоснуться, не осквернив себя или не оскверняя их». Если кто-то совершает преступление против религии или государства, объединенный народ изгоняет его из своего состава, объявляя его *sacer*. С этого момента, хотя мистический риск, что его убьют, все равно остается, убийца оказывается невиновным, по меньшей мере с точки зрения прав человека (*jus*), и не может быть приговорен за убийство (*parricidii non damnatur*).

Менее развитые цивилизации не разделяют в языковых формах запрет, вызванный уважением к святости, и запрет, внушенный страхом перед скверной. Один и тот же термин обозначает все сверхъестественные силы, от которых лучше держаться в стороне по каким бы то ни было причинам. Полинезийское *tapu*, малайское *pamali* обозначают без всякого разграничения и то, что, будучи благословенным или проклятым, не задействовано в обыденном употреблении, и то, что «свободным» не является. В Северной Америке слово языка племени дакота *wakan* употребляется для обозначения всякого рода вещей, безразлично чудесных или непонятных.

Туземцы пользуются им, чтобы обозначить как миссионеров и Библию, так и ту безусловную нечистоту, которую представляет собою женщина во время менструации. Когда-то японцы использовали аналогичным образом термин *kami*, одновременно для обозначения божественных сил земли и неба, которые они почитали, и для обозначения «всех зловредных и страшных существ, поскольку они оказывались предметом всеобщего ужаса». *Kami* — это все то, что обладает какой-либо действенной способностью (*isao*).

ДИАЛЕКТИКА САКРАЛЬНОГО. — В самом деле, именно эта добродетель (эта *mana*, если придерживаться экзотической терминологии) в статическом виде вызывает противоречивые чувства, которые только что были описаны. Ее бояться и ею же хотели бы воспользоваться. Она одновременно отталкивает и соблазняет. Она запретна и опасна, и этого вполне достаточно, чтобы возникло желание приблизиться к ней и завладеть ею даже тогда, когда находятся на почтительном расстоянии от нее.

Таким предстает, например, сакральный характер святого места (*hima*) в семитских религиях. В нем запрещается осуществлять половой акт, вести охоту на живность, рубить деревья, косить траву. В его пределах прекращается действие правосудия. Преступник, которому удастся найти там убежище, становится неприкосновенным, так как оказывается освященным святостью места, но по той же причине любое домашнее животное, которое случайно окажется там, становится потерянным для его владельца. Это по преимуществу опасное место, куда нельзя проникнуть безнаказанно. Вместе с тем, как это следует из арабской поговорки: «Тот, кто крутится вокруг *hima*, рано или поздно упадет туда», — его притягательность тоже очевидна. На ум приходит бабочка, которая не может не лететь на пламя, в котором сгорает. Аналогично Лютер, когда он говорил о почитании святых мест, отмечал, что оно смешано со страхом: «И все же, — добавлял он, — оно не только не обращает нас в бегство, но мы все больше приближаемся к нему». В глубине священное вызывает у правоверного совершенно такие же чувства, как огонь у ребенка: та же боязнь обжечься, то же желание зажечь его, то же смятение при виде заветной вещи, та же вера, что овладение им принесет силу и престиж или же... ранение и смерть в случае неудачи. И так же, как огонь производит одновременно и добро и зло, священное приносит счастье и одновременно зло и получает противоположные характеристики чистого и нечистого, святого и святотатства, которые своими собственными границами определяют сами пределы протяженности религиозного мира.

Быть может, здесь мы схватываем сущностное движение диалектики сакрального. Любая сила, которая воплощает его, стремится обособиться, ее первоначальная двойственность находит свое выражение в противоречивых и одновременно взаимодополняю-

щих элементах, с которыми соотносят соответственно чувства симпатии и антипатии, желательности и боязни, внушаемые ее изначальной двойственной природой. Но едва такие полюса рождаются при выделении из этой двойственности, они сразу же, каждый со своей стороны, и именно потому, что обладают характером сакрального, вызывают те же самые противоречивые реакции, которые и отделили их один от другого.

Раскол сакрального создает добрых и злых духов, священнослужителя и колдуна, Ормузда и Ахримана, Бога и Дьявола, однако и отношение правоверных к каждому из этих специализаций сакрального обнаруживает ту же самую двойственность, что и их поведение по отношению к его еще неразделенным проявлениям.

По отношению к божественному святой Августин одновременно испытывал и дрожь ужаса, и порыв любви: «И *inhorresco*, — пишет он, — и *inardesco*». Он объясняет, что его ужас шел от осознания абсолютного различия, разъединяющего его существо и существо священного, а пылкость его любви, напротив, от осознания их глубокой тождественности. Теология сохранит эту двойственную сторону божественного, выделяя в ней ужасающий элемент и элемент чарующий, *tremendum* и *fascinans*, если воспользоваться терминологией Р. Отто.

Fascinans соответствует волнующим формам сакрального, вакхическому головокружению, экстазу и преобразующему единению, но это также и в более простых выражениях доброта, милосердие и любовь божественного к своим созданиям, то, что неотразимо влечет их к нему, в то время как *tremendum* представляет «священный гнев», неумолимое правосудие «ревнивого» Бога, перед которым содрогается стоящий на коленях грешник, вымаливая себе прощение. В «Бхагавад-Гите» Кришна является герою Арджуне, который ужасается при виде человеческих существ, толпами бросающихся в рот бога, подобно потокам, впадающим в океан, как насекомое, устремляющееся к смертоносному пламени. Некоторые из них с проломленными черепами застревают у него между зубами, а его язык пробует на вкус целые поколения, которые проваливаются в его глотку.

Параллельно, на другом полюсе сакрального, демоническое, получившее при разделении опасные устрашающие стороны, в свою очередь вызывает противоположные чувства отвращения и заинтересованности, в той же мере иррациональные. Например, дьявол — это не только тот, кто жестоко карает проклятых в аду, это также и тот, чей соблазняющий голос обещает отшельнику все сладости земных благ. Конечно, чтобы погубить его, договор с демоном никогда не обеспечивает ничего, кроме временного удовольствия, но и так ясно, что иначе и быть не может. Не менее замечательно то, что палач одновременно предстает как соблазнитель, а если надо, то и как утешитель. Романтизм, возвеличивая Сатану и Люцифера, наделяя их всевозможными привлекательными чертами, только

тем и занимается, что развивает в соответствии с собственной логикой сакрального те зародыши, которые и так принадлежат этим фигурам.

Вместе с тем, если сориентировать анализ религии по отношению к тем крайним противоположным пределам, которые в различных формах представлены святостью и проклятием, тотчас же выявляется, что самое главное в ее функции определяется двойственным движением: достижением очищения и устранением скверны.

ДОСТИЖЕНИЕ И УТРАТА ЧИСТОТЫ. — Очищение достигается при подчинении определенной совокупности ритуальных правил. Речь идет, как это хорошо показал Дюркгейм, прежде всего о том, чтобы постепенно отделиться от светского мира с целью создать возможность безопасного проникновения в священный мир. Прежде чем подступиться к божественному, необходимо оставить человеческое. Это значит, что очистительные ритуалы представляют собою в первую очередь негативные действия, воздержания. Они заключаются в многочисленных временных отказах от различных видов деятельности, характерных для светского положения, сколь бы нормальными и сколь бы необходимыми они ни представлялись для поддержания существования. В определенном смысле именно в той мере, в какой они представляются нормальными или необходимыми, и надлежит воздерживаться от них; требуется буквально *очиститься от них*, чтобы достойно приблизиться к миру богов. При этом всегда надо опасаться смешения. Поэтому, чтобы вкусить от божественной жизни, требуется отбросить все, что составляет часть обыденного течения человеческой жизни: речь, сон, общение с другими людьми, работу, пищу, сексуальные отношения. Тот, кто желает принести себя в жертву, проникнуть в храм, вступить в общение со своим божеством, предварительно должен порвать со своими повседневными привычками. Ему предписываются молчание, бодрствование, уединение, бездействие, воздержание от пищи, целомудрие. Ограничения, посредством которых человек подготавливается к встрече с божественным и которые *очищают* его, одинаково значимы и для австралийского неофита, который готовится к испытаниям инициации, и для античного магистрата, который собирается принести жертву ради общины, и для современного христианина, преклоняющего колено перед Святым Крестом. Религиозная концепция мира всех веков и стран обязательно требует таких лишений от человека, который хочет приблизиться к священному. И чем более сильной и живой она является, тем более требовательными оказываются ее правила очищения. От индивида требуется подлинное преобразование. Для того чтобы вступить в соприкосновение с божественным, ему надо вымыться, сбросить свои изношенные одежды и надеть другие, которые были бы новыми, чистыми или освященными. Ему остригают волосы, брови, бреют

бороду, стригут ногти (мертвые и, следовательно, *нечистые* части тела). В исключительных случаях его заставляют символически умереть для человеческой жизни и возродиться богом: так, в частности, участвующий в жертвоприношении согласно Ведам сжимает кулаки, закрывает голову и имитирует движения зародыша в матке, двигаясь кругами возле огня.

Освященный и отделенный таким образом от всего мирского человек должен оставаться в отдалении, пока продолжается, и для того чтобы продолжалось его состояние чистоты или посвящения. Впрочем, долго он поддерживать себя в таком состоянии не может, и если он хочет обеспечить свое физическое существование, требуется, чтобы он возобновил использование всего, что было ему необходимо для жизни и что было как будто несовместимо с его святостью. Выходя из храма, еврейский священнослужитель сбрасывает свою священную одежду, «чтобы освящение не распространялось дальше», говорит книга Левит. Веды требуют погружаться в «проточный источник»: в потоках воды участвовавший в жертвоприношениях смывает свою религиозность и выходит на сушу опять мирским человеком, то есть имеющим право свободно пользоваться естественными благами и участвовать в коллективной жизни. Это одно из самых ценных достижений исследования жертвоприношения Юбером и Моссом, исследования, которое проливает свет на ритуалы вступления и выхода, позволяющие переходить из одного мира в другой, с почтением относясь к их непроницаемости.

МЕРЫ ПРЕДОСТОРОЖНОСТИ ПРОТИВ ОСКВЕРНЕНИЯ И СВЯТОСТИ. — Пользование естественными благами и участие в жизни группы действительно образуют и определяют профанное существование; чистое исключается из него, чтобы приблизить его к богам, нечистое изгоняется из него, чтобы оно не передавало свою скверну всему, что его окружает. Фактически сообщество всегда принимает исключительные меры, чтобы держаться от скверны подальше. Впрочем, она оказывается легко узнаваемой, а очаги нечистого в общем-то без труда могут быть сосчитаны. Одни из них меняются вместе с рассматриваемыми обществами, другие получают самое широкое распространение. В ряду последних можно назвать труп и, поскольку он заразителен, — родственников покойника во время траура, то есть во время того периода, когда заразительность скверны смерти еще со всей силой действует в них; затем — женщину в критические моменты ее жизни, когда она предстает как раненое кровоточащее существо, во время месячных, и особенно в случае своей первой менструации, или же в период беременности, и особенно беременности первым ребенком, вплоть до очистительной церемонии омовения; наконец, святотатство, когда кто-нибудь из-за болтовни, по неосторожности или недосмотру нарушает запрет, особенно самый важный из них, то есть правило экзогамии.

Нечистота этих разных существ подвергает сообщество опасности, которая угрожает ему в целом, так как нет ничего более заразительного, чем мистическая скверна. Поэтому его первым долгом становится принятие мер самозащиты посредством решительного исключения из себя носителей заразного семени. Эти меры не позволяют осквернившим себя иметь какое-либо соприкосновение с членами группы и направлены на то, чтобы защитить последних от омерзительных миазмов, заражающих как отдельные элементы, так и природу в целом. Девушки, достигающие половой зрелости, женщины во время периодов их менструаций оказываются помещенными в специальную хижину на краю деревни. Они не должны выходить оттуда, пока продолжается их состояние, и до тех пор, пока ритуальное очищение не избавит их от всех следов скверны. Самые старые женщины деревни, имеющие возрастной иммунитет и почти не участвующие в жизни общины, готовят и приносят им пищу. Посуда, из которой ели затворницы, разбивается и тщательно закапывается. Их жилище столь плотно закрывается, что некоторым из них случалось погибать от недостатка воздуха. Дело в том, что требуется не допускать, чтобы солнечный свет мог падать на их скверну. В ряде случаев от них требуется только выкрасить лицо в черный цвет. Нередко сооружение, в котором они пребывают, строится на платформе, расположенной на значительном расстоянии от земли, чтобы и земля в свою очередь не оказалась зараженной. Предпочтительнее, чтобы больная во время своей менструации находилась в подвешенном гамаке, считается, что такая процедура создает условия почти абсолютной изоляции. Если девушка, находясь в лесу, почувствует симптомы своей первой менструации, она должна незамедлительно спрятаться в кустах, покрыть голову и вернуться в деревню только после наступления ночи. Знаменательно, что в доисламском арабском языке слова «чистое» и «нечистое» употреблялись только по отношению к женщине, переживающей менструацию.

Предосторожности того же рода были направлены и на родственников умершего, которых считали как бы запачканными скверной и ослабленными (это то же самое) злой силой, которая загнала в землю их близкого: траур — это прежде всего период их нечистоты, а следовательно, и необходимости их изоляции. Уничтожаются посуда и одежды, которыми они пользовались во время их карантина; при мойке потоки воды уносят с собой следы их осквернения. А иногда они должны передать его кому-то третьему. В Хеджазе вдова не моется, не стрижет ногти, не выщипывает волосы. Через год ее внешний вид становится ужасным. Тогда она обтирает телом птицы свои половые органы и отбрасывает ее полумертвую далеко-далеко от себя. Она была убита скверной, но в то же время и очистилась от нее. Таким образом избавляются от мистической заразы, прежде чем вернуться в круг профанного существования посредством тех же самых ритуалов, которые позволяли тому, кто приближался к богам, вновь вернуться в жизнь лю-

дей после того, как он оставил ее ради святости, которой ему надо было достичь.

Замечательно, конечно, и то, что те же самые запреты, которые предостерегают от скверны, изолируют святость и препятствуют соприкосновению с ней. Верховный бог типа Микадо подобно женщине в период ее первой менструации не должен касаться земли или располагаться под лучами солнца. Такой случай характерен, например, не только для императора Японии и для теократического суверена запотеков и наследника трона Боготы, который с шестнадцати лет живет в затемненной комнате. Разбивается также посуда, из которой ел Микадо, из опасения, как бы кто-нибудь по неосторожности не воспользовался ею впоследствии, а это привело бы к тому, что его рот и горло распухли бы и воспалились, одним словом, чтобы никто не оказался пораженным. В то же время требуется держать божественного короля в укрытии от всякой скверны, от всякой бесполезной потери его святой энергии, остерегаться всякого повода, вызывающего ее грубую растрату; она должна обеспечивать только правильное функционирование природы и государства, излучаясь медленно и постепенно. Бросая с определенным упорством взгляд в каком-либо направлении, Микадо рискует навлечь на территории, которые он чересчур «облагодетельствовал» своим взглядом, самые худшие бедствия.

Все то, что касается священной личности, является освященным уже самым этим фактом и не может больше служить никому, кроме нее. Полинезийскому вождю достаточно только назвать какой-нибудь предмет именем какой-либо части своего тела, чтобы изъять его из публичной сферы для своего использования. Никто после этого не осмелится пользоваться им, ибо соприкосновение с ним смертельно. Таким образом, божественное и проклятое, святость и скверна оказывают в точности одно и то же влияние на мирские вещи: они делают их *неприкасаемыми*, устраняют их из обращения, придавая им опасные свойства. Поэтому не следует удивляться тому, что одни и те же барьеры предохраняют как от их излишнего возвеличивания, так и от принижения их значения, в равной степени не допускают их совместного использования — необходимых для жизни группы благ, необходимых для повседневной работы рук.

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ДВУХ ПОЛЮСОВ САКРАЛЬНОГО. — Необходимо, впрочем, чтобы чистое и нечистое не оказались вместе с тем зараженными противоположными признаками. Одно привлекает, другое отталкивает; одно является благородным, другое — низменным. Одно вызывает уважение, любовь, признательность, другое — неприязнь, страх, ужас. В схоластическом языке отца Лагранжа чистое определяется как *vitandum per accidens*, то есть как нечто такое, чего человек сторонится из-за своей собственной низо-

сти, когда он еще не приобрел даров, позволяющих приблизиться к нему; нечистое же, напротив, соответствует *vitandum per se*, то есть объекту, который уже его собственной сущностью обрекается на то, чтобы быть изолированным, и избегать которого при всяком возможном случае подсказывает простое соображение личной заинтересованности. На одной стороне собираются и сливаются воедино все позитивные силы, «те, что сохраняют и укрепляют жизнь, дают здоровье, социальное превосходство, храбрость на войне и совершенство в труде», если воспользоваться определением Р. Герца. Они действуют в гармонии с природой, или, лучше сказать, создают эту гармонию и определяют ритмику мира. Таким образом, они предстают как несущие на себе печать «закономерного и величественного характера, который внушает почитание и доверие». На другом же конце собираются силы смерти и разрушения, источники болезней, беспорядков, эпидемий и преступлений, все, что ослабляет, уменьшает, портит, разлагает.

В мире нет ничего, что не имело бы способности сформировать двойственные противоположности и в таком случае не могло бы символизировать различные спаренные и антагонистичные проявления чистого и нечистого, животворной энергии и смертоносных сил, влекущего и отталкивающего полюсов религиозного мира. К первому принадлежит безоблачность и солнечность дня, ко второму — мрак и влажность ночи. Восток и юг предстают как резиденция добродетелей роста, которые вызывают восход солнца и усиление теплоты; запад и север — это обитель сил гибели и разрушения, которые заставляют спускаться и гаснуть звезду жизни. Высокое и низкое тоже оказываются сразу же определенными в соответствии со своими качествами: и небо, сливающее обителью богов, куда смерти нет входа, и подземный мир, который принимается за ее мрачные чертоги, где ее владычество абсолютно.

Р. Херц, который зафиксировал эти противоположности, одну из них, а именно противоположность правого и левого, сделал объектом глубокого исследования. Ее влияние заметно распространяется на мельчайшие детали в ритуалах, в практиках предсказания, в обычаях и в верованиях. Мусульманин входит в святые места, ступая правой ногой, а в места, где водятся джинны, — ступая левой; левше охотно приписывается репутация колдуна или одержимого демоном; напротив, о христианских святых рассказывают, будто они с раннего детства отказывались сосать левую грудь матери. Правая рука — это рука скипетра, авторитета, верности клятве, добросовестности, а рука левая — это рука обмана и предательства. Ева, из-за которой смерть проникла в мир, была создана из левого ребра Адама. И это была всего лишь первая женщина, прототип пассивного и суетливого существа, *больное и двенадцатикратно нечистое дитя*, которое различные религии исключают из культа и связывают с грехом и колдовством. В изображениях Судного дня Иисус своей правой рукой указывает избранным на Небо, а левой

рукой указывает проклятым на ужасное жерло ада. В изображениях Распятия солнце льет свой свет справа от Бога, тогда как Луна фигурирует слева вместе со злым разбойником и синагогой.

Даже сама речь демонстрирует эту противоположность: в индо-европейском ареале языков один и тот же корень выражает идею *правого*. И наоборот, *левая* сторона обозначается многочисленными и неустойчивыми словами, вычурными выражениями, в которых метафора или иносказание играют огромную роль. Такой же феномен был отмечен Мейе по поводу названий некоторых недугов (глухоты, хромоты, слепоты). Они оказываются сходными с левизной в том тревожном и смутно опасном аспекте, в том качестве скверного предзнаменования, которые следует избегать даже называть словами, совершенно определенно их обозначающими, и все время отыскивать новые слова, предназначенные для того, чтобы лишь намекать на их существование.

Правая рука — это также и рука *ловкая*, та, что направляет оружие *прямо* в цель, и свидетельствует, таким образом, не только о *ловкости*, но и о *правоте* дела воина, его *правде*, доказывает, что его оберегают боги. В Китае важным испытанием для знати была стрельба из лука. Это было не просто соревнование в сноровке и демонстрации мужества, замечает М. Гране, а «настоящая музыкальная церемония, регламентированная словно балет»; стрелу требовалось выпустить только при верной ноте, движения лучников должны были *строго соответствовать* ритуальным правилам, а правильное настроение души вместе с прямым положением тела только и позволяло им *коснуться сердца* цели. «Только так дает о себе знать добродетель», — делает вывод *Ли-Цзи*. И действительно, правители судили о добропорядочности своих вассалов по той ловкости, с которой они направляли в цель свои стрелы. На греческом языке слово *ἄμα τανω*, означающее «совершить ошибку», допустить заблуждение или даже грех, в первоисточнике означало «не попасть в цель». Теперь становятся понятными различные смыслы, которые вкладываются в слово «правое», обозначающее ловкость рук, правильность суждения, правовую норму, открытость характера, чистоту намерений, обоснованность действия, одним словом все, что физически или духовно вынуждает движение *правой* силы идти к своей цели. И наоборот, *левизна* — это признак плохого понимания и предзнаменования неудач, то есть одновременно и неловкости, и того, что является ее причиной и ее следствием. Это любая извилистая, кривая, неправая сила, всякий ошибочный расчет или ложное движение, *все то, что не обладает надежностью*, не достигает своей цели, а следовательно, *все то, в чем нельзя быть уверенным*, что вызывает подозрение и боязнь, так как все то, чего недостает, обнаруживает и развивает предрасположенность к злоумышленному действию. Правое и умелость выражают чистоту и изящество, левое и левизна — скверну и грех.

ОБРАТИМОСТЬ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО. — Чистое и нечистое, признаваемые таковыми с определенной точки зрения профанного мира, которому они так же противостоят, как и в их собственной сфере, вместе взятые обладают статусом сил, которые позволено использовать. Между тем, чем большей интенсивностью обладает сила, тем более обещающей является ее действенность. Отсюда стремление превратить оскверненное в благо, сделать из нечистого орудие очищения. С этой целью прибегают к посредничеству священнослужителя, то есть человека, которого его святость делает способным безбоязненно приближаться к нечистоте или абсорбировать ее. Человека, который во всяком случае знает ритуалы, предохраняющие его от страданий от этого приближения, обладает способностью и знает средства, как обернуть во благо злую энергию заражения, превратить угрозу смерти в гарантию жизни.

По окончании траура очистительные церемонии избавляют родственников умершего не только от бывшей у них скверны, но и знаменуют собою также тот момент, когда злая и опасная сила смерти перестает быть носителем всех свойств сакральной левизны и становится охраняющим духом, которому молятся с почтительностью и уважением. Параллельно с этим земные останки трупа становятся реликвиями, а ужас превращается в доверие.

Беременная женщина должна держаться в стороне от группы, чтобы предохранить ее от заразы своей скверны. Но в то же время, например у гереров, ей каждое утро приносят молоко от всех коров деревни, чтобы соприкосновение с ее ртом обеспечило ему ценные качества. А у варрунди девушку при наступлении ее первых месячных ее бабушка водит по всему дому и заставляет прикоснуться ко всему, как если бы от этого все стало освященным.

Аналогичным образом римляне окропляли сад Анны Перенны *virgineus cruor*, и эта женская кровь попутно служила для того, чтобы уничтожить червей в огородах. Впрочем, почти повсюду менструальная кровь или родовая кровь использовалась как лекарство от других нечистот: фурункулов, чесотки, заболеваний кожи, проказы. Она считалась тем более энергично действующей, чем более нечистой она была, поэтому предпочитали, чтобы это была первая кровь молодой девушки или же кровь женщины при ее первых родах. И тем не менее, какой только смертоносной силой не наделялось это ужасное кровотечение! Нет такого проклятья, которым не наделял бы его Плиний Старший: «Было бы трудно отыскать что-либо более чудовищное, чем это периодически повторяющееся кровотечение. Оно вынуждает киснуть молодое вино, делает бесплодными семена, убивает молодые побеги, иссушает растительность садов. Фрукты падают с деревьев, под которыми посидела женщина в таком состоянии. Одно только мимолетное соприкосновение с ним заставляет потускнеть зеркала, притупляет острие железа, стирает блеск со слоновой кости; пчелы гибнут, железо и даже медь ржавеют и испускают омерзительный запах. Собаки, лизнувшие его, впа-

дают в бешенство, а против заражения от их укуса нет лекарств, и т. д.». Еще и поныне более или менее сознательно распространяется идея, будто именно самое отвратительное лекарство является и наиболее эффективно действующим. Поэтому для систематического приготовления того, что должно быть панацеей от всех бед, ищут ингредиенты, самые отталкивающие в физическом плане и самые нечистые в плане религиозном. Арабы против джиннов и сглаза используют микстуру, изготовленную из отбросов, менструальной крови и останков скелета мертвеца.

Нельзя забывать, что они могли завершать приготовление своего лекарства, добавляя к нему частичку останков искупительной жертвы. Эта последняя, на которую у семитов взваливаются все грехи народа, предстает как квинтэссенция скверны. И тем не менее жертвенное место смазывают ее кровью, а святая вода, которая служит для очищения крова и имущества умершего, как и тех, кто касался трупа, должна содержать в себе пепел тела, принесенного в жертву за грехи. Священнослужитель, который предавал жертву сожжению где-то в стороне от стойбища, *чистый человек*, который собирал пепел, должны были очистить свою одежду и омыть тело. Они будут оставаться нечистыми до вечера, равно как и все, кто соприкоснулся с очистительной водой или кто еще будет ею очищен. Вся книга Левит в целом могла бы быть прокомментирована под этим углом зрения: там на каждом шагу можно встретить то же самое внутреннее совпадение чистого и нечистого.

В Греции, замечает Жерне, «то, что является источником нечистоты и причиной запрета, может быть и предметом обязательного поклонения как священному». И в самом деле, афинские девушки посвящали Артемиде первое белье, запачканное их менструальной кровью, а одежды женщин, умерших при родах, посвящались Артемиде-Ифигении из Браврона.

ОБРАЩЕНИЕ СКВЕРНЫ В СВЯТОСТЬ. — Двойственную силу сакрального таят в себе не только вещи, но и существа. Духи-защитники, нарисованные на шапке сибирского шамана, иногда окрашивались наполовину в красное, наполовину в черное, чтобы показать два направления, в которых распространяется их сила. У лопарей те, кто убивал медведя, прославлялись. Но сначала к ним относились как к оскверненным и отправляли в особое жилище. Они сбрасывали одежды, которые носили во время убийства зверя. Они приносили его шкуру своим женам, но делали вид, что они чужаки. Их заточение прекращается только после очистительного хоровода вокруг огня. Аналогично в Южной Африке убийство опасного зверя: льва, леопарда, носорога, — считалось славным поступком. Но прежде, чем почетная стража с большой помпезностью вводила счастливого охотника в деревню, он должен был пройти искупление за свое выдающееся деяние в отдаленной хижине, выкрасив тело в бе-

лый цвет и получая пищу от мальчиков, еще не подвергшихся обрезанию. Даже воин, убивший врага в походе, хотя и оказывался объектом почитания, но не мог вновь стать полноценным членом общины прежде, чем не очищался от крови, которую пролил, от скверны, с которой соприкоснулся, предавая врага смерти и прикасаясь к его труп.

И наоборот, нечистое приносит мистическую силу или, что оборачивается тем же, проявляет ее, доказывает ее наличие у существа, которое победоносно прошло через опасности святотатства. Когда Эдип, обвиненный в преступных мерзостях высшего порядка: отцеубийстве и кровосмешении, — вступает на территорию Афин, он представляется как святой и объявляет о себе как источнике благодетелей для страны. У представителей племени Ба-Ила нет ничего более чудовищного и опасного, чем кровосмешение, однако тот, кто хочет преуспеть в каком-нибудь трудном предприятии, совершает его со своей сестрой: «это придает невероятно большую силу его талисману». Тонга, который хочет поохотиться на бегемота, вступает в половую связь со своей дочерью. Сразу же после этого он становится «убийцей», но зато теперь он обладает способностью совершать «великие вещи на реке». В племени, обитающем в окрестностях озера Ньяса, кровосмешение с матерью или сестрой делает того, кто на него осмелился, неуязвимым для пуль. Посредством поспраивания самого святого закона человек приобретает для себя опасную помощь со стороны сверхъестественных сил почти так же, как для того, чтобы стать волшебником, нужно подписать договор с дьяволом. Посредством кровосмешения отважившийся на него как раз и превращается в колдуна, но на ограниченное время, для обеспечения успеха только одного определенного предприятия. Ему требуется ритуально пренебречь опасностями святотатства, чтобы стать недостижимым для мирских опасностей.

В буквальном смысле, вполне достаточно *конверсии*, достигаемой посредством соответствующего покаяния, изменения смысла, облегчаемого надлежащими действиями или занятием соответствующего положения, чтобы зловещая сила, доказательство действенности которой дает нарушитель священных правил, оказалась вновь непорочной и противоположно направленной, когда речь идет о том, чтобы оказать этим правилам поддержку или заставить уважать их. Таким образом великий жрец Лициниус, рассказывает Тит Ливий, арестовал Флаккуса, чтобы заставить его стать жрецом Юпитера «*по причине* его бурной и развратной молодости», а этот последний, до того презираемый своими родичами за свои пороки, до такой степени изменился благодаря посвящению, что восстановил святость своего сана, скомпрометированного его предшественниками. Точно так же, когда в жизнеописаниях христианских святых самые великие грешники превращаются в самых великих святых, то это делается не только для того, чтобы правоверные получили наставление о всемогуществе Божьей милости, но также и с

целью показать всегда возможный эффект от перемещения в разряд благодетелей исключительных ресурсов, проявляющихся в чрезмерности греха.

УСТРАНЕНИЕ НЕИСКУПИМОЙ СКВЕРНЫ. — Тем не менее иногда случается, что преступление лишено надежды на какую-либо возможность исправления. Общество впадает в ужас и оцепенение перед лицом слишком серьезных посягательств на сакральное. Его священнослужители теряют надежду обратить их во благо или хотя бы смягчить их последствия. Возникающая скверна кажется *неискупимой*, то есть, если вернуть слову его этимологическое значение, никакой ритуал очищения уже не сможет избавить виновного от энергетического элемента, которым он отяготил себя, совершая запретный акт. Уже не остается какого-либо средства, чтобы «освободить» его, чтобы дать ему возможность когда-либо вернуться в лоно мирского порядка. Остается только самым решительным образом отсечь от группы этот принцип и очаг опасной заразы. Поэтому-то его и объявляют *священным* (sacer, ιερός). Группа неохотно соглашается предать его смерти, так как сама казнь предполагает соприкосновение со скверной, которую желательно было бы устранить, а при казни существует риск, что она распространится на группу в целом. Тогда преступника изгоняют, его без оружия и провизии доводят до границы национальной территории и передают заботу об его уничтожении чужакам, зверям или болезням. Если виновным оказывается животное, например коза, съевшая свои испражнения, бык, ударивший о землю хвостом, собака, спарившаяся со свиньей, то когда не хотят отказаться от той пользы, которую они приносят, их продают прохожим торговцам, чтобы невзгоды пали на них. Человека нередко оставляют на милость океану в лодке без снастей. Иногда для большей верности ему связывают руки и пробивают дыру в челноке. По старинному норвежскому обычаю изгнанника оставляли в посудине, до краев наполненной водой. Когда государство берет на себя обязанность ликвидировать отверженного, оно наделяет особыми полномочиями специального человека (палача), который сам тут же становится опозоренным, а поэтому должен отойти от сообщества и жить в стороне от него, как если бы он взял на себя всю полноту скверны, от которой избавил себе подобных. Или же ответственные судебные инстанции принимают величайшие предосторожности, чтобы в ходе казни опасная зараза не распространилась на группу. Весталку, подвергнувшуюся осквернению, хоронят заживо, так как ее пролитая кровь заразила бы всю общину. Поэтому ее заставляют исчезнуть вместе со всей своей скверной в недрах земли. Этот случай действительно оказывается исключительно значимым. Речь идет о существе, приносимом в жертву, а святость виновного увеличивает тяжесть греха подобно тому, как количество грехов иногда служит мерой святости в будущем. Жрицу

приносят на место казни в плотно закрытых носилках, так как важно, чтобы любые ее контакты с членами общины стали невозможными. Даже звук голоса оскверненной не должен достигать их ушей, ибо когда речь идет о таком святотатстве, не остается ничего, что не могло бы послужить средством для передачи скверны. Тем временем жертва сходит с носилок с закрытым покрывалом лицом и сразу же спускается в заранее вырытый ров. Этот ров сразу же забрасывается землей. Осужденной оставляется немного пищи. Антигона, которую Креон провел к ее могиле по *пустынной* тропинке, претерпела достаточно, чтобы «избавиться от святотатства и избавить весь город от скверны». Дело в том, что сама греховность делает преступника священным. Поэтому становится опасным прямо посягать на его жизнь, и, оставляя ему немного пищи, община снимает с себя ответственность и предоставляет возможность действовать богам (это и есть принцип божьего суда, как это верно заметил Г. Глотц). Виновный вступил в мир божественного, и отныне только богам надлежит дать ему спасение или погубить. Люди передают его им и для этого выводят из своего сообщества *живым*. Впрочем, не менее важно предохранить от заражения скверной как природу, так и общество. В этом плане нет ничего более показательного, чем наказание *culeus*, предусматриваемое римлянами за отцеубийство и святотатство. Виновного полностью изолируют, его заковывают в кандалы, его голову покрывают волчьей шкурой, а чтобы сбросить в море, зашивают в кожаный мешок вместе со змеей, петухом и собакой, на которых скверна может распространяться без ущерба для остальных. Это реализация старинного проклятия, направленного на того, чье святотатство является неисправимым до такой степени, «что ни земля, ни море не принимают его костей». В волчьей шкуре, в скованных ногах, в зашитом кожаном мешке следует видеть различные меры предосторожности, применимые с целью помешать исходящей от преступника скверне заразить почву, атмосферу и даже морскую воду, которая, как замечает комментируя эту казнь Цицерон, считается способной очищать от любой грязи.

СОЦИАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО. — Теперь можно дать набросок чего-то похожего на социальную географию чистого и нечистого. Существует определенная нейтральная зона, которую они оспаривают друг у друга и из которой по одним и тем же причинам, но исходя из противоположных позиций духа их стремятся изгнать. Здесь всякая энергия поочередно проявляет себя то как чистая, то как нечистая; она может быть сориентирована как в одном, так и в другом направлении, и нет возможности сообщить ей устойчивую однозначность. Она в равной степени стимулирует и силы зла и силы добра, навлекает беду и приносит удачу. Так, например, в сексуальном союзе видят источник, благоприятный как для рождения урожая, так и для распространения за-

разных заболеваний, активизирующий (у Банту) не только очистительные свойства воды для крещения, но и разрушительную силу болезней. Но уже сама эта двойственность предполагает более стабильное распределение, более ярко выраженную поляризацию добра и зла. Кажется, что каждый из этих противоположных принципов и в самом деле занимает фиксированное положение. С одной стороны, величественный и упорядоченный мир короля, священника, мир закона, от которого стараются держаться на расстоянии из уважения, с другой — подозрительные и позорные владения изгоя, колдуна и осужденного, от которого из страха стремятся держаться подальше. Тому, кто в силу своей природы очищает, лечит и прощает, то есть носителю святости, противостоит тот, кто, в сущности, оскверняет, унижает, лжет, то есть предвестник греха и смерти. *Нетленные*, великолепные, усыпанные золотом и драгоценностями одеяния принца оказываются лишь яркой противоположностью мерзкому гнилью и праху разложения.

Действительно, властитель и труп, подобно воину и женщине, испачканной кровью своей менструации, олицетворяют в высшей степени враждебные силы чистого и нечистого. Именно смерть приносит скверну, именно властитель избавляет от нее. Никакое соприкосновение между ними не допустимо. Существа, наделенные святостью, как например полинезийский вождь, вещи, которые кажутся благотворными источниками сакрального, как например австралийские *чуринги*, посредством самых суровых запретов отделяются от всего, что считается очагом заражения, будь это бранные останки умерших или же кровь менструаций. В связи с этим стоит напомнить о некоторых священных правилах, ограничивающих свободу верховного жреца. Ему запрещается не только прикасаться к трупу, но и приближаться к месту кремации, слушать звуки похоронных флейт, произносить названия растений и животных, имеющих отношение к культу мертвых. Его обувь не должна изготавливаться из кожи естественным образом умерших животных. Точно так же верховный жрец у кафров не должен ни посещать кладбищ, ни вступать на тропинки, ведущие к полям, где гниют трупы. Вход в комнату, где кто-то умер, ему запрещен до тех пор, пока оттуда не будет удалено даже воспоминание о покойном и пока тем самым не будет доказано, что он стал благотворной и достойной почитания силой. В трагедии Еврипида Артемида покидает умирающего Ипполита: богине не разрешается смотреть на труп, а последний вздох умирающего не должен осквернять ее чистый взор. Во время праздника Цветов в Афинах, когда души умерших выходят из подземного мира и проходят по улицам города, храмы огораживаются натянутыми веревками, чтобы они не могли к ним подойти.

ЛОКАЛИЗАЦИЯ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО. — Столь строгое разделение принципов чистого и нечистого предполагает и их различ-

ную локализацию внутри общества. Фактически дело обстоит так, что центр представляется ясным и живительным местопребыванием чистоты, а периферия — мрачными и пугающими владениями нечистого. Силы добра живут на столбах тотема, выкрашенных в яркие цвета и поставленных на самом видном месте центральной площади деревни, где рядом возвышаются святилище, дом для мужчин или высокая хижина вождя. Никто не осмеливается приближаться к месту, где столь явным образом сосредоточены все силы священного. В Новой Каледонии главная хижина называется *моаго*, но *моаго* — это также и название клана, а высокая хижина обозначается выражением *ка моаго*, то есть «то, что и есть моаго». Лучше и невозможно выразить глубокую тождественность коллектива в целом со святилищем и главной хижинкой, являющихся очагами, вокруг которых выстраивается в определенном порядке его существование. Для канака, подчеркивает г. Линхардт, речь идет об одной и той же реальности, и главная хижина является ее проекцией на землю, клан — ее проекцией на общество, а святилище — ее проекцией по направлению к миру невидимого. Таким образом, силы, одухотворяющие жизнь деревни и укрепляющие ее славу, имеют своей опорой центр деревни, проходят через большую площадь, чтобы достичь его и оросить своим благотворным воздействием. Их способ действий является центробежным: они исходят лучами из той идеальной пустоты, где живут боги, к которой вздымается дым жертвоприношений, откуда, по всей вероятности, исходят приказы властелина. Мало-помалу их влияние сменяется влиянием пребывающих в дебрях таинственных и злых сил, *совместное* давление которых становится всепоглощающим. Люди вступают в их владения незаметно, по мере того, как удаляются от центральной площади. Но прежде, чем они оказываются полностью в их злой власти, им нужно оставить позади себя внушающую страх хижину, которая служит для заточения беременных женщин, женщин во время менструации, воинов, вернувшихся из походов и еще не очистившихся от пролитой ими крови, словом, всех, кто подвергся осквернению. Всех, кого важно удерживать в стороне от лучезарных и животворных центров коллективной жизни.

Эти пространственные данности далеко не случайны. Они встречаются на всех уровнях цивилизации. Р. Герц справедливо заметил, что противопоставление правого и левого сочетается с противопоставлением *внутреннего* и *внешнего*. Сообщество смотрит на себя так, как если бы оно находилось в воображаемом замкнутом круге. Внутри круга все отмечено светом, упорядоченностью и гармонией, это — обустроенное, отрегулированное и распределенное пространство; в середине брачная арка или святилище представляют собой вещественный и действенный очаг сакрального, лучи которого достигают окраин селения. По другую сторону простирается внешняя тьма, мир козней и ловушек, который не знает ни власти, ни закона и откуда исходит постоянная угроза осквернения, болез-

ней и гибели. Верующие движутся хороводом вокруг священного огня, направляя правое плечо в сторону центра, из которого излучается благо, а левую часть своего тела, более уязвимую и потому прикрытую щитом, — в сторону мрачного, враждебного и анархического внешнего пространства. Это круговое оборонительное построение охватывает внутренние источники доброй энергии и одновременно создает препятствие против опасных влияний, идущих извне.

Конфигурация современных городов в некотором отношении все еще оставляет заметным отчасти мистическое, а отчасти объективное значение этой диспозиции. В центре располагаются церковь или собор (место пребывания божественного). Ратуша, официальные здания, дворец правосудия (символ и храм власти и ее органов), театры, музеи, памятники умершим, статуи великих людей (различные стороны священного наследия города) располагаются на больших площадях, широких уличных артериях, в цветущих садах. Ночью ослепительное освещение приносит этим привилегированным кварталам блеск и безопасность. Вокруг этого официального, теплого, вселяющего уверенность ядра большие городские районы разворачивают пояс мрака и нишеты, где проходят узкие, плохо освещенные, малобезопасные улочки, где располагаются неуютные гостиницы, трущобы и различного рода нелегальные заведения, где находится идеальное место для сборищ бродяг, проституток и всякого рода людей, стоящих вне закона. Когда кладбища еще не были поглощены ростом города, они размещались именно там, и с наступлением ночи это у многих вызывало легкую дрожь. Таким образом, противоположность чистого и нечистого, перешедшая из религиозной области в область светскую, ставшая противоположностью закона и преступления, достойной уважения жизни и беспутного существования, сохранила прежнюю топографию мистических принципов: добро — в центре, зло — на периферии.

СПЛОЧЕННОСТЬ И РАЗОБЩЕННОСТЬ. — Вообще говоря, силы священного обладают четкой локализацией, тогда как область скверны, напротив, представляется расплывчатой и неопределенной. В этом можно увидеть, в частности в Австралии, одно из фундаментальных противопоставлений религии и магии. Но фактически злые духи, от которых австралийские колдуны получают свои способности, не связаны ни с каким тотемным центром. Как и сами колдуны, они существуют вне социальных рамок. Нечистая сила, которую они приводят в действие, согласно определению Стрехлоу, та самая сила, «которая внезапно ставит под угрозу жизнь или приносит смерть тому, в кого она вселилась», не принадлежит какому-то одному определенному клану. Она никого не объединяет, не управляет формированием какого-либо духовного тела, дублирующего, как церковь, социальное тело государства. Напротив, она

ничуть не считается с местными обычаями и благоприятствует тем, кто, как женщины или рабы, исключаются из сферы действия религиозного культа. Это само исчадие дебрей, великий, постоянно действующий враг, поглощающий, как море острова, различные человеческие группы, у которых ему удалось добиться расположения к себе. Вот почему колдун проходит свою инициацию в дебрях, далеко от деревни; он возвращается в нее уже вместе со своим персональным духом-защитником, который противопоставляет его клану, почитающему свой коллективный тотем. Этот последний позволяет членам других групп потреблять тот вид животных, с которым он связан. Экономическая организация племени является основанной на взаимном обмене продуктами питания. Для колдуна же какое-то животное, открывшееся ему во время сна, галлюцинаций, экстаза или переданное по наследству родственником-колдуном, оказывается духом-защитником, который охраняет его от других членов сообщества и заставляет их с почтением к нему относиться. Внутри клана он предстает как чуждый элемент, обладающий сверх того таинственной и опасной силой. Он уже не рассматривается другими как «брат». Он и фактически становится совсем другим существом. Духи, приобщившие его к своим способностям, изменили его жизненные органы и ввели в его тело кристаллические кусочки скалы, в которых содержатся семена его власти, вызывающие у остальных страх. Его избегают, и он ведет уединенную, затравленную жизнь. Он оказывается как бы исключенным из сообщества по меньшей мере виртуально, и в противоположность последнему олицетворяет вместе с началом смерти те же самые силы разобщения.

Слова *сплоченность* и *разобщенность* позволяют достаточно точно определить соответствующее единство сложных соединений, к которым принадлежат чистое и нечистое. Силы, которые определяют первое, — это те силы, которые утверждают, придают прочность и мощь, бодрость и здоровье, стабильность и упорядоченность. В мире они руководят космической гармонией в обществе, заботятся о материальном процветании и справедливом административном функционировании, а в человеке они стоят на страже нерушимости его физического существа. Они — это все то, что составляет основу, поддерживает и совершенствует норму, порядок, здоровье. Понятно, что эти силы олицетворяет властелин. Другие силы, напротив, ответственны за волнения, беспорядок, лихорадку. Им вменяют в вину любое нарушение порядка и нормального хода событий: они являются причинами затмений, чудес, чудовищ, рождения двойняшек, в общем, всех проявлений зловещих предзнаменований, всего происходящего вопреки естественным закономерностям и делающего необходимым искупление: деревья, цветущие зимой, мрак, наступающий посреди белого дня, затянувшаяся беременность, эпидемии.

Параллельно им же приписывают нарушение политического и религиозного порядка, и, в частности, мы уже видели, что преда-

тельство, святотатство, цареубийство рассматриваются как неискупимые грехи. Они несут в себе то, что наносит ущерб социальному единству, ставит его под угрозу, ведет к его разрушению. Иногда достаточно всего лишь не разделять мнения других, чтобы быть исключенным из общества. В Китае советник, который не решается разделить мнение своих коллег, компрометирует судьбу царства, так как решения должны приниматься единогласно. В таком случае он вынуждается оставить свою должность и покинуть страну, а подчинившись, человек, который взял на себя смелость возразить, может «остаться только для ненависти». Уходя в отставку, он должен восстановить единство, которому угрожало бы его присутствие. А его эмиграция ведет к разрыву всех его связей со страной и предками. Он не может унести с собой посуду, связанную с культом его предков. Стоит зачитать текст Ли-Цзи вместе с комментариями г. Гране, который содержит предписания поведению эмигрирующего оппозиционера: «Как только он пересекает границу, он должен выровнять почву и насыпать бугорок. Он поворачивается лицом к своей стране и издает стечения. Он переодевает тунику, нижнее белье, шапочку без украшений, белого цвета, лишенную цветных окантовок (*траурная одежда*). Он надевает башмаки из невыделанной кожи, ось его повозки покрывается шкурой белой собаки, а у лошадей его повозки не должна подстригаться грива. Он сам перестает стричь ногти, бороду и волосы. Когда он принимает пищу, он воздерживается от каких-либо возлияний (*он отрезан от сонма богов*). Он воздерживается от жалоб на то, что он несколько не виноват [*он воздерживается также и от того, чтобы признать себя виновным, только верховный правитель обладает в достаточной мере силой духа и авторитетом, чтобы иметь возможность формально признать себя виновным*]. Жены (или, во всяком случае, его главная жена) больше не вхожи к нему [*его половая жизнь и супружеские отношения прерываются*]. И только через три месяца он может вновь надеть свои обычные одежды». Когда траурный период заканчивается, у возражавшего вассала не остается родины, он становится человеком ниоткуда, не имеющим места ни в какой властной группе. Такова ужасная участь, остающаяся на долю индивида, поведшего себя как индивидуалист в сообществе, к которому он принадлежит, человека, заразная позиция и пример которого оказываются для сообщества ферментом разложения.

На уровне семьи проблема ставится аналогичным образом. Аналогичным образом рассматриваются как кощунства все нарушения, угрожающие разрушить семейную организацию, откуда и крайняя суровость мер, делающих невозможным нанесение вреда посредством кровосмешения и отцеубийства, за которые римляне объявляли преступника *sacer*. Наконец, чтобы завершить эту классификацию пороков, ведущих к разобщению, надо добавить заболевание, поражающее все физические силы человека. Поэтому опасаются потери крови у женщин при менструациях или при беременности, и сверх

всего — *разлагающегося трупа*, представление о котором говорит о неизбежной и крайней разобщенности, о торжестве разрушительных энергий, опасным образом подрывающих как биологическое существование, так и здоровье мира и общества. Сам мертвец остается *блуждающей, неприкаянной душой*, пока похоронные ритуалы и погребение не введут в общество скончавшихся того, кого кончина вырвала из общества живых. Он становится доброй силой только после того, как будет принят в новое объединение.

ЧИСТОЕ И НЕЧИСТОЕ: «СОСТОЯНИЯ ТОТАЛЬНОСТИ». — Таким образом, обнаруживается, что понятия чистого и нечистого изначально не были в достаточной мере отделены от множества чувств, вызывающих в своих различных проявлениях дополняющие друг друга и взаимно противоположные силы, *concordia discors* которых организует универсум. Позднее их противоположность низводится до узких рамок гигиенических и нравственных соображений. Возможно, что найдется такое состояние, когда она будет неразрывно связана с другими непримиримыми противоположностями, которые сливаются и взаимно проникают друг в друга в гораздо большей мере, чем упорядочиваются или разделяются. В этом плане чистое является одновременно и здоровьем, и бодростью, и мужеством, и удачей, и долголетием, и сноровкой, и богатством, и счастьем, и святостью, а нечистое объединяет в себе болезненность, слабость, трусость, неловкость, убожество, неудачливость, нищету, несчастье, проклятие. В этом пока еще нельзя увидеть нравственный смысл. Какой-либо физический недостаток, неудача подвергаются осуждению так же, как и извращенное желание, и в жизни оказываются его знаком или следствием. И наоборот, ловкость и удача выражают благосклонность богов и предстают как гарантии добродетели.

Античные цивилизации позволяют шаг за шагом проследить прогрессирующую морализацию этих понятий. Они унаследовали эти понятия как религиозные, а оставили после себя их в качестве понятий этических и, так сказать, секуляризованных. В Вавилоне мы встречаем все еще *тотальные* описания состояний милосердия и греха. Виновный становится жертвой демонических сил: «проклятье вышло из моря, обаяние снизошло с небес..., оттуда, где [действует] гнев богов и откуда [демоны] с воплями удирают. Они добираются до человека, покинутого своим богом, и накрывают его словно одеянием. Они надвигаются прямо на него, наполняют его своим ядом, связывают ему руки, вяжут ноги, отягощают ему бока, изливают на него заразу». Восстановление является таким же целостным, как и падение: «Пусть с меня снимут все проклятия, колдовские чары, наказания, страдание, болезнь, нищету, грех, все болячки, что есть у меня на теле, на моем туловище, на моих членах. Отныне пусть пожирает их пламенный Гирру, пусть исчезнет колдовство, а я вновь увижу свет!»

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЙ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО. — Греческая мысль вскоре разделила эти разнородные понятия, которые элементарные реакции доводили до слияния в некоем нераздельном единстве. Она разрабатывала каждое из них в отдельности посредством постепенного анализа и отводила каждому определенное место в иерархии свойств или функций, данностей или намерений, непосредственно касающихся существования и сознания человека. Различные понятия утончались и уточнялись прежде всего благодаря религиозным нравственным учениям в закрытых орфических кругах, пифагорейской таблице противоположностей, манихейской космологии. Классификаторское мышление, философская рефлексия выявляет их качества. Они, конечно же, всегда соотносятся между собой, их глубокие нюансы только переживаются, но сами они наконец выделяются и располагаются в том разделе, который теперь определяет их природу. Противоположность кривой и прямой принадлежит теперь геометрии, противоположность чистого и нечистого — арифметике, противоположность чистого и грязного — гигиене, противоположность здоровья и болезни — медицине, но вместе с тем противоположность добра и зла остается за этикой, а религия сохраняет за собою противоположность милосердия и греха. Все утончается, разбивается на куски, становится самостоятельным. Отныне становится возможно где-то потерять, а где-то найти. Уже ничто не включает человека во всей его целостности. Вечность обещает компенсацию тому, кто пренебрег своим спасением. У каждой противоположности наблюдается уменьшение ее значения и возрастание ее самостоятельности. Область профанного расширилась настолько, что ныне охватывает почти все человеческие дела.

ПРОФАННОЕ И САКРАЛЬНОЕ. — Тем не менее на протяжении всей религиозной истории понятие о сакральном сохранило свою четко выраженную индивидуальность, которая придает ему неоспоримое единство, какие бы различия при этом ни обнаруживались, начиная с самых грубых и кончая самыми утонченными. Цивилизации, которые эту индивидуальность замечают, выражают ее столь непосредственно, что сфера влияния этого понятия обнаруживается и в современном существовании. Оно продолжает противопоставлять *путь, истину и жизнь* силам, которые во всех смыслах этого слова портят человеческое существо, которые толкают его к безнадежности и обрекают на гибель, но в то же время это понятие демонстрирует глубокую солидарность по отношению ко всему тому, что поддерживает, что возвышает и разрушает. Профанное — это мир довольства и безопасности. По краям его простираются две пропасти, два умопомрачения влекут к себе человека, когда довольство и безопасность его уже не удовлетворяют, когда ему становятся в тягость безусловное и осторожное подчинение

правилу. Тогда он начинает понимать, что правило является всего лишь как бы барьером, что не оно само является священным, а именно то, что это правило делает недостижимым, что знает и чем обладает только тот, кто вышел за его пределы или нарушил. Но если граница оказывается в один прекрасный день пересеченной, назад возврата нет. Надо будет постоянно двигаться по пути святости или же по пути проклятия, к которым неожиданно ведут непредусмотренные боковые тропинки. Ну а человек, который осмеливается приводить в действие подземные силы, который отдается силам адских течений, уже не довольствуется выпавшим на его долю, но, может быть, он просто не сумел получить благосклонность неба. Пакт с адом оказывается таким же посвящением, как и божественная милость. Тот, кто его подписывает, тот, кому эта милость ниспослана, оказываются в равной степени навсегда отделенными от участи обычных людей, и величие их судьбы тревожит как робких, так и пресыщенных, никогда не заглядывавших в эту бездну.

ИСКУССТВО ЛЮБИТЬ И ИСКУССТВО ВОЕВАТЬ

Цени де Ружмон Вторник, 29
ноября 1938 г.

ПРОБЛЕМА ДАТЫ

В 1968 г. Дени де Ружмон под заглавием «Летопись одной эпохи» («Journal d'une époque», 1926—1946) собрал воедино работы, опубликованные им к тому времени: «Крестьянин из Данюба» («Le paysan du Danube», 1932), «Дневник безработного интеллигента» («Journal d'un intellectuel en chômage», 1937), «Немецкая хроника» («Journal d'Allemagne», 1938), «Хроника двух миров» («Journal des deux mondes», 1946). Между двумя последними разделами он помещает в качестве своего рода переходной работы несколько страниц, озаглавленных «К вопросу о войне» («Vers la guerre»), где напоминает об обстоятельствах, в которых записал то, что осталось от его самой известной книги «Любовь и Запад» («L'amour et l'Occident»),. Именно об этом он сообщил в своем выступлении в Коллеже.

«В конце февраля или в начале марта я написал первые пять книг. В мае, как и предполагалось, я выступил с четырьмя докладами в Швейцарии, сделал сообщение о пятой книге „Любовь и война“ в Коллеже Социологии Батая и Кайуа и написал объемную статью о гитлеризме, опираясь на заметки, сделанные во Франкфурте: это станет основным текстом моей работы „Немецкая хроника“. С конца мая по 20 июня в небольшом замке около Бруно были написаны шестая и седьмая книги, предисловие, а также в последний раз просмотрен машинописный текст. Вечером 21 июня — дата летнего солнцестояния, когда в последний раз День празднует победу над Ночью, царствование которой будет долгим даже в разгар лета, — в Гранд-Опера дают „Тристана“. Я купил два оставшихся билета.

Везущее нас в сумерках такси пересекает площадь перед Лувром; внезапно проход во внутренний двор музея озаряется огром-

ным пламенем. В Гранд-Опера, где, как всегда теперь, декорации ужасны, и, как и положено, звучит немецкая речь, возглас Бранжиены с высоты восточной башни: „Habet acht! Habet acht! — Schon weicht dem Tag — die Nacht" („Берегитесь! Берегитесь! Уже ночь уступает дню!") — зазвучал с необычайной силой, все поглощая и все захватывая собой, — такого потрясения от встречи с искусством я никогда ранее не испытывал» («Journal d'une époque». Р. 366).

Эта хронология, восстановленная автором в 1968 г., неточна. Не исключено, что работу «Любовь и Запад» Дени де Ружмон написал в мае и тогда еще зачитал ее в Коллеже. Но это было после Мюнхена, после того как вышла его «Немецкая хроника», — конечно еще, после Мюнхена. На деле, он, как представляется, перепутал два выступления. Помнится, что впервые он выступал 19 мая (одновременно с Валем и Батаем), после того как Клоссовски зачитал свой перевод «Антигоны» Кьеркегора.

ПЕРСОНАЛИЗМ

Дени де Ружмон (1906—1985), швейцарец и протестант, является великолепным знатоком немецкой культуры. Он часто посещает N.R.F., где в декабре 1932 г. по предложению Полана составляет памятный «Список требований»: десять отчаянных антиконформистов, от Тьерри Мольнье до Поля Низана и Анри Лефевра, предвещают знаменательные перемены режиму, называемому демократическим: претензия на радикализм. Среди них большинство составляют персоналисты: Арно Дандьё, Робер Арон, Пьер Шевалье, Эмманюэль Мунье, Жорек Изар.

В одном из приложений к «Летописи одной эпохи», озаглавленном «Осень 1932 г., или рождение персонализма», мы найдем ценные описания обстоятельств, в которых происходило сближение с Коллежем. Ружмон, сотрудничающий с официальными персоналистскими журналами «Esprit» и «Ordre nouveau», совместно с Анри Корбеном и Альбером-Мари Шмитом, идейно вдохновляют, создают и, «Hic et Nunc», финансируют орган экзистенциально ангажированной теологии, основателем которой является Карл Барт. «Политика личности» («Politique de la personne», 1934) и «Мыслить с помощью рук» («Penser avec les mains», 1936) делают его одним из самых значительных глашатаев персоналистского движения, которое, опираясь на понятие личности, намеревается создать третью силу, противостоящую одновременно либеральному обожествлению индивида и его всеобщему отвержению. Ружмон много пишет. Наряду с упомянутыми журналами его имя можно было встретить в оглавлениях изданий «Recherches philosophiques», «Vendredi», «La Flèche» и других.

ОДИН ГОД В ГЕРМАНИИ

Вынужденное пребывание Ружмона в Германии, давшее название его работе «Дневник безработного интеллигента» (написана в 1933—1935 гг., опубликована в 1937 г.), завершается, когда Отто Абец, нацистский посол, курирующий парижских интеллектуалов, предлагает ему читать лекции во Франкфуртском университете в 1935—1936 учебном году. Ружмон пишет об этом в своей «Немецкой хронике», появившейся, как уже отмечалось, сразу после Мюнхена, в октябре 1938 г.

После года, проведенного среди нацистов, или, скажем иначе, из земного опыта — опыта жизненного, *Erlebnis* и даже *Miterlebnis* (опыта сопереживания), который Ружмон сумел благодаря своей преподавательской деятельности почерпнуть относительно нацизма, он сделал вывод: интерпретация современной политики требует моделей скорее религиозных, нежели экономических. Блестящий отрывок из «Немецкой хроники», озаглавленный «Священная церемония» (11 марта 1936 г.), представляет собой описание политических эмоций, полностью совпадающее с тем, как это виделось в Коллеже. Немецкая армия только что вновь заняла левый берег Рейна. Гитлер, прославляя победное шествие своей агрессии, произносит одну из своих знаменитых речей. На затерявшегося в толпе Дени де Ружмона нисходит откровение: «То, что я сейчас испытываю, можно назвать не иначе как священный ужас» («Летопись одной эпохи»). Спустя два дня начинаются пасхальные праздники. Каникулы он проводит в Париже, где своим друзьям описывает то, чему был свидетелем. Однако некоторые факты не поддаются выражению на французском языке. Они недоступны пониманию. Ружмон пытается их растолковать. Его обвиняют в пропаганде.

В следующем году, когда начинает создаваться Коллеж, персоналисты с интересом наблюдают за его подготовкой (Батай был близок с Арно Дандьё, одним из основателей персоналистского движения, умершим в 1933 г.). Пьер Прево, входивший в инициативную группу, вспоминает об этом в своих мемуарах: «Я, как это порой случалось, обедал у Дени де Ружмона, на просторной вилле в восточном пригороде Парижа, которую предоставил в его распоряжение Шарль де Бос. Я напомнил ему о нашем недавнем визите к Жоржу Батаю, который, как он сказал, укрепил его в его оценке выпуска „Ацефала“ под названием „Нищие и фашисты“, который он только что прочитал. Он увидел в нем знак радикального антиэтатизма, то есть единственного подлинного антифашизма. Он заявил о своей согласии с Батаем» («Prévoist». P. 15—17).

ЛЮБОВЬ И ВОЙНА

Книга «Любовь и Запад», навеянная «Тристаном» Вагнера, представляет собой пространное рассуждение относительно мифа о Тристане и Изольде, в котором Дени де Ружмон увидел матрицу

сумрачного эротизма прелюбодеяния, в течение восьми столетий выдаваемого европейской литературой за вершину любовной страсти. Любовь, которая воспламеняется, отворачиваясь от своего объекта, и достигает апогея в исступленном ожидании смерти. «Schon weicht dem Tag — die Nacht». В этой точке слова, которыми Батай 22 января 1938 г. закончил свое выступление «Притяжение и отталкивание», а именно: «Сущих объединяет то, что их разъединяет», — совпадают с главной идеей «Любви и Запада»; этому произведению, как известно, многим обязана работа Рене Жирара «Романтическая ложь и романтическая истина».

«Любовь и война» — в этой главе книги, представленной Дени де Ружмоном в Коллеже, выдвигается гипотеза о параллельной эволюции в нашем обществе эротического и военного: «Любое изменение в военной тактике, — пишет Ружмон, — соотносится с изменениями в концепциях любви, и наоборот». В аннотации к книге «Любовь и Запад», опубликованной в «Еurope», Сартр замечает по этому поводу: «Глава о любви и войне мне показалась превосходной» («Situations I». P. 63).

Совращать или разрушать. Ружмон противопоставляет друг другу два типа войны, один из которых нацелен на победу над врагом, другой — на его уничтожение. Средние века культивировали первый тип войны, войны галантной, одновременно гуманной и мужественной: стремясь к овладению — в двойном смысле: военном и сексуальном, — война намеревалась добиться капитуляции объекта своих вожделений. В современной войне нет ничего подобного: ее насилие, одновременно демаскулинизирующее и садистское, имеет целью не завоевание желанного объекта, а разрушение объекта ненавистного. К этим словам примыкает и суждение Батая о фашизме, сводящем суверенность к экстравертному насилию воинствующего садизма. Таким образом, оно подтверждает проводимое Кожевым противопоставление разрушения совращению, животной потребности — жажде признания.

Начало изменения отношения между этими двумя военными режимами датируется Французской революцией: якобинцы фактически являются пионерами национализации аффектов; они положили начало овладению и монополизации с помощью политики либидинальной энергии индивидов, то есть десексуализации либидо. Национал-социализм лишь наследует от них эту десексуализацию. Под предлогом всеобщей мобилизации коллектив присваивает себе сферу чувственности; любое движение страсти, восходящее от частного пространства к публичному и идущее на пользу коллективного, признается законным только при условии, если оно выходит за пределы индивидуальной жизни, за которой признается одно лишь право на досаду: обратной стороной коллективного возбуждения является бессилие личности.

Клоссовски — который, как и Ружмон, сотрудничает и в Коллеже, и в журнале «Esprit» — развивает схожие мысли в статье «Сила ненависти», опубликованной в декабрьском номере «Esprit» за 1938 г. (р. 402—423).

1. ПАРАЛЛЕЛИЗМ ФОРМ

От желания через *страсть* к смерти — таков путь западного романтизма; мы все вовлечены в него, поскольку зависим — разумеется, бессознательно — от совокупности нравов и обычаев, символы которых создала куртуазная мистика. Страсть означает страдание.

Наше понятие любви, включающее в себя и любовь женщины, связано, таким образом, с понятием *плодотворного страдания*, которое приукрашивает или тайно узаконивает — особенно в западном сознании — тягу к войне.

Эта странная связь определенного представления о женщине и соответствующей ему войны имеет на Западе глубокие последствия для морали, воспитания, политики. Самого обширного труда не хватило бы, чтобы изучить ее различные аспекты. Можно желать, чтобы такой труд был написан, но нам не понять крайней сложности этой задачи. Ведь действительно, чтобы написать его со знанием дела, надо было бы основательно изучить материал, которого мы вкратце коснулись на предыдущих страницах, затем исследовать военную культуру и, наконец, проанализировать начиная с XIX в. психологические работы, касающиеся вопроса о «воинственном инстинкте»¹ в его отношении с сексуальным инстинктом. Поскольку это находится вне моей компетенции, я ограничусь тем, что поставлю некоторые вопросы и буду исследовать их, в частности, с точки зрения мифа, что, собственно, и является предметом моего изучения.

Могут, впрочем, подумать, что в этой сфере рассмотрение *форм* не менее поучительно, чем исследование причин и, разумеется, не столь чревато ошибками. Например, нет необходимости обращаться к теории Фрейда, чтобы констатировать тот факт, что инстинкт войны и эротизм глубоко связаны между собой: более очевидно об этом свидетельствуют обиходные формы языка. Однако, оставляя в стороне многочисленные и изменчивые гипотезы, касающиеся происхождения инстинктов, я обращусь к некоторым формальным сходствам между *искусством* любить и искусством вести войну начиная с XII в. и по наши дни. Моя задача проста: отметить параллелизм между эволюцией мифа и эволюцией войны, не делая никаких выводов о приоритете той или другой.

¹ Некоторое представление о нем можно составить при чтении трудов Фрейда и «Воинственного инстинкта» («L'instinct combattif») Пьера Бове.

2. ВОИНСТВУЮЩИЙ ЯЗЫК ЛЮБВИ

Начиная с античности поэты использовали военные метафоры для описания естественной любви. Бог любви — это *стрелок из лука*, пускающий *смертельные стрелы*. Женщина отдается мужчине, который *завоевывает* ее, поскольку он самый удачливый воин. Ставка Троянской войны — овладение женщиной. И один из древнейших романов, находящихся в нашем распоряжении, «Феоген и Хариклея» Гелиодора (III в.), уже повествует о «битвах за любовь» и о «восхитительном поражении» того, кто сдается под стрелами Эроса, коих не избежать.

Плутарх показывает, что сексуальная мораль спартанцев была подчинена военным успехам этого народа. Евгеника Ликурга и ее скрупулезно описанные законы, упорядочивающие отношения супругов, не имели никакой иной цели, кроме усиления агрессивности солдат.

Все это подтверждает существование естественной, то есть психологической, связи между сексуальным и воинственным инстинктами. Однако было бы напрасным искать черты сходства между *тактикой* древних и их пониманием любви. Обе сферы подчинены в корне отличным друг от друга законам, у них нет общего измерения.

В нашей истории начиная с XII—XIII вв. всё происходит не так. Любовный язык обогащается оборотами речи, которые не только обозначают элементарные жесты воина, но вполне определенно заимствованы из искусства баталлий, военной тактики той эпохи. Отныне речь уже идет не о общем — более или менее смутно ощущаемом — истоке, а о явном параллелизме.

Возлюбленный *осаждаёт* Даму своего сердца. Он *любовным штурмом* берет ее целомудрие. Он *преследует*, домогается ее, стремясь побороть последний *оплот* ее *стыдливости* и внезапно разрушить его; наконец, дама сдается на волю победителя. Однако тут же, путем неожиданного превращения, типичного для учтивого поведения, именно влюбленный, выиграв сражение, становится *пленником*. Он, следуя правилам феодальных войн, превращается в *вассала* этого *сюзерена*, как если бы именно он потерпел поражение.¹ Ему остается только доказывать свою принадлежность к *мужскому* роду и т. п. Все это достойно прекрасного языка. Однако солдатско-цивильный жаргон того времени дает нам немало других, еще более выразительных примеров. Позже изобретение огнестрельного оружия приведет к употреблению бесчисленных двусмысленностей. К тому же отмеченный параллелизм был с удовлетворением использован писателями. Это — тема неисчерпаемой

¹ Поражение (défaite), по-немецки Niederlage; буквально оно означает: тот, кто лежит на земле, кто внизу (couché au-dessous) (ср. с выражением «avoir le dessous» — потерпеть поражение). Вспомним также символ осажденной Башни в «Романе о Розе» и выражение «se faire des alliés dans la place».

риторики. Брантом¹ писал: «О, счастлив тот капитан, который сразил и поубивал стольких людей, врагов божьих, на полях сражения и в городах! О, так же и еще более счастлив тот, кто сразил и овладел в пылу других атак и штурмов прекрасной Дамой, водрузив свой флаг над вашей постелью!» Не стоит удивляться тому, что большое число мистиков вновь обращается к этим, *ставшим банальными*, метафорам и переносит их — в соответствии с описанным выше положением дел — в сферу божественной любви. Франциск Оссунский (один из учителей св. Терезы, наиболее преуспевший в куртуазной риторике) написал в своем «Ley de'Amor»: «Не думай, будто битва за любовь похожа на другие битвы, где всюду свирепствуют ярость и грохот войны, поскольку любовь борется исключительно с помощью ласки и нет никаких иных угроз, кроме ее нежных слов. Ее стрелы и удары благотворны, они — само даро-приношение. Встреча с ней весьма полезна. Вздохи любви — ее артиллерия. Любовные поцелуи — овладение. Цель ее самоотверженности — дать жизнь тому, кого любишь».

*

Очевидно, что куртуазная риторика в основе своей означает *борьбу* Дня и Ночи. Смерть в ней играет главную роль: она есть крушение мира и победа светоносной жизни. Любовь и смерть связаны аскезой — так желание и война связаны инстинктом. Однако ни религиозного истока, ни психологического пособничества со стороны инстинктов борьбы и продолжения жизни недостаточно для того, чтобы определить *точное* использование военных выражений в эротической литературе Запада. Все объясняет эффективно действующее в средневековье правило, общее искусству любви и искусству войны, которое носит имя «рыцарство».

3. РЫЦАРСТВО, ЗАКОН ЛЮБВИ И ВОЙНЫ

«Стилизация любви» — таково, согласно Хейзинге, высшее стремление средневекового общества в этическом плане. «Это — общественная необходимость, потребность тем более настоятельная, чем более разнузданными были нравы. Надо возвысить любовь до ритуала, чего требует бьющая через край неукротимая страсть. Если же чувства не заключить в определенные рамки, не подчинить правилам, мы вернемся к варварству. Церковь возлагает на себя обуздание грубости и распущенности простого народа, однако она не преуспевает в этом. Аристократия имела свою культуру, незави-

¹ Rodomontades espagnoles.

симую от церковных предписаний, культуру учтивости, и именно в ней черпала нормы своего поведения».¹ (На деле мы знаем, что куртуазность не только ничем не обязана Церкви, но что она противостояла ее морали. Вот что может побуждать нас пересмотреть большинство наших суждений о духовном единстве средневекового общества!) Однако если правда, что эта куртуазная мораль не смогла изменить приватные нравы высших классов, которые оставались «удивительно жестокими», то она по меньшей мере сыграла роль идеального творца прекрасных видимостей. Она восторжествует в литературе. К тому же она сумеет предъявить себя самой жестокой реальности своего времени — реальности войны. Исключительный случай, когда *ars amandi* привела к рождению *ars bellandi*.

Воздействие рыцарского идеала ощущалось не только в правилах индивидуальной борьбы, но и в самом ведении сражений, и даже в политике. Военный формализм в эту эпоху мечтает об абсолютных религиозных ценностях. Часто бывает так, что идут на смерть ради нелепых условностей, из сумасбродства. «Рыцари ордена Звезды дают обет в ходе битвы ни при каких условиях не отступать более чем на четыре арпана; в противном случае — либо умереть, либо сдаться в плен. Это странное правило, если верить Фруассару, с момента создания ордена стоило жизни более чем девяти десяткам рыцарей». Необходимость стратегии приносилась в жертву куртуазной эстетике или долгу чести. «Когда в 1415 г. Генрих V Английский шел навстречу французам перед битвой при Азенкуре, вечером он миновал деревню, которую его квартирмейстеры определили ему для ночлега. Король „как тот, кто более всего соблюдал церемонии чести“, как раз накануне повелел, чтобы рыцари, отправляемые в разведку, снимали свои доспехи, дабы на обратном пути не выглядеть отступающими в полном боевом снаряжении. Теперь он сам, облаченный в воинские доспехи, не мог вернуться обратно и провел ночь там, где оказался, выдвинув караул в соответствии с новой обстановкой». Множество примеров говорит о бессмысленных смертях, вызванных обещаниями чванливых безумцев, которые они стремятся выполнить, идя на самый что ни на есть опаснейший риск. Идут именно на риск, поскольку не способны никаким иным путем отыскать предлог, чтобы уклониться от своих обязательств. Здесь как нигде уместна куртуазная казуистика. Эта казуистика «управляет не

¹ J. Huizinga. Le déclin du Moyen Âge / Рус. пер. Й. Хёйзинге (Осень средневековья. М., 1988. — II. В.). Это произведение, вызывающее восхищение как своей информативностью, так и научностью и плодотворностью своих критических выводов, обновляет наше видение средневековья, позволяя проникать бесчисленными путями в повседневную жизнь дворян и буржуа этой эпохи. Цитаты в данной и следующей за ней главе приведены по французскому переводу (Париж, 1932).

только моралью и правом; она распространяет свое влияние на все сферы, где главное — стиль и форма: церемонии, этикет, турниры, охота и особенно любовь». Любовь даже оказывает детерминирующее воздействие на права людей с момента их рождения. «Права на нападение, на трофеи, верность данному слову подчиняются тем же правилам, которыми руководствуются при проведении турниров и на охоте».¹ «Древо баталий» Оноре Боне — это трактат о праве на войну, в котором одновременно обсуждаются и библейские тексты, и работы по каноническому праву, посвященные этой проблеме: «Если при столкновении завладевают доспехами, считается ли, что их необходимо вернуть? — Позволено ли вести военные действия в праздничные дни? — Что лучше: сражаться после принятия пищи или натошак? — В каких случаях можно бежать из плена?» В другом произведении мы видим, как два капитана препираются по поводу пленного перед старшим по чину: «Это я, — говорит один из них, — первым схватил его за правую руку и сорвал с него перчатку. А мне, — утверждает другой, — он сам дал и свою руку, и обещание быть моим пленником».

Что касается политических идей, вдохновленных в средневековые рыцарскими представлениями, то, согласно Хейзинге, главные из них таковы: борьба за всеобщий мир, основанный на единстве королей, завоевание Иерусалима и изгнание оттуда турок. Это — химерическая идея, но империя будет испытывать ее на князьях вплоть до XV в., вопреки как всевозможным преобразованиям, происходившим в те времена в Европе, так и самым неотложным реальным интересам.

Именно здесь наилучшим образом проявляется особый характер куртуазного идеала, радикально противоречащего «суровой действительности» той эпохи: он является полюсом притяжения для погранных духовных устремлений. Это — форма романтического бегства и сдерживание инстинктов. Скрупулезный формализм войны противостоит кровавому феодальному насилию — так культ целомудрия у трубадуров противостоит эротической необузданности XII в. «В средневековом сознании формируются, так сказать, две противоположные концепции жизни: набожная, аскетическая концепция, подчиняющая себе все нравственные чувства; чувственность, уступившая дьяволу и отчаянно мстящая за себя. В зависимости от того, какая склонность берет верх, мы имеем либо святого, либо грешника; однако в целом они находятся в неустойчивом равновесии, которое часто нарушается».

¹ Обратитесь по ходу нашего анализа к мифу о Тристане: в нем вы найдете несколько типичных иллюстраций подобного перехода («вероломные» бароны, суд оружия, оправдание как супружеской измены, так и разлуки любовников).

4. ТУРНИРЫ, ИЛИ МИФ В ДЕЙСТВИИ

Однако есть такая сфера, где достигается почти совершенный синтез эротических и воинственных инстинктов и куртуазного идеала: она явно определяется *ристалищем*, где разыгрываются турниры.

Там ярость крови свободно проявляет себя, но происходит это под эгидой и в символических рамках некой сакральной церемонии. Это — спортивный эквивалент мифической функции Тристана в том ее виде, который мы уже определили: проявлять страсть во всей полноте, но непременно прикрывая ее. «Упоение романтической любовью не должно было происходить только при чтении, но — и это главное — в ходе зрелища. Такая игра может иметь две формы: драматическое представление и спорт. Последний в средневековье имел наибольшее значение. Драма в целом воспринималась как нечто священное; любовное приключение было в ней исключением. Средневековый спорт и особенно турниры, напротив, были в высшей степени драматичны и, кроме того, содержали в себе большую долю эротизма. Всюду и всегда спорт объединял в себе эти два фактора: драматический и любовный, однако если современным видам спорта свойственна греческая непритязательность, то турниры конца средневековья со своим богатым убранством и мизансценами могли выполнять функцию самой драмы».¹

Ничто, я думаю, так не способствует воссозданию мечтательной атмосферы «Романа о Тристане», как описания турниров, о чем можно прочитать в произведениях Шастелэна и в «Мемуарах» Оливье де ла Марша (de la Marche); оба автора являются историографами утопавшего в роскоши рыцарского герцогства Бургундии XV в.

Любовь и смерть сочетаются у них в искусственной и символической атмосфере, отмеченной крайней меланхолией. «Героизм ради любви — таков романтический мотив, который должен являть себя всегда и всюду. Этот мгновенный переход чувственного влечения в самопожертвование, как *кажется*, относится к области этики... Проявление и удовлетворение желания, кажущиеся недостижимыми, превращаются во что-то более возвышенное: героический поступок совершается во имя любви. Смерть становится единственной альтернативой исполнения желания, и, следовательно, тем самым обеспечивается освобождение обеих сторон».

Мизансцена турниров заимствует свои идеи из романов о рыцарях Круглого стола. Так, в XV в. известный Поединок у Источника слез основывался на воображаемом романтическом приключе-

¹ Мне хотелось бы видеть в драматической функции турнира один из истоков современной трагедии. Она сложилась как раз в ту эпоху, когда входили в моду турниры, и отличалась особым «действом», содержащим физический риск, как это было на турнире, но значительно лучше удовлетворяла чувственные и духовные потребности.

нии. «Источник устроен следующим образом. Целый год в первых числах каждого месяца у этого источника неизвестный рыцарь ставит шатер, там восседает дама (то есть ее изображение), которая держит единорога с тремя щитами. Каждый рыцарь, если он коснется одного из щитов, вступает в поединок по правилам, сформулированным в „статьях“, регламентирующих схватку. Коснуться щитов мог только рыцарь на лошади: для этой цели у рыцарей всегда найдутся лошади». «Рыцарь непременно анонимен; это — „белый рыцарь“, „неизвестный рыцарь“, иногда он — герой романа и зовется „рыцарем лебеда“ или носит герб Ланселота, Тристана или Паламеда... Чаше всего на этих поединках лежит налет меланхолии: „Источник слез“ самим своим названием свидетельствует об этом; белые, фиолетовые и черные щиты усыпаны белыми слезами; щитов этих касаются из сострадания к „Даме слез“. На поединке около „Пути дракона“, организованном по случаю отъезда дочери короля Рене, ставшей королевой Англии, сам король появляется в черном, на вороном коне, покрытом черной попоной, у него черное копье и щит песочного цвета, усыпанные серебристыми слезами... На поединке у „Древа Карла Великого“ щиты тоже черные и фиолетовые, на них золотые и черные слезы».

Эротический элемент турнира проступает также в привычке рыцаря носить с собой вуаль или другую деталь одежды своей дамы, которые после битвы он возвращает ей — иногда запачканные кровью. (Так поступал Ланселот в романах «Круглого стола».)

«Атмосферой страсти, царящей на турнирах, объясняется враждебное отношение церкви к этим видам воинского спорта. Порой они приводили к нарушению супружеской верности, как об этом свидетельствует монах из Сен-Дени, рассказывавший о турнирах 1389 г., на которого ссылается Жан Жювеналь дез Урсен».

*

Между тем огромная популярность турниров является свидетельством заката рыцарства. К началу XV в. (битва при Азенкуре) рыцарство столкнулось с жесткими материальными реалиями, что оттеснило его в литературу, праздники и символические действия: «Рыцарство как воинский принцип исчерпало себя: военное искусство давно уже отказалось от установленных правил: в войнах XIV и XV столетий подкрадывались незаметно, нападали внезапно, устраивая набеги». Но и «в 1400 г. украшения на шлемах, знамена и боевые кличи придают битве характерные черты, напоминая о благородных спортивных состязаниях». Однако в XV в. наблюдается еще одно новшество: начинают использовать барабан, этот восточный элемент. «Барабан, бой которого нарушает гармонию, оказывая гипнотическое воздействие, символизирует собой переход от

эпохи рыцарства к эпохе современного военного искусства; он выступает составной частью процесса механизации войны». Наконец, последний удар рыцарству будет нанесен изобретением артиллерии. «Разве не было своего рода иронии в том, что Жак де Лален, краса странствующих рыцарей в бургундском духе, был убит пушечным выстрелом?»

*

Тем не менее союз войны и куртуазной любви наложил свой отпечаток на западные нравы, который исчез только в XX в.

Идея о ценности индивида или о военном подвиге, представленная дуэлью и «храбростью» (турнир, схватка двух людей при свидетелях); идея упорядочения сражений в соответствии с будто бы сакральным протоколом, аскетическая концепция военной жизни (продление молодости перед военными испытаниями); соглашения, позволяющие определять победителя (например, победителем является тот, кто по полю битвы *проходит* словно *сквозь ночь*); наконец и главным образом, очевидный параллелизм между эротическими и военными символами — все это будет определять способ ведения войны в последующие века. Даже если нам удастся разглядеть все трансформации военной тактики в их отношении к изменениям в понимании любви, и наоборот.

5. КОНДОТЬЕРИЯ И ПУШКИ

«Италия никогда не была такой процветающей и мирной страной, как в начале 1490 г. Безмятежный мир царил в ее провинциях; богатая, густонаселенная, не знавшая иностранного владычества, она все еще извлекала пользу из славы своих государей, из многих прославленных своих городов и из того, что была Резиденцией Религии. В ней развивались науки и искусства, ею руководили великие государственные деятели, она была родиной величайших полководцев того времени».¹

Эти полководцы были кондотьерами. Профессиональные военные на службе у государей и пап, они должны были не столько вести войны, сколько препятствовать уничтожению мира. Эти деятели прежде всего были дальновидными дипломатами и ловкими коммерсантами. Они знали цену солдату. Их тактика, в сущности, состояла в том, чтобы расстраивать планы врагов и брать их в плен. Порой им удавалось — и в этом был их высший успех — побег-

Guichardin. Histoire des guerres d'Italie. I. P. 2.

дать противника радикально новым способом: они разрушали силы врага, подкупая часть его армии. Если это им не удавалось, они прибегали к военным действиям. Но в таком случае сражения, как отмечал Макиавелли, не представляли собой никакой опасности: «Бой всегда вели кавалеристы, увешанные оружием, жизнь пленников сохраняли. Победенных почти всегда уважали. Они не так долго оставались пленниками и без труда обретали свободу. Город может позволить себе двадцать раз восставать, но он никогда не будет разрушен; его жители сохраняют за собой всю свою собственность; единственно, чего они боятся, так это уплаты контрибуций».¹

Это искусство ведения войны, в то время считавшейся недостойной, по-своему выражало подлинно гуманистическую культуру, глубинную «цивилизованность», в корне противоположную милитаризму. Государство, по словам Буркхардта, превращалось в произведение искусства. Сама война, если отмеченный парадокс имел место, обретала черты цивилизованности. Поединок государей был в почете, и от них зависело завершение кампании. (Это было уже не «промыслом Божиим», а победой личности). Огнестрельное оружие — против достоинства индивида. (Кондотьер Паоло Вителли велел выколоть глаза одному из своих противников, поскольку несчастный осмелился признать законным применение пушек).

А как расценивалась любовь? Буркхардт подчеркивает тот факт, что браки заключались без драматизма, после непродолжительной помолвки, и право мужа на верность своей супруге не соблюдалось строжайшим образом, как это было в северных странах. Женщины высшего света получали образование в том же объеме, что и мужчины, и следовали тем же моральным предписаниям в противоположность тому, что было во Франции и Германских землях. Если в высших сферах война становилась дипломатической, а практически продажной, то же происходило и с любовью. Подобно гетерам в античной Греции, куртизанки порой занимали значительное место в общественной жизни. Самые известные из них отличались высокой культурой, сочиняли и декламировали стихи, играли на каком-либо инструменте, умели вести беседы.

Такой возврат к язычеству в сексуальной жизни свидетельствует об ощутимых утратах куртуазных влияний, об обесценении трагического мифа. Платонизм небольших греческих дворов, прекрасно изображенный Бембо и Бальтазаром Кастильским в диалогах «Cortigiano», сводился к интимным гедонистическим «светским развлечениям». «Куртуазность» черпала свой современный смысл из вежливости и учтивости. Речь уже не шла об обреченности жизни. «Инстинкт смерти», как казалось, был нейтрализован.

¹ Цит. по: *Fred Bérenne. Raphaël ou la puissance de l'esprit.*

И вот на эту счастливую, безнравственную и чересчур мирную¹ Италию набросились французские войска Карла VIII. Раскаты их *тридцати шести бронзовых пушек* вызвали на полуострове паническое ощущение конца света. «Набеги этого властителя на Италию, — говорит Гишардэн, — причинили много зла и вызвали большое число переворотов. Государства в мгновение ока меняли свой облик, провинции опустошались, города приходили в упадок, вся страна была залита кровью... Италия узнала о новом — кровавом — методе ведения войны..., который до такой степени потряс мир и нарушил гармонию в наших провинциях, что с тех пор так и не удалось восстановить в них порядок и спокойствие».²

Это не означало, что итальянцы до этого времени не знали о применении артиллерии, но они, как я уже отмечал, относились к ней с презрением, о чем свидетельствует брань Ариосто в адрес огнестрельного оружия. Более того, утверждает Гишардэн, «французы обладали более легкой артиллерией, и каждое орудие, которое они называли *пушкой*, было целиком отлито из бронзы... Выстрелы раздавались часто и мощно, и за короткое время производили такое множество разрушений, на какое прежде потребовалось бы несколько дней; наконец, эта скорее адская нежели человеческая машина использовалась во Франции как для наступления, так и для осады...» А вот другой ужасающий для итальянцев сюжет: в то время как в *наемной* армии «большинство вооруженных людей были либо из крестьян, либо из тех, кто считался отбросами общества, и почти всегда они являлись подданными другого государя, не того, который вел войну, и, следовательно, не были одержимы чувством славы и не имели никаких мотивов воевать», французская армия выступала как армия *национальная*: «Почти все военные были дворянами, подданными короля, и это мешало им изменять своему господину из честолюбия или жадности».

Отсюда с неизбежностью вытекала возможность кровавой бойни. И в самом деле, из трехсот военных, начавших битву при Рапалло, убито было более сотни: «Внушительная цифра, если иметь в виду способ, каким в то время Италия вела войны», — замечает Гишардэн. И это было только начало! Буркхардт утверждает, что причиняемые французами опустошения мало чем напоминали опустошения, совершавшиеся впоследствии испанцами, «у которых, вероятно, кровавое давление отличалось от такового у остальных западных людей, или привычка к зрелищам твормого инквизиции-

¹ Справедливости ради следует напомнить, что в этой стране жизни лишились с необычайной легкостью. В то время как в милитаризованном мире отдельный индивид был лишен возможности для разгула страстей, последний был дарован коллективности. См.: *Sade. La défense de crime*. P. 205.

² Op. cit. I. P. 37—39; далее цитируется это же произведение.

ей, давала волю дьявольским инстинктам». Артиллерия и истребление гражданского населения: так родилась современная война. Постепенно она превратила великолепных экзальтированных рыцарей в одетое в униформу и подчиненное дисциплине войско. Такова эволюция, которой в наши дни предстояло завершиться искоренением самого духа воинства — по мере того как люди, обслуживая машины, сами превращались в машины, выполняющие малую толику автоматических действий, предназначенных убивать на расстоянии, не испытывая ни гнева, ни жалости.

6. КЛАССИЧЕСКАЯ ВОЙНА

Усилия военных XVII—XVIII вв. будут господствовать над монстром механики с целью отстоять, насколько это возможно, гуманный характер войны. Но нельзя было отказаться от технических изобретений, артиллерии, оборонительных сооружений. По крайней мере будут множиться *правила* стратегии и тактики, чтобы сообразительность и «значимость» командиров со всей очевидностью первенствовали среди иных факторов войны.

Рыцарство представляло собой усилие, направленное на стилизацию инстинкта войны и сохранение этого стиля вопреки вторжению бесчеловечного фактора. Отсюда — вызывающий удивление *формализм* военного искусства того времени.¹

После Вобэна осада укрепленного места становится операцией, перипетии которой — и об этом много говорилось — развиваются так, как развиваются пять актов классической трагедии.

«В таком случае война действительно походит на шахматную партию. Когда после сложных маневров один из противников терял или выигрывал несколько пунктов — городов или крепостей, начиналась великая битва. Маршал, обозревая с вершины какого-нибудь холма все поле сражения, всю шахматную доску, умело продвигал вперед или отводил назад свои бравые полки... Шах и мат, проигравший признает свое поражение; фигуры убирают в ящик, полки размещают по зимним квартирам, и каждый будет заниматься своими делами в ожидании следующей партии или военной кампании».²

Всякий раз, когда в войне проступает элемент *игры*, можно сделать вывод о том, что общество и его культура прилагают усилия, направленные на воссоздание мифа о страсти, или на то, чтобы соорудить для анархической силы ритуальные ограничения и приду-

¹ Г. Фереро в книге «La fin des aventures» справедливо отмечает, что в результате опустошений, какими была отмечена Тридцатилетняя война, армии добились признания «правил и необходимости». Речь шла о том, чтобы избежать чрезмерных расходов — дорогостоящих людских жизней и не устрашать народы, признав невозможным рекрутирование волонтеров...

² J. Boulanger. Le Grand Siècle.

мать средства для ее выражения. Именно это подтверждает один случай из XVII в.: мы отсылаем читателя к нашим главам, посвященным роману «Астрея» и классической трагедии.

*

«Здесь-то и происходит *одухотворение* материи, имеющее целью зафиксировать поведение борцов, воодушевленных и размышляющих наперекор всему», — напишет Фош по поводу войны XVIII в.¹ Удивительное слово «одухотворение»; им снова воспользуется фон Гольц в одном из фрагментов, который достоин того, чтобы его здесь привести: «Ошибка [генералов-формалистов] состояла в том, что они видели цель войны в удачно проведенных маневрах, а не в уничтожении сил противника. Военные всегда впадают в эту ошибку, когда отказываются от простого и ясного понятия, свойственного законам войны: *одухотворение материи*, — оставляя без внимания естественный смысл вещей и влияние человеческого сердца на решения людей». «Одухотворять» — это, может быть, сильно сказано: речь идет всего лишь о том, чтобы объяснить. Однако выражение (презрительное!) «одухотворять материю» типично для психологии, рожденной Французской революцией: речь идет о неистовстве *коллективных инстинктов* и необузданных *страстей*.

В чем современные стратеги упрекают генералов Людовика XIV и Людовика XV? В том, что они пытались вести войну так, чтобы при этом как можно меньше уничтожить людей. Однако именно это и было триумфом цивилизации, все усилия которой были направлены на то, чтобы подчинить природу и материю с их фатальностью законам человеческого разума и личному интересу. Это, если угодно, иллюзия, но без этой иллюзии нельзя представить себе никакую цивилизацию и никакую культуру.

Расин, как мы уже видели, был уверен в том, что можно создавать трагедии, не обращаясь к криминалу.

Отказ от прекрасных катастроф — так можно было бы определить классическое время. Разумеется, страсть и война являются неизбежным злом, которого, однако, желают тайно; величие же человека именно в том и состоит, чтобы ограничивать поле их действия, упорядочивать и использовать, даже, можно сказать, подчинять дипломатии, этому искусству гражданских людей. Людовик XIV говорил о войне, ссылаясь на юридические и личные мотивы, к чему чувство национального достоинства не имело никакого отношения. Препирательства зятя и тестя по поводу обещанного приданого. Ведь точно так же «трактуют» брак: интерес, соответствие положений, финансовые и жилищные вклады... Страсть не играет больше никакой роли.

Впрочем, и сама любовь превратится в тактику. Она утратит свой драматический ореол.

¹ F. Foch. Les principes de la guerre (1903; переиздание — 1929).

7. КРУЖЕВА ВОЙНЫ

XVIII век наиболее подходит для того, чтобы проиллюстрировать параллель между любовью и войной. Для доказательства этого достаточно нескольких штрихов.

Дон Жуан следует за Тристаном, извращенное сладострастие — за жаждой смерти. И в то же время война «обмирщается»: на смену «суду Божию», святому рыцарству, облаченному в железо, аскетическому и кровавому, приходит хитрая дипломатия, армия, руководимая плетущими кружева угодниками, распутными, стремящимися продлить «радости жизни».

Эпические легенды и романы «Круглого стола» множат повествования о неслыханных убийствах; слава какого-нибудь рыцаря определяется числом его врагов, поверженных и обезглавленных, а при случае и рассеченных надвое от головы до ног сокрушительным ударом меча. Дикие преувеличения этих повествований не оставляют места для сомнения в том, что признавалось подлинной страстью средневекового человека. Кровавое величие! Однако XVIII век будет считать достойным славы успехом захват осажденного города, если и с той и с другой стороны потери исчислялись тремя убитыми. В чести было умное искусство. Морис де Сакс пишет: «Я не сторонник сражений, особенно в начале войны. Я убежден, что хороший генерал мог бы *всю свою жизнь* вести войну, не считая себя обязанным это делать».

Между тем надо ввязываться в драку, особенно если речь идет о «нормальном» сражении, вести осаду «по правилам», и здесь рыцарская традиция, с тем, что есть в ней самого возвышенного и самого безумного, оказывается как нельзя кстати. Посмотрите на украшенного султаном Кондэ, гарцующего среди врагов — подлинный герой Астреи, каким он и был на самом деле. И это — знак высшей учтивости перед смертью под Фонтенуа.

*

Но здесь же и полная «профанация» войны с ее священной страстностью: не кто иной, как Лоу, финансист времен Регентства, заявляет о ней, воспользовавшись — конечно же, безотчетно — методом кондотьерии: «Победа (читаем в его Собрании сочинений) всегда принадлежит тому, у кого еще остались экю. Во Франции было войско, которое стоило 100 миллионов экю в год, следовательно 2 миллиарда — в течение 20 лет. Из каждых 20 лет мы воюем не менее 5 лет, а эта война, более того, обошлась нам в 1 миллиард. Итак, нам требуется 3 миллиарда для ведения войны в течение 5 лет. И каков результат? Ведь окончательный успех сомнителен. При удаче можно рассчитывать на уничтожение с помощью огня, железа, воды, голода, тягот, болезней 150 тысяч врагов. Таким об-

разом, прямое или косвенное истребление немецких солдат нам обошлось в 20 тысяч ливров, не считая потерь среди нашего населения, которые были компенсированы через 25 лет. Не лучше ли было вместо приобретения дорогостоящего, обременительного и опасного барахла, сэкономив на расходах, подкупить, если бы такой случай представился, всю вражескую армию. Один англичанин оценил человека в 480 фунтов стерлингов. Это самая высокая цена; люди, как известно, не столь дороги; и наконец, следовало бы еще захватить половину вражеских финансов и населения, поскольку на свои деньги можно заполучить нового человека, вместо того чтобы при современных условиях терять того, кого имеем, не извлекая выгоду из тех, кто нанес такие дорогостоящие разрушения».

*

Гонкуры прекрасно поняли глубинную идентичность феноменов войны и любви в XVIII в. Вот какими словами они описывают «тактику» лжецов той эпохи: «Вероятно, именно в этой войне и любовной игре XVIII век обнаруживает свои самые глубинные свойства, самые тайные пружины и как бы гениальную и неожиданную двойственность французского характера. Сколько великих дипломатов, сколько великих безымянных политиков, более умных, чем Дюбуа, более вкрадчивых, чем Берни, среди этой небольшой кучки людей, которые делают соращение женщины целью своих помыслов и высшим смыслом своей жизни... Сколько вариантов сочетания романиста и стратега. Нет ни одной атаки против женщины без того, что принято называть *планом*, ни одна ночь не проходит без вылазок и возвращения на свои позиции... И вот атака началась; эти изумительные притворщики, похожие на книжных персонажей того времени, когда любое выраженное чувство было неискренним или притворным, идет до конца. „Ничего не упустить!“ — таково наставление одного из них».¹ Это — генеральский девиз, который люди с золочеными галунами на рукавах, к несчастью, забывали лишь на поле битвы.

8. РЕВОЛЮЦИОННАЯ ВОЙНА

Между Руссо и немецким романтизмом, то есть между первым пробуждением мифа и его грозovým завершением, стоят Французская революция и походы Бонапарта, иными словами, возвращение к войне, отмеченной катастрофической страстью.

Что дала революция с собственно военной точки зрения? — «Разгул неизвестной доселе страсти», — отвечает Фош. Ересь

¹ E. et J. de Goncourt. La femme au XVIII siècle.

прежней школы, уточняет он, — заключается в намерении «превратить войну в *точную науку*, недооценивающую своей природы как *вызванной страстями ужасной драмы*».

Известно, например, что мощный взрыв сентиментализма предшествовал Революции и сопровождал ее; это явление скорее страстное, чем политическое в строгом смысле слова.¹ Насилие, долгое время сопутствующее классическим формам войны, после убийства Короля — действия священного и ритуального в первобытных обществах — превращается во что-то одновременно ужасающее и притягивающее к себе. Это — культ и кровавая мистерия, вокруг которой создается новое сообщество: Нация.

Итак, нация есть перемещение страсти в коллективный план. По правде говоря, это легче почувствовать, чем рационально выразить. Всякая страсть, будут утверждать, предполагает двух существ, и неизвестно, кому адресуется страсть, которую впитала в себя Нация... Во всяком случае, мы знаем, что, например, любовная страсть имеет в своем истоке нарциссизм: самолюбование одного из партнеров, которое сильнее, чем отношение к другому, к тому, кого он любит. Тристан жаждал не столько обладать Изольдой, сколько испытать жар любви. Поскольку сильный и неутолимый жар страсти делал его равным богу.

Страсть жаждет того, чтобы я стал значительнее всех, я один, равный по силе Богу. Страсть жаждет (не сознавая того), чтобы по ту сторону этой славы ее смерть была бы подлинным концом всего и вся.

Националистический пыл — это также самовозвеличивание, нарциссизм любви коллективного Я. На самом деле, его отношение к другому редко признается за любовь: почти всегда — это ненависть, возникающая прежде всего, ненависть, которую провозглашают. Но разве эта ненависть к другому не присутствует извечно в испугах страсти-любви? Здесь лишь смещается акцент. Далее, чего же жаждет национальная страсть? Экзальтация силы может привести только к такой дилемме: либо торжествующий империализм — амбициозное желание стать равным миру; либо сосед решительно противится этому, что означает войну. Действительно, нация в своем первичном страстном порыве редко отказывается от войны — даже войны безнадежной. Таким образом, она, не сознавая того, заявляет, что предпочитает рисковать жизнью и, игнорируя страсть, выбирает саму смерть. «Свобода или смерть!» — горланили якобинцы, когда им казалось, что силы противника в двадцать раз превосходят их собственные, когда свобода или смерть были близки к тому, чтобы иметь один и тот же смысл.

Таким образом, Нация и Война связаны между собой так же, как любовь и смерть. Отныне в войне будет доминировать нацио-

¹ О сентиментализме людей, сопровождавшем Террор, см. крайне любопытное произведение: *André Monglon. Le préromantisme français.*

нальный фактор. «Тот, кто пишет о стратегии и тактике, должен был бы признать, что одни только национальные стратегия и тактика могут быть выгодны нации, на которую они работают». В этом духе высказывается генерал фон Гольц, последователь Клаузевица, не перестающий твердить, что любая прусская теория войны должна была основываться на опыте военных кампаний, проводимых в ходе Революции и Империи.

Битва при Вальми была выиграна страстью, боровшейся против «точной науки». Именно клич «Да здравствует Нация!» — испускали санкюлоты перед лицом «классической» союзной армии. Известны слова Гете на исходе битвы: «С этого места, с этого дня начинается новая эра всемирной истории». Фош так комментирует эту знаменитую фразу: «Началась новая эра — эра разнузданных национальных войн, потому что в них будут задействованы все ресурсы нации; потому что они будут выдвигать в качестве цели не династический интерес, а распространение и победу философских идей... по преимуществу нематериальных, поскольку они вовлекают в игру чувства, страсти, то есть силы, которые доньше не приводились в действие».

*

Было бы небезынтересным провести параллель между любовными утехами Бонапарта, затем Наполеона, с одной стороны, и Итальянской и Австрийской кампаниями — с другой. Обольщению Жозефины соответствует определенный тип ведения боя — это смелое предприятие превосходящего по мощи противника, при котором все силы направляются в нужное место, чтобы затем блефовать; другой тип битвы соответствует династическому браку с эрцгерцогиней Марией-Луизой — это великая классическая битва при Ваграме, например, сочетающая в себе ставшую риторикой науку и массированный brutальный наскок. Так же небезынтересно отметить, что битва при Ватерлоо была проиграна либо, как представляется, из-за преувеличения роли науки, либо из-за отсутствия национал-революционного пыла.

Но наверняка Наполеон был первым, кто в ходе битвы использовал фактор страсти. Отсюда и эти слова одного из генералов, прибывшего сражаться в Италию: «Нельзя не признавать самых элементарных принципов военного искусства, как это свойственно Бонапарту».

9. НАЦИОНАЛЬНАЯ ВОЙНА

Начиная с Революции, на битву идут, опираясь на «сердце солдата», то есть «диким и трагическим» путем (Фош). Здесь необходимо уточнение: не сердце отдельного солдата считается героиче-

ским, способным решить исход войны, а коллективное сердце, если так можно сказать, страстная мощь нации.

Романтические поэты сыграли достойную роль в освободительной войне Пруссии против Наполеона. И философские учения, например Фихте и Гегеля, в основе которых лежала страсть, стали первоосновами немецкого национализма. Отсюда — все более кровавый характер войн XIX в. Речь теперь шла не об интересах, а об антагонистических «религиях». К тому же эти религии, в противовес интересам, не шли на мировую: они предпочитали героическую смерть. (Во все времена религиозные войны были самыми жестокими).

Это относится к первым трем четвертям XIX в., и особенно к периоду между 1848 и 1870 гг. Впоследствии национальные страсти, постепенно умиротворенные, в течение сорока лет устелят дорогу капиталистическим коммерческим начинаниям. Насилие по-прежнему будет осуществляться во имя Нации, однако теперь вести игру будут одни лишь интересы, как это великолепно показал маршал Фош в работе «О принципах войны» («*Principes de la guerre*»):

«Сначала война была национальной, и цель ее состояла в завоевании независимости народов и ее гарантии: французы в 1792—93 гг., испанцы в 1804—1814 гг., русские в 1812 г., немцы в 1813 г., Европа в 1814 г.; она представляла собой славные и мощные проявления народных страстей, которые носили имена Вальми, Сарагоса, Таранкон, Москва, Лейпциг и др.

Впоследствии война была национальной, потому что ставила целью достижение *единства рас, национальности*. Таковой была идея итальянцев и пруссаков в 1866, 1870 гг. Это была идея, во имя которой прусский король, став германским императором, потребует у Австрии немецкие земли.

Но для нас она и сегодня (1903) все еще остается национальной, и целью ее является завоевание торговых преимуществ, заключение выгодных торговых сделок.

Из средства насилия, которое народы используют, чтобы в качестве наций обрести себе место в мире, война превращается в средство, используемое ради обогащения».

Trades follows the flag, торговля следует за знаменами, говорят англичане. Это был колониальный период, последний «мир», заслуживавший доверие Европы. Выше отмечалось, что с точки зрения нравов и их отражения в литературе этот период расценивался как последняя попытка мистификации страсти. Это действие никто не осмелился бы сравнивать с рыцарством, хотя оно выполняло ту же социальную функцию (по меркам нашего общества). На деле это было не духовным принципом, который инициировал «формы» и условности, а расчетом частных интересов, неспособных выступить в качестве основы прочного сообщества. Даже упоминаемая нация утратила свой романтический престиж: штандарт прикрывал интересы государства, а не страсти или честь элит. Государство же

играло не более чем почетную роль административного совета, веда войну по финансовым соображениям (завоевание Мадагаскара). Короче говоря, колониальная война есть лишь продолжение капиталистической конкуренции более дорогостоящими средствами — для отдельной страны, если не для больших компаний.

К концу XIX в. любовь¹ в среде буржуазных классов была чем-то диковинным, смесью чрезвычайно раздражительного сентиментализма с историей ренты и расчета: в брачных объявлениях она остается тем же и сегодня. Чистая сексуальность примешивается сюда исключительно для того, чтобы «замутить» эти мелкие расчеты и «прекрасные серийные чувства». (Так капля воды делает мутным абсент, поэтому Жарри говорит, что вода не является чистой). Точно так же война стала смесью публичного мнения — что такое реванш, если не национальный сентиментализм? — и торгово-финансовых расчетов. Сугубо военный элемент принимался в расчет исключительно контрабандой. Война обуржуазивалась. В глазах реалистов тип военного выглядел уже аномально, в глазах женщин и любопытных зевак — милым пережитком. (Именно так демократии воодушевляются пышными браками.)

Существовала вера в то, что можно без ущерба ликвидировать мощный потенциал иступления и кровавого величия, который был накоплен на Западе веками господства страсти.

Война 1914 г. была одним из самых значительных последствий этого игнорирования мифа.

10. ТОТАЛЬНАЯ ВОЙНА

Как представляется, начиная с Вердена, который немцы окрестили Битвой материальных средств (Materialschlacht), порожденный рыцарством параллелизм между *формами* любви и войной был разрушен.

Разумеется, конкретной целью войны всегда было сломить сопротивление врага, разбив его военные силы (сломить сопротивление женщины путем обольщения — это мир; путем насилия — это война). Тем не менее нацию, над которой намеревались господствовать, не разрушали; ограничивались тем, что ослабляли ее оборону. Ведущийся по правилам бой против профессиональной армии, осада укрепленных сооружений, захват командующего. И выигравший торжествует победу над *оставшимися в живых*, над

¹ Я говорю об этой абстрактной и удивительной вещи, ирреальной, но знаменательной, каковой является средство типичного выражения любви в данную эпоху — столь же ирреальную и знаменательную со своими уродством и красотой, пороками и добродетелями как в конце XIX в., так и в течение «Великого века». Существуют «знаки», которые не составляют эпохи в целом, — в каждой из них есть свое целое, — но которые скорее принадлежат одной эпохе, нежели другой. Я говорю только то, что говорю.

страной или над народом, которые все еще соблазнительны. Вторжение бесчеловечной техники, приводящей в действие все силы государства, изменило лицо войны при Вердене.

Ведь как только война становится тотальной, а не только милитаристской, уничтожение военного сопротивления означает уничтожение живых сил противника: рабочих на заводах; матерей, рождающих солдат, — короче, всех «средств производства», всех, не проводя различия между вещами и людьми. Война больше не является насилием, она — убийство страстно желаемого вражеского объекта, иными словами «тотальный акт», разрушающий этот объект, вместо того чтобы владеть им. Верден, впрочем, был всего лишь предвестником этой новой войны, поскольку его эффект ограничился методическим уничтожением миллиона солдат, не гражданских лиц. Однако «кригшпиль» позволил поставить точку на инструменте, который впоследствии должен был быть в состоянии распространить свое действие на гораздо более обширные территории, такие как Лондон, Париж и Берлин; не только на пушечное мясо, но и на плоть тех, кто создает пушки, что, конечно же, более эффективно.

Техника, несущая смерть на большие расстояния, не находит своего эквивалента ни в какой воображаемой этике любви. Это означает, что тотальная война ускользает от человека и от его инстинкта; она оборачивается против самой страсти, от которой родилась. И именно это, а не масштаб бойни, является новым в мировой истории.

Вслед за этим сделаем три замечания, которые, как станет ясно, взаимосвязаны:

а) Война зародилась в *сельских местностях (campagnes)*: она до наших дней носила это имя. Однако начиная с 1914 г. мы являемся свидетелями ее *урбанизации*. Для значительной части крестьянских масс европейская война была первым контактом с технической цивилизацией. Это нечто вроде похода на всемирную выставку индустрии и искусств, предназначенных нести смерть, то есть повседневно ставить опыты на живых людях. С другой стороны, войну можно было бы сравнить с первым «Четырехлетним планом» — идеей, которую несколько позже должны будут взять на вооружение диктаторы для достижения определенных целей, на первый взгляд, противоположных, а по существу весьма близких друг другу.

б) Такое обобществление механизированных средств разрушения имело своим следствием нейтрализацию собственно воинственной страсти воинов. Речь теперь шла не о кровавом насилии, а о количественной характеристике брутальности, о массах, набрасывающихся друг на друга не в порыве психоза страсти, а под диктовку интересов расчетливых умов. Отныне человек — это всего лишь служитель материального; он сам переходит в разряд материального, тем более действенного, чем менее человеческими будут его ин-

дивидуальные рефлексy. Таким образом, вопреки пропагандистскому дурману, победа в конечном счете зависит от законов механики, а не от прозрений психологии. Воинственный инстинкт обманул ожидания. Привычный взрыв сексуальности, сопровождавший великие конфликты, произошел в тылах гражданского населения. Вопреки официальному лиризму части литературы и народного творчества, возвращение отпускника ни на что так не походит, как на стремительный напор мужского начала, долгое время пребывавшего в воздержании. Бесчисленные свидетельства медиков и солдат показывают, что война материального воплощается в действительность как «сексуальная катастрофа».¹ Всеобщая импотенция или по меньшей мере такие ее предвестники, как хронический онанизм и гомосексуализм, — таковы результаты статистики четырех лет пребывания солдат в траншеях. Отсюда следует, что впервые мы были свидетелями общего бунта *солдат* против войны,² и он был не разрядкой страстей, а своего рода широкомасштабной кастрацией Европы.

в) Тотальная война предполагает разрушение *всех договорных форм* борьбы. Начиная с 1920 г. уже не будут подчиняться «дипломатическому кривлянию» ультиматумов и военных «деклараций». Соглашения не будут более торжественным завершением военных действий. Произвольное разделение на открытые и закрытые города, гражданское и военное население, дозволенные и запрещенные средства разрушения утратит свою силу. Отсюда следует, что поражение страны не будет более символическим и метафорическим, то есть ограниченным определенными условными «признаками», а станет ее конкретной гибелью. Повторим еще раз: как только отказываются от идеи правил, война перестает быть актом насилия над нацией и превращается в акт садистского преступления, обладания умерщвленной жертвой, то есть актом не-обладания. Она не является более выражением ни нормального сексуального инстинкта, ни страсти, использующей инстинкт и облагораживающей его, а лишь извращением страсти — притом, как мы видели, страсти фатальной, — которое представляет собой «комплекс кастрации».

¹ Этот вывод сделан на основании опроса, проведенного под руководством Магнуса Хиршфельда дюжиной немецких и австрийских ученых, результаты которого опубликованы под названием «Sittengeschichte des Weltkriegs» («История нравов в ходе мировой войны»).

² Современный ландскнехт, увидевший, что тотальная война является отрицанием воинственной страсти, бросается в абсурдные авантюры, понимаемые именно как абсурдные и бесчеловечные (см.: *Ernst Junger. La guerre notre mère; Ernst von Salomon. Les réprouvés*). Сражаться против кого бы то ни было будут ради удовольствия или, скорее, из чувства отчаяния. Военный пролетариат «волонтеров» (Балтия, Испания, Китай). Это — разгул отчаяния и продажности тех, кто не получил удовлетворения своей страсти. Садистский реванш.

11. СТРАСТЬ, ПЕРЕМЕЩЕННАЯ В ПОЛИТИКУ

Изгнанная из сферы рыцарского поединка, когда эта сфера перестает быть замкнутой, каковой и надлежит быть игровому пространству и украшенному символами ристалищу, и превращается в район бомбардировок, страсть ищет и находит для себя другой способ выражения в действии.

Здесь она оказалась под воздействием как обесценивания индивидуального морального сопротивления, так и искажения природы войны. С одной стороны, в демократических странах нравы смягчились до такой степени, что готовы перестать быть абсолютным препятствием для проявлений страсти; с другой стороны, в тоталитарных странах путем государственной дрессировки молодежи стремятся упразднить из частной жизни любой вид трагического и проблематику чувственного. Анархия нравов и авторитарная гигиена действуют приблизительно в том же направлении: они не оправдывают потребности в страсти, унаследованной или вновь обретенной культурой; они ослабляют внутренние пружины личности.

После войны любовь была любопытной смесью тревожного интеллектуализма (обеспокоенная литература и буржуазный анархизм) и материалистического цинизма (*Neue Sachlichkeit* немцев). Вскоре стало очевидно, что романтическая страсть не находила более того, из чего она могла бы соорудить миф; не находила более нужного сопротивления внутри атмосферы скрытного и сурового благочестия. Патологический страх перед «наивной» увлеченностью и «обманчивым сердцем» в соединении с лихорадочной жадой авантюризма — вот климат, в котором создаются главные романы того времени. И это вполне определенно означает, что *индивидуальные сексуальные отношения перестали быть преимущественной сферой реализации страсти*. Страсть, как представляется, лишилась своей опоры. Мы вступили в эру блуждающего *либидо*, в период поиска нового театра. И первым свои услуги предложил политический театр.

Политика масс, как ее практиковали начиная с 1917 г., была лишь продолжением тотальной войны другими средствами (воспользуемся еще раз, перефразируя ее, знаменитой формулировкой Клаузевица). Слово «фронты» уже свидетельствует об этом. К тому же тоталитарное государство есть не что иное, как состояние войны — продолжающейся или возобновляемой, но постоянно ведущейся внутри нации. Однако если тотальная война устраняет саму возможность страсти, то политика только то и делает, что перемещает индивидуальные страсти в сферу коллективного бытия. Всё, в чем тоталитарное воспитание отказывает изолированным индивидам, она переносит на персонифицированную Нацию. Именно Нация (или Партия) обладает страстями. Именно она берет теперь на себя ответственность за диалектическое развитие экзальтированно-

го препятствия, за аскезу и бессознательное движение к обоготворенной героической смерти.

Если внутри и в основании личные проблемы обесцениваются, то вовне и на вершине изо дня в день возрастает потенциал страсти. В морали, касающейся всех граждан, торжествует теория наследственности: евгеника — это продуманное отрицание всего арсенала частной инициативы. Однако это лишь увеличивает напряженность массы, персонифицированной в Нации. Государство-нация говорит немцам: размножайтесь! А это есть отрицание страсти. Соседним же народам оно говорит: нас слишком много в наших границах, следовательно, я требую новых земель! И вот новая страсть. Таким образом, вся напряженность, подавленная на корню, аккумулируется на вершине. Итак, ясно, что эти сталкивающиеся друг с другом стремления к могуществу — ведь существует *несколько* тоталитарных государств — на деле могут со всей страстью бороться друг с другом. Они становятся друг для друга *препятствием*. Следовательно, подспудной реальной и фатальной целью этих тоталитарных самовозвеличений является война, означающая *смерть*. И, как мы видели на примере любовной страсти, эта цель не только энергично отвергается заинтересованными сторонами; реально она бессознательна; ведь и влюбленные в своей любви-страсти не говорят: я жажду смерти. Однако все, что они делают, готовит такой исход; все, что возбуждает, находит в нем свой действительный смысл.

Можно без труда умножить подтверждения этого нового параллелизма между политикой и страстью. Коллективная аскеза — это ограничения, налагаемые государством от имени национального величия, а рыцарская честь — обостренная чувственность тоталитарных Наций. Наконец, я хотел бы подчеркнуть такой поразительный факт: в данной стране толпы людей реагируют на диктатора так же, как женщины реагируют на домогательства мужчин. Французы удивляются успеху Гитлера у германских масс, но не меньше они удивляются его успеху у немцев. У латинян ухаживать за женщиной значило обрушивать на нее поток лестных слов: так же поступают наши политики, когда обхаживают свой электорат. Гитлер более брутален: он жалуется и сердится одновременно; он не уговаривает, а околдовывает; Гитлер, наконец, ссылается на судьбу и говорит, что он и есть судьба... Таким образом он освобождает толпу от ответственности за ее действия, следовательно, от гнетущего чувства моральной вины. Толпа отдается во власть ужасному спасителю, называя его своим освободителем в тот момент, когда он поработщает ее и овладевает ею. Не будем забывать, что народное слово, означающее в Германии сочетание браком, это *freien*, глагол, буквальный смысл которого: освобождать... Гитлер, вероятно прекрасно знал это.

«В большинстве народные массы по своему умонастроению и склонностям до такой степени находятся во власти женского начала, что их мнения и действия в значительной мере определены чув-

ственными впечатлениями, нежели чистой рефлексией. Народные массы с трудом воспринимают абстрактные идеи. Ими легче овладеть в сфере чувств... Во все времена сила, приводившая к самым жестоким революциям, исходила не столько от пропаганды научной идеи, которая овладевала массами, сколько от слепого фанатизма и настоящей истерии, и увлекала их помимо их воли» («Mein Kampf»),

Да, «во все времена» так оно и было. Но новым в наше время является то, что страстное воздействие на массы, как об этом говорил Гитлер, теперь удваивается рациональным воздействием на индивидов. Более того, это воздействие осуществляется не каким-то там вожаком, а Вождем, воплощающим в себе Nation. Отсюда беспрецедентная сила переноса, осуществляемого от частного на публичный уровень.

Какой сверхчеловек кроме Вагнера окажется способным оркестровать грандиозную катастрофу страсти, ставшей тотальной?

*

Это подводит нас к заключению, от которого я был далек, начиная свою книгу. При исследовании эволюции западного мифа, посвященного страсти, в истории литературы и в истории методов ведения войны, вырисовывается одна и та же кривая линия. Мы приходим к такому же выводу, изучая долгое время игнорировавшийся аспект кризиса нашей эпохи, — распад *форм*, созданных рыцарством.

Именно в сфере войны, где любая эволюция практически необратима, в то время как в литературе возможны ее «обращения в прошлое», необходимость нового решения стоит на первом месте. Это решение носит имя «тоталитарное государство». Как раз такой ответ родился в XX в. под постоянной угрозой того, что страсть и инстинкт смерти будут оказывать воздействие на общество в целом.

В XII в. ответом было куртуазное рыцарство с его этикой и романтическими мифами. В XVII в. в качестве ответа выступал символ классической трагедии.¹ Ответом XVIII в. был цинизм Дон Жуана и рационалистическая ирония. Романтизм, однако, был ответом — по крайней мере, именно так считается, что вполне обоснованно, — только при условии, что его красноречивый отказ от ночных сил мифа не являлся крайним средством его подавления с помощью желаемой неводержанности. Как бы то ни было, такая защита была слабой по сравнению с неукротимой опасностью. Силы, направленные против жизни, долгое время сдерживаемые мифом,

¹ Бахофен (автор «Mutterrecht» — «Матриархата») выдвигает аналогичную теорию, опираясь на греческую трагедию, рассматриваемую им как Auseinandersetzung (дискуссия, спор, объяснение) между сообществом и возможностями мифа.

распространялись на другие многочисленные сферы, результатом чего стало разложение, собственно говоря, распадение социальных связей. Европейская война была осуждением мира, который возмнил, что может избавиться от *форм* и путем анархии освободиться от смертного «содержания» мира.

Между тем я не считаю, что привлечение Нацией на свою сторону страсти является чем-то иным, нежели знаком отчаяния. Здесь непосредственная угроза отодвигается, однако она возрастает, оказывая воздействие на всю жизнь даже тех народов, которые сплотились в блоки. Тоталитарное государство — воссозданная *форма*, но форма слишком общая, слишком неподатливая и математически выстроенная, чтобы моделировать и организовывать в ее рамках сложную, пусть даже милитаризованную, жизнь людей. Полицейские меры не создают культуры, лозунги не рожают морали. Между великими государствами с искусственными границами и повседневной жизнью людей существует еще много неискренности, тревоги и — возможностей. Ничто *реально* не затвердело. Следовательно, либо нас ждет краткосрочная война, и проблема страсти будет упразднена самой цивилизацией, которую она вызвала к жизни, либо нас ждет мир, и проблема страсти возродится в тоталитарных странах, поскольку она не перестает преследовать нас в наших либеральных обществах.

Именно возможность мира я хотел бы рассмотреть в двух завершающих книгах: первую я посвящу конфликту в наших обычаях и нравах между мифом и заключением брака; во второй — не столько дам окончательный и конкретный ответ на рассмотренные проблемы, сколько выскажу собственную позицию.

СТРУКТУРА ДЕМОКРАТИЙ И КРИЗИС СЕНТЯБРЯ 1938 г.

Жорж Батай Вторник, 13
декабря 1938 г.

В своем отчете 4 июля 1939 г. Лейрис относит выступление Батая «о сентябрьском кризисе 38 г.» к категории «выступлений на актуальные темы». Текст выступления, если он вообще существовал, не был найден. Но соответствующее заседание стало предметом рецензии, подготовленной Бертраном д'Астором и напечатанной в «Les Nouvelles Lettres» (№ 4. Декабрь 1938 г.). Мы ее и воспроизводим вместо отсутствующего текста лекции. Сделанное там описание совпадает с воспоминаниями Пьера Прево: «Зал, — пишет последний, — был заполнен уже известными слушателями, но были видны и новые лица. Только у Батая, восседавшего за небольшим столиком, было выражение лица как в самые торжественные дни, лицо, с трудом поддающееся описанию для тех, кто не знал его, лицо драмы, даже трагедии. Он начал с того, что напомнил о Мюнхенском кризисе. Затем он определил сакральное в демократии, то есть то, что в ней неоспоримо. Для него, курьезно представшего якобинцем, на первом месте стоит неприкосновенность национальной территории: «Республика является единой и неделимой». Затем идет принцип многообразия дискуссий, легко превращающийся в принцип рыночных отношений. Батай остроумно отметил, что Гитлер сколько угодно может говорить о демократии, поскольку у власти его поставил немецкий народ, и он уже неоднократно этим ловко пользовался: но он не приемлет свободы дискуссий. Коллеж: Социологии не выступал за демократию, когда защищал свободу дискуссий и национальное единство. Причина была иной — «учредить орден (аристократический), который взял бы в свои руки судьбы человеческого общества!» (Прево. С. 54).

Сам Батай возвращается к этому заседанию четыре дня спустя, 17 декабря, в письме, отправленном Кайуа, который, судя по все-

му, не смог присутствовать на нем. «Я жду от вас известий и надеюсь, что с вами не случилось ничего страшного. Я должен ввести вас в курс дела относительно сложившегося положения; все нормально, в прошлый раз было много народа и ничего, как я надеюсь, обескураживающего (Жюльен Бенда, как мне передали, остался довольным, а я, безнадежно стремившийся не соглашаться с ним...)» («Le Boulter». С. 92—93).

МИСТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

Обмен мнениями Батай и Бенда, который оказался в центре внимания д 'Астора, стал важным моментом в истории Коллежа. Бенда сам возвращается к нему в публикации «Великое испытание для демократий» (Нью-Йорк, издательство «Maison française», 1942). В течение многих лет Бенда оставался одним из самых пылких сторонников твердой позиции перед лицом гитлеровских запугиваний. Книга «Великое испытание» посвящена опровержению точки зрения тех, кто желал, чтобы демократия была обречена на бессилие перед лицом войны, чтобы война оказалась для нее по определению фатальной, точки зрения тех, кто любил только беззащитную демократию.

В частности, он выступает против «ложного рационализма» тех людей, которые под предлогом, будто свободное испытание возможно только при отсутствии любых ограничений, отказываются именовать демократией строй, который хотя бы чуть-чуть ущемлял свободу дискуссий. «Не так давно некоторые подданные побежденной демократии [речь идет о Франции, он пишет свою книгу уже после 1940 г.] объясняли ее поражение тем, что ей не доставало, как они полагали, определенного мистицизма, которым ее враг обладал в полной мере». Этот пораженческий паралогизм, продолжает он, обязан своим распространением «некоторым докторам наук, впрочем, враждебно относящимся к демократии». Они утверждают, что при демократии не существует такого предмета мысли, который не мог бы стать предметом дискуссии, «что к ее законам принадлежит стремление к тотальному рационализму, непризнание какой-либо области, на которую критика не могла бы распространять свое негативное воздействие, не оставляя никакого места „Сакральному“». И здесь, внизу страницы, находится примечание вместе с библиографической ссылкой: «Этот тезис поддерживался во Франции „Коллежем Социологии“, главными представителями которого являются господа Роже Кайуа и Жорж Батай (см. N.R.F. за 1938 и 1939 гг.)». Бенда противопоставляет им утверждение, что стремление выжить при любой демократии изымает из свободы дискуссий сам принцип свободы дискуссий, так как для демократии ее принципы становятся предметом мистического поклонения. Эта полемика получила продол-

жение благодаря Этъемблю в рецензии на книгу, которую Кайуа публикует в «Lettres françaises» в 1943 г. (см.: «Marginalia». Р. 870).

Но об этом ли шла речь в его дискуссии с Батаем? Мюнхенский кризис, кажется, открывает для последнего, напротив, период «защиты демократии» (Раймон Кено. Дневник за 1939—1940 гг. С. 110), во время которого он был в рядах противников тех, кто отказывал демократии в доступе к сакральному. Д'Астор приписывает ему формулу, под которой мог бы поставить свою подпись и Бенда. Он тоже утверждает «бесспорность принципа дискуссий». Но он добавляет к нему принцип «неприкосновенности территории». И именно на это реагировал Бенда.

РАЦИОНАЛИЗМ И РЕШИТЕЛЬНОСТЬ

Старый поклонник Дрейфуса Бенда (1867—1956) фактически вновь выводит на свет противоположность между мистическим и политическим. Выступая против тех, кто после обвинения демократии в рационализме хотел, чтобы этот рационализм осудил саму демократию (как морально, так и в военном отношении), он становится на сторону мистического. Но именно здесь начинаются трудности, ибо далеко не все мистическое обладает значимостью, особенно в военном отношении. Дени де Ружмон недавно обратил внимание, что для тех, кто реанимировал мистицизм свободы, было бы самоубийством вооружаться против приверженцев мистицизма армии («Journal d'une époque». Р. 345). Несколько месяцев спустя Монро выражает такое же беспокойство в своей анкете о руководителях сознания: какая мистика, спрашивает он, может уравновесить мистицизм, используемый тоталитарными режимами? Эти множественные призывы к мистическому являются симптомом возвращения к Пеге, которое было спровоцировано угрозой войны.

Тем более что с другой стороны господствует именно политическое, находящее свое воплощение, согласно д'Астору, в рационализме, с которым как раз и ассоциируется имя Бенда: «Г. Бенда не сумел найти никакого иного абсолюта, кроме абсолюта разума, разума нерешительного, а нередко и плохо осведомленного». На рынке конкурирующих идеологий культ бога по имени Разум не является самым ходовым товаром. Он представляет собой одну из самых серьезных уступок со стороны демократий, которые, например, некто Жан Валь описывает в N.R.F. за январь 1940 г. как «дряхлые в силу того, что они излишне рационализированы» (р. 139). Вместе с тем д'Астор противопоставляет рационализму не столько иррационализм, сколько волюнтаризм. Линия раздела проходит не между разумным и неразумным (и речь, безусловно, не идет о том, чтобы преувеличить ценность безумия), она проходит между разумностью и решительностью. Увы, эти способно-

сти духа относятся к различным сферам. Господство не обязательно является разумным: никто не правит безвинно. Но оно обладает решительностью: воля без произвола невозможна. Именно решение определяет волю, так как оно кладет конец бесплодным словопрениям, тогда как отказ от произвола ведет к отказу от принятия решения, к тому, чтобы увязнуть в бездействии и оказаться парализованным. Д'Астор противопоставляет, таким образом, «дискутирующего гражданина» (представленного Бенда), который ничего не ставит выше свободы мнений, и человека, принимающего решения, который, «даже не думая о том, поставлены ли на карту важнейшие ценности, должен соглашаться на поединок со страданием и смертью, не стремясь заранее узнать, что из этого получится».

Остается определить условия, которые делают этот поединок приемлемым. Граждане демократии действительно уже не так цепляются за свою жизнь, как представители других режимов, но они не хотят рисковать ею ни из-за Данцига, ни из-за Праги. А что такое сакральное? Это то, за что человеческое существо держится больше, чем за жизнь. Эпоха мечтает о мире, в котором смерть была бы не менее желанной, чем жизнь. О мире, во имя которого люди были бы согласны умереть. О мире, который наделил бы жизнь смыслом именно потому, что сумел наделить смыслом смерть. Сарказмы Батая: он ругает «мир, который невозможно полюбить до смерти» (цит. по: О.С. I. Р. 443). Сожаления Лейриса: «Этому миру недостает того, ради чего я был бы способен умереть» (L'Age d'Homme. Р. 201). Дело в том, что совсем не достаточно не держаться больше за жизнь, надо еще найти нечто такое, за что стоило бы цепляться больше, чем за жизнь. «Декларация» по поводу Мюнхена ставила, следовательно, в упрек демократии, что она оставила людей «обезоруженными перед возможностью смерти».

НЕПРИКОСНОВЕННОСТЬ ТЕРРИТОРИИ

Между тем, согласно Батаю, именно сакрализация территориальной неприкосновенности как будто и была камнем преткновения в споре с Бенда. Или, скорее, даже тезис, согласно которому демократии больше нечего освящать, кроме территориальной неприкосновенности, — позиция, которая вписывалась в строки одного замечания, сделанного Батаем еще в ходе первого заседания Коллежа 20 ноября 1937г.: «Парадоксально было бы выкрикивать с иронией: „Истина по ту сторону Пиреней...“, и не признавать — из враждебности или будучи введенным в заблуждение — существование отечества, знамени, которое действительно ограничивает всех, кто его образует».

Но есть и другой парадокс: странно наблюдать, как человек, таким образом выражающий свою позицию, за два года до этого

восклизал, на сей раз, правда, без всякой иронии, в одной из брошюр «Контратаки»: «Мы не преувеличиваем значения формальных связей, которые якобы связывают нас с определенной нацией» (цит. по: О.С. I. Р. 401); «Мы тоже можем фанатично любить. Но то, что мы любим, хотя и являемся французами по происхождению, это ни в коей мере не французское сообщество, а сообщество человеческое; это ни в коей мере не Франция, а планета Земля» (р. 389). Эти заявления последовали вслед за оккупацией Гитлером Рура. Три года спустя, после Мюнхена, этот интернационализм уже перестал быть просто благим пожеланием. Миф об универсализме избранных, о волюнтаризме, не знающем границ, приказал долго жить. Линия жизни индивидов («враждебных или настроенных благожелательно») следовала по пути, для которого не требовалось их согласия. Судьбы определялись в зависимости от случайного места рождения. Этот произвол, случайный характер этой географической и биографической детерминации несомненно и оказался основой колебаний Бенда: сакрализации подлежит не какой-либо факт, а один из принципов, в которых нуждается мистическое. Все различие между демократией и национализмом коренится в этом разграничении: неприкосновенность территории в гораздо большей степени относится к защите Франции, чем защите демократии.

Анализ Андре Тириона является особенно пронизательным. Старый сюрреалист и коммунист, он в это время выходит из авангардистского движения, которое замкнулось в себе и отвернулось от того, что было поставлено на карту в период между двумя войнами. Большинство французских интеллигентов, пишет он, оказалось неспособным понять, «как понятие Национальной обороны внезапно, в силу появления новых отношений, стало главным элементом защиты свободы» («Революционеры без революции». С. 342).

О САКРАЛЬНОМ БЕЗ ГРАНИЦ

В своем первом выступлении Батай противопоставил сообщества избранных и сообщества традиционные, считая, что последние привязаны «к почве и крови» (*Blut und Boden* по-немецки). Мюнхен еще не кладет конец революционному интернационализму, подразумеваемому в этой позиции, но вынуждает его перейти в подполье. После сентябрьского кризиса люди, подписавшие «Декларацию», утверждали, что единственный выход состоит в создании «коллективного способа существования», который, говорили они, «не будет считаться ни с каким географическим или социальным ограничением». Такой «способ существования» — это способ существования подпольных структур, модель, которую Коллеж примеривал и на себя: тайное общество или наднациональный орден, который отвергает или обходит существующие границы.

Поэтому в одном из писем, адресованных Кайуа, Батай смог представить свои соображения о понятии ордена, которые он был намерен изложить в своем докладе на тему «Гитлер и тевтонский орден», замыслив как продолжение его выступления о сентябрьском кризисе. «Это будет продолжение того, о чем я говорил в прошлый раз [...] Ordensburgen, — добавляет он, — требуют ответа от тех, кто не хочет подчиняться власти, которую не признают» («Le Bouler». P. 93).

В КОЛЛЕЖЕ СОЦИОЛОГИИ

Бертран д'Астор

Во вторник, 13 декабря, г. Жорж Батай выступил с докладом о сентябрьском кризисе и о структуре демократии. В этой структуре выступавший выделил две области. Область «сакрального» (ту область, которую запрещено делать предметом дискуссии), образуемую, по его мнению, неприкосновенностью национальной территории, и область «дискуссионного», где уравниваются вступающие в игру силы, где возможен обмен мнениями, область, которую, короче говоря, можно назвать рынком. По отношению к последней подходят аргументы, выдвигаемые сторонниками сопротивления: судьба демократии, уважение к данному слову, доступ Германии к положению гегемона в Европе. С другой стороны, эта область дискуссионного, по мнению демократов, закономерно определяется принципом, лежащим в ее основе и состоящим как раз в «неоспоримости принципа дискуссий». А Германия выиграла партию, разыграв ее на иной по сравнению с этим принципом основе. Она поставила демократию перед лицом цепочки уже свершившихся фактов (по отношению к которым демократия оказалась *a priori* обезоруженной) и подчеркнула, что против Франции не было выдвинуто никаких территориальных претензий (что и поставило эту последнюю в положение, при котором ее область сакрального не могла быть включена в дело). Проанализировав атмосферу пассивности, в которой протекали эти события, специально подчеркнув ничтожность радиопрограмм TSF, вследствие которых зазвучали голоса, возвещающие войну или мир, г. Батай пришел к насыщенному пессимизмом выводу о смертельном кризисе, в ходе которого демократия, возможно, погибнет. Дискуссия, которая последовала за этим выступлением, неожиданно подтвердила, что демократия пребывает в состоянии кризиса, или еще хуже, что демократы переживают духовный кризис. Выступивший г. Бенда, рассудил, что

сведение «сакрального» к территориальной неприкосновенности, к вещи, в его глазах, судя по всему, второстепенной, оказалось весьма ущербным: он увидел сакральное в гораздо большей мере в самом принципе дискуссий, посредством которого выражается свобода человека, магически руководимого разумом. В конце анализа г. Бенда, признал, что необходим акт веры в сам Разум. Остается, правда, еще установить, исчерпывает ли свобода высказываться сущность свободы как таковой, во что я не верю, не будучи ни чиновником, ни журналистом. Другие выступавшие завершили, если в этом была потребность, разоблачение пустословия, на котором основываются принципы наших демократий. По любопытному стечению обстоятельств невозможно было определить, являются ли ораторы вероломными противниками демократии или же отстаивают собственную концепцию идеальной демократии. Парламентаризм, плебисцит, права народов, «всеми осуждаемый класс» буржуазии — все эти сталкивающиеся между собой слова звучали глухо, надтреснуто. А замешательство стало просто тягостным, когда один из слушателей невинно спросил, не относится ли все это к одному из великих принципов, на который в своих претензиях опирался Гитлер. И напомнил, что нацистское государство тоже заявляет о себе как о приверженце демократической концепции, хотя и с иным пониманием власти народа, чем у нас. Но господин Батай, пессимизм которого, должно быть, довольно близок к отчаянию и который первоначально поддерживал г. Бенда в его ссылках на разум как на высшую инстанцию, позволил себе произнести несколько слов, неожиданно оказавшихся глубоко справедливыми: социология уступила место лирике, голос человека стал звучать громче. Существуют такие мгновения, сказал оратор (а я пытаюсь понять суть его мысли, относящейся к этой важной материи), когда человек, даже не думая о том, поставлены ли на карту важнейшие ценности, должен соглашаться на поединок со страданием и смертью, не стремясь заранее узнать, что из этого получится. Господину Бенда, который не смог найти иного абсолюта, кроме абсолюта разума, этого руководителя демократии, такое утверждение должно было показаться полной капитуляцией. А нам это представляется блестящим утверждением. Человек, наконец-то избавленный от противоречий колеблющегося и, как правило, плохо осведомленного разума, находит себя единым и целостным в абсолюте своей Истины, потому что на уровне героизма она не может быть ничем иным, кроме Истины Бога. И при этом его жертва служит отечеству, а сверх того, и интересам демократии, если, конечно, сами демократы обеспечивают адаптацию институтов, ориентированных на царство человеческой свободы. Именно в этом обращении к индивиду (а не к дискутирующему гражданину, остающемуся рабом своих дискуссий) можно найти спасение для демократии. Мне кажется особенно важным, что сентябрьский кризис знаменовал гармоничный расцвет демократии, такой, какой мы ее сегодня знаем. Раз народ при

всем ужасающем слабоволии в течение двух дней согласился и на войну и на мир, если сначала он двинулся к границам, а затем аплодировал г. Даладье, *значит не только неприкосновенность территории, но и сама война составляют часть области сакрального. Первая — это всего лишь форма второй.* Народ Франции настолько уверен в том, что благодаря смутному представлению о мандате на власть, получаемому через голосование, он сливается с государством, а государство с правительством, что готов согласиться с любым решением. Сегодня — война, завтра — мир, а в период между выборами и правительство Народного Фронта, и правительство Национального Союза. Вот подлинная капитуляция человека, капитуляция личности, ожидающей решения от кого угодно, только не от себя. В действительности я уверен, что война вызвала бы в Германии и Италии движение сопротивления, на которое мы оказались неспособны. С другой стороны, знаменательно, что люди, которые в сентябре заняли четко выраженную позицию несогласия, оказались из числа тех, кого не заразила демократическая мистика. Это были либо поборники национализма, представленные нищееанцем Тьерри Мольнье, либо революционеры, которые в духовном или физическом плане (вроде Жионо) порвали с цивилизацией демократического города. Войну можно было бы исключить из области сакрального, если бы какая-нибудь Лига Наций, какое-нибудь сверхгосударство взяло на себя ответственность от имени международной морали. Но вдруг оказалось, что эта Лига Наций должна взять на себя еще и задачу защиты территориальной неприкосновенности (см. статью 10 Пакта). А действительно ли рухнет демократия, лишенная сакрального как своей крови, как это определил г. Батай? Я так не думаю. Если она оставит самим людям возможность найти внутри себя абсолютное, которое было бы ни политическим, ни социальным, а личностным, неделимым, во имя которого, оставаясь свободными, они пошли бы на то, чтобы стать героями. Земля, которая уже не рождает героев, способных ее защищать, а еще лучше — возделывать, это мертвая земля. Всякая система, ломающая стремление человека к героизму, преступна.

РОЖДЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ

*Рене М. Гуасталла Вторник,
10 января 1939 г.*

БЕРЖЕРИ И ОБЩИЙ ФРОНТ

Гуасталла вел хронику политических книг в «La Flèche», еженедельнике, издаваемом Общим Фронтом Гастона Бержери. Другие видные фигуры, участвовавшие в деятельности Коллежа, тоже сотрудничали в этой газете, как например Дени де Ружмон, Пьер Прево. В 1933 г. Бержери, депутат от радикалов, духовный лидер левого крыла партии, давнишний друг Дриё Ла Рошеля, одним из самых первых отреагировал на приход Гитлера к власти, создав «Общий Фронт против фашизма». Но соперничество между партиями и косность парламентского истеблишмента быстро поставили этот первый антифашистский альянс в положение маргинальной силы. На фоне беспорядков в феврале 1934 г. его место занимает другой фронт, Народный Фронт борьбы с фашизмом. Его победа на выборах в июне 1936 г. закрепляет утрату влияния движения Бержери.

Многие известные деятели, прежде всего Жорж Изар (третья сила), затем Робер Арон (Новый орден официально становится органом Фронта в 1938 г.), питали в то время надежду, что вокруг Бержери сложится реальная альтернатива как тоталитаризму, так и либерализму. Однако движение быстро превращается в идеологическую богадельню, в своего рода испанский постоялый двор, где сходятся вместе беспокойные и недовольные всех мастей: поборники антикапитализма, антикоммунизма, антиколониализма, антимилитаризма, иногда с сильным привкусом антисемитизма, — не оказывавшие реального влияния на ход событий. Доминирующей нотой было скверное настроение прекраснодушных людей, безнадежно цепляющихся за свой последний общий знаменатель — неприятие войны. 2 сентября 1939 г. Бержери (который

должен был стать звездой левого коллаборационизма), оказался единственным депутатом, проголосовавшим против объявления войны Германии.¹

ЭЛЛИНИСТ В LA FLÈCHE

Эллинист Рене Манлиус Гуасталла, родом из Италии, создал себе репутацию в университетской среде своими педагогическими публикациями, школьными учебниками («Греческие тексты», «Античная жизнь») и избранными отрывками («Египет» Геродота), где он выступал то как автор, то как издатель. «Обзор французской литературы» («Survey of French Literature»), который он опубликовал совместно с Петером Саммартини (Loymans, Green and Co, 1937 г.), представляет его как «преподавателя словесности, профессора в лицее Лаканаль (Сена)».

Жорж Бле был его учеником в марсельском лицее Святого Карла еще до того, как он получил назначение в Лаканаль в 1935 г. В 1939 г. он совместно с ним ставит свою подпись в «Mesures» под переводом фрагментов из «Трактата о божественной монархии» Филона. Он затрудняется припомнить, каким образом Гуасталла смог установить контакт с Коллежем. «Если он и соприкоснулся с Коллежем, — писал он мне, — то, несомненно, через Жюля Монро и тех редакторов „La Flèche“ (издаваемой Бержери), которые не ушли вправо в 1937г. Где-то в это время я сам как-то завтракал у него вместе с Бержери и Монтерланом... Я тоже посещал заседания в Коллеже Социологии. (У меня сохранились красочные воспоминания о более чем скандальном обсуждении доклада о Смерти²). Но я попал туда другим, окольным путем, благодаря Кайуа (в то время ученика Мосса и Жана Байе), с которым я сблизился на улице Ульм, но познакомился еще раньше через „Cahiers du Sud“, в период моего пребывания в Марселе. Я полагал, что Гуасталла умер в Лионе от сердечного приступа, вызванного табаком (он курил даже во время урока), следуя общему настроению безнадежности, вызванной текущей обстановкой и антисемитизмом». Гуасталла был евреем. Из подоплеки

¹ По этому вопросу можно посмотреть книги: Филипп Бюррен. Фашистский уклон. Дорио, Деа, Бержери (1933—1945). Париж, 1986, и Ж.-Л. Гаре. Загадка Бержери. Политическая партия при III Республике // Историческая информация. 1992. Т. 54. № 5.

² Несомненно, речь идет о лекции от 6 июня следующего года «Радость перед лицом смерти». Ж. Бле вспоминает о «деморализующем» заседании. Прерванное из-за вторжения групп крайне правых и коммунистов, оно закончилось «потасовкой», хозяин книжного магазина беспокоился за свои книги, а Кайуа, «ужасно заикаясь», и Батай с его хриплым голосом безуспешно пытались заставить выслушать их.

одного из писем Полана в адрес Кайуа можно заметить, что в конце 1941 г. по Парижу ходили слухи, что его смерть была самоубийством.

ПОСЛЕ МЮНХЕНА

Любопытно, но факт, что сближению между Коллежем и «La Flèche» дал повод Мюнхен. Любопытно, так как газета преследовала сторонников войны. Разоблачение мюнхенских соглашений стоило, например, Бенда того, что один из сотрудников газеты по фамилии Гальтье-Буассьер называл его «безответственным садистом». И тем не менее Гуасталла остался в ней до конца солидарным в осуждении линии мюнхенского сговора. «20 мая 1939 г., например (в одном обзоре, опубликованном в «Дневнике одной Революции» (1937—1938) Жаном Геэнно), в то время как немцы, грубо нарушив мюнхенские соглашения, вошли в Прагу, он возвращается к сентябрьскому кризису. Он напоминает о том дне, когда в редакции газеты сторонники фронта, затаив дыхание возле радиоприемника, слушали, как Гитлер говорил, будто речь идет о «непосредственном участии в сражении, которое мы ведем здесь за мир, о чем мы нисколько не сожалеем». Месяц спустя, 23 июня 1939 г. по поводу явно антимюнхенской книги П. Фессара, он продолжал упорствовать в своем отказе от какой-либо самокритики: «Само собою разумеется, что мы не отвергаем ничего из той позиции, которую тогда занимали».

В связи с этим следовало бы говорить не столько о принципиальном пацифизме, сколько о сопротивлении тому, что Кайуа назовет «склонностью к войне». Битва за мир — это не миролюбивое принятие судьбы. 18 декабря 1938 г. Гуасталла беспокоила картина пассивности Европы в момент приближения первой мировой войны, картина, созданная Жюлем Роменом в Вердене, в четырнадцатом томе книги «Люди доброй воли»: «Господин Жюль Ромен, быть может, не переживал бы вновь с таким напряжением эту беспомощность всей Европы перед лицом пагубных фатальностей, если бы написал свою книгу ранее 1936—1937 гг.». Год спустя, 2 декабря 1938 г., по поводу издания книги «Жизнь Жореса» он писал: «Вплоть до мгновения, когда его сразила пуля, Жорес отказывался верить в неизбежность войны, показывая нам тем самым пример, достойный подражания». Такое же замечание (24 марта 1938 г.) по поводу публикации книги «Цель и средства» Олдоса Хаксли, «своеобразный непротивленческий буддизм которого, как мы неоднократно говорили в этой газете, является, быть может, высшим устремлением человека, который задумывается о судьбах человека и мира. Но ведь это также и устремление, от которого народу необходимо отказаться, если он не хочет дать повод для выигрыша злым силам». Впрочем, он тоже посвятил

свою хронику 11 ноября 1938 года в номере N.R.F. мюнхенскому кризису. Он квалифицировал в ней «Декларацию Коллежа Социологии» как «восхитительную, прозорливую, благонамеренную». Как и многие другие из окружения Коллежа, он в восторженных выражениях приветствует (16 июня 1939 г.) «Мифы и боги германцев» Дюмезиля: «Автор является историком религий, и он говорит о древних германцах времен, предшествовавших Карлу Великому, германцах дохристианских времен. Но я не побоюсь утверждать, что ни одна книга о современной Германии не сможет дать лучшего объяснения, ни одна книга не дает возможности так продвинуться вперед, как эта».

«МИФ И КНИГА»

«Миф и книга. Очерк об истоках литературы» появляется в январе 1940 г. в издательстве Галлимара. Лекция, прочитанная Гуасталла в Коллеже, представляет собою извлечение из этой работы. В заметках о заседании от 4 июля Лейрис дает следующее резюме этому выступлению: Рене Гуасталла говорил «о греческой литературе, о том, как она приобретала светский характер и отделялась от мифа». Это рождение литературы в самом деле шло прямо противоположным направлением по сравнению с возникновением трагедии, описанным Ницше, и опиралось на скорее добродушное, чем трагическое отношение к греческому источнику с примесью порывов средиземноморского архаического рационализма. Более близкое Жионо, чем Ницше, его дионисийство пахнет не столько дымом жертвоприношения, сколько чесноком или, если процитировать рецензию в «La Flèche», «здоровым запахом открытого пространства и морской сосны».

Противопоставление мифа и литературы (или книги) не содержит в себе ничего оригинального. Этот мотив эпоха наследует от немецкого романтизма, и многие люди, сотрудничавшие с Коллежем, эксплуатировали его. И Кайуа больше всех других. В своей первой книге с заголовком, близким к заголовку, который дает Гуасталла, «Миф и человек» (вышла в 1938 г.), можно прочитать: «Именно тогда, когда миф утрачивает свою силу морального принуждения, он становится литературой и объектом эстетического наслаждения» («Париж, современный миф» // Миф и человек. С. 181—182). Во вводной главе книги «Любовь и Запад» Дени де Ружмон тоже находит корни ностальгии по мифу в том, что можно было бы назвать критикой либеральной эстетики. По сравнению с мифом, говорит он, произведение искусства страдает некоторой ущербностью, так как не обладает способностью оказывать «принудительное воздействие на публику» (с. 20). Что касается Дюмезиля, то его картина современного германского мира описывает обратную эволюцию: «прекрасные легенды» германцев

вновь приобрели не только свою популярность, но и были мифологизированы, «они вновь превратились в мифы в самом строгом смысле слова» («Мифы и боги германцев». С. 155—156).

Гуасталла слегка сдвигает это противопоставление. На место противоположности мифа (античного) и литературы (современной) он ставит противоположность двух форм мифа: античного мифа, являющегося коллективным и анонимным творением, и современного мифа, который он называет «литературным», потому что он имеет «автора». Эти псевдомифы, носители эффектов политической перверсии, являются оборотной стороной «расторжения брака между гражданином и сообществом», откуда и пошло разложение мифа и соответственно рождение литературы. В то время как для Греции, пишет Гуасталла, «письменность Востока еще не была литературой, Рим получил от Греции уже полноценную литературную традицию; таким образом, именно в Греции родилась литература». Трагедия — это единственный литературный жанр, который сохраняет воспоминание о мифе: Гуасталла видит в ней «тотемный праздник», а в актере в маске — эквивалент «краснокожего колдуна» или же «сибирского лекаря-шамана». Что же касается всего остального, то это раз и навсегда остается связанным с тем, что литература...: «ставит на место традиции общины, утверждаемой социальным единством, культурную традицию, которую создает литература». «Индивид становится центром поэмы, лирика уже принимает форму, ведущую к лирике Горация. Но на этой же тропе лиру убивают. А писчая бумага (при библиотекаре Каллимахе) заменяет человеческий голос».

ОТКЛИКИ НА «МИФ И КНИГУ»

После выхода книги Гуасталла Гротъюзон прокомментировал ее в N.R.F. за май 1940 г. такими выражениями: «Следовательно, роман — это якобы „антимиф“, а романист — это узурпатор функций общины. Но если „естественный миф — это сама целостность общества“, то хрупкий миф романиста тяготеет к распаду». «Очерк Гуасталла — это бесценный документ, свидетельствующий о кризисе либеральной эры. Концепция литературы, как ее предполагает критика Гуасталла, является в сущности „либеральной“; она основывается на свободном доступе к мифам, который не влечет за собой необходимости выбирать между ними. Но разве современный человек не стремится в то же время отыскать один-единственный миф, который избавил бы его от его свободы? Разве он не стремится выйти за пределы литературы, чтобы найти миф, который был бы обязательным для всех и связывал бы его со всеми ему подобными? Как примирить то и другое? Во всяком случае, критика Гуасталла, прозорливая и страстная, позволяет нам лучше поставить проблему».

Кено становится под его знамена, когда получает книгу. («Прочитал Гуасталла. Воспоминания: Коллеж Социологии», — отмечает он в своем «Дневнике» за март 1940 г.). Он пишет заметку для «Volontés». Но она остается неопубликованной, так как война прервала выход журнала Пелорсона. В 1971 г. он включает ее в книгу «Путешествия в Грецию», сборник своих выступлений в «Volontés». «Если литература теряет уважение к себе из-за того, что появляется позже, чем миф, — пишет он, — то тем более это уважение должна потерять западная наука, начало которой датирует XVI в., и еще более — историческая наука и социология, совсем младенцы, едва достигшие пятидесятилетия». «Разумеется, я не вижу никакого препятствия для включения всей литературы (но тогда уж и всей науки) в поэзию!»

МИФОМАНИЯ

Миф витает в воздухе нашего времени. Одни люди упрекают современный мир в том, что он утратил свою тайну, тогда как другие обвиняют его в том, что он вновь пробудил ее. Спор простирается от политики до науки о нравственности, от «Мифа XX века» Розенберга, нацистского философа, до «Первобытной мифологии» Леви-Брюля. По поводу экскурсов в область эстетики: Арагон опубликовал в «Парижском крестьянине» «Введение в современную мифологию», и эту идею Кайюа подхватил в работе «Париж, современный миф». В «Контратаке» Бретон призывает к созданию коллективного мифа (в статье «Политические позиции сюрреализма»).

Достаточно бросить лишь беглый взгляд на оглавления журналов, вышедших в конце тридцатых годов, чтобы актуальность темы стала очевидной:

а) «Введение в критику мифа» Поля-Луи Ландсберга, появившееся в журнале «Esprit» в январе 1938 г. Возрождение мифов развенчивается там как «конечный пункт западного активизма», (утилитарность и борьба за самосохранение ликвидируют всякую ценность истинности), Жорж Сорель — как «первый социолог мифа» и «человек мифа» в том смысле, который придал этому слову Жане. «Мой упрек в адрес современных мифов состоит не столько в том, что это мифы, сколько в том, что это не подлинные, сфабрикованные мифы, продукты цинично осознанного прагматического мифологизма, использующего безличные пропагандистские механизмы». «Миф коренным образом меняет свой характер, как только становится известно, что это миф». Эта критика, направленная не столько против мифа, сколько против утверждения о существовании двух форм мифа, совсем необязательно расходится с критикой Гуасталла. Она разоблачает в современных мифах раздвоенность сознания (которую Сартр позднее назо-

вет «дурной верой») и повторяет возражения, которые, по мнению Кайюа, Кожев уже якобы противопоставил мечтаниям ученика колдуна Батая: между верой и знанием — *tertium non datur*. Колдун не позволит себе попасться в собственную ловушку, а историк религий слишком много знает о них, чтобы еще и верить.

б) В феврале 1939 г. Кено публикует в «Volontés» статью «Миф и обман», которая, как это показывает уже заголовок, в свою очередь, используя аналогичные аргументы, ополчается против современной мифомании: «Миф — это обман, когда он сконструирован то ли разумом, то ли антиразумом. В самом лучшем случае он является аллегорией, в худшем — западней. В остальном — это всего лишь неустойчивое выражение индивидуального подсознания. Жажда мифа, которая сегодня обнаруживается у некоторых умов, между прочим, незаурядных, по-моему, указывает на один недостаток, который является знаком несостоятельности антирационалистической позиции». «Кое-кто претендует на изобретение мифов, но мифы нельзя придумывать. Либо мы находим их уже существующими в том коллективе, к которому мы при надлежим. Либо мы претендуем на некоторое откровение; однако, тот, кто отрицает Большее, чтобы возвеличить Меньшее, тот, кто перечеркивает Да, чтобы затеряться в Нет, остается ему совершенно чуждым».

Кено осуждает обман изобретателей мифа, но он не оспаривает интерес к самому мифу и к его анализу: «Нет антипатии между разумом и тем, что его превосходит, в то время как антиразум излечивает от близорукости не иначе, как удалением глаза, а от головных болей не иначе, как гильотиной» (статья, воспроизведенная в «Путешествии в Грецию»).

в) В «Еуроре» в июне 1939 г. Сартр публикует разбор книги Дени де Ружмона «Любовь и Запад», работы, которую он рассматривает как близкую по духу трудам Кайюа о мифе. Он еще более откровенно нападает на популярность темы: «Эта идея мифа, впрочем, сама оказывается плодом эпохи и входит в моду еще во времена Сореля. Разве совсем недавно Жан-Ришар Блох не требовал мифа для XX в. ? А Андре Мальро разве не говорил о мифах любви в предисловии, написанном им к одному из переводов Лоуренса? Если верить их словам, то можно опасаться, что сегодня мы имеем дело уже с мифом о мифе, который сам должен стать предметом социологического изучения» (воспроизведено в «Situations I»).

г) Наконец, в «Ce Soir» Низан приветствует чуть ли не Провидением ниспосланную «La Pensée» коммунистов, подчеркивая, насколько сильным оружием «этот ежеквартальный журнал современного рационализма» станет в борьбе с современным агрессивным обскурантизмом: «Позиции, которые каждый день отвоевывают, даже в университете, французские поборники мистики Кьеркегора и метафизики небытия Мартина Хайдеггера, активность таких философов, как господина Жан Валь и Габриэль Марсель, размах иррациона-

листических критических нападок на современную физику, — все это факты, показывающие важность сосредоточенного наступления против мифологии и форм мистики, а также свидетельствующие о кризисе мышления, подавленного страхом. Эти явления имеют одно имя — обскурантизм» (проеитировано Бергле, в обзоре журналов в «Еигоре», август 1939 г. № 200. С. 674).

МИФ ИЛИ ЛИТЕРАТУРА?

*

Апелляция к мифу в социальном плане соответствует ностальгии по более целостному обществу. В эстетическом плане она соответствует усталости от мира печати: миф — это литература человечества, еще не обреченного механическим воспроизводством на чтение в одиночестве. Мальро в Москве в 1936 г. сказал: «Поэта заниматься литературой заставляет печатный станок». Мальро, один из немногих, кто прочел статью Вальтера Бенямина, которую Клоссовски только что перевел на французский язык (под заголовком «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»), видит в мифе прообраз социального единения, который революционная культура должна использовать в своих целях. В 1939 г. в своем «Наброске психологии кинематографа» он приветствует этот седьмой вид искусства как средство выражения, которое, избежав характерной для литературы зависимости от печатного станка, сумеет восстановить контакт с «той областью, где искусство не может вечно отсутствовать, то есть с мифом» (в «Избранных сценах», 1946. С. 332).

Но миф — это далеко не всегда то, что рождается из руин литературы, в миф может превратиться и сама литература. В январе 1939 г. Этьембль, один из старейшин «Inquisitions» (он настаивает на авторстве множественного числа в названии этого журнала), публикует в «Revue de Littérature comparée» статью, озаглавленную «Миф Рембо». (Представленная в анналах, она будет иметь № 1218 в библиографическом перечислении «Генезиса мифа», первого тома «Мифа Рембо», в монументальное здание которого она закладывает первый кирпичик). Этьембль выдвигает в ней одну рабочую гипотезу: изучение Рембо относится не к литературной истории, а к истории религий. Понятия, возникающие при его чтении, следует искать не у Лансона, а у Юбера и Мосса, Дюмезиля или Кайуа. Рембо — это современный миф. Перестав писать, он не довольствовался тем, что оставил литературу и бросился в объятия тяжелой африканской жизни. Он оставил ее ради мифа, обменяв читателей на верующих: комментарии, навеянные его жизнью и его творчеством, являют собою «следы умело организованного обожествления», имеющего своей целью обеспечить их объекту «переход от человеческого к сверхчеловеческому». «Позже мы покажем в нашей диссертации о „Мифе Рембо“, — за-

ключает Этьембль, — значение легендарных элементов в жизни поэта, значение перехода от легенды к мифу, опираясь на жизнеописания святых, а также на представление о переживаемом нами кризисе мирового сознания, кризисе, в ходе которого попираются все ценности, порожденные другим „Кризисом европейского сознания“, тем, который когда-то изучал господин Поль Азар. (С 1680 по 1715 г. поэт не существует, а с 1880 по 1930 г. складывается религия поэтов вообще и религия Артюра Рембо, в частности)» (с. 177). Этьембль не принимал участия в работе Коллежа. Уйдя в 1936 г. в отставку с поста секретаря Международной ассоциации писателей в защиту культуры из-за первых московских процессов, он возвращается в свою исходную сферу — в национальное образование. Какое-то время он преподает (вместе с Кайуа) в лицее для мальчиков в Бове. Эту должность он оставляет в марте 1937 г. ради Чикагского университета, куда его пригласили как Visiting professor; он покинул американский континент только в 1943 г., после того как посеял зерна франглофобии, что и принесло ему славу.

ВЫСТУПЛЕНИЕ 10 ЯНВАРЯ 1939 г.

Гуасталла был представлен Коллежу Кайуа. 17 декабря Батай писал ему: «Сообщите мне как можно быстрее адрес Гуасталла, которого мне не удалось послушать в последний вторник. Это важно (вообще-то я мог бы, конечно, начать 10 января, но...). Я во всяком случае намереваюсь пригласить Кожева, чтобы он в этот день обязательно пришел и произнес длинную речь. Весьма допустимо, следовательно, придать большое значение выступлению подобного рода, касающегося невзгод литературы» («Le Boulenger». Р. 94). Одна из глав работы «Миф и книга» носит заголовок, совпадающий с объявленной темой заседания: «Рождение литературы». Ее я и публикую здесь. Но этот заголовок мог бы быть подзаголовком всей работы.

Можно вместе с Кено считать, что многие из положений книги «восходят к общим местам, известным со времен Ницше», хотя это соображение все равно остается недостаточным, чтобы исключить возможность того, что именно они были зачитаны в Коллеже Социологии. 11 января, на следующий день после выступления Полан посылает несколько строк Кайуа: «Поражен, до какой степени вы были правы насчет Гуасталла. И все же ему удалось два-три раза сказать что-то интересное (хотя и не принадлежащее ему самому)» («Correspondance». Р. 113).

Привычный язык до сих пор вынуждал нас противопоставлять человека общине. Однако совершенно очевидно, что эта последняя не существует без тех, кто ее образует. А противопоставление дей-

ствительно только в том смысле, в каком человек в эпоху общины чувствует себя членом социального тела так же или даже сильнее, чем собственник земли чувствует себя собственником своих орудий и даже своего тела. Но, начиная с этого момента, он уже не все время пребывает в общине, даже в таких общинах, которые являются более ограниченными, чем племя, род или семья. Через участие в процессах формирования греческого народа он имеет отношения с другими общинами, а внутри своей собственной — с людьми, не являющимися членами общины.

В таком случае становится очевидно, что когда этому благоприютствуют обстоятельства, а сила вещей ослабляет социальные связи, тот или иной человек может переживать такое ослабление не как несчастье, а как освобождение.

И вполне могло случиться, даже в крупных теократических монархиях Востока, так, что это чувство то здесь, то там давало о себе знать: действительно, нечто подобное наблюдается в речах, с которыми выступают друзья Иова. Но это все же почти одно и то же чувство.

Витальность Греции была, напротив, столь сильной, столь сильным было стремление выжить у эллина, столь сильной была его способность к адаптации, что здесь и только здесь это чувство стало осознанной мыслью, мыслью воинственной. Быть может, где-то еще были люди, которые чувствовали себя индивидами, а здесь жили люди, которые хотели быть таковыми.

Как только это разграничение оказывается проведенным, а оно представляется фундаментальным, вопрос должен, по всей видимости, рассматриваться следующим образом. Когда-то, давным-давно, насколько мы вообще можем заглянуть в прошлое, существовал длительный период, когда все существенное, что было у человека, состояло в его принадлежности к группе, когда он мог оставить свою социальную группу (по причине брака, пленения или смерти) только для того, чтобы войти в другую социальную группу (или считать, будто это произошло). И такое состояние фактически повсюду, за исключением Греции, было сильнее обстоятельств, которые могли вести к разложению или деформации той или иной социальной группы.

И напротив, существует мир, тот, в котором мы живем, в котором, как бы ни изображали этот мир «романтики» мифа, существует индивид, и в котором даже тогда, когда индивид связывает себя с группой, группа не представляет собой предпосылку его существования, мир, в котором только его волевое стремление (в целом и в идеале свободное) принадлежать к этой группе или, скорее, стать ее членом, создает саму группу: *«Тот не немец, — говорит в тот самый момент, когда я это пишу, один из нацистских вождей, — кто не является приверженцем Адольфа Гитлера»*. До такой степени даже «романтики» народа и кровного родства, оказывается, не могут в мире индивида не считаться с индивидуальной привязанно-

стью! До такой степени верно, что ныне мы живем, несмотря на все случайности и сиюминутные видимости, в мире индивида!

Мы видели, что этот мир, собственным выражением которого, не будем забывать, является литература, полностью сформировался в эпоху эллинизма, а в «классическую» эпоху он еще не родился.

Но что хотим мы сказать, когда утверждаем, что, например, в V в. до н. э. он еще не родился? Только следующее: что для ясного сознания огромного числа людей, для подавляющего большинства он не существует, и что писатели и ораторы, говорящие от имени этого большинства, еще не осознали это рождение.

Остается определить, не стали ли уже ощутимыми первые симптомы этого рождения. Ощутимыми, конечно же, для нас самих, людей, знающих, к чему все это в конечном счете привело; но что не менее существенно, эти симптомы более отчетливо ощутимы и для тех, кто их переживает, а также и для общины, отвергающей их потому, что она не желает умирать.

Перикл был певцом в хоре у Софокла и другом Анаксагора, а также дядей Алкивиада. На этой связке стоит специально остановиться. Поэт, который лучше всего выражал повседневные чувства общины, человек, в котором община могла с самыми нежными чувствами узнавать саму себя, оказывается, таким образом, стоящим рядом с изгнанником из Ионии, которого в свою очередь отвергли и Афины. А им обоим противостоит юноша, который в следующем поколении станет для Афин предметом любви и страха, кумиром молодежи, человек, чьей дружбы станут добиваться и софисты, и Сократ. Тот самый Алкивиад, более выдающийся, чем Лисий, больший спартанец, чем Спарта, сатрап Азии, который уже заключал в себе все противоречия нового человека.

Мы обозначили границы между двумя мирами и предупредили, что эти границы представляют собою не одну линию, а достаточно широкую зону. Сейчас мы как раз и оказываемся в самом центре этой зоны.

И Анаксагор, и Алкивиад являются авантюристами. Второй уже представляет собой настоящего индивида, но еще страдающего из-за этого и вынуждающего страдать город, да и всю Грецию, потому что еще не настало время, когда существование индивида окажется узаконенным. Принятый в рамках города, в котором он уже не живет, проводя свою жизнь в приключениях на теле общины, словно омела на яблоне, он будет стремиться к тому, чтобы действовать и как гражданин. Вместо того чтобы отдавать сочинительству всю энергию и беспокойство, которые с тех пор становятся невинными.

Именно это и хотел сказать Сократ, когда советовал ему заниматься не городом, а своей душой.

А вот Анаксагор — это тоже искатель приключений, правда, приключений исключительно интеллектуальных, потому что он уже не является членом общины города и прекрасно понимает это; это иониец, причем иониец в изгнании.

В данный момент и в самом деле стоит вспомнить о том различии которое мы отметили с самого начала, различии между колониальной Грецией и собственно Грецией. И та и другая являются дочерьми слияния многих народов, и та и другая несут в себе одни и те же ферменты индивидуализма, но климат, в котором они существуют, различен. Горожане, число которых растет, конечно, могут вынести горящее полено из городского очага, но они не уносят с собой ни храмов богов, ни гробниц мертвых.

А там их ждет столкновение и слияние с туземцами. Как в том, так и в другом случае врага убивает и спасает друзей не самый благородный, а самый сильный, а на Медее женится (или очаровывает Париса) самый красивый (или самая красивая).

Между тем мало-помалу город организуется по образу и подобию того, что происходило внутри родины-матери. Но он не так уверен в своей легитимности, а потому не случайно, что первые письменные законы были колониальными. Торговля бросает этих людей *в соленые просторы* (*αλς*), которые то тут, то там выполняют роль *переправы* (*πόντος*), а человек остается в одиночестве как перед лицом моря, так и по отношению к переправляемому имуществу: Улисс — это ионийский герой, который является не сыном богини, как Ахилл, а сыном своих свершений и кораблей.

А сама эта бахрома городов-государств оказывается под угрозой Империй. Сначала Лидии, а затем Персии. Подлинным городом для каждого, по меньшей мере в мыслях, оставался тот самый «деревянный город», где когда-то чуть было не возвысились Афины и где они возвысились навсегда после победы при Саламине. Но Афины стремились возвыситься там в целом, вместе с мужчинами, женщинами, детьми, прахом умерших, статуями богов. Иониец в ряде случаев тоже отваживался на подобную авантюру, а Марсель, таким же способом, стал дитем Фокеи. Но чаще всего ионийский «деревянный город» увлекает только одного человека, который стремится спасти свою жизнь. А спасти свою жизнь — значит для него не только спасти свою шкуру, но также, для лучших из них, сохранить и смысл жизни.

Оставаясь один на один с безбрежным морем, образом безграничного мира, иониец уже не мог довольствоваться коллективным мышлением, объяснениями, которые давал город. Ему требовалось в каких-то началах или в глубине собственного одиночества отыскать причину всего бытия. Ему в каждое мгновение нужно было перестраивать рушащийся универсум, если он не хотел рухнуть вместе с ним.

*Πάντα ρέει, все рушится,*¹ *πάντων μέτρον ἀνθρώπος, человек — мера всех вещей,* — это ионийские формулы. И другой язык, на котором говорит мир индивида, язык, который соединяет, в то время как литература изолирует, математический язык, который также рождается там, у тех же самых людей.

¹ Я оставляю эту опечатку. Читать следует: «течет».

Предполагается, что Число, при его рождении, в силу того что оно объясняет отношения между вещами, способно упорядочить жизнь, жизнь мира, жизнь общества, жизнь каждого из нас в соответствии со своими собственными законами. Путаница в смысле одной и той же вокабулы, так как λόγος одновременно означает и *расчет* и *разум*. Пифагор потерпел неудачу в своей мечте превратить число в божество нового общества, вооружить им как мечом мудрецов, которых он хотел посвятить в цари.

Πάντα ρέει: беспорядочное и противоречивое кипение Ионии, откуда выйдут, доверенные этим хрупким материям, деревянный корабль, папирус, человеческое слово, силы, которые, после двух столетий беременности произведут на свет тот мир, в котором мы сами живем, — и неизвестно, как долго этот мир еще будет существовать?

Словно город имел основания узнать своего злейшего врага в ὕβρις, *излишестве, нарушении меры*, и увидеть в скромном ученом, каким был Анаксагор, одного из самых опасных своих противников, воплощение отказа от общих правил мышления. Афины, еще до того, как пережили это испытание, уже знали, что Анаксагор, этот мудрец, который живет ради нескольких людей, а если потребуется, то только ради себя одного, не стремится подорвать благополучие города, в котором он нашел себе убежище, и тем не менее он готовит для него, сам того не желая, Алкивиадов и Критиев. Он знает также, что Перикл, требуя предоставления права гражданства своим сыновьям от Аспасии, тем самым дает доказательство ὕβρις. Анаксагор, Аспасия, одна из Милета, другой из Клазомен, но и тот, и другая — из Ионии.

Ионийская философия — это индивидуальное создание, творение индивидов. Индивидуальным творением является и история.

Так стоит ли удивляться тому, что ее отцом стал Геродот, гражданин Галикарнаса, путешественник по Египту и Азии, чужеземец в Афинах, гражданин Фурий, панэллинской колонии, гражданин мира?

Но он тоже отнюдь не стремится порвать с древним неписаным законом города. Как и Антигона Софокла, он, напротив, провозглашает себя его сторонником, намеренно и систематически ссылаясь на него. Еще никогда раньше так много не говорили о ὕβρις и νειότης, о богах и εὐνομίᾳ. И тем не менее, вопреки его собственным намерениям, Геродот тоже становится растлителем сплоченности общины уже в силу только того факта, что разделяет время, пусть даже и не самым лучшим образом, и создает, то есть предоставляет индивиду возможность оценивать общину и судить ее. Он знает, что беспристрастность — это закон истории, и создает основания для беспристрастности в то же время, что и для истории. Однако гражданин не может быть беспристрастным.

Правда, у него все это еще остается только в зародыше. Но все же уже имеется. А то, что этот зародыш когда-то принесет свои плоды, в этом нет никакого сомнения. Тот же самый Фукидид, ко-

торый сам хочет быть индивидом и осуждает поэтическую наивность Геродота, не смог бы стать тем, кем был, не обращаясь к примеру своего предшественника. Впрочем, как мы видели, в каких-то отношениях афинянин гораздо прочнее, чем иониец, является включенным в свою общину. А то, что оба этих суждения могут показаться противоречивыми, только доказывает, что речь идет отнюдь не о простых вещах.

И именно в этом направлении, еще невидимом для людей, обнаруживших эти тропинки, направлении, которое остается трудно различимым даже для нас, осуществляется выход в этот новый мир. А тропинки нередко прокладывались так, как получалось, а не как хотелось, потому что по-другому нельзя было сделать, потому что вся жизнь зависела от выхода, который таким образом обнаруживался, потому что каждому необходимо было выбраться из дебрей и зарослей, выйти на открытый воздух.

Однако, несмотря на изолированность и большое количество врагов, вскоре вырастет и число тех, кто шел по этим тропинкам и тем самым их расширял, тех, кто сначала, вопреки собственному желанию, а позднее с вполне осознанным намерением уйти с них, проложит перпендикулярные проходы, соединяющие эти тропинки между собой. Поскольку кто-то из людей осознает эту новую жизнь, где все зависит только от них самих, они воспользуются исходящей от этого осознания силой, чтобы начать действовать. Большинство из них — внутри города-общины, так как они мыслят, еще подчиняясь категориям жизни общины; однако эта сила может действовать в городе только таким образом, что в конце концов будет направлена против него самого.

Кто-то будет действовать так за пределами города, лучшие из них будут в своих поисках подниматься выше города людей, восходить к городу Бога, а кто-то намеренно будет действовать против всякого города.

Таким образом, мы вновь оказываемся перед Алкивиадом и Сократом: *«Если бы тебе пришлось ограничиться царствованием над Афинами, царствованием над Грецией, тебе этого показалось бы недостаточно, тебе нужно было бы царствовать над всем миром»*. Горгий прав: *«πάντων μέτρον ἀνθρώπος, человек—мера всех вещей»*.

Но мы оказываемся также перед Сократом и учениками Горгия. Полос и Калликл — это Алкивиады духа. А город, конечно же, не прав, как не прав и Аристофан, первым заговоривший от его имени, когда путает Сократа с софистами, против которых философ боролся. Но он прав, а вместе с ним прав и город в том, что признает их принадлежность одной и той же семье.

Сократ как физическая личность никогда не покидал землю своей родины, за исключением службы в армии, когда он, облаченный во все воинские доспехи, вместе с другими воинами защищал свою родину; Сократ и погиб именно потому, что отказался покинуть Афины. Но даже в армии он продолжал в промежутках между

сражениями вести свои поиски, днем и ночью отдаваясь мыслям где-нибудь за пределами лагеря. Хотя он и подчинялся Законам, которые его же и поразили, но в еще большей мере он подчинялся тому демону, который сидел в нем, и тому закону, который исходил исключительно из разума. Хотя он и погиб из-за того, что не покинул Афины, но также и из-за того, что противопоставил себя им. А вот Платон покинул Афины.

Но тем самым Сократ уподобился своим врагам софистам и стал воистину одним из них. Они не принадлежали ни к какому городу, потому что все они искали свое благо в деньгах и славе. А он не принадлежит никакому городу, потому что находил свое благо, то есть истину и справедливость, только в мире вечных форм. В нравственном плане для нас это создает бесконечно большое различие между ними. А вот для города — практически никакого. Он видит лишь, как каждый день армия софистов возрастает, он знает, что это враг, и из-за того, что Сократ выделяется из массы этой армии, он полагает, в известном отношении совершенно справедливо, что он командует ею, а потому именно против него направлены его удары.

И он оказывается прав, полагая, что погибнет в первую очередь от рук софистов.

Конечно, во многом виновны в этом и обстоятельства, а в их ряду тот самый торговый обмен, который, создавая движимое имущество, отрывает человека от коллектива. Но здесь, как и везде, причины коренятся также в моральных силах и в зависимости от материальных обстоятельств. Одно влечет за собой другое, подобно потоку снежной лавины, и все связывается в одну цепочку.

Достаточно осознать только, что твои собственные силы противостоят силам общества, и это противостояние благодаря такому осознанию начинает нарастать. Именно это осознание и стало делом рук софистов.

Сначала это сознание оказывается достоянием немногих. Затем, поскольку идеи, особенно те из них, которые направлены на вещи, распространяются, захватывая даже тех людей, которым о них не приходилось и слышать, оно становится условием жизни для очень многих, и так вплоть до того момента, когда оно оказывается, в конце концов, всеобщим благом (или злом) для всех.

Конечно, политическая борьба между аристократами и демократами начинается в Греции задолго до эпохи софистов. Но нельзя позволить этим словам ввести нас в заблуждение. Речь идет не о форме общины, а о содержании ее жизни. Вне γένη, то есть *семей*, федерация которых и сформировала племя и город, нет изначально никаких граждан: вне городского культа, а следовательно вне родины, существует только толпа, стоящая на более низком уровне или просто не существующая в глазах людей, связанных узами кровного родства, людей благородных, прекрасных и добрых.

Стремиться сохранить такое положение вещей — значит быть аристократом. А быть демократом еще не значит стремиться разру-

шить его, а значит желать участвовать в жизни города, быть внутри этой замкнутой системы: нельзя вступить в древние племена, следовательно, надо создать из них новые, которые были бы, как и остальные, продолжением рода героя-основателя. А уже войдя в перестроенный таким образом город, они позаботятся, чтобы не допустить проникновения туда таких людей, которые не являются его гражданами. Политические партии — это наследие семей.

Когда появляются софисты, все это меняется. Речь уже не идет о том, чтобы принадлежать к какой-то партии так же, как кто-то принадлежит к народности или племени, речь идет о том, чтобы использовать ту или иную партию, неважно какую, и даже испытывая к ней неприязнь, с целью подтвердить свою собственную славу, добиться удачи или успеха. Платон очень хорошо подметил, что цель софиста — это создание тирана. А фактически Писистрат очень похож на Алкивиада. Но только внешне, так как древний тиран, хотя и поглощен заботой о своем собственном благополучии, будучи одновременно и лисой, и львом, но еще не осознает своей индивидуальности, в то время как его соперник именно этим и опьянен; так как древний тиран действует, чтобы вместе со своим аппетитом удовлетворить и аппетит толпы, тогда как новый действует, чтобы удовлетворить свою потребность в действии, чтобы быть победителем на агоре, словно на олимпийских играх; так как древний тиран представляет собою элементарную силу, силу своего голода, своей жажды, своего пола, тогда как новый — это эстет, находящий радость в презрительном отношении к власти в тот самый момент, когда страстно стремится к ней.

Алкивиад отличается от древнего тирана так же, как волнение отличается от стабильности, то есть как индивид отличается от вещей, поскольку он судит о них и измеряет их. И именно в этом Алкивиад, последователь Сократа, является по-настоящему новым человеком, человеком, который хотел, чтобы господствовали софисты. Подобно тому как *кондомтьеры* являются сыновьями Возрождения и обозначают разрыв с христианством.

Но христианство — это город духа и в этом смысле — платонический город, а античный город был религией социального тела, душой которого была сумма устремлений граждан. И когда христианство подверглось нападкам, это могло быть осуществлено только извне, так как дух никогда не сдается полностью. Нападать на город значило разрушать его в самом основании, потому что он мог существовать только в одном единственном теле.

Это и было делом рук софистов.

Они прежде всего научили каждого играть ради удовольствия игры. А название «софизм» так и осталось в некоторых из тех игр, игр, в которых дух испытывает свои силы, видит, до какой границы он может дойти, как пианист, исполняя гаммы и арпеджио. Превосходное упражнение для установления господства массы, но не менее превосходное и для того, чтобы сформировать литератора. Пи-

сать — это также и пленять умы и давать им почувствовать, что такое неведомые им отношения. Но мошенничество, которое может быть и утонченным, все равно остается мошенничеством. Тем более, если оно осуществляется в отношении общества.

Теперь самое важное — это обладать умом, то есть уметь играть свою игру лучше, чем соперник, а соперник находится в любом читателе.

Чувство соперничества — это одна из сил греческой души. *Αἶσχος* — это одновременно *соревнование* и *сражение*. Софисты предлагают новую игру вместо игр тела, которые город вдвойне устраивают, потому что они закаляют его воинов (а в Спарте еще и сильных племенных жеребцов), а также и потому, что, как доказывает это Пиндар, триумфатором становится не столько каждый из победителей, сколько благодаря ему его город. Гимнастический зал, где граждане тренировали свое тело для будущих совместных действий, — род вместе с родом, племя — с племенем, — становится местом, где организуются игры духа, а в этих играх каждый за себя.

В начале «*Трудов*» древний Гесиод противопоставляет два вида соперничества: соперничество с целью сделать что-то лучше, чем другой, которое является соперничеством во благо, и соперничество с целью уязвить того, кто делает лучше тебя, являющееся злым. Но можно также сказать, что Соперничество во Благо — это *εὐνομία*, идущее от города, а Злое — *ὄβρις*, идущее от индивида.

С софистов начинается культивирование *ὄβρις*. А вследствие этого само слово меняет свой смысл. Так, например, когда Возрождение научило людей пониманию того факта, что в жизни каждый человек одинок и что главное для каждого человека — это его собственное величие, само это слово «величие», которое раньше употреблялось исключительно для Града Божьего, — а это и есть подлинно христианский град, — в конечном счете стало обозначать нечто наиболее личное в душе каждого, и именно в этом смысле будут говорить о своем величии героини Корнелия. Подобным же образом слово, которое лучше всего передает понятие *ὄβρις*, *то есть отсутствие чувства меры, излишество*, оставалось в употреблении вплоть до эпохи Возрождения, и лишь Новое время перестало его использовать.

Однако для софистов новые игры палестры, игры, в которые могут играть и слабые, — это еще не все искусство. Того самого индивида, которого научили измерять свои силы, потребуется еще и вооружить для жизни, которой он сможет сообщить необходимую меру с единственной целью своего собственного удовлетворения. И пока софистика остается привилегией немногих, речь не может идти о том, чтобы господствовать над городом.

То, что этому способствовала Пелопоннесская война, доказывают знаменитые страницы из Фукидида, где разбирается с клинической точностью вина войны в этом разрыве.

Но если бросить более пристальный взгляд на все это, то станет заметно, что эта социальная болезнь, согласно диагнозу, который дает историк, передается прежде всего через заболевания речи: абстрактные слова меняют свой смысл в угоду аппетита тех, кто их произносит. В этом и состоит урок, данный софистами, и их собственный вклад.

И быть может, это самое существенное из сказанного. Над этим необходимо задуматься. Эти абстрактные слова, до сих пор неизменные из-за непреклонности богов, да и сами являющиеся богами, ибо, как и олимпийцы, они жили внутри коллективной души и только благодаря этой коллективной душе неизменные в том смысле, что даже тогда, когда они изменяются, они обретают новую силу или же умирают, — все это происходит только потому, что изменяется весь народ, совсем как Аполлон, бог-лебедь становится божеством, живущим в лебеде, а богиня-кобылица Деметра богиней, обитающей внутри лошади, — эти абстрактные слова теперь меняются в угоду тому, кто их произносит, и уже больше нельзя думать, что Дикѣ, когда ее запрягают и пачкают в кровавой грязи, может быть богиней. Старый Гесиод хорошо представлял себе, что было время, когда Дикѣ жила среди людей, и что несправедливость этих последних вынудила ее покинуть землю, но он отправил ее жить на пир богов.

А где теперь для учеников софистов пребывают и Дикѣ, и боги? Все взаимосвязано. И с того момента, как они научились искусственно, волевым усилием индивида, превращать слабую речь в сильную, а сильную в слабую, они, конечно же, могут узнать, что кроме богов города есть другие боги, или даже то, что богов вообще нет. А Гуго Сен-Викторский, воспевающий Град Божий, уже хорошо знает, что

Слово — это Сын Божий, а Сын Божий — это сам Бог.

В силу того что слова, которым поклоняются, в которые предки вложили всю свою душу, рассматриваются как товары, можно, конечно, сделать объектом насмешек и божественного Гермеса, и Великих Богинь. В одно прекрасное утро, когда Афины проснутся, они увидят, что Гермес искалечен, узнают, что таинства обеих Элевсинских богинь подверглись осмеянию.

Можно было бы удивляться тому, что эти шутки плохо воспитанных мальчишек приобрели такое значение в глазах города, что для него уже ничто другое, даже война, не шло в сравнение с ними и что он предпочел бы потерять все, лишь бы им отомстить. Дело в том, что он понял, что все поставлено на карту в этой объявленной войне, более важной, чем война, которую он вел в Сицилии.

А с другой стороны, это было вполне понятным. Сколь увлекательной была бы возможность судить о состоянии души тех, кто искалечил Гермеса! Конечно, это святотатство было *πῶτος, залогом,*

посредством которого заговорщики сами оказались связаны друг с другом. Но в каком состоянии они должны были находиться, когда осуществляли столь ужасное действие? Адвокат Андоцида просвещает нас по этому поводу в весьма незначительной мере, быть может, из-за осторожности, а быть может, и из-за того, что все это не было ясно также и для самих исполнителей действия. Дело в том, что в каждом из них сталкивались два мира. Прежний, в силу которого они были сыновьями города, воспитанными на его верованиях, и новый, в котором они были учениками софистов и в котором каждый из них верил уже только в себя самого.

Нельзя более удачно выбрать действие, чтобы решиться на такой вызов. Уже в силу того факта, что таким образом они объявляли городу войну, можно понять, что заговорщики делали это той частью своего сердца, которая оставалась связанной с традициями города. И только разрушив эту часть, они становятся индивидами. Все достается именно такой ценой!

Следовало все еще верить в богов, чтобы совершить над их статуями такое святотатство; в противном случае перед ними был бы всего лишь кусок обработанного мрамора. Следовало считать, что между мистериями Элевсина и судьбой урожая, судьбой своей души в потустороннем мире существует связь, а иначе вряд ли можно было бы найти удовольствие в том, чтобы осмеивать эти мистерии. Чтобы стремиться встать над законом общины, требовалось еще в какой-то мере верить в этот закон.

Между этими индивидами, которые объединялись, чтобы действовать, нужна была связь, более сильная, чем их желания, в силу необходимости устремлявшиеся в различных направлениях. Связь, которая объединяла бы в единый союз эти автономии, едва появившиеся на свет для самостоятельной жизни, опьяненные этим рождением, наполненные гордыней из-за того, что первыми родились для такой жизни. Тогда и вспоминают о ритуалах, которые формируют города, создают коллективную жизнь. О них вспоминают, потому что долгое время просто не могли обходиться без них. А чтобы лучше выразить тот факт, что этот добровольный союз, совершенно независимый, создается против города, их заменяют ритуалами противоположного характера. Гермесы городов! Богини полей! Индивид объединяется с индивидом, «лишая святости» все аспекты городской жизни. Софисты хорошо поработали.

Здесь дороги в нерешительности останавливаются на перекрестке; однако софисты угадали и тот путь, по которому пойдут люди, нашелся и великий поэт, который, испытав колебания на этом пути, указал народу дорогу, на которую сам не ступит, — Еврипид.

Он все еще остается в прошлом, когда слагает песни, выражающие коллективную волю, но он уже и из будущего, в том смысле, что эта воля остается неясной даже у тех людей, которые являются ее носителями, а для их сыновей станет ясной лишь постольку, по-

сколько ее выразит Еврипид. Воистину посмертный поэт, который будет коронован только после могилы!

Вот теперь мы можем дать ответ на вопрос, который поставили выше: *«Каким образом, — спрашивали мы, — каким образом его трагедии, образцы трагедии в глазах Аристотеля, предшественники вечного классицизма, могли появиться со всей своей новизной, если они так сильно отличались от того, что ожидала публика»?* И после того как было сказано, что этот вопрос стоит в центре всей данной работы, мы добавляли, что для того, чтобы ответить на него, надо *«определить состояние духа у двух видов публики: у той, которая отвергала Еврипида, и у той, которая его почитала»*.

Теперь мы видим, что публика, которая почитала Еврипида, была публикой, прямо или косвенно вышедшей из школы софистов. Настоящая публика Еврипида — это Гермокопиды, это Алкивиад. Или, точнее, Алкивиад — это Еврипид действия, подобно тому как Еврипид — это Алкивиад мечты. Но и тот и другой — софисты.

Принимая в качестве материала своей мысли и в качестве ее рамок материал и рамки трагедии в том виде, в каком ее передавала ему традиция, опираясь даже на самые древние образцы и в этом отношении более близкий Эсхилу, чем Софоклу, он завершает трагедию в обоих смыслах слова. Этим я хочу сказать, что, доводя до предельной точки все ее компоненты, требуя от каждого из них (хора, персонажей, действия, символики), все, что только возможно и даже сверх возможного, он разрушает модели, которыми пользовался, как раз тогда, когда дает их законченный образец.

Пока еще согласно традиции хор остается у него носителем мышления общины, но в этом случае поэт до такой степени небрежно относится к тому, чтобы придать этому мышлению надлежащую форму, что мораль одной пьесы может беспрепятственно переходить в другую. Но в том случае, когда хор противостоит персонажам, это делается так же, как в наши дни город противопоставляется индивиду: он не только не стремится убедить героя в пагубности нарушения меры, а скорее дает ему почувствовать его привлекательность.

А чаще Еврипид сам берет слово вместо хора, и еще чаще песнь хора играет ту же роль, что и вторящие басы, над которыми возвышается монолог актера, выражение виртуозной игры и протеста человеческой личности. Но именно эти песни (лирический рисунок которых ощущается даже за метрической схемой, за умопомрачительными руладами, над которыми будет потешаться Аристофан), эти крики и этот плач Еврипид описывает с огромной любовью.

Что касается хора, то какое-нибудь «тра-ля-ля», флототототрат комической пародии создает из вычурных слов и избитых в силу повседневного употребления мыслей пустопорожний манекен, в котором кровь уже не течет. А вместе с актером, как человеком и профессионалом, сохраняются все находки ритма и песни, а как

персонажем — вся тонкость мысли, включая и ту, которая свойственна автору.

И эта мысль, противопоставляемая не только мышлению общины, но и содержанию самой драмы, а также мифу, образующему ее центральное ядро, столь характерна для Еврипида, что его главные персонажи обязаны ее выражать, обязаны судить о людях и богах, следуя правилам разума самого Еврипида. А сам поэт доходит до того, что создает персонажей, собственно говоря, совсем не нужных для действия, но предназначенных для того, чтобы выразить эту мысль или же дать другим персонажам повод ее выразить.

Впрочем, кто может противостоять законам общины лучше, чем женщина, для которой эти правила не создавались? Любые восстания женщин против закона города — вот предпочитаемый сюжет; нагая женщина во всей подлинности своего пола — вот персонаж, предпочитаемый Еврипидом.

Антигона Софокла восстает против закона Креона, Электра Эсхила — против закона Эгиста, но обе делают это, подчиняясь приказу богов подземного царства: весталкам культа мертвых. Когда Федра в первой версии драмы, той самой версии, которую публика не смогла принять и основную линию которой до нас доносит трагедия Сенеки, бросается в объятия Ипполита, она подчиняется только призыву своей плоти. И вполне возможно, что Еврипид ненавидит своих героинь, когда на место пылкости их тела ставит пылкость своего духа. Но эта ненависть все еще остается братской в том смысле, что индивид признает все индивидуальное, своеобразное в существе, которое он описывает. Иногда он выдает себя благодаря рассуждениям, которые женский персонаж, если Еврипид придерживается непосредственности страсти, не может ни нести в себе, ни воплотить в требуемой форме. Дело в том, что поэт тогда следует своей линии и снимает маску, чтобы говорить с открытым лицом.

На этом, и ни на чем другом, в случае с женскими персонажами действие останавливается. Впрочем, какое дело Еврипиду до действия! Разумеется, не в том смысле, что он совсем не способен соорудить действие, имеющее шанс удержаться, как это видно в двух *«Ифигениях»*, а в том, что в большинстве случаев чувствуется, что оно ему безразлично.

То он превращает свою трагедию в серию живых картин, единство которых достигается только благодаря сильному непосредственному чувству, как в *«Троянцах»*, то, как в *«Гекубе»*, он накладывает одно действие на другое, и оба не имеют между собой ничего общего, кроме безыскусной скорби одного персонажа. Но это все же случайные средства. Значение же имеет главным образом та поспешность, с которой он вначале стремится подготовить почву, чтобы в какой-то другой момент, особенно в конце, выйти за пределы действия.

Отсюда и те прологи, где уже все сказано, чтобы стало совершенно ясно, что даже тогда, когда Еврипид изменяет легенду, и ко-

гда он мог бы гордиться своими находками, само действие не имеет в драме никакого значения. Интерес должен быть направлен только на самого поэта, на тот способ, которым он играет с традиционным содержанием, на элегантность стиха, на тонкость психологического анализа, на игру слов и мысли, которая несет на себе печать самого поэта и походит только на него.

Вот зачем все эти неожиданные остановки в ходе действия, когда все ставится в зависимость от фантазии поэта, рассуждений софиста, акробатики стихоплета и композитора. Вот зачем, наконец, те развязки, в которые включается какой-нибудь бог, действующий из машины, для того чтобы действие завершить. Это действие, в достаточной мере и не один раз по воле писателя разыгранное во всех лицах, получившее в ухищрениях моралиста достаточное толкование, которое никогда и не было чем-либо иным, кроме как предлогом для всех этих индивидуальных игр, как только оно сводится к своей собственной сущности, оно уже никого не интересует: ни автора, ни, по всей видимости, кого-либо из персонажей. Тогда не остается ничего другого, как избавиться от него, и не важно, каким способом.

Бог, конечно, может появиться и продекламировать свой монолог, но кто его станет слушать? Актеры думают о своих голосах и о взбитых желтках, которые ждут их за кулисами, а публика — об анчоусах и стакане воды. А Еврипид — о своей следующей трагедии.

У Эсхила конфликт символизирует основание тех или иных городов, а смиренному хору Эвменид в конце трилогии противостоит другой хор, в котором находит свое выражение сам город в целом, счастливый тем, что принял и сохранил справедливость, заложенную в его основании. У Софокла же конфликт противопоставляет души людей, но для того, чтобы ὕβρις уступил место εὐνομία, то есть индивид — более высокому закону, который он сам в себе несет.

Еврипид — это воистину первый литератор, уже полностью сформировавшийся для того, чтобы стать читаемым, и... осуждаемый людьми, которые еще не умели читать.

Вот чем объясняются и его провалы при жизни, и его посмертные успехи. Пока он оставался живым, этот проповедник чтения и одиночка, понять его могла лишь незначительная горстка людей, которые читали и которые в городе были одиночками: Сократ и его друзья-враги софисты. Город, в котором мысль не отделялась от совместного действия, сам себя отрицал все пять раз, когда увенчивал его короной. А в последний раз Еврипид был уже мертв: предзнаменование всех коронаций, которые ждали его по ту сторону могилы, с возложением короны на его голову или на голову Расина, но при этом в пределах двух эпох, в телесной целостности одного и в духовной целостности другого — да, это первый литератор!

Не будучи ни солдатом, ни оратором, ни хорошим отцом, ни хорошим супругом, он оказывается на своем месте только в нише

мышления, в которую его помещает Аристофан. Он недоступен для толпы, он там, где вся игра происходит только между его папирусом и им самим. Он был еще большим индивидуалистом, чем Сократ или софисты, так как не нуждался в учениках. И в самом деле, что мог бы он им передать? Ни рецептов, как побеждать противника, подобно софистам, потому что он и сам не умел побеждать, ни мудрых истин подобно Сократу, потому что свою истину он в себе так никогда и не смог найти.

Совершенно одинокий человек с потребностью выразить то, что он нес во мраке глубин своего сердца и в силу чего противостоял всем остальным людям, ожидавший, что им пойдет во благо послание, которое он им передавал, — вот определение Еврипида. Но это уже также и определение писателя, стоящего перед лицом мира, вне мира.

Времена истекли, граница обозначилась. Литература рождается вместе с Еврипидом.

ГИТЛЕР И ТЕВТОНСКИЙ ОРДЕН

Жорж Батай

Вторник, 24 января 1939 г

НОВЫЙ ПОРЯДОК

17 декабря 1938 г. Батай предложил Кайуа календарь на второй триместр второго года работы Коллежа: «25 (sic) января — Я, тема „Гитлер и Тевтонский орден“. Это продолжение того, о чем я говорил в прошлый раз. Речь идет о том, чтобы, исходя из создаваемого в жанре оккультизма сравнения Тевтонского ордена и ордена Храма, показать, что принадлежность Гитлера к Тевтонскому ордену является, вероятно, „мистической“, но что институт Ordensburgen'ов, школа фюреров, организуемая и учреждаемая во всяком случае в духе военных орденов, таковым не является, что Ordensburgen требуют ответа со стороны тех, кто не хочет подчиняться власти, которую они не признают, и т. д.» («Le Bouler». P. 93).

Именно вокруг понятия «орден», понятия, принадлежащего главным образом Варуне, кристаллизуется Коллеж. Орден — это не только факт и во всяком случае не очевидный факт, а одновременно и тайна, подлежащая обнаружению, и ценность, которую требуется утвердить, и орудие, посредством которого обе эти цели могут быть достигнуты. Это одновременно и нормативная идея, и императивный организм. Кайуа одному из очерков, собранных в книге «Миф и человек», дает название «Орден и империя». Много говорилось о возвращении порядка, большое число авангардистских групп того времени вращалось вокруг этой темы. И в самом деле, порядок перестает быть консервативной ценностью и начинает ассоциироваться с ценностями творчества и оздоровления. Новый порядок (совсем не обязательно фашистский) противопоставляется возрастной энтропии. Это уже не нечто хрупкое, а плод длительного терпения, достояние, которое надлежит за-

щищать от всего и против всего, а в первую очередь против новых пришельцев. Старый порядок; быть может, был прав в том, что опасался нового беспорядка. Новый порядок больше не боится беспорядка, он ставит его на соответствующее место. И действительно, разве сам беспорядок не составляет части порядка вещей?

ДРЕВНИЕ ОРДЕНА

Именно чтение «Рыцарства» Леона Готье, по всей видимости, оказалось решающим в определении призвания архивиста Батая, который для своей дипломной работы в Эколь де Шартр издает средневековую поэму, озаглавленную «Орден рыцарства».

В «Предисловии к „Духу сект“» (которую он впервые публикует во время войны в Буэнос-Айресе в «Lettres françaises») Кайуа перед тем, как перейти к Коллежу, перечисляет серию недавно вышедших литературных произведений, в которых проступала ностальгия по «порядку». Из Жюль Ромена он цитирует «В поисках церкви» (1936), восьмой том книги «Люди доброй воли», в которой один из персонажей буквально одержим всеми этими «военно-монашескими орденами, орденами Храма и тевтонских рыцарей, янычарами и ассасинами, иезуитами и, наконец, масонами». Из Монтерлана он цитирует «Рыцарства», воспоминания юношества, появившиеся в N.R.F. за январь 1941 г. и воспроизведенные во введении к «Июньскому солнцестоянию». Оттуда мы узнаем, что «рыцарство тоже было коллегией». (А Монтерлан приводит формулу посвящения в рыцари: *Te in nostro collegio accipio*). В своих воспоминаниях учащегося Коллежа он упоминает о союзе, заключенном несколькими подростками, включая и его самого, который в конце предыдущей войны вылился в ассоциацию, окрещенную ими ни больше ни меньше «Орденом». Наконец, последняя ссылка перед переходом к Коллежу на «Пучок сил» («Новая Германия») Альфонса де Шатобриана (вышло из печати 15 июня 1937г.): «Наконец, пусть перечитают, пишет Кайуа, „Пучок сил“ Альфонса де Шатобриана. Уже говорилось о том, сколь много драгоценных симпатий к новой Германии завоевала эта работа среди кадровых служащих французской армии. Из нее хорошо видно, что писателя, намеренно побуждаемого посетить III рейх, в первую очередь привлекло совершенно определенное стремление, в то время активно выдвигаемое на первый план, стремление восстановить старые рыцарские порядки. Фактически в нескольких замках, затерянных в сердце Черного леса и Курляндии, предпринимались попытки подготовить определенных людей на роль верховных вождей нации, а затем и мира, предназначенного для завоеваний, подготовить элиту молодых лидеров, чистокровных и беспощадных. Для выполнения этой задачи партия, без всякого сомнения, имела вполне приемлемых кандидатов. Но это дело волновало не только воображе-

ние немцев. В частности, среди нас тоже были его приверженцы, которые и стали основателями Коллежа Социологии» («Приближения к воображаемому»).

Глава, посвященная Шатобрианом этим учреждениям («Les Ordensburgs»), начинается с таких строк: «Это великое дело человеческого творчества находит свое завершение в создании института, от которого не отреклись бы и наставники Тевтонского ордена, института, впечатляющим образом завершающего ту первичную организацию, которая может быть названа „школой вождей“».

ИСТОЧНИКИ БАТАЯ

Книга Шатобриана не фигурирует в списке взятых Батаем из Национальной Библиотеки книг. В этом списке, напротив, только за один день 14 января 1939 г. фигурируют: «Досье дела Тамплиеров», издательство Жоржа Лизерана, Шампньон, 1923; «История немецкой армии» Жака Бенуа-Мешена, 2 тома, Альбен Мишель, 1936—1938; Д-р Маринус Делеман, «Der deutsche Ritterorden: einst und jetzt», Вена, М. Парлес, 1903; две книги о Карнавале (Бенжамин Гастино, «Старый и новый Карнавал», изд. Пуле-Малази, 1862; Гастино, «Карнавал», изд. Г. Авар, 1855); Конрад Хайден, «Адольф Гитлер», перевод Армана Пьералля, Грассе, 1936. Книгу того же Хайдена «История национал-социализма» (1919—1938) Батай использовал в августе 1935 г. (переведена в 1934 г. с предисловием Жюльена Бенда); одна из ее глав имеет название «По следам тевтонских рыцарей». Это было тем летом, когда Батай пытался наладить выпуск «Контратаки». А Кайуа, который пока не позволил увлечь себя обещаниям из «Inquisitions», все еще оставался с ним. Батай торопит его прочитать это произведение: «Не забудьте также, что вам надо обязательно прочитать Хайдена» («Le Bouler». P. 52). Четыре года спустя в 1939 г. Ганс Майер готовит встречу между Хайденом и Батаем; но им нечего было сказать другу другу («Ein Deuther auf Widerruf». S. 240).

ТЕВТОНСКИЕ РЫЦАРИ ПРОТИВ ТАМПЛИЕРОВ

Пьер Прево в своих воспоминаниях много раз возвращается к этому выступлению. Настойчивое влечение Батая и Кайуа к тевтонским рыцарям во многом обязано слухам, согласно которым гитлеровцы сформировали «более или менее конспиративно часть своих кадров, руководствуясь их методами (пренебрегая, разумеется, всякой собственно религиозной формой). Для этого они воспользовались старыми резиденциями командоров и замками, которые принадлежали ордену. Батай, — добавляет он, — даже по-

казывал мне фотографии. Но мы оставались скептически настроенными, тем более что всех нас тошнило от всего, что могло идти от гитлеризма» (Прево. С. 26—27).

Однако оговорки Прево основаны не на этом скептицизме, а на ином источнике. Они проистекают также из сожаления: увлечение тевтонскими рыцарями осуществлялось в ущерб ордену Храма. Так, он делает следующее замечание: «Я обратил внимание на странную забывчивость, как например забвение тамплиеров (тем более удивительное, что тевтонские рыцари упоминались множество раз). [...] Забвение ордена Храма удивило меня, тем более что в Коллеже говорили об ассасинах, тогда как между двумя великими орденами существовали длительные, то добрые, то враждебные отношения. Когда-то Батай подготовил дипломную работу об истоках рыцарства (судя по тому, что он сам мне говорил), когда учился в школе архивистов. Существование монахов-рыцарей, роль и могущество которых были значительными, так же как необычность их поведения, иногда странность, если не сказать таинственность, должно быть, по всей видимости, и возбудили его интерес. На мое замечание по этому поводу, он ответил широким жестом руки!» (Там же. С. 46—47).

Орден Храма, по преимуществу «традиционное братство» (его устав обязан своим созданием Святому Бернару), был также объектом радикальных референций для мышления, провозглашавшего себя «традиционным», мышления оккультиста Рене Генона, который использовал его историю, чтобы выразить сожаление по поводу попрания всякого потенциала духовности со стороны современного рационализма и демократии. У Генона было множество почитателей среди сюрреалистов, в том числе и бывших. В их число входил и Кено. В 1938 г. он задумал написать «Трактат о демократических добродетелях». Наброски, сделанные им под влиянием этого намерения, показывают, до какой степени поражение Народного Фронта приблизило его к политическим взглядам защитников Традиции.¹

Поскольку Пьер Прево тоже был увлеченным читателем Генона, именно с него и собирался начать Батай, когда сообщал Кайюа о своем намерении начать свое выступление с противопоставления между Тевтонским орденом и орденом Храма, сооружаемым «в жанре оккультизма», но развивая идею в направлении, прямо противоположном по сравнению с ними. Дело в том, что идея пробудить воспоминания об ордене Храма, чтобы создать французский (или кельтский) противовес германизму рыцарства, имела значительное распространение среди сторонников эзотеризма и оккультизма. Например, Поль Ле Кур, «В поисках потерянного ордена: Храм и его традиции» («Mercure de France». Июль 1939). По-

¹ Раймон Кено. Трактат о демократических добродетелях / Изд. Э. Сушье. Галлимар, 1993. С. 35—36 и пометка на с. 216.

ездка в Германию убедила этого автора в том, что потрясающее преобразование Германии при Гитлере имело своей причиной восстание того очага духовной энергии, каким был орден Тевтонских рыцарей («Он, таким образом, создал новую мистику со всем свойственным ей могуществом»). Этот автор, как и Батай, задается вопросом, что следует противопоставить этому восстановлению, так же как и тот, исключая военное решение: «Что делать нам перед лицом созданного таким образом динамизма? Мы лихорадочно готовимся к войне, мы разоряем себя тратами на вооружения. [...] И тем не менее и мы тоже являемся наследниками Великого Ордена, ордена Храма, который был современным Тевтонскому ордену. [...] Представляется, следовательно, что Франции, в которой родился орден Храма, надлежит вновь опереться на его предписания, чтобы создать духовную силу, которой нам недостает».

НАЦИЗМ И ВЕЛИКАЯ ПЕРТУРБАЦИЯ

Интерес Батая к *Ordensburgen* имеет также и менее теоретический аспект: Батай привлекали наиболее балаганные стороны нацистской мизансцены — увлечение, которое стоило ему большей части тех подозрений, во власти которых он был и продолжает находиться. Тирион пишет: «Основание Коллежа является одной из самых живописных авантюр этой сумеречной эпохи. Слабость индивида и ущемление свободы представлялись явлениями неизлечимыми, а массы, по природе своей, обреченными на подчинение вождям. Вспоминались карбонарии, „История тринадцати" и т. д. Такой малорассудочный мыслитель, как Батай, загипнотизированный ночью длинных ножей, терроризмом Кагула и своим этнологическим чтивом, был склонен видеть в создании темного мифа, которым руководствовалась бы беспощадная секта, единственное средство разрушить демонический престиж нацистов или хотя бы уравновесить его. Это было незаметным перевоплощением ополченцев, в касках, в сапогах и с полным вооружением, за которое автор „Истории глаза" тщетно ратовал в 1934 г., устрещающий противотип гитлеровских штурмовых отрядов [...]» («Тетради для одного времени». С. 121). И в другом месте: «Батай был загипнотизирован милитаристским духом, который он ненавидел, но также и „Ночью длинных ножей", в течение которой Гитлер и его верноподданные вырезали многих из своих вчерашних соратников, Рема и руководителей СА. Демонический престиж: нацистов, их полностью укомплектованная полиция, их дикость, их чудовищные сборища, проводимые под звуки шабаша вальпургиевых ночей, околдовывали Батая, вызывая в нем страх. Он рассчитывал, что эти вызывающие ужас явления могут получить свой противовес в создании темного мифа, сосредоточенного вокруг трагического человека» («Душераздирающие перспективы». С. 178).

Что можно подумать о смятении такого рода? Лейрис, который в этом плане стоит выше всяких подозрений, не почувствовал ни малейшего запаха серы в этом выступлении Батая. В своем итоговом обзоре от 4 июля 1939 г. он сводит вместе выступления, посвященные Батаем Гитлеру, и Гансом Майером — ритуалам политических ассоциаций в романтической Германии. Эти выступления, говорит он, «как раз и отвечали требованиям анализа некоторых типов „духовных сообществ“, которые могли служить для нас примером, если не по их содержанию, то по их форме. Это была подготовительная работа к осуществлению деятельной части нашей программы».

Это были выражения — анализировать формальные условия этого опыта с целью извлечь из него сведения, необходимые для того, чтобы придать организационную структуру Коллежу, — которые Батай, как уже было показано, употребил, когда представлял тему вниманию Кайуа: «Ordensburgen'ы требуют ответа со стороны тех, кто не хочет подчиняться власти, которую не признает, и т. д.».

МАРКИЗ ДЕ САД И РЕВОЛЮЦИЯ

Пьер Клоссовски

Вторник, 7 февраля 1939 г.

1939 год стал для III Республики поводом для празднеств: она отмечала 150-ю годовщину своего рождения, Революции. Клоссовски обеспечивает участие Коллежа в этом коллективном беспамятстве, превращая де Сада, узника, освобожденного из Бастилии, в отца культа революционного инакомыслия. Его пример не останется без подражания, потому что N.R.F. объявляет, что 9 апреля, в 14 часов 30 минут, в зале Федерации анархистов Франции, 12, предместье Пети-Туар, Морис Эн выступит с лекцией на тему «Маркиз де Сад и Революция».

В 1939 г. Клоссовски (родившийся в 1905 г.) еще не опубликовал своей книги. Зато он уже начал активную карьеру переводчика с опубликования ряда работ, среди которых «Маркиз де Сад» Отто Флакке (1933), «В защиту немецкого национализма» (1933) и «Робеспьер» Фридриха Зибурга (1936), «Смысл страдания» Макса Шелера (1936). В Коллеже он в первый раз берет слово именно как переводчик, представляя французскую версию «Антигоны» Кьеркегора. Клоссовски опубликовал, между прочим, серию статей, касающихся идей де Сада, которые уже после войны он объединит в книге «Сад, мой ближний»: «Элементы психоаналитического исследования маркиза де Сада», «Revue Française de psychanalyse», 1933 год, № 6; «Зло и отрицание другого в философии Сада», «Recherches philosophiques», IV, 1934—1935; «Время и агрессивность. К вопросу об изучении субъективного времени», «Recherches philosophiques», V, 1935—1936. Клоссовски участвовал в «Контратаке», проспекты которой объявляют о подготавливаемом с его участием специальном выпуске о Фурье, который говорил о строе экономического изобилия и о свободной игре страстей (см. «Батай», О.С. I. Р. 391). Именно в «Контратаке» он знакомится с Вальтером Беньямином, книгу которого «Художественное твор-

чество в эпоху механической воспроизводимости» («Zeitschrift für Sozialforschung». V. I. 1936), а также отрывки из его публикации «Избранные мелочи» («Мистическая тревога у Гете», «Cahiers du Sud», специальный номер о «Немецком романтизме», май-июнь 1936) он перевел. После «Контратаки» Клоссовски присоединяется к Батаю и к аванюре, связанной с «Ацефалом» (журналом и тайным обществом), затем к созданию Коллежа: его подпись фигурирует под мартовской «Декларацией» 1937 г.

Но она фигурирует также в «Esprit» и в других периодических изданиях, выходивших в русле персоналистского течения, как, например, «Les Nouvelles Lettres», где появляется его перевод Кьеркегора. Весной 1939 г. в ходе проведенного Монро анкетирования о руководителях сознания, его ответ был включен в группу ответов «некоторых», как обозначили себя Жак Део, Поль Ландсберг, Марсель Морэ и Дени де Ружмон, провозглашавшие себя сторонниками персонализма. Следует ли видеть в этом симптом отхода от Коллежа? Такое не исключено, так как, не говоря уже о его отношениях с Кайюа, которые становились все хуже и хуже, Клоссовски как раз в это время испытывал нечто предвещающее глубокий религиозный кризис.

Я заимствую из недавней публикации Алена Арно «Пьер Клоссовски» (Сеул, 1990) следующие биографические данные: «Он участвует в группе Социологического Коллежа, где в 1939 г. выступает с лекцией по теме „Сад и Революция“. Он публикует в журнале „Ацефал“ три статьи, от которых теперь отказывается: „Я перестарался!“ Вражда с Кайюа. Батай, которому Клоссовски сказал, что Кайюа „его терроризирует“, позабудет опубликовать его текст о „Роберте“, который намечалось опубликовать в выпуске „Литература и зло“. „Прекрасный пример пренебрежения“, — комментирует сегодня этот факт Клоссовски.

«Он читает Ницше „вперемешку с Кьеркегором“ и организует публичное чтение „Или... или“. Он встречается с Марселем Морэ и связывается с Дени де Ружмоном. Вальтер Беньямин ему пересылает тексты гностиков. Он занимается всем этим, тогда как Батай указывает ему и другие пути исследования: „Я многим обязан Батаю, который воистину заставил меня потрудиться...“».

«„Религиозный опыт“. Зима 1939 г. П. К. отправляется в Лион, где знакомится с П. Фессаром, иезуитом, специалистом по Гегелю, который сыграет важную роль в его духовной жизни...» (с. 184—185). «Тело небытия» — лекция, прочитанная в монастыре доминиканцев в Сен-Максими, 1941 г. (с. 204).

Клоссовскому мы обязаны несколькими ценными анекдотами, касающимися Коллежа и позиции некоторых членов Франкфуртской школы, в частности Беньямина. «Когда [Адорно] поинтересовался, что представляет собой наша деятельность в Коллеже Социологии, я нехотя ответил: „Изобретаем новые табу“. На что Адорно возразил: „Разве у нас недостаточно табу?“ Бенья-

мин на это покачал головой» (Ж.-М. Монро, «Живописец и его демон». С. 187). В «Приложениях» к настоящему тому, под заголовком «Между Марксом и Фурье», есть упоминание Клоссовски о том, как попал в орбиту Коллежа Беньямин. Из другого упоминания о том же эпизоде («Письмо о Вальтере Беньямине», «Mercure de France», июль 1952), я привожу следующие строки: «Я встретил его, — говорит Клоссовски, — в то время, когда участвовал в связке Бретон—Батай [«Контратака»]’, незадолго до того, как мы вместе с этим последним „ацефалились“. Беньямин следил за всем этим с растерянностью не меньшей, чем с любопытством. И хотя в то время мы с Батаем стояли в оппозиции к нему по всем направлениям, мы внимательно слушали его».

Клоссовски был также близок к Жиду, которому он, случалось, рассказывал о Коллеже Социологии. Жид заинтересованно слушал его и давал понять, что был бы не против пококетничать с ним. По Батай, терроризированный саркастическими замечаниями, которые этот ясновидящий новобранец внушал Бретону, не хотел даже и слышать о нем (сообщение приводится в «Приключениях свободы» Бернара-Анри Леви. С. 222).

Клоссовски опубликовал свое выступление в Коллеже во введении к своей первой книге «Сад, мой ближний» (1947), которая тогда заканчивалась текстом его лекции, прочитанной у доминиканцев в 1941 г. на тему «Тело небытия. Опыт смерти Бога у Ницше и ностальгия по подлинному опыту у Жоржа Батая». Последовавшее затем коренное изменение кредо и вновь возникающее у него дистанцирование по отношению к религиозным увлечениям этого времени заставили его устранить из последующих изданий книги это заключительное приложение.

1

Революция, судя по всему, смогла разразиться только благодаря стечению множества противоречивых притязаний: если бы имеющиеся психические силы были бы с самого начала друг для друга определены, никогда не произошла бы их одновременная мобилизация. Взрывоопасная атмосфера могла сложиться в силу своего рода смешения двух различных категорий притязаний. Фактически соперничали две группы. С одной стороны, это была аморфная масса людей среднего достатка, требовавших установления социального строя, при котором идея *естественного человека* могла получить доказательства своей конструктивности. Хотя этот естественный человек представлял собой всего лишь идеализацию обычного человека, то есть это был идеал, особенно привлекательный для той части народа, которая до того времени жила на более низком уровне, чем обычный человек. А с другой — это была категория людей, принадлежащих к правящим классам, с более высоким уровнем

жизни, которые смогли развить у себя высшую степень ясности ума. Эти люди (то есть крупные буржуа или просвещенные аристократы, обладавшие мечтательным или систематическим складом ума, корифеи мышления или практики) сумели объективировать содержание своей нечистой совести. Они знали, что их существование точно так же, как и та проблематичность жизненной позиции, которую они постепенно выработали, с моральной стороны являются произвольными. Вместе с тем, если одни стремились в ходе социального переворота вновь возродиться и в нем найти для себя выход (это случай Шамфора¹), то другие, напротив, хотели прежде всего заставить людей принять как универсальную потребность свою собственную потребность в проблематизации и ждали от Революции, что она принесет с собой тотальную переделку человека; таков по меньшей мере был случай маркиза де Сада, одержимого образом целостного человека, обладающего полиморфной чувственностью.²

В ходе Революции был период коллективной инкубации, во время которого первые катаклизмы, в которые оказались вовлеченными массы, заставляли думать, что народ стал способным на авантюры любого рода. Этот период психического регресса, сам по себе, безусловно, временный, в результате погрузил свободолюбивые умы в состояние эйфории, поскольку самые смелые допущения индивидуальной мысли получили некоторый шанс быть испытанными на практике. Дело в том, что эти умы приобрели зрелость в силу того уровня растреления, которого они индивидуально достигли, так что теперь, им казалось, они имеют возможность бросить семена в благодатную почву. Они не были способны отдать себе отчет в том, что уже, напротив, стали гнилым плодом, который в каком-то смысле уже упал с социального древа. Они тоже падают, потому что представляют собой конец, а не начало, конец длитель-

¹ В № 1 журнала «Les Nouvelles Lettres» (июнь 1938) прекрасный «Шамфор» на трех страничках подписан Клоссовски: «Сердце Шамфора перевернулось из-за той самой революции, с которой он связывал свою надежду на приобщение людей к праздникам своего переживания». По поводу его самоубийства сказано так: «Вынужденный в конечном итоге выбирать между братством и смертью, он предпочел подвергнуть себя образцовой каре, однако в свете этой кары тучи братства рассеялись и на свет вновь вышла вечная группа Каина и Авеля». А по поводу шанса на удачу — «Авантюра Шамфора — это авантюра человека, который требует для всех права на удачу, характер которой допускает возможность воспользоваться ею только одному». По поводу Сада — «Этический императив естественного человека удерживает Шамфора от уступок прощеским намерениям целостного человека маркиза де Сада» (с. 63). Второй номер «Lettres Nouvelles» в августе 1938 г. опубликовал перевод Клоссовски «Антигоны» Кьеркегора, который он зачитал в Коллеже в ходе заседания от 19 мая предыдущего года (см. с. 256).

² По поводу этого «целостного человека» см. «Ученик колдуна», из чего видно, что тема полиморфности оказывается более важной, чем тема тотальности.

ного периода развития. Они забывают, что почва принимает только семя, то есть ту часть универсального опыта, которая содержит в себе пример для последующих поколений. Их мечта о рождении человечества, похожего на них, состоит в противоречии с глубиной их зрелости и ясности ума. И только в ходе кризисов, подобных тому, через который прошли они сами, другие индивиды, такие же, как и они, отбросы коллективных процессов, смогут догнать их в достижении того же уровня ясности ума и, в таком случае, утвердить подлинно родственные узы.¹

По мере того как массы принимали грубые и непродуманные решения, как контуры новых группировок обретали плоть и становились законом, в то время как содержание моральных и религиозных инстанций прежней иерархии выхолащивалось, люди, активно озадаченные проблемами, внезапно оказались выбитыми из колеи, потерявшими ориентацию. Дело в том, что они были крепко привязаны к священным ценностям, которые они осмеивали, а их свободомыслие имело значение только на том уровне жизни, который они занимали в низвергнутом обществе. Теперь же, когда трон рухнул, когда отрубленная голова короля была поругана, когда церкви разграблены и когда богохульство стало обычным повседневным делом,² осуществляемым в массовом порядке, эти люди, утратившие нравственность, изображают из себя оригиналов. Но они обнаруживают себя такими, какими были на самом деле: симптомы разложения, которым парадоксальным образом удалось пережить разложение и которые не могут включиться в процесс переустройства, происходящий в сознании людей, став составными частями народа-суверена, всеобщей волей и т. п. Было бы вполне достаточно, чтобы они показали народу и выстроили перед ним систему безусловной необходимости богохульства, резни, насилия, чтобы масса сразу же начала осуществлять все эти безумства, ополчилась против философов и с не меньшим удовольствием разорвала бы их на куски.³

¹ Здесь следует отсылка к статье «Кто мой ближний?», появившейся в «Esprit» (декабрь 1938 г. С. 402—423), которая открывала рубрику, не получившую продолжения в будущем, «Силы ненависти», представленную следующим образом: «Ставший очевидным разлом во французской душе является одним из наиболее несомненных признаков тоталитарного толчка. Надо воспользоваться его незаметным действием в самом центре наших сердец: там, где вместо здоровой борьбы утверждается ненависть, она ведет к разрыву со всем человеческим. Мы посвятим эту рубрику, своего рода метафизическое введение в которую можно будет найти ниже в сегодняшнем номере, не распыляющему морализаторству примирения, а отысканию корней ненависти». Две страницы (412—413) этой статьи воспроизведены в приложении к книге «Сад, мой ближний».

² Трудности сакрального в повседневной жизни.

³ Первое издание книги «Сад, мой ближний» (1947) отсылало здесь к следующему замечанию: «Нацистский опыт показал, напротив, как целая нация *может* соглашаться с подобной систематизацией, как только гипостазированная идея, подобная идее расовой исключительности, дает для этого основополагающий

Сначала кажется, что здесь налицо неразрешимая проблема: привилегированный человек, достигший высшего уровня понимания благодаря социальному перевороту, оказывается абсолютно неспособным дать социальным силам возможность воспользоваться своей ясностью ума. Другими словами, этот человек оказывается неспособным хотя бы на мгновение отождествить с собой индивидов из аморфной, но тем не менее богатой возможностями массы; передовая в моральном плане позиция, которую он занимает, наносит, оказывается, ущерб революционной массе. Между тем, с точки зрения своего сохранения, масса права, ибо каждый раз, когда человеческий разум примеривает безжалостную физиономию, подобную физиономии де Сада, он рискует положить конец всякому человеческому существованию; но в то же время масса не права, так как состоит именно из человеческих индивидов, а индивид неотъемлемым образом представляет род, и поэтому непонятно, почему род должен избегать риска, который содержится для него в успехе индивида.

Чем больше этот индивид преуспевает, тем больше рассеянных энергий своей эпохи он сосредоточивает в себе и тем более опасным становится он для этой эпохи. Но чем больше этих рассеянных энергий он концентрирует в себе, чтобы они оказали влияние на их собственную судьбу, тем в большей мере он избавляет от них эпоху. Де Сад превращает вероятную склонность к преступлениям своих современников в личную судьбу, он захотел искупить ее в одиночку, но соразмерно коллективной вине, которую его совесть взяла на себя.

А вот Сен-Жюст, Бонапарт, напротив, сумели переложить на себе подобных все, что эпоха сосредоточила в них. С точки зрения массы, это были совершенно здоровые люди. И сами они знали, что самым лучшим показателем здоровья человека является их решимость принести эти самые массы в жертву. А вот де Сад, с точки зрения все той же массы, со всей очевидностью здоровым человеком никогда не был, он не только не находил никакого морального удовлетворения в революционном неистовстве, но и был склонен воспринимать резню, узаконенную Террором, как карикатуру на свою систему. Во время своего заключения в Пикпюсе при Робеспьере он в следующих выражениях описал свое пребывание в тюрьме: *«Земной рай, прекрасный дом, великолепный сад, избранное общество, восхитительные женщины..., как вдруг прямо под нашими окнами оборудуется место казней, а в самом центре сада — кладбище для гильотинированных. За пять дней, мой дорогой друг, туда отправились восемнадцать сотен, треть которых была из нашего несчастного дома»* (29 брюмера, год III).

предлог. То, что подспудно существовало в 1793 г., стало намеренно эксплуатироваться с 1933 по 1945 г.г. Это замечание уже не фигурирует в переиздании 1967 г.

И позже: *«При виде всего этого я чувствую себя не совсем хорошо, мое тюремное заключение, гильотина перед глазами причинили мне в сто раз больше зла, чем все вместе взятые воображаемые Бастилии»* (2 плювиоза, год III). Отсюда также и потребность в чрезмерном нагнетании страстей в своих писаниях. И не только потому, что он получил, наконец, право все сказать. Но и потому, что четко осознал, что такие разоблачения ложных истин, провозглашенных Революцией, очищают его совесть. Де Сад написал тогда самую бескомпромиссную версию своей «Жюстины». Конечно, нужно было выявить тайный импульс, под влиянием которого действовала революционная масса. Однако этого не происходило в ее политических выступлениях, поскольку даже тогда, когда калечили, топили, вешали, грабили, жгли, насиловали, это всегда делалось во имя суверена-Народа.

Упорство де Сада, всю свою жизнь изучавшего только извращенные формы человеческой природы, доказывает, что для него была важна только одна вещь: необходимость вернуть человеку все то зло, которое он был способен отдать. Республиканское государство претендовало на то, что оно существует ради общественного блага, но если очевидно, что оно не способно утвердить господство добра, очевидно, то никто не подозревает, что оно в основе своей содержит ростки зла. Под тем предлогом, что он стремится помешать росткам зла распространиться, новый социальный строй претендует на то, что является победителем зла, но именно это и образует вечную угрозу, а именно тот факт, что зло может разразиться в любое мгновение, хотя этого никогда и не происходит. Этот шанс для зла, которое никогда не разражается, но которое способно разразиться в любое мгновение, и составляет предмет постоянного беспокойства де Сада. Вот почему, следовательно, необходимо, чтобы зло разразилось раз и навсегда, чтобы сорная трава разрослась, чтобы разум мог вырвать ее и истребить. Одним словом, необходимо заставить зло раз и навсегда утвердить свое господство в мире, чтобы оно разрушило само себя, а разум де Сада мог бы, наконец, обрести покой. Но не может быть и речи о том, чтобы думать об этом покое, ни одного мгновения, потому что каждая минута наполнена угрозой зла, в то время как Свобода отказывается признать, что живет только злом, утверждая, что существует ради добра.

Де Сад должен был воспринимать якобинскую Революцию как опасного конкурента, который искажает его идеи и компрометирует его дело. Дело в том, что когда де Сад хотел утвердить царство интегрального человека, Революция хотела дать жизнь человеку естественному. Ради этого естественного человека Революция использует все те силы, которые в основе своей принадлежат интегральному человеку и должны были бы способствовать его расцвету. Для интегрального человека нет худшего врага, чем Бог, но ведь, убивая короля, этого земного представителя Бога, должны

были тем самым убить в сознании и самого Бога, и это ни с чем не соизмеримое убийство может иметь столь же несоизмеримые последствия, то есть пришествие интегрального человека. Таким образом, интегральный человек несет на себе печать преступления, самого страшного из всех преступлений — цареубийства. *«Здесь в голову приходит одна своеобразная мысль, — пишет он, — но поскольку она истинна, несмотря на всю ее смелость, я выскажу ее. Народ, который начинает управлять собой через республику, сможет продержаться только с помощью добродетелей, потому что для того, чтобы достичь большего, всегда надо начинать с чего-то меньшего. Л вот народ, уже состарившийся и испорченный, который смело низвергает иго своего монархического правления, чтобы установить правление республиканское, продержится только при помощи бесчисленных преступлений, так он уже совершает преступление, а если бы он захотел перейти от преступления к добродетели, то есть от состояния насилия к состоянию благоденствия и покоя, он впал бы в состояние инертности, результатом которого вскоре стала бы его гибель».*¹

Для де Сада Революция, через которую проходит *состарившийся и испорченный народ*, никоим образом, следовательно, не может быть шансом на возрождение. Когда народ избавляется от своего аристократического класса, речь ни в коей мере не идет о том, что начинается счастливая эра вновь обретенной естественной невинности. Режим свободы, по де Саду, не должен быть чем-либо иным, кроме разложения монархии, доведенного до предела, каковым он и стал на самом деле. *«Уже состарившийся и испорченный народ»*, то есть народ, достигший определенного уровня преступности, *«смело сбросит свое монархическое иго»*; тот уровень преступности, до которого его довели его прежние хозяева, ставит его перед необходимостью цареубийства с целью установить республиканский строй, то есть социальный порядок, который после совершенного цареубийства перейдет на еще более высокий уровень преступности. Революционное сообщество будет, таким образом, в основе своей тайно, но тесно связано с моральным разложением монархического общества, так как только благодаря этому разложению его члены приобрели необходимые силы и энергию для принятия кровавых решений. Однако что означает здесь испорченность, если не уровень далеко зашедшей дехристианизации общества, современного де Саду? Практика ничем не сдерживаемого произвола, корни которой если не в атеизме, то в глубочайшем скептицизме.

По мере того как этот моральный скептицизм и атеизм (проповедуемый с целью провокации или по убеждению) распространяются в монархическом обществе, последнее достигает такого состояния своего разложения, когда феодальные отношения сеньора

¹ *«Французы! Еще одно усилие, если вы хотите быть республиканцами!» II* Философия в будуаре (курсив Клоссовски).

и его слуг, получившие закрепление в теократической иерархии, оказываются уже как бы разорванными, а античные отношения господина и раба фактически восстанавливаются.

II. Разложение теократического феодализма и зарождение аристократического индивидуализма

В период между античным рабовладельческим строем и Революцией на Западе утвердился теократический строй, попытка церкви сгруппировать наличные социальные силы в организацию такого строя, который мог бы обеспечить каждой категории индивидов ее нравственное значение. Как предполагалось, теократическая иерархия должна была положить конец действию античного закона джунглей; человек, созданный по образу и подобию Бога, не может эксплуатировать человека, так как всякий человек — это слуга Бога. На фронте теократической иерархии высечена поговорка: *страх Божий — начало премудрости*. Король, назначаемый Богом, — это земной слуга; господин, назначаемый королем, — это слуга короля; а любой человек, признающий себя слугой своего господина является и слугой Бога. Господину иерархия предписывает выполнение военных, правовых и социальных функций, которыми его наделяет король по отношению к народу, но исполнение этих функций обеспечивает ему право на признание и верность со стороны его вассалов и слуг. Слуга, со своей стороны, находясь под покровительством своего господина, к которому он относится с почтением и верностью, тем самым осуществляет акт веры в своего Бога и в своего короля. Таким образом, находясь в последнем эшелоне иерархии, он выполняет свое индивидуальное предназначение, потому что участвует в строении здания, краеугольным камнем которого является Бог. Вместе с тем по мере того, как король сосредоточивает власть в своих руках, а господин одну за другой перестает выполнять свои функции, последний не только освобождается от своих обязанностей по отношению к королю, но и продолжает претендовать на сохранение привилегий и прав, которые вытекали из этих обязанностей. И тогда достаточно того, что господин уходит в свою личную жизнь и придает своим привилегиям форму наслаждения, в котором он не обязан отдавать отчет ни Богу, ни кому бы то ни было, и меньше всего, разумеется, своему слуге. Достаточно поставить под сомнение существование Бога, чтобы все здание зашаталось. В глазах слуги сам факт выполнения обязанностей слуги на самой низкой ступеньке социальной лестницы теряет всякий смысл. Наконец, когда господин, по всей видимости, больше не хочет поддерживать здание теократической иерархии иначе, как только с единственной целью обеспечить себе бесцельное существование, существование, оказывающееся самым отрицанием всей этой иерархии, существование, состоящее в том, чтобы показывать, что страх перед Господом — это начало бе-

зумия, тогда в силу вновь вступает закон джунглей. Восстанавливаются условия античных отношений сильного и слабого, рабовладельца и раба.

И, что особенно существенно, знатный вельможа-либертен накануне Революции оказывается уже не господином, который знает себя как законного держателя власти, а человеком, который знает, что может потерять ее в любой момент, и что потенциально он уже сам стал рабом. Поскольку в своих собственных глазах он больше не обладает неоспоримой и авторитетной властью, тогда как инстинкт ее осуществления он сохранил, и поскольку его воля уже не опирается ни на что святое, он принимает для себя язык толпы, именует себя развратником, ищет аргументы у философов, читает Гоббса, Гольбаха и Ламеттри, как человек, который больше не верит в божественное право, но стремится узаконить свое привилегированное положение софизмами разума, доступными всем. В таких условиях знатный вельможа-либертен, если он еще не стал законченным атеистом, мыслит свое собственное существование как вызов, адресованный и народу и Богу одновременно. Ну, а если, напротив, он уже стал законченным атеистом, то, распоряжаясь жизнью своего слуги так, как ему заблагорассудится, делая из него раба, объект своих удовольствий, он дает понять народу, что в своем сознании убил Бога, а совершение преступления при полной безнаказанности стало его прерогативой. Однако человек, который в последнем эшелоне иерархии связывал себя с Богом благодаря акту своего служения и который теперь, когда Бог, находившийся на вершине иерархии, умер, попал в положение раба, оказывается слугой без господина, поскольку Бог еще продолжает жить в его сознании. Он действительно становится рабом только в той мере, в какой, переживая в своем собственном сознании смерть Бога, он продолжает подчиняться тому, кто фактически и является его хозяином. А господином он может стать лишь в той мере, в какой, приобщившись к убийству Бога, совершенному на вершине иерархии, он захочет уничтожить и своего повелителя, чтобы самому стать им.

Слуга, ставший рабом из-за утверждения безбожия или же из-за богохульства как способа существования его хозяина, и в самом деле восстает. Но таким образом он, следовательно, принимает смерть Бога. Но когда он добирается и до суда над своим хозяином, то во имя чего он может его вести, если только не во имя преступления? Он оказывается способным стать всего лишь непосредственным соучастником восстания против Бога своего хозяина и в свою очередь взять ответственность за преступление на себя. Судебный процесс не может иметь другого исхода, кроме как присвоения рабами прерогатив своих хозяев, а началом этого может быть только убийство этих хозяев. Таков, по всей видимости, порочный круг¹ этого коварного положения, согласно которому *на-*

¹ Это первое появление мотива порочного круга, который позднее Клоссовски станет использовать в самой интенсивной манере в своих работах, посвя-

род, свергнувший тяготевший над ним монархический гнет, может продержаться у власти только посредством преступлений, потому что он и так уже целиком погряз в преступлении; порочный круг, в который де Сад стремится заключить Революцию.

В конечном счете Республика никогда не может начаться, а Революция оказывается подлинной Революцией лишь постольку, поскольку она остается монархией в состоянии постоянного восстания. А вот теократический принцип, напротив, не ставится под вопрос, он продолжает определять терминологию де Сада, ибо в противном случае, что значило бы само слово «преступление»?

Цареубийство — подобие казни Бога

Казнь короля народом является, таким образом, всего лишь завершением процесса, первой фазой которого была казнь Бога в результате восстания знатного вельможи-либертена. Казнь короля становится, таким образом, подобием казни Бога. Когда после суда над королем, личность которого раньше, вплоть до низвержения монархии, была неподсудной, члены Конвента были призваны высказаться за или против смертного приговора — тезис, который способствовал тому, что большинство голосов вскоре было подано в пользу высшей меры наказания, не был, просто не мог быть не чем иным, как компромиссом между юридической точкой зрения и точкой зрения политической. Было лишь несколько отдельных людей, которые, взяв на себя ответственность за вызов, брошенный монархической Европе, осмелились сказать, как например Дантон: «Мы не хотим судить короля, мы хотим убить его». Даже Сен-Жюст, особенно озабоченный стремлением развить в народе уверенность в его правах, утверждает, что речь идет не столько о том, чтобы осудить короля, сколько о том, чтобы уничтожить его как врага, поскольку нельзя властвовать безвинно.¹ Но именно Робеспьер, понимающий необхо-

щенных Ницше (см.: «Ницше и порочный круг». *Mercure de France*, 1969, и «*Circulus vitiosus*» // Ницше сегодня? I.U.G.E. 1973). Ницшеанский порочный круг поставлен здесь в связь с бунтовскими видениями, тайными обществами («У Ницше бунт мыслим лишь постольку, поскольку он осуществляется каким-нибудь неуловимым тайным сообществом, действие которого может разразиться при любом строе»). Его логика не очень отличается от той логики, которая в данном случае была применена по отношению к де Саду. Властные формирования, к которым мог бы привести этот бунт, в действительности попадают в такой же порочный круг, как и республиканский аристократ де Сад: «Они, должно быть, перепутали утверждение своего господства со своим собственным распадом» («Ницше сегодня?» С. 93). Во многих отношениях Коллеж Социологии тоже претендовал на то, чтобы быть «кругом», довольно порочного характера.¹ В своем выступлении в Конвенте 13 ноября 1792 г. он говорит, что «короля надо судить как врага», «царствовать безвинно никак невозможно». Относительно всего этого см. «Процесс над Людовиком XVI», представленный А. Собулом // Собрание архивов. Жюльар, 1966.

димось создания нового понятия публичного права, радикальным образом поставит эту дилемму: «Мы здесь не для того, чтобы вести судебный процесс. Людовик — это отнюдь не обвиняемый, а вы совсем не судьи. Вы есть, вы не можете не быть никем иным, кроме как государственными деятелями и представителями Народа. Вашей обязанностью является отнюдь не вынесение приговора за или против человека, а принятие мер общественного спасения, подлежащего осуществлению акта защиты национального будущего. [...] И в самом деле, если Людовик еще был бы объектом судебного разбирательства, он мог быть и оправданным, он мог бы быть невиновным. Но что я говорю? Он остается невиновным по презумпции до тех пор, пока не будет осужден, но если Людовик может быть оправдан, если он невиновен по презумпции, что станет с революцией? Если Людовик невиновен, все защитники свободы становятся клеветниками. Все повстанцы были друзьями истины и защитниками попорванной безвинности...»¹ И Робеспьер заключает: «Людовик должен умереть, чтобы отечество могло жить». Продав свой народ иностранным деспотам, король уничтожил общественный договор, который связывал нацию воедино. С тех пор между народом и тираном, которого необходимо уничтожить, как уничтожают врага, царит состояние войны. Такова точка зрения Революции, только она позволит укрепить революционный строй. Но ведь это такие соображения, которые не имеют ничего общего с мыслью де Сада. В то мгновение, когда нож гильотины отсекает голову Людовику XVI, в глазах де Сада, *как и в глазах Жозефа де Местра и всех ультраклерикалов*, умирает не гражданин Капет, даже не предатель, а представитель Бога, а на голову восставшего народа проливается кровь земного представителя Бога, и в более глубоком смысле — кровь самого Бога. Контрреволюционные католические философы, такие как Жозеф де Местр, Бональд, Мэн де Биран, говорят об умерщвлении Людовика XVI, как об искупительной жертве.² Для них Людовик искупает грехи нации. *Для де Сада же казнь короля погружает народ в состояние неискупимого греха*: царевубийство — это отцеубийство. И несомненно, именно потому, что он видел в этом исправительную силу возмездия, де Сад и хотел поставить на место братства естественного человека солидарность отцеубийства, способного сплотить сообщество, которое не могло быть братским, потому что было кайновым.

¹ «Мнение Максимилиана Робеспьера по поводу суда над Людовиком XVI». Речь в Конвенте, 3 декабря 1792 г. (я уточняю цитату. Согласно тексту, который дается в томе IX «Собрания сочинений» Робеспьера. P.U.F., 1958, где «заключение», сделанное Робеспьером, выглядит так: «Но Людовик должен умереть, по тому что надо, чтобы жила родина»).

² Ссылка на Жозе де Местра есть также и у Кайуа, см. «Социология палача» (ниже, с. 367—368). Клоссовски выступал со своей лекцией через пять дней по сле смерти палача Анатоля Дебле, которая стала поводом для этого выступления Кайуа.

Революция стремится установить братство и равенство детей родины-отечества. Странное это выражение — «родина-отечество».¹ Оно предполагает существование божества-гермафродита, двойственная природа которого, казалось бы, передает сложный характер акта казни короля. Этот термин восходит к многозначности революционного акта, многозначности, осознать которую члены Конвента, очевидно, не могут, но все же принимают во внимание, ставя на место священной инстанции отца, то есть короля, родину-отечество. Однако разве взбунтовавшиеся рабы, которые уже в силу своего бунта против своих властителей стали соучастниками их бунта против Бога, чтобы в свою очередь самим стать господами, могли претендовать на создание общества невинных? Для того чтобы стать невинными, им пришлось бы искупить неискупимое — казнь короля, и поэтому им ничего не остается, кроме как дойти до крайности в осуществлении зла. В своей речи в ходе процесса над королем Робеспьер сказал: «Когда народ вынужден прибегнуть к праву на восстание, он возвращается в естественное состояние в отношениях с тираном. Возможно ли, чтобы этот последний ссылался на общественный договор? Ведь он его уничтожил. А народ еще может сохранить его, если считает его действующим в том, что касается отношений между самими гражданами. А следствием тирании и восстания является то, что по отношению к тирану он целиком и полностью разрывается, и они взаимно возвращаются в состояние войны. Трибуналы, юридические процедуры создаются только для членов гражданского общества».²

Между тем именно здесь становится очевидным краеугольный пункт расхождений между де Садом и Революцией, между де Садом и Терроризмом, между де Садом и Робеспьером. После того как тиран уничтожен, может ли общественный договор существовать в одностороннем порядке для граждан как договор между ними? Могут ли трибуналы, юридические процедуры сохраняться только для членов гражданского общества? Каким образом? — восклицает де Сад. Вы же восстали против беззакония, для вас беззаконие заключалось в том, что вы были исключены из практики без-

¹ По поводу несовместимости позиции де Сада со всяким культом «родины-матери» см. рассуждения, где Клоссовски показывает, что именно мать является по преимуществу главной целью нападков со стороны его персонажей и их выступлений, в частности «Элементы одного психоаналитического исследования о маркизе де Саде» // *Revue Française de psychanalyse*. Т. VI. 1933. № 3-4, и «Отец и мать в творчестве Сада», опубликованное в приложениях к работе «Сад, мой ближний». В работе «Кто мой ближний?» (уже цит. статья) можно прочесть, что «Революционеры ставят на место вечного Отца, перед которым они остаются виновными, Родину-Мать, которая должна обеспечить им безвинность естественного человека».

² То же выступление (3 декабря 1792 г.).

закония; восставая против беззакония, вы использовали только то же самое беззаконие, потому что вы убили своих хозяев точно так же, как ваши хозяева убили Бога в своих душах. Для вас законность по меньшей мере в том случае, если вы не возвращаетесь в состояние рабства, для вас законность — и вы дали тому кровавые доказательства — может состоять только в коллективном применении индивидуального беззакония. Как же можете вы апеллировать, если не к Богу, то хотя бы к надлежащему порядку, который обеспечил бы вам спокойно воспользоваться плодами восстания? Отныне все, что вы будете предпринимать, будет нести на себе печать убийства.

Именно это силился показать де Сад в своей работе, озаглавленной «Французы! Еще одно усилие, если вы хотите быть республиканцами», которая выглядит не столько как его произведение, сколько как произведение Долмансе, одного из персонажей его «Философии в будуаре», в которую этот опус оказался вставленным. Тем не менее, поскольку у нас имеются достаточные основания полагать, что именно в этих фантазиях он выразил основу своих мыслей (если, конечно, у них есть какая-либо основа), то нам, быть может, стоило бы больше внимания уделить этому странному документу. А не многочисленным заверениям де Сада, исполненным республиканской доблести, которыми он удаивал революционные власти в течение всех девяти лет, проведенных на свободе.

Уже только этот высокопарный заголовок: «*Французы! Еще одно усилие и...*» представляется весьма подозрительным и позволяет нам предугадать намерение автора. Заметка состоит из двух глав, первая посвящена *религии*, вторая — *нравам*. В первой главе, в которой он стремится показать, что *теизм ни в коей мере не подходит для республиканского правления*, де Сад, чтобы подорвать основы теократического общества, использует позитивные рационалистические аргументы. Вопрос ставится в следующий форме: христианство должно быть отброшено, потому что его последствия являются аморальными; только атеизм может обеспечить этическую базу национальному воспитанию: «Замените глупости деизма, которыми вы забиваете молодые головы ваших детей, прекрасными социальными принципами. Вместо того чтобы учить их никому не нужным молитвам..., пусть лучше они научатся исполнению своих обязанностей перед обществом; научите их ценить добродетели, о которых вы почти никогда не говорили, но которых без ваших религиозных басен вполне достаточно для обеспечения их индивидуального счастья; дайте им почувствовать, что это счастье состоит в том, чтобы помочь другим стать такими счастливыми, как и они сами. Если вы попытаетесь приложить эти истины к христианским химерам, как некогда вы имели безумие делать это, то, как только ваши ученики поймут всю ничтожность оснований, они заставят рухнуть все здание. Они, конечно, станут злодеями только потому, что верят, будто религия, которую они низвергли, препятствовала им быть таковыми. Напротив, дав им чувство-

вать необходимость добродетели только потому, что от этого зависит их собственное счастье, вы заставите их стать честными людьми из эгоизма, и этот закон, который станет управлять всеми людьми, будет самым надежным из всех».

Эти позитивные материалистические принципы при первом взгляде представляются с точки зрения рационализма неопровержимыми и способными дать основы новому обществу. Эти принципы могут дать место так называемым смелым нововведениям, как например упразднению семьи, разрешению свободных браков, то есть созданию сообщества женщин для мужчин и сообщества мужчин для женщин, наконец, что особенно важно, национализации детей, которые не будут знать другого отца, кроме государства. Все эти вопросы поставлены де Садом (в них можно ощутить предчувствие фаланстерских идей Фурье, проекта *гармонического общества*, основывающегося на *свободной игре страстей*¹), и вот как он их решает. Во второй главе, посвященной нравам, он сразу же припирает «Республиканцев» к стенке: «Предоставляя свободу совести и свободу слова, подумайте, граждане, о том, что в таком случае по меньшей мере будет *необходимо предоставить еще и свободу действия*. А также о том, что за исключением того, что непосредственно подрывает основы правления, вам останется карать за совершение не столь уж многочисленных преступлений, потому что фактически в обществе, основы которого составляют свобода и равенство, будет не так уж много преступных деяний...» Действительно ли индивидуальное счастье может состоять в том, чтобы делать других столь же счастливыми, как и мы сами, как того требует атеистическая мораль? «Речь не идет о том, чтобы любить ближних как самого себя, — тотчас же отвечает вторая глава, извлекая первые следствия из атеистической морали, — это было бы против законов природы, а только она одна должна управлять нашими за-

> В программе «*Тетрадей Контратаки*» (ноябрь 1953 г., воспроизведенной в 1-м томе «*Полного собрания сочинений*» Батая, с. 384—392), можно прочесть объявление о заметке Клоссовски по поводу Фурье. Вот его текст: «Нравственная дисциплина отжившего строя основывалась на экономической нищете, в силу чего свободная игра страстей отбрасывалась как самая страшная опасность. Фурье рассматривал экономику изобилия, как вытекающую, напротив, именно из этой свободной игры страстей. В тот самый момент, когда изобилие оказывается доступным и ускользает от людей только калеками и кастратами, которые продолжают и поныне навязывать эту нищету? И открыть дорогу человеку, освобожденному от социального принуждения, кандидату на осуществление всех радостей, нужную ему дорогу, которую век тому назад указал Фурье?» В «Теле небытия» — тексте, посвященном Батаю и группам, которыми он идейно руководил перед войной, Клоссовски свяжет Социологический Коллеж с генеалогией, в которой фигурирует и фурьеристская фаланга: «Молодежь Франции, последователей Сен-Симона, Фурье, анархизма Прудона и коммунаров» («Сад, мой ближний». 1947. С. 158; этот текст не воспроизводится в переиздании 1967 г.). И более недавно: «Сад и Фурье», статья Клоссовски в номере журнала «*Горіque*», посвященного Фурье (октябрь 1970).

конами...» Учредите общность женщин для мужчин и общность мужчин для женщин, но только для того, чтобы сделать дворцы публичными домами в масштабе всей нации. Общность детей? Конечно, для того, чтобы обречь их на содомию. Упразднение семьи? Да, но пусть одно исключение подтверждает правило — кровосмешение. Общность богатств? Посредством воровства, разумеется, «так как клятва об уважении собственности ни к чему не обязывает того, кто ничего не имеет. Карайте человека, допустившего небрежность, за то, что он позволил обворовать себя, но не того, кто ворует, потому что он только следует первому и самому святому закону природы — стремлению сохранить свое собственное существование, не имеет значения за чей счет». Но если клевета, воровство, насилие, кровосмешение, супружеская неверность, содомия не должны караться при республиканском правлении, то преступлением, за которое это правление еще менее предрасположено карать, является убийство: «Доказано, что существуют такие добродетели, сохранение которых для определенных людей невозможно, подобно тому как существуют рецепты, которые непригодны для определенного темперамента. Между тем, до какого предела дойдет ваша несправедливость, если вы станете карать с помощью закона того, кто не может ему подчиниться?... Из этих первых принципов следует, как можно догадаться, необходимость сделать законы мягкими, и прежде всего уничтожить навсегда жестокость смертной казни, потому что закон, бесстрастный сам по себе, не мог бы стать приемлемым для страстей, которые могли бы узаконить в душе человека такое жестокое деяние, как убийство. От природы человек получает впечатления, которые могут заставить его простить такого рода действие, а закон, напротив, поскольку он всегда противостоит природе и ничего от нее не получает, не может позволить себе узаконить такие же императивы, невозможно, чтобы он утверждал такого рода права...»

Правление, которое родилось из убийства Бога, которое существует только благодаря убийству, такое правление заранее потеряло право на то, чтобы выносить смертный приговор. А поэтому оно не может выдвинуть и какое-либо иное наказание за какое бы то ни было иное преступление: «Республиканское правление, окруженное деспотами, не сможет сохраниться иначе, как посредством войны, а нет ничего более аморального, чем война...» Является ли преступлением убийство в политике? Осмелимся признаться, что, напротив, в политике оно является, к несчастью, одним из самых сильных рычагов. Разве не благодаря убийствам Франция стала свободной сегодня?... «Какая человеческая область знаний в еще большей степени, чем политика, нуждается в том, чтобы поддерживать себя посредством убийства, которая только и делает, что стремится победить, которая не имеет иной цели, кроме разрастания власти одного народа за счет другого?... Странная слепота человека, публично учащего искусству убивать, поощряющего того, кто в

этом лучше всех преуспел, и карающего того, кто из личных побуждений отделался от своего врага!» «Я дарую вам помилование, — сказал Людовик XV Шароле, который только ради забавы убил человека, но я дарую его также и тому, кто убьет вас. В этом блистательном высказывании оказываются выраженными все основания закона против убийств». Мы видим, что де Сад очень кстати вспомнил о принципах существования прежней монархии, аморальность которой Республика вынуждена будет демонстрировать: «Я спрашиваю себя, как вообще удастся показать, что в аморальном государстве в обязанности индивидов в качестве чего-то самого существенного может войти обязанность быть нравственным? Скажу больше, лучше, если они таковыми не будут... Восстание — это отнюдь не моральное состояние, а для Республики оно должно быть тем не менее постоянным. Следовательно, было бы столь же абсурдно, как и опасно требовать от тех, кто должен поддерживать постоянное и аморальное разрушение государственной машины, чтобы они оставались при этом сами нравственными существами, потому что нравственное состояние человека — это состояние спокойствия и мира. А вот его аморальное состояние — это состояние постоянного движения, приближающее его к необходимости восстания, в состоянии которого республиканцу необходимо постоянно поддерживать строй, приверженцем которого он является».

В начале своего опуса де Сад утверждал, что благодаря атеизму детям прививаются прекрасные общественные принципы. Затем он одно за другим извлекает последствия, которые из этого вытекают. Эти последствия ввергают общество в состояние постоянного движения, в состояние постоянной аморальности, то есть неизбежно приводят к собственному разрушению.

V

В конечном итоге картина общества в состоянии постоянной безнравственности предстает как *утопия зла*. Эта парадоксальная утопия соответствует вполне вероятному состоянию нашего современного общества. Но в то время как утопическое осознание человеческих возможностей предвосхищает возможный прогресс, садистское сознание предвосхищает вероятный регресс, и эти предвосхищения оказываются тем более ирреальными, поскольку *весь такой метод оказывается поставленным на службу регрессу*. Между тем в отличие от утопий добра, которые грешат абстрагированием от злой реальности, утопия зла состоит в том, чтобы систематически абстрагироваться не от возможностей добра, а от такого важного фактора, как скука. Дело в том, что если она чаще всего и оказывается генератором зла, то она еще больше возрастает, когда зло уже свершилось, подобно тому как за преступлением, если его единственной целью было само преступление, следует отвращение.

Де Сад принимает во внимание только реальность зла, устраняя ее временный характер; в самом деле, одно только зло наполняет собой каждое мгновение социальной жизни и разрушает один миг посредством другого. Родившаяся из скуки и отвращения самого де Сада утопия общества в состоянии постоянной преступности (если брать ее в буквальном смысле и если бы идеологам зла пришлось бы в голову реализовать ее на практике) неизбежно впала бы сама в состояние отвращения и скуки, а от скуки не существует другого лекарства, кроме преступления *ad infinitum*.¹

VI

Здесь можно представить себе как подоплеку революции своего рода моральный заговор, главной целью которого было бы заставить праздное человечество, утратившее чувство своей социальной необходимости, осознать свою виновность. Заговор, который мог бы использовать два метода. Один — это метод экзотерический, которым пользовался Жозеф де Местр в его социологии первородного греха, а другой — это исключительно сложный эзотерический метод, *который состоит в том, чтобы надеть на себя маску атеизма, дабы разгромить сам атеизм, говорить языком морального скептицизма, дабы разгромить моральный скептицизм. С единственной целью — отнять у разума все то, что он способен отдать, чтобы показать его ничтожность.*

Чтение памфлета де Сада в этом плане не может не вызвать недоумения, в связи с чем и начинают задавать вопрос: не хотел ли де Сад по-своему дискредитировать бессмертные принципы 1789 г., не стал ли сей опальный вельможа заигрывать с философией просветителей с единственной целью выявить ее мрачные основания.

И здесь мы вновь сталкиваемся с вопросами, которые стояли с самого начала: либо мы будем понимать его буквально, и тогда он предстанет перед нами как один из самых законченных, самых разоблачительных *эпифеноменов* обширного процесса социального разложения и переустройства. В таком случае он предстал бы в качестве своего рода нарыва на больном теле, который возомнил бы, что ему дозволено говорить от имени всего тела. Его политический

¹ Редакция 1967 г. дает здесь длинное примечание, в котором Клоссовски «подправляет» эти позиции тридцатилетней давности. Поскольку оно относится к двум заключительным параграфам, я привожу его после текста выступления 1939 г. Зло по длительной перспективе порождает скуку. Вот причина, по которой постоянная безнравственность по де Саду — это только утопия. 1967 год — безнравственность впереди ждет не скука из-за привычки, а установление, в котором рискует увязнуть ее бунтовская активность. 1939 год — закон, как все или ничего противопоставляет преступление закону. 1967 год — утверждение пристрастности и своеобразия создает возможность превратного использования установления.

нигилизм был всего лишь, так сказать, нездоровым эпизодом в коллективном процессе, а его апология *чистого преступления*, его призыв постоянно пребывать в состоянии преступления — всего лишь попыткой извратить политический инстинкт, то есть инстинкт самосохранения коллектива. Дело в том, что народ принимается за уничтожение тех, кто ему противостоит, с глубоким удовлетворением, а коллектив всегда чувствует — в действительности или ошибочно, — кто ему приносит вред. Вот почему он может спутать, сохраняя величайшую самоуверенность, жестокость и правосудие, не испытывая при этом ни малейших угрызений совести, тем более, что ритуалы, которые он способен изобрести у подножья эшафота, освобождают его от чистой жестокости, которую он сумеет спрятать под другими одеяниями.

Задержимся на одном отрывке из его памфлета, который содержит такое предупреждение: «Пусть меня не обвиняют в том, что я изобрел нечто опасное, пусть не говорят, что существует риск ослабить угрызения совести в душе злоумышленника, на что, быть может, и направлены мои сочинения, что самое большое зло состоит в том, что своими мягкими словами я поощряю склонность этих злодеев к преступлению. Здесь я категорически заявляю, что не имею ничего общего ни с одним из этих намерений, я излагаю идеи, которые с сознательного возраста созревали во мне, хотя гнусный деспотизм тиранов противился этому в течение множества веков. Тем хуже для тех, кого эти идеи могут совратить, тем хуже для тех, кто умеет замечать только зло в философских рассуждениях, — их может развратить все, что угодно. Кто знает, не окажет ли на них дурного воздействия чтение Сенеки или Шаррона? Но я-то говорю совсем не для них, Я ОБРАЩАЮСЬ ТОЛЬКО К ЛЮДЯМ, СПОСОБНЫМ ПОНЯТЬ МЕНЯ, А ЭТИ ПОСЛЕДНИЕ ПРОЧТУТ МЕНЯ БЕЗ ОПАСЕНИЯ».

В этом проявляется высший уровень сознания, тот самый уровень, который позволяет охватить всю совокупность процессов разложения и переустройства. Поэтому, бесспорно признавая у де Сада склонность к преувеличениям, мы должны признать за ним также и *функцию разоблачения темных сил, завуалированных под общественные ценности*, с помощью механизмов защиты коллектива. Замаскированные таким способом, эти темные силы могут сколько угодно вести свой адский хоровод. Де Сад же не боится смешаться с этими силами, но он входит в хоровод только для того, чтобы сорвать маски, которые нацепила на них Революция, с целью сделать их более пристойными и позволить «*детям отечества*» их применять.

ЗАМЕЧАНИЕ 1967 г. (см. с. 344—345)

Этот пассаж так же, как и следующий, свидетельствует о тенденциозном отклонении автора от того понимания, которое он имел во время подготовки данного исследования. «Утопия Зла» оказывается абстрагировани-

ем уже не от «привычной скуки», а от *функционального*, то есть утилитарного характера, который придают проявлениям импульсивных сил институты определенной социальной среды. Пусть речь здесь и идет об утопии «Зла», но все же де Сад даже тогда, когда использует язык этих институтов, описывает идеал одной человеческой группы, которая для того, чтобы объявить себя находящейся в состоянии «постоянного восстания», начиная с «состояния постоянного движения» своих членов, якобы осознала то, что основывает свои действия не на чем ином, как на проявлениях порывов, не нуждающихся в каком-либо идеологическом узаконении. Просто как поведение индивидов, так и природа их действий внезапно изменились. Именно в этом и заключались утопические построения де Сада. Дело в том, что если отвращение, пресыщение и следуют «за преступлением, совершенным с единственной целью совершить преступление», то это происходит всегда только в существующем учрежденном мире, который только что породила идея такого рода преступления, сходная с пресыщением, то есть упадком интенсивности действия. Сколь бы сильной ни была функциональная тенденция институционально структурированных побуждений, уровня побуждающей интенсивности которой индивиду никогда, за исключением редчайших случаев, не удастся достичь, как она перестает в качестве *средства* соответствовать *цели*, установленной институтами, то есть в самом общем плане — их сохранению, трансцендентной значимости, всеобщему Благу. Действительная проблема состоит, скорее, в том, чтобы установить, что именно в состоянии «постоянного восстания» было бы способно структурировать импульсивные силы, и в каких именно актах эти силы смогли бы проявить себя, как не имеющие другой цели, кроме самих себя.

ПОСЛЕДНИЙ ДЕНЬ ПЕРЕД ПОСТОМ

Жорж Батай Вторник, 21 февраля
1939 г.

«В этом месте фреска обвалилась, и я был бы всего лишь заурядным романистом, как Дон Ругьеро Каэтани, если бы попытался ее восстановить» (Стендаль. «Жизнь Анри Брюлара»). Коллеж: существовал еще до эпохи магнитофона. Когда выступающий импровизировал или когда его текст терялся, ничто не могло заменить отсутствия написанного. Поскольку многие важные страницы, относящиеся к его деятельности, исчезли, не оставив и следа, реставратор вынужден заменять их плодами своего воображения вопреки собственному желанию (фреска обвалилась и т. д.). Это праздничное заседание, посвященное последнему дню перед постом, я меньше всего хотел бы заменять плодами своего воображения.

ДВА ПИСЬМА БАТАЯ

17 декабря 1938 г. Батай передает для одобрения Кайуа программу выступлений на второй триместр: «21 февраля — это последний день перед началом поста. Я предлагаю, чтобы выступление по этому поводу с сообщением об этом празднике и его вырождении сделал бы я сам» («Le Bouler». P. 93). N.R.F. в своем номере от 1 февраля дает объявление на соответствующую дату «Последний день перед постом, выступление Батая».

Вместе с выступлениями 13 декабря о структуре демократии и 24 января о Тевтонском ордене данный доклад имеет отношение к замыслу книги, который со времени мюнхенского кризиса обретает более отчетливую форму в сознании Батая. Он напоминает об этом в нескольких следующих далее строках, адресованных своему корреспонденту: «Я предложил Полану быстро подготовить

книгу, используя два-три выступления, так или иначе касающиеся сентябрьских событий, он должен поговорить об этом с Галлимаром. Выступление о последнем дне перед постом в принципе должно войти в ту же самую серию (поскольку вырождение этого праздника соответствует гомогенизации времени, а война оказывается на труднодостижимом для представления уровне, поскольку время становится гомогенным)).

Батай на самом деле еще раз возвращается к этому замыслу 6 января 1939 г. в письме, где сообщает Полану о работе, в которой устанавливается, что «мистика демократического мира способна лишь развивать основополагающие элементы карнавала» («Correspondance». Р. 157).

Между этими двумя письмами существует ощутимый разрыв. Кайуа Батай заявляет, что по случаю приближающегося праздника последнего дня перед постом он обратит внимание на вырождение карнавала, вырождение, вина за которое лежит на демократической гомогенизации календаря. Кайуа мог только одобрить такое понимание, так как он вскоре закончит свою книгу «Человек и сакральное» той же самой идеей: «Праздники теряют свою значимость... Общество, ставшее более сложным, не выносит такого решения вопроса о постоянстве своего функционирования. Частный труд можно прервать, а публичные службы при этом не будут испытывать никаких задержек» («Человек и сакральное». С. 169).

В письме Полану акцент смещается. Демократия покидает место обвиняемого, чтобы занять место жертвы. Батай мечтает о плане ее спасения, в котором главным средством было бы возрождение карнавала. Под влиянием вызова со стороны Бенда он продолжает искать для демократии мистическое основание. Свободе дискуссий и в самом деле недостает дионисийства. Она остается абстрактной, интеллектуальной. Не касается «интегрального» человека. Ей необходимо придать телесность: именно это и создает карнавальная какофония, то есть низшая версия свободы дискуссий. После революции, после тайных обществ карнавал, таким образом, оказывается последней по времени в ряду фигур, на которые Батай делает ставку с целью разжечь тиски тоталитаризма.

ДЕМОКРАТИЯ И КАРНАВАЛ

В ноябре 1937 г. на заседании, открывающем работу Коллежа, Батай сопровождал свое неприятие традиционных сообществ не менее суровым осуждением «принципов индивидуализма, которые ведут к демократической атомарности». По разве милитаризация — это единственная альтернатива такой атомарности? Эту дилемму Батай отклоняет, когда еще до создания Коллежа, в

«Контратаке», он отказывается присоединиться к «крестовому походу демократии», который является всего лишь предлогом, чтобы развязать гонку вооружений и участвовать во всеобщей мобилизации» (О.С. I. Р. 392). Карнавал позволяет справиться с этой дилеммой: как феномен коллективного возбуждения и непосредственного общения, он противостоит атомарности, и хотя это происходит в формах оргии, эти формы, однако, ничего общего не имеют с военной муштрой. Если сакральное, согласно выражению Гете, объединяет людей, карнавал делает это под знаком Диониса, а не Марса. В противовес иерархической сакральности армии и церкви он может основать эгалитарную мистику.

В одной статье, опубликованной в «Ацефале», Кайуа подчеркнул демократический и универсальный (антиаристократический и антинационалистический) характер дионисийских культов; их распространение в античной Греции отражает, говорит он, «победу народных слоев над традиционными аристократиями». «В противоположность замкнутым местным культам городов-государств, дионисийские мистерии были открытыми и всеобщими» (Дионисийские добродетели // Acéphale. Июль 1937 г. С. 25). В марте 1938 г. он повторяет эти наблюдения в заметках о секретных обществах.

Батай, со своей стороны, всегда испытывал слабость к карнавальным шествиям. Знаменательно, что один из текстов, которые он пишет по этому поводу уже в эпоху Коллежа, — «Calaverase», был как будто посвящен Жаку Преверу. Превер, тогда еще не опубликовавший ни одного сборника, будет для Батая уже после войны, в момент выхода «Paroles», воплощать поэзию «равенства человека с самим собой»; «неистовые» перечисления «Описей» и «Кортежа» вновь погружают Батая в праздничный эгалитаризм, в «тривиальность» и суверенное ребячество, которые привлекали его еще в «Сборнике средневековых праздничных пьес» («От эпохи Петра к Жаку Преверу». 1946. О.С. XI. С. 106). Картина празднований мексиканского Дня всех святых, «Calaverase», славящегося своими пиришествами, обязательными для любого уровня иерархии, для любого вельможи, размывает всякое различие в агрессивно-радостном утверждении равенства пред лицом смерти. «Великих личностей» больше не существует. Остается только один лозунг: «Не умирай так, как умер Людовик XIV!» («Calaverase». О.С. П. Р. 408).

СВЯТОЙ ЯНВАРЬ

Карнавал — это праздник календарного обновления. Под знаком Януса противоположности соприкасаются, встречаются окончившийся год и год начинающийся, умершие и живые, Дед Мороз и Король-Ребенок, цивилизация и дикость, запретное и дозволенное.

Год только начинается, и никто не знает, сумеет ли он подняться выше этой начальной низшей точки. Опасность зимнего солнцестояния буквально выражает собой сумерки богов. Людовик XVI был гильотинирован 21 января. Батай же охотно превратил эту дату, запоздалое эхо солнцестояния, в праздник святого Ацефала, карнавал, отмечающий затмение верховной власти. Кайюа отмечает в ряду множества ритуалов, которые Батай мечтал утвердить во времена деятельности Коллежа, празднование казни Людовика XVI, «в годовщину этого события и на предполагаемом месте эшафота» («Приближения к воображаемому». С. 59). Листовка с головой тельца, выкрашенной в кроваво-красный цвет, отпечатанная для «Контратаки» 21 января 1936 г., задает этому тон (О.С. I. Р. 394). Речь как будто идет о маскараде, но также и о книге, в которой, как он сообщает Полану, он ставит себе задачу сделать карнавальную мистику гарантией демократии. Но это является всего лишь новой версией книги, для которой в предыдущем году, когда он предлагал ее Кайюа, он планировал в ряду множества возможных названий и такой заголовок, как «Казненный король» («Le Bouler». Р. 84).

Но достаточно ли эта ассоциация со смертью короля, чтобы гарантировать демократизм карнавала?

Батай не игнорирует трудности, связанные с этим своим утверждением. Гатино (работы которого он использует 14 января) возлагает ответственность за современное охлаждение к празднованию карнавала на демократию. Дюмезиль, со своей стороны, тоже цитирующий Гатино в «Проблеме Кентавров», показывает, что в индоевропейском ареале эти зимние праздники обеспечивают возобновление или по меньшей мере память о королевском правлении, отмечают, скорее, возведение короля на престол, чем принесение его в жертву. В этой связи он говорит о «королях-властелинах Нового года» (с. 16, 220—221, 242). Батай знает эти работы. Они подрывают его утверждение или, скорее, его желание обосновать утверждение о демократической миссии карнавальных эксцессов.

ПРАЗДНИК КОРОЛЕЙ, ИЛИ ДЕМОКРАТИЯ ПО ПОЛАНУ

Несомненно, настало время в связи с этими вопросами вызвать на ковер и исполнителя главной роли, присутствие которого в Коллеже все более и более дает о себе знать, а именно, адресата второго письма Батая, Жана Полана. 8 марта 1939 г., то есть чуть позже выступления Батая о празднике последнего дня перед постом, Полан направляет Этъемблю несколько мечтательных размышлений, сплетающих воедино карнавал (в данном случае римские Сатурналии) и смерть короля. Этъембль уже в течение двух лет вел преподавательскую работу в Соединенных Штатах. По случаю рождественских каникул он посещает Мексику, где восхож-

дение на пирамиду Техотихукана вдохновляет его на несколько страничек, касающихся жертвоприношений ацтеков. Страничек, которые благодаря их прославлению приносимого в жертву, могли бы подтолкнуть Батаю к тому, чтобы подумать об «Исчезнувшей Америке» (1928, см. О.С. I. Р. 152 и далее).

Полан отвечает на присланный ему текст Этьембля (он публикует «Мексику» в N.R.F. за март 1939 г.): «Все мои политические предпочтения достались бы королю, который избирался бы по жребию 1 января и подвергался смертной казни 31 декабря. Если когда-либо подобное решение будет принято (а оно, собственно, просто возобновляет некоторые обычаи римских солдат во время «Сатурналий»), надо будет вспомнить (а почему бы и не осуществить?) о ваших размышлениях касательно пользы лестничных пирамид». Цитата из Г. К. Честертона призвана подкрепить это соображение: «Наследственный деспотизм является в своей сущности демократическим. Он, хотя и не говорит о том, что все люди могут править, зато провозглашает нечто более демократичное, что править может кто угодно». И Полан заключает: «Во всяком случае любой избранный (и избранный, конечно же, за свои качества и т. п.) лучше, чем диктатор» (Жеанин Кон-Этьембль. «226 неизданных писем Жана Полана». С. 183).

Что бы ни думали о парадоксах Полана, они предстают под видом самых похвальных демократических намерений: Полан ищет формулу того, что можно было бы назвать в терминах Лейбница наилучшей из демократий. И он находит ее основы в карнавальных действиях, связанных со смертью короля. Точно так же в одной из статей тех дней, озаглавленной «Демократия апеллирует к первому встречному» и появившейся в N.R.F. в том же месяце, в марте 1939 г., кризис, который переживает демократия, связывается с вырождением праздников, этих церемоний эгалитарной религиозности, из плодородной почвы которых демократия подобно Антею должна постоянно черпать свои силы.

Демократия, согласно Полану, начинается, следовательно, вместе с мистикой равенства, которая является только другим названием мистики карнавала. Поскольку демократический строй признает в человеке главным лишь то, что один индивид ничем не отличается от другого и каждый человек воспринимается лишь как первый встречный, вопрос состоит только в способе назначения этого «кого угодно», этого первого встречного. А поскольку титул не может быть получен в соответствии с качествами, избирательная система официально исключается. Вот здесь-то и вступает в дело карнавал. Как политическая версия игры в кости, он превращает *amor fati* в любовь к *alea*. Верховная власть, которая не заслуживается и не завоевывается — это всего лишь другое название жизненной удачи.

Как и Батай, Полан связывает кризис демократии с падением значения праздников. Он вместе с тем выделяет один из них —

праздник королей, в ходе которого корона достается тому, кому она случайно выпадает. Именно здесь надо довести логику первого встречного до ее завершения. Дело в том, что если процитировать Рене Жирара, то первое положение логики жертвоприношения требует, чтобы «роль жертвы, то есть козла отпущения, мог сыграть кто угодно» («Насилие и сакральное». С. 356). Верховного властелина определяет жребий, но он же одновременно вынуждает его вступить в сферу жертвоприношения, превращая в козла отпущения.

Обратные перемещения, предполагаемые этими парадоксами, препятствуют разделению демократии и монархии. Наилучшая из демократий почти тут же оказывается своей противоположностью. Дело в том, что в ряду подспудных мыслей Полан присутствует и замысел приукрасить одеяние цареубийства, привилегию королей. Лишенная этого завершения, то есть своего подлинного увенчания, верховная власть оказывается низведенной до уровня политического карьеризма. Монархистам вместо того, чтобы вменять республиканцам в вину преступление цареубийства, стоило бы потребовать его введения. Короля никогда не убивали не потому, что ненавидели его, а только потому, что он был королем, и потому, что когда речь идет о короле, его можно убить только из любви.

Полан как будто бы слышал, что подобные взгляды способствуют восстановлению национального согласия, так как карнавал, превращенный в национальный праздник, мог бы предоставить и роялистам и цареубийцам (и Моррасу, и Блюму) пространство для братания. Он сказал об этом Жану Гренье (все в том же марте 1939 г.): «В наши дни охотно допускают, что убивают из любви. А разве нельзя было и роялистам и революционерам хотя бы один раз договориться по поводу дела Людовика XVI?» («Избранные письма». II. С. 90).

ОТ КАРНАВАЛА К ПАЛАЧУ

После выступления о последнем дне перед постом между Батаем и Кайуа возникли разногласия. Они, как об этом пишет Полан Эдит Буассон, выражались в том, что «последний день перед постом мог бы стать предохранительным клапаном, создаваемым не столько для того, чтобы ускорить Революцию, как этого хочет Б., сколько для того, чтобы бесконечно задерживать ее» (с. 87).

С этими разногласиями можно связать и «Социологию палача» Кайуа, текст которой читатель найдет вместо недостающей лекции Батая. В ответ на предложение Батая праздновать демократические добродетели последнего дня перед постом и революционное значение цареубийства Кайуа старается разъединить карнавал и революцию. Казнь короля, уточняет он, приобре-

тает противоположный смысл в зависимости от того, идет ли речь о первобытных обществах или же об обществах исторических. Существует множество «обществ, в которых периодическая казнь короля составляет часть обычной игры институтов и включается в их нормальное функционирование под знаком омоложения или искупления. Но такого рода обычаи, — уточняет он, — не имеют никакого отношения к казни верховного властелина в том виде, в каком она происходит в момент кризиса режима или династии». Цареубийство является карнавальным, во-первых, и революционным — во-вторых, но вопреки тому, чего хотел бы Батай, оно никогда не бывает и тем и другим одновременно. Кайуа стремится опровергнуть положения Батая столь систематическим образом, что доходит до использования для обозначения палача выражения о «первом встречном».

ПРОБЛЕМЫ ДАТИРОВКИ

«Социология палача» не была предварительно объявлена ни в одном календарном плане работы Коллежа. И тем не менее не только Кайуа настаивал на том, чтобы выступить с докладом на эту тему. У него было несколько свидетелей. Например, Жоржетта Камий. «Не успели опомниться, как оказались в Коллеже Социологии, созданном Жоржем Батаем, Мишелем Лейрисом и Роже Кайуа, в том самом заднем зале, что находится в книжном магазине на улице Гей-Люссака. В тот вечер Роже Кайуа должен был выступить с докладом о „Палаче“. И мы все вынуждены были провести вечер вместе с ним.

Прямо передо мной сидела очень элегантная женщина, с великолепными драгоценностями. Это была Виктория Окампо.

Выступление о „Палаче“ было внеплановым. На выходе Жорж Батай, я сама и многие другие ждали Роже Кайуа. Мы видели, как он последовал за дамой и сел в лимузин. Похищение прямо на наших глазах!» («Воспоминания молодости». Хронос. С. 203—204). Жоржетта Камий не сообщает даты. Нельзя совершенно исключить и возможность того, что память обманывает ее. Дело в том, что 21 февраля Виктория Окампо не была в Коллеже. 4-го она извинялась за это в письме, отправленном по пневматической почте.

«Дорогой! Во вторник я очень хотела пойти в Коллеж Социологии, но после возвращения из Германии, куда я ездила навестить одного друга, у которого больше нет паспорта для выезда, я чуть было не погибла в 50 километрах от Саарбрюкена (авария автомобиля). К счастью, я отделалась неделей в постели и соответствующим испугом.

Не могли бы вы навестить меня завтра, в субботу в 16 часов? Или вас больше устроит прийти в воскресенье?

Если можно, позвоните.

Я хочу шепнуть вам на ухо кое-что о палачах Германии, что позабавит вас» (процитировано в публикации «Виктория Окампо» Лауры Айерза де Кастильо и Одилии Фельжин, 1991).

Возможно, эти забавные конфиденциальные сообщения непроизвольно отсылают к каким-нибудь исключительно фольклорным источникам догитлеровской Германии, на которые и опирается «Социология палача». Отзывчивая и деятельная Виктория Окампо организует перевод выступления Кайуа, который появляется в «Sur» в мае месяце под заголовком «Sociología del Verdugo» (с подстрочным «Введением» Кайуа, озаглавленным как «Коллеж Социологии»). За этим последовала вскоре книга «Миф и человек», перевод которой был сделан Рикардо Баззо (печатаение завершено 10 июля 1939 г.). Виктория подготавливает читателей своего журнала к появлению лектора, которого она вскоре перестала называть дорогим.

СОЦИОЛОГИЯ ПАЛАЧА *Роже* *Кайуа*

*Смерть палача 2 февраля 1939 г.: смерть
Анатolia Дебле в возрасте 76 лет.*

Если судить по публикациям в газетах, посвященным смерти Анатолия Дебле, «запечных дел мастера» Республики, то можно было бы подумать, что общество открыло для себя существование своего палача только благодаря его смерти. Во всяком случае естественная смерть весьма редко вызывала столько комментариев относительно жизни индивида с темной биографией, который стремился сделать так, чтобы остальные о нем позабыли, а эти остальные, по всей видимости, тоже стремились, со своей стороны, позабыть о нем. Этот человек отрубил головы четырем сотням себе подобных. Но каждый раз любопытство к себе привлекал казненный, а не палач. Там, где он действовал, господствовал не просто заговор молчания. Все происходило так, как если бы таинственный и всесильный запрет не допускал упоминания о проклятом, как если бы скрытое, но эффективно действующее препятствие не позволяло даже и думать о нем.

Он умер, и в ежедневных изданиях под крупными заголовками, на первых страницах, напечатанные заглавными буквами поя-

вились сообщения о его смерти. Не пожалели ни лирики, ни фотографий. Неужели в мире уже не происходит ничего интересного, чтобы уделять столько внимания рубрике «Разное»? А между тем, на карту поставлена судьба Европы, которая как раз и решается. Не важно! Длинные статьи рассказывают о карьере умершего и о его предшественниках. Определяется его место в государстве. Обсуждаются его профессиональные качества, его манера действия, его «сноровка». Не обходят молчанием никакие детали из его частной жизни, из черт его характера, его привычек. Нет такой детали, которую считали бы недостойной внимания читателя. Удивляет избыток рекламы, увязываемой со случаем, о котором, казалось бы, нормальным образом следовало сообщить в скромной заметке из нескольких строк. Но если отнять эту крайность нездорового любопытства публики, требующей от журналистов своей повседневной порции, то это было бы несколько упрощенным решением. Во всяком случае оно не располагало бы к размышлениям о *нездоровой* природе этого любопытства, не побуждало бы к поиску его причин, его роли, его цели, а также понимания тех *мутных* инстинктов, которые оно удовлетворяет. Но в одном особом случае можно сделать и больше: опубликованные сведения о покойном палаче и в самом деле не представляют собой нечто пустяковое. Правда, большинство из них делают гораздо больше чести воображению журналистов, чем надежности их источников информации.¹ Этот факт тем более заслуживает внимания, что большинство публикаций, несмотря на очевидные противоречия, сразу же бросающиеся в глаза при их сравнении, создают схожий образ палача. Этот образ, по воле того или иного автора, складывается из различных элементов. Однако их взаимная конфигурация каждый раз в конечном счете дает одинаковое выражение лица. Как если бы все формы воображения испытывали неодолимую тягу к одной и той же схеме, были бы одинаково заморожены одной и той же фигурой, стремились бы воспроизвести ее с помощью более или менее произвольно избранных средств и в более или менее абстрактных чертах. Речь идет только о воспроизведении этой столь убедительной идеальной модели. Заранее присутствует убеждение, что соответствующая задача не будет лишена интереса, ибо при ее решении сразу же наталкиваешься на странную трудность: авторы публикаций проявляют гораздо меньше согласия в том, что касается фактов, чем в том, что касается их легендарного обрамления. Их рассказы взаимно разрушают друг друга, когда речь идет о поддающемся наблюдению материальном, историческом событии, то есть о смерти старого человека, случившейся рано утром, в помещении станции метрополитена. И наоборот, они подкрепляют друг друга во всем том, что они до-

¹ Что касается теории воображения, задействованной в данных замечаниях, см. «Миф и человек» (в частности, раздел «Богомол») и более недавнее — «Спут. Очерк логики воображения» (Париж, 1973).

бавляют субъективного и неконтролируемого к самому событию. В общем, реальное оказывается зыбким и расплывчатым, тогда как воображаемое прочным и четким.

Не стоит особенно удивляться тому, что версии происшествия не согласуются между собой. Было бы абсурдно требовать от журналистов больше того, что они вообще могут дать. У них нет ни времени, ни средств, чтобы проделать работу историков. Но остается все же поразительным, что они, как бы вследствие предустановленной гармонии, пришли к согласию во всем остальном. Вполне возможно, что они черпали сведения из одного и того же источника,¹ но, помимо того что соответствующие сведения далеки от того, чтобы совпадать во всех деталях, данное объяснение ни в коей мере не учитывает столь впечатляющую идентичность бьющих в одну точку комментариев, которые эти сведения сопровождают.

В первую очередь можно отметить систематическую старательность, с которой характер палача представляется противоположным его функции. В то время как эта последняя внушает страх, сам человек предстает как застенчивый и боязливый. Его жилище сравнивается с казематом на линии Мажино, настолько оно оказывается насыщенным механизмами обеспечения безопасности. Рассказывают, что, отказавшись сесть в автомобиль министерства юстиции, который был послан за ним в связи с неотложным делом, он вызвал такси и сказал посланцам министра: «Извините меня, но я никогда не испытываю доверия к незнакомым людям» («Le Figaro»);² Его ремесло оказывается торжественным и суровым, поэтому о самом палаче говорят, что он прост и любезен. Каждое утро он выводит на прогулку свою собачку, в послеобеденное время посещает бега, заказывает в соседнем кафе аперитив, который ему приносят, когда его желудок позволяет ему это. Он любит играть в манию («Excelsior»), его описывают как небольшого рантье («Le Figaro»), как человека в отставке («Paris-Soir»), как «владельца» имущества («L'intransigeant»). Его жизнь — это жизнь пунктуального служащего, «хорошего отца семейства» («Paris-Soir», заголовок). В его квартале его беззлобно именуют «Горожанином Начала дня» («Paris-Soir», подзаголовок), хотя журналист, который приводит эту деталь, скорее всего, просто не отдает себе отчета в двойственности зловещего смысла этого выражения (палач делает свою работу на рассвете). Он практикует самую беспощадную профессию, поэтому его наделяют чувствительным сердцем, он всегда готов оказать услугу

¹ Вероятно, из мемуаров самого Дебле, опубликованных в «Paris Soir». Впрочем, эти мемуары уже в основе своей оказались стилизованными, так как были подвергнуты редактированию со стороны одного журналиста, который специально снял для этого комнату в доме палача, чтобы собрать конфиденциальные сведения о нем для своей газеты.

² Сомнительно, чтобы речь здесь шла о выдумке, ибо «в неотложном порядке» головы не рубят.

ближнему и помочь беднякам («Le Figaro»). Его человеколюбивым темпераментом объясняют усовершенствования, внесенные им в действие гильотины («Le Figaro», «L'intransigeant» и т. д.). Его лицу приписывают мягкое и меланхолическое выражение. Его профессия является скорбной, грубой, кровавой, поэтому его представляют как озабоченного исключительно утонченными и деликатными вещами («Le Figaro»). Будучи поклонником и творцом красоты, он с ревнивым усердием выращивает редкостные розы. Выделяет и обжигает художественную керамическую посуду («Excelsior»). В частной жизни он страдает от гораздо более сильных невзгод, чем те, которые он причиняет публично. Например, ошибка фармацевта привела к гибели его сына в пятилетнем возрасте. Его дочь, состарившаяся, так и не найдя себе мужа, влачит «жалкое существование». Всего этого более чем достаточно, чтобы омрачить дни этого палача, заслуживающего жалости в его семейной жизни («Paris-Soir»).

Настойчивость, с которой повторяется этот контраст, приводит в ряде случаев к самым неожиданным ассоциациям. Так, один из комментаторов задается вопросом, не потому ли этот человек, обреченный заниматься мрачными делами, не выбрал для жилья улицу Клода-Терасса, что она носит имя веселого музыканта («La Liberté»). В общем вдвойне похоронная тема смерти палача дает повод посмеяться читателя посредством шуточек, подходящих к обстоятельствам, или игры слов, связанной с профессией персонажа. Например, как бы походя делается замечание о том, что профессия палача не знает «мертвого сезона» («L'ordre»). В ряду комических анекдотов имеется один, особенно роскошный и абсурдный, который задает тон стремлению избавиться от тревоги, прибегнуть к святотатству, которое постоянно вызывает смех в таких случаях. Один из Сансонов, палач Людовика XV обладал столь легкой рукой, что умел совершить нужное действие так, что осужденный, как говорят, ничего не чувствовал. Когда он казнил Лалли-Толендаля, этот последний с нетерпением спросил: «Ну, чего же вы ждете?» А Сансон дал следующий ответ, комичность которого рождается из самого ужаса и проистекает из факта, что обращение адресовано трупу: «Но, господин мой, уже готово! Взгляните сами!» («Le Figaro»). В то же время Дебле представлен как персонаж, совершенно безразлично, если даже не враждебно, относящийся к историям о палачах и казнях. Он возвращает сборник произведений на эту тему одному англичанину, подарившему ему этот сборник, с такими величавыми и почти торжественными словами: «Во всем, что касается выполнения палачом своих обязанностей, палачу совсем не нужно уметь читать» («Le Figaro»).

И наоборот, в противоположность этим историям наблюдается стремление усилить зловещий и неумолимый характер общественного эзекутора. Едва заканчивают описывать его существование как мирное и тихое, его тут же рисуют как ужасающее. Вследствие

этого он становится, как именует его заголовок одной из статей, «палачом с двойной жизнью» («Paris-Soir»). С детства он живет отдельно от себе подобных. В школе профессия его отца, о которой, как заверяют, он не знал, обрекает его на изоляцию. Его товарищи мучают его, оскорбляют, исключают из своих игр («Paris-Soir», *Ce Soir*). В конце концов они доводят до его сведения «проклятие», которое довлеет над ним. Из-за этого он испытывает ужасное потрясение. Позже, основывая гордыню на своем унижении, он принимается играть в казнь на гильотине своих сотоварищей и ухитряется терроризировать их («Paris-Soir»).¹ Позже, когда ему пришлось искать работу, его предложения отклоняются, как только произносится его имя, «отмеченное кровавой печатью» («Paris-Soir»). Ночью его будит крик бредящего отца: «Кровь!» («Le Progrès de Lyon»). А вскоре этот последний и в самом деле уходит в отставку, так как чувствует во время казней, как пачкается в крови, хотя на самом деле остается столь же незапятнанным, как и судьи, находящиеся рядом с ним («L'intransigeant»). Никто не соглашается выдать за него замуж свою дочь. Он просит руки у дочери плотника Эртелу, который для всего света изготавливает скамьи подсудимых, единственного человека, который так же, как и палач, живет, хотя и косвенно, за счет высшей меры наказания. Но его предложение оказывается отвергнутым, ремесленник не желает, чтобы его дочь стала женой человека, отрубавшего головы («Ce Soir», «L'intransigeant» и т. д.). И тут в дело включается романтика, так что палач вполне естественным образом превращается в героя романа — из-за безнадежности в любви Дебле соглашается стать преемником своего отца («Ce Soir»). Рассказывают также, что в свое время первый из Сансонов решил встать на путь карьеры, которая должна была лечь клеймом на его потомков, из-за несчастной любви («Le Figaro»). Таким образом, фольклорная сущность рассказа становится очевидной.

Самым драматическим образом рисуется картина того утра, когда молодой человек смирился со своей участью. В день казни, когда он должен был служить помощником своему отцу в первый раз, этот последний пришел разбудить его рано поутру со словами: «Пора! Время пришло!» Обращают внимание на то, что «будущий палач был оторван от сна совсем так же, как приговоренный к смерти» («Paris-Soir»).

С другой стороны, журналисты забавляются тем, что приукрашивают смерть палача. И здесь очевидными становятся совпадения, которые никак нельзя отнести за счет случая, а только за счет скрытной необходимости. Настаивают на том факте, что человек, который вызывал внезапную смерть, сам умер внезапно. Подчеркивают, что он утратил жизнь в тот самый момент, когда отправлялся на место казни. Отмечают, что казнь, которую он должен был

¹ Стоит ли обращать внимание на надуманность всех этих подробностей?

провести, должна была состояться в Ренне, его родном городе. Говорят, что провидение не могло допустить, чтобы палач умер обычной смертью («L'Eroque»). Это, быть может, служило самой широко муссируемой темой ежедневных изданий: непременно требовалось, чтобы кончина государственного палача наиболее удовлетворительным и совершенным образом завершала существование, которое, было, как очевидно, целиком и полностью подчинено неизбежности.

Действительности, и это необходимо признать, не в чем упрекнуть миф. В самом деле, этот персонаж представляется уникальным в государстве. Строго говоря, он является не чиновником, а простым наемным работником, которому министерство юстиции платит жалованье из фондов специальной статьи своего бюджета. Создается впечатление, что все стремятся дать понять, будто государство об этом не знает. Во всяком случае по одному важному пункту он оказывается вне закона — его забывают внести в регистрационную книгу. По молчаливому согласию сыновья палача освобождаются от несения военной службы. Покойный экзекутор, чтобы избежать своей участи, однажды по собственной инициативе пришел на призывной пункт, без направленного ему вызова, и... предстал «перед потрясенными офицерами». Его необходимо было призвать за неимением статей закона, которые допускали бы отказ ему в призыве («L'intransigeant»). Более того, работа палача практически оказывается наследственной. Когда стремятся ясно представить фатальную неизбежность, которая довлеет над их жизнью, как раз и показывают, что все они, и сыновья, и внуки, и правнуки, — палачи («Le Figaro»). Наследственный характер ремесла, являющегося, однако, скандальным при демократии, не вызывает никаких комментариев, однако проявляется непосредственно уже в заголовках, напечатанных заглавными буквами: «Последний в династии» («Ce Soir»), «потомство палачей», «семейство экзекуторов» («Paris-Soir»), «трагическая потомственная линия». Некоторые газеты считают *как бы естественным* наследование по побочной линии и автоматическую передачу племяннику г. Дебле обязанностей последнего, принимая во внимание то, что мужской наследник по прямой линии отсутствует («L'humanité», «L'action française», «L'ère nouvelle»). Не подчеркивая ее исключительного характера, обращают внимание на прерогативу, типичную для верховного властелина, позволяющую палачу назначать своего наследника. Отмечают, правда, что покойный воспользовался такой прерогативой в июле 1932 г. в пользу сына своей сестры. Но никто не попытался объяснить, как в этих условиях кто-либо другой мог бы представить свою кандидатуру на пост палача.

Наконец, отмечают «вековую» традицию, согласно которой после смерти палача смягчается мера наказания первому осужденному, поднявшемуся на эшафот («L'humanité», «Le petit Parisien», «Paris-Soir»). Все происходит так, как если бы жизнь палача иску-

пала бы жизнь преступника. Это вторжение права на помилование, вступающего в действие в результате смерти палача так же, как и в результате рождения наследника престола, вновь в какой-то степени приравнивает палача к держателю верховной власти.

Такова и в самом деле его социологическая реальность, та самая, что объясняет его специфические привилегии и его парадоксальное положение по отношению к закону, та самая, что, с другой стороны, оправдывает атмосферу чудодейственности, которой людям нравится окружать его, и противоречивый характер его жизни. Он нажимает на кнопку, убивающую человека, «от имени французского народа» («L'intransigeant»). Только он обладает прерогативой делать это. Его называют *Парижским господином*. Этот дворянский титул, торжественность которого сопровождается особыми комментариями («La liberté»), по всей видимости, в достаточной мере поразил журналистов, чтобы у них появилось желание найти ему объяснения. Эти последние, как и следовало ожидать, основываются на грубом рационализме и наивной эфемерности, которые обычно и вдохновляют первые устремления свести все к мифу. В данном случае без особой настойчивости говорят о человеке, которого называют «Парижским господином» в провинции («Excelciog»). Намек ясен. В таком случае автору нет необходимости прибегать к пояснениям просто в гостиницах, в которых палач останавливался, как с полной серьезностью уверяет автор, он рекомендовал персоналу не раскрывать его подлинное имя. Поэтому-то всем любопытствующим, которые спрашивали о его имени, отвечали: «Это Господин из Парижа» («Le jour»). Между тем, строго говоря, такое объяснение решительно невозможно принять, так как употребление определенного артикля предполагает, что личность, о которой идет речь, уже известна. Кроме того, такая гипотеза не объясняет, каким образом это выражение закрепилось и стало всеобщим и, особенно, как оно смогло полностью измениться по смыслу из-за выпадения артикля. Каждый человек без особого напряжения чувствует разницу между «Парижским господином» и «Господином из Парижа». В действительности речь идет об официальном обращении, употребляемом параллельно с обращением к палачам провинциальным, Господину из Бретани, Алжирскому Господину и т. д., где Господин имеет смысл *Монсеньора*, что в точности соответствует некогда бывшему в употреблении протокольному титулу для именованья высокопоставленных сановников церкви, в частности, епископов. Так, Боссюэ нередко называли «Господином из Мо», Фенелона — «Господином из Камбре», Талейрана — «Отенским Господином». Попытки иного истолкования интересны лишь своей абсурдностью. Они выдают неловкость излишне рационалистической мысли перед фактами, природа которых от нее ускользает.

Вместе с тем сходство палача и главы государства, их положение на противоположных полюсах, вытекающее из институтов, проявляется во всем, вплоть до одежды. Так, фрак в самом деле

считается как бы подлинной униформой, почти костюмом для официальных церемоний, который принадлежит не столько человеку, сколько должности, и передается вместе с нею. В одном из рассказов о жизни господина Дебле, для того чтобы символически показать, что он смирился со своей участью, сообщается, что он принес к себе домой черный фрак помощников («Ce Soir»). Этот последний вместе с форменным головным убором, в котором якобы проступала «утонченность благородного человека» («L'ordre»), превращает палача в глазах наблюдателя в своего рода зловещего двойника главы государства, традиционно одевающегося в такие же одежды. Подобным же образом при монархии внешний вид палача был таким же, как и у дворянского гранда: он был обязан «завивать и пудрить волосы, носить нашивки, белые чулки и черные туфли-лодочки». Известно, с другой стороны, что в некоторых германских княжествах палач получал звания и привилегии дворянства после того, как отрубал определенное количество голов. Более необычным в Вюртемберге было то, что он мог требовать, чтобы его именовали «доктором». Во Франции он пользовался особыми правами: получал свиную голову от Сен-Жерменского аббата, когда осуществлял казнь на его территории, а в день Святой Венсанты вышагивал во главе аббатской процессии. В Париже муниципалитет выделял ему пять локтей сукна на одежду. Он брал арендную плату за товары, выставленные на центральном рынке. Он сам лично отправлялся осуществлять сбор. Только за ним признавалось право на «изъятие», которое заключалось в праве на приобретение такого количества зерна, продающегося на рынке, которое можно унести в своих руках. Наконец, странный обычай, скорее характерная обязанность, чем привилегия, делал из него заместителя короля в совершенно определенных обстоятельствах: он был обязан приглашать за свой стол рыцарей Сен-Луи, впавших в немилость. Рассказывают, что в таких случаях Сансон с гордостью использовал великолепное столовое серебро.

Палач и властелин

Скрытая утонченность персонажа, самого почетного в государстве, и персонажа, самого дискредитированного, обнаруживается во всем, вплоть до фантазий, в которых они оба трактуются одним и тем же образом. Мы уже видели, с какой настойчивостью сопоставляются ужас и кровь гильотины со *спокойной* жизнью и *миролюбивым* характером палача. Систематически, по любому поводу, будь то коронация или приезд верховного властелина, народу нравится противопоставлять королевской роскоши, величавой пышности, окружающей монархов, простоту и скромность их вкусов, «их повседневных привычек». И в том и в другом случае пер-

сонаж помещается в ужасающую или же привлекательную обстановку, но в то же время его стремятся поставить в положение, противоречащее этой атмосфере, чтобы низвести до уровня среднего человека. Можно было бы подумать, что этот последний испытывает двойной ужас, если ему приходится видеть исключительные существа слишком близко и в то же время слишком далеко стоящими по отношению к нему. Он стремится сблизиться с ними и отдалиться от них посредством движения, оказывающегося в равной мере алчущим и отвергающим. В этом, скорее всего, нетрудно узнать психологический комплекс, который определяет отношение человека к сакральному, как его описывал Святой Августин, признаваясь, что сгорает от жара, когда думает о своем сходстве с божественным, и содрогается от ужаса, когда представляет себе, насколько чуждым божественному он остается.¹ Верховный властелин и общественный экзекутор оказываются одинаково близко стоящими к однородной массе своих сограждан и в то же время видят себя насильственно отдаленными от нее. Двойственность, которую являет каждый из них, проявляется и в сравнении их между собой. Один объединяет в своей персоне все знаки почестей и уважения, другой — все знаки неприязни и отвращения. Они как в сознании людей, так и в структурах государства, занимают соответствующее и соответственно воспринимаемое положение, уникальное для места каждого из них, и напоминают друг о друге как раз своей несовместимостью.² Таким образом, верховный властелин и палач, один — открыто и величественно, другой — скрытно и стыдливо выполняют главные, но симметрично противоположные функции. Один командует армией, из которой второй исключается. Они оба являются неприкосновенными, но первый был бы осквернен прикосновением или даже взглядом, обращенным на него, тогда как соприкосно-

¹ Исповеди. XI. 9. 1.

² Быть может, она оказалась рискованной, но отсутствие какого-либо иного объяснения дает извинение за публикацию данного. Рассказывают, что палач нашел утешение за свои несчастные любовные переживания с дочерью плотника Эртеля в том, что посвятил себя «маленькой королеве» («L'intransigeant») — выражение, которое, кажется, используется для обозначения велогонок. Можно задаться вопросом, не было ли использование этой метафоры вызвано более или менее осознанным чувством аналогичности положения в любом обществе главы государства и палача. Один журналист спрашивает, кто тот французский функционер, единственный в своем роде, фамилия которого содержит такие буквы: Л, Е, Б, две неизвестные и Р, — и утверждает, что человек с улицы отвечает, что речь идет о господине Леброне, а не о господине Дебле. Конечно, от такого рода шуточек не следует ожидать больше того, что они вообще способны дать, но приведенная в тексте показывает, что высшая судебная инстанция и палач Рес публики тяготеют к тому, чтобы составить неразрывную чету в сознании людей. (См. сообщение в три строки, которое дает Жан Герен в N.R.F.: «Париж, 4 мая. „Paris Soir" дает объявление, что в ходе празднований, организованных в честь 150 годовщины Революции „господин Альбер Лебрэн займет то же место, что занимал Людовик XVI"».)

вание со вторым осквернило бы того, кто сделал это. Поэтому в первобытных обществах они подчинены многочисленным запретам, которые выделяют их из общинной жизни.¹ Еще не так давно палачу запрещалось появляться в общественных местах. Трудно выйти замуж за короля, но не менее трудно жениться и палачу. Первый не сочетается браком с кем угодно, а со вторым никто не хочет сочетаться браком. Уже рождение отделяет их от других, каждого в его величии или же ничтожестве. Однако, представляя каждый со своей стороны два полюса общества, они тяготеют друг к другу и соединяются по ту сторону обыденного мира. Хотя здесь нет необходимости проводить исследование фигуры палача в мифологии и фольклоре, тем не менее необходимо подчеркнуть многократность, с которой в сказках любовь сводит королеву с палачом (или его сыном), а палача с дочерью короля. Такова, в частности, тема одной из легенд Нижней Австрии, на основе которой Карл Цукмайер создал знаменитую пьесу «Der Schelm von Bergen».

В других рассказах царевна во время бала-маскарада танцует с прекрасным кавалером, лицо которого закрыто маской красного волка. Она в него безумно влюбляется, а он оказывается не кем иным, как палачом. В сказках третьего типа сын палача завоевывает принцессу, потому что оказывается единственным, кто способен справиться с магией, погружающей ее в колдовское безразличие, лишаящей сна или, наоборот, мешающей ей проснуться.² Подобно тому, как король иногда берет на себя обязанности священника и во всяком случае оказывается стоящим в таком же положении, как священник или даже сам Бог, случается, что и палач предстает как сакральный персонаж, который представляет общество в разнообразных религиозных актах. Ему, например, доверяют освящение первых сборов урожая.³ Вместе с тем, как правило, он принадлежит к незакономерной, зловещей, зловредной стороне сверхъестественного. Это своего рода колдун, священник наоборот. Он может причащаться, но просфору он должен брать руками в перчатках, что запрещается всем другим правоверным. Когда родители противятся заключению брака между двумя молодыми людьми или когда по каким-то причинам церковь не соглашается благословить их союз, чета отправляется на поиски палача, который сочетает их браком, соединив их руки, но не на святом писании, а над шпагой. Кроме того, из-за того, что палач одет во все красное, он становится похожим на дьявола. Его оружие несет на себе печать заразительности

¹ Что касается короля, то это хорошо известная вещь, а вот в том, что касается палача, смотри, например: *Фрэзер*. Табу и опасности для души / Фр. пер. 1927. С. 150—151.

² Эти сведения были переданы мне господином Гансом Майером, которого я горячо благодарю за это. (Ганс Майер выступил с лекцией в Коллеже 18 апреля на тему «Ритуалы политических ассоциаций в романтической Германии».)

³ *Фрэзер*. Козел отпущения / Фр. пер. Париж, 1925. С. 158, 407, 440. (Относительно этого томика «Золотой ветви» см. ниже доклад Кайуа «Праздник».)

священного: тот, кто прикоснется к нему, становится обреченным и рано или поздно окажется в его власти. В одной из сказок Клемана Брентано одна девушка по недосмотру кладет руку на топор палача. Что бы она после этого ни предпринимала, она остается обреченной на эшафот, и действительно, ее голову отрубает тот самый топор, которого она так неосторожно коснулась.

Как сверхъестественному персонажу, палачу приписывают способность вызывать метеорологические явления. В Сен-Мало, когда идет снег, говорят, что палач «щиплет перья у своих гусей». В одном бранном заклинании против тумана, чтобы заставить его исчезнуть, ему угрожают тем, что придет палач и «затравит его своими сучкой и кобелем». Он играет роль легендарного существа, которое, там где оно проходит, оставляет след в природе и пейзаже. В Нормандской Роше одна речушка называется «ручьем грязных рук». Когда-то ее воды были чистыми. Но с тех пор, как палач вымыл в ней свои окровавленные руки после того, как отрубил голову одному местному жителю, эти воды оказались оскверненными. В силу закона, который приписывает всему внушающему ужас целительную силу, источник в Сен-Сир-ан-Тальмондуа называется «Водоемом Красной Руки», потому что, согласно поверью, в нем утонул палач, и поэтому он имеет репутацию обладающего благодетельными лечебными свойствами. Знахари, заговаривающие от бородавок и разного рода опухолей, приходят туда, чтобы произнести свои заклинания, как если бы «палач, который заставлял падать головы, передал воде особую способность тоже вызывать падение всего, что на теле оказывается излишним».¹

Обычно палач слывет колдуном. Фактически благодаря его функциям ему нетрудно легко завладеть множеством ингредиентов, извлеченных из трупов осужденных, при помощи которых магия любит изготавливать свое колдовское зелье. У него покупают жиры повешенных, которые якобы излечивают ревматизм, и останки человеческого черепа, которые используются против эпилепсии. Но в первую очередь он ведет торговлю мандрагорой, то есть травой, которая растет у подножия виселицы и обладание которой якобы приносит женщин, богатства, власть. Он на долгое время сохраняет право на распродажу вещей казненных, которые суеверие издавна рассматривает как талисманы. Народ Парижа со всей алчностью оспаривал вещички маркиза де Бренвийера. И в этом также заметна связь, которая объединяет с верховной властью темные, но мощные силы, пронизывающие преступление и палача. Во дворце императора Мономотапа, некогда могущественного юго-восточного африканского государства, существовал зал, в котором сжигали тела осужденных. Их пепел шел на изготовление эликсира, предна-

¹ П. Себилло. Фольклор во Франции. Париж, 1906. I. С. 86, 119; II. С. 282, 374.

значенного для потребления исключительно верховным властелином.

Не стоит строить догадки, как обычно это происходит, относительно роли мошеннических проделок, способных объяснить эти верования. Можно допустить, что палачи действительно прибегали к уловкам в ходе каких-то казней, прокалывая, например, под веревкой отверстие в трахее повешенного и избегая, таким образом, необходимости вышибать ногой подставку, чтобы прикончить его.¹ Между тем стоит сделать не только оговорки по поводу возможностей осуществления такого рода проделок, но и во всяком случае решительно отказаться видеть в них что-то такое, что могло бы наделить палача способностью воскрешать мертвых. Если когда-либо такое мошенничество было бы совершено, его обнаружили бы. И поэтому оно не могло бы послужить основанием для наделения палача способностью, которая, с другой стороны, казалось бы, не подлежит сомнению. Напротив, очевидно, что познания в медицине, которыми он наделяется, проистекают якобы из самой сущности его занятий, из возможностей, которыми он располагает для того, чтобы заполучить вещества, необходимые для приготовления различного рода мазей, и из образа жизни, которому он вынужден следовать. Еще в XIX в. палач играл роль костоправа и составлял вероломную конкуренцию дипломированному врачу. Палач города Ним был в этом отношении особо знаменит. Один англичанин, страдающий неизлечимыми ревматическими болями в шее и брошенный на произвол судьбы профессорами факультета из Монпелье, к которым он обратился за помощью, переправившись через Ла Манш, в конце концов доверился его заботам. Палач вылечил его, имитируя его казнь через повешение. Анекдот говорит сам за себя. Как и молодые люди, *потерявшие надежду* получить *законное* благословение от церковных властей, отправляются к проклятому, чтобы он обвенчал их, так и пациенты, *утратившие надежды*, которые они возлагали на *официальную науку*, отправляются стучаться в его дверь, чтобы получить исцеление. Таким образом, мы видим, как палач постоянно противопоставляется институтам, признаваемым, уважаемым и поддерживаемым обществом, и занимает их место, и те в свою очередь освещают его лучом глубокого уважения и престижа, объектами которых они сами являются. Те люди, которые утрачивают веру в эти всемогущие институты, те люди, которые больше не ждут от них осуществления своих надежд, обращают свои взоры на их зловещего и ненавистного заместителя, не учреждаемого как особый институт, подобно *Правосудию, Церкви, Науке*, а живущего обособленно, *вне общества*, которого избегают и которого преследуют одновременно, которого боятся и к которому скверно относятся. Но когда Бог не отвечает,

¹ Шарль Дюран, в неизданной рукописи, ссылка на которую имеется в статье «Палач» словаря Гран Ларусс.

обращаются к дьяволу, когда врач бессилен — к лекарю, а когда отказывает банк — к ростовщику. Палач соприкасается с двумя мирами. Свой мандат он получает от закона, но является его последним служителем, ближе всего стоящим к темным окраинным местам, где действуют и скрываются те самые люди, которых он карает. Его представляют внезапно появляющимся на свет порядка и законности из зоны ужаса и беспорядка. Можно сказать, что он переодевается в одежды, которыми покрывает себя для священнодействия. В средние века ему не разрешалось жить внутри городов. Его дом возводился в предместьях, то есть на земле, предпочитаемой преступниками и проститутками. Длительное время ремесло палача, если его скрывали при найме жилища, служило основанием для расторжения договора о найме. Еще и поныне прохожий с удивлением рассматривает несколько жалких лачуг на площади Святого Якова, затерявшихся у подножия высоких престижных зданий: когда-то в них жили палач и его помощники, а также складывались скамьи подсудимых. Случайно или по предрассудку, но до сих пор никто не купил их, чтобы снести, а на их месте построить что-то новое. В Испании дом палача был выкрашен в красный цвет. Сам палач должен был носить белый казакин, окаймленный ярко-красной полосой, и покрывать голову широкополой шляпой. Дело в том, что от него требовалось, чтобы он украшал свое логово и свой облик так, чтобы внушать ужас себе подобным.

Все связывает палача с той частью людей, которая представляет собою отбросы общества. Чаще всего — это помилованный после осуждения преступник, иногда — это *последний* из жителей, поселившихся в городе; в Суабе — это *последний* избранный городской советник, в Франконии — это *последний* женившийся. Таким образом, исполнение обязанностей палача становится правом на вхождение, залогом интеграции в состав сообщества. Это обязанность, возлагаемая на лицо, которое пребывает в *промежуточном состоянии* и которое обязано выполнять ее вплоть до того, когда новоприбывший займет его место *последнего пришедшего* и даст ему возможность окончательно объединиться с другими членами группы.

У палачей все вплоть до доходов представляется постыдным. Они снимают лавочки на площади Восстания. Они оказываются владельцами (или управляющими на условиях найма) домами терпимости. При старом режиме палач имел право сбора налога с проституток. Отвергаемый обществом, он разделяет участь всех, кого оно отвергает и удерживает на расстоянии. Он назначается специальным письмом Верховной Канцелярии, подписанным самим королем, но документ ему бросают под стол, откуда он должен доставать его, передвигаясь ползком. Он в первую очередь является человеком, который согласился убивать других от имени закона. Только глава государства имеет право распоряжаться жизнью и смертью граждан нации, и только палач это право применяет. Он

оставляет верховному владыке престижную часть, а на себя берет часть позорную. Кровь, обгадряющая его руки, не пятнает суд, который выносит приговор, потому что палач берет на себя весь ужас казни. Но тем самым он ассоциируется с преступниками, которых предаёт смерти. А те же самые люди, оберегаемые им посредством ужасных примеров, на которые он мастер, отдаляются от него, смотрят на него как на чудовище, презирают его и боятся его так же сильно, как они боятся тех людей, окончательно избавить их от которых он берет на себя обязанность. До такой степени, что его смерть кажется способной искупить жизнь виновного. Благодаря миру гибели он придан границе, на которую его поставили как неусыпного и беспощадного часового, которого отталкивают от себя даже те, кто обязан ему своей безопасностью. Жозеф де Местр в ряду черт палача, впечатляющий портрет которого он рисует, вместе с тем ужасом, который он внушает, вместе с его изолированностью от себе подобных, справедливо подчеркивает, что этот живой образец падения в то же время оказывается условием и опорой всякого величия, всякой власти, всякой субординации. «Это и ужас, и связующие узы человеческого объединения», — заключает он.¹ Вряд ли можно найти более удачную формулу, чтобы выразить, до какой степени верно то, что палач является дублером, действующим и в унисон, и в противовес *ужасам и связям* этого же объединения, а также и верховному владыке, величественный облик которого предполагает и существование его позорной обратной стороны, представленной его ужасным визави.

В этих условиях становится понятно, что смертная казнь короля вызывает у народа чувство удивления и ужаса и предстает как кульминация революций. Она сводит воедино два противоположных полюса общества, чтобы один принести в жертву другому и обеспечить как бы мимолетную победу сил беспорядка и перемен над силами стабильности и порядка. Эта победа существует, впрочем, только одно мгновение, когда опускается топор. Потому что осуществляемый акт представляет собою не столько жертвоприношение, сколько святотатство. Он поражает одного верховного властелина, но только для того, чтобы утвердить другого. Из крови верховного властелина рождается обожествление народа. Когда палач показывает толпе голову монарха, он тем самым призывает засвидетельствовать преступление, но в то же время он наделяет собрание, благословляя его королевской кровью, сакральной добродетелью, которая принадлежала обезглавленному владыке.

Сколь бы парализующим ни был такой жест, не следует ожидать, что в самой истории он когда-либо получал столь точно определенное значение. Во всяком случае с тех пор, как история выходит за пределы обществ, в которых периодическая казнь короля

¹ В публикации под названием «Санкт-Петербургские вечера» (1821). Беседа первая.

составляет часть регулярной игры институтов, и входит в их нормальное функционирование под знаком омоложения или искупления. Такого рода обычаи не имеют ни малейшего отношения к тому, что происходит в ходе кризиса режима или династии. Этот последний предстает в таком случае как эпизод сугубо политического значения даже тогда, когда он вызывает у известного числа лиц, что вполне естественно, *индивидуальные* реакции, безусловно, религиозного характера. Это не мешает считать достаточно обоснованным тот факт, что *в народном сознании* обезглавливание короля предстает, несомненно, как апогей революции. Она предоставляет толпе возможность наблюдать кроваво-торжественное зрелище смены власти. Импозантная церемония благословляет народ, от имени и ради которого она осуществлялась.

С этой стороны, весьма знаменательной является позиция Французской революции по отношению к палачу. Мы наблюдаем многочисленные выступления, явно предназначенные для того, чтобы включить палача в благородную, справедливую, уважаемую сферу социальной жизни. Отец Мори еще 23 декабря 1789 г. требует для него прав активного гражданина. Конвент не только предоставит их ему. Нет такого знака почестей, которым бы он его не наделил. Легинио, представитель-посланник, публично обнимает и целует палача Рошфора после того, как пригласил его отобедать и предложил занять самое почетное место за столом напротив себя. Один генерал заказал выгравировать гильотину на своей печатке. Один из декретов Конвента присваивает публичным палачам звание офицера в армиях Республики. Им предлагается открывать бал во время официальных празднеств. Ассамблея усиливает запрет называть их оскорбительным именем «палач». Обсуждается новый титул, которым должны будут именовать его. Предлагается титул «Народного Мстителя». В ходе обсуждения Матон де ла Варенн выступает с их апологией: он возмущается, что наказание виновных, оказывается, «наносит ущерб чести того, кто его осуществляет». По его мнению, унижение должно распространяться по меньшей мере на всех, кто сотрудничает в деле правосудия, начиная от председателя трибунала и кончая самым последним писарем.

Этому восхождению палача соответствует падение короля. Один вводится в сферу законности как раз в тот момент, когда второй исключается из нее. Речь, произнесенная Сен-Жюстом 12 ноября 1792 г., произвела на общественное мнение столь сенсационное впечатление, что историки охотно расценивают ее как акт, предопределивший осуждение Людовика XVI. Она целиком посвящена узаконению исключения монарха из-под защиты законов. Холодная и неумолимая логика оратора показывает: Людовик должен «либо царствовать, либо умереть», третьего не дано. Он не является гражданином, поэтому не может ни голосовать, ни носить оружие. Законы общества его нисколько не касаются. При монархии он был над ними, а при республике он оказывается вне общества в силу

уже только того факта, что он король. «Нельзя царствовать безвинно».¹ Мы уже видели, что точно таким же способом палач ускользал из-под действия законов: он тоже не мог носить оружие, у него тоже хотели отнять право на голосование, как если бы палачом тоже нельзя было быть безвинно. Положение перевернулось. На этот раз сообщество изгоняет из своего лона короля, а палача превращает в почетного носителя мандата народного суверенитета. Сен-Жюст не скрывает, что смерть короля ляжет в самые основы Республики и составит для нее источник «публичных уз духовности и единства».²

Раз обезглавливание Людовика XVI представляется, таким образом, как залог и символ утверждения нового строя, раз его низложение оказывается в точности симметричным возвышению палача, становится понятным, почему казнь 21 января 1793 г. занимает в ходе Революции место, соответствующее положению солнца в точке зенита.³ Она действительно представляет собою кульминационную точку в развитии линии Революции и дает наиболее насыщенную и наиболее полную иллюстрацию кризиса в целом, так, как он остался в памяти.

А вот казнь Марии-Антуанетты ни в коей мере не стала делом государственного масштаба. Она не способствовала возрождению величия короля в величии народа. «Вдова Капет» предстала перед революционным Трибуналом, а не перед Конвентом, то есть перед судьями, а не перед представителями Народа. Ополчаются на ее частную жизнь. Ее обвиняют как женщину в не меньшей мере, чем королеву. Умудряются обесчестить ее. Толпа оскорбляет ее, когда повозка везет ее к эшафоту. Одна газета, описывая казнь, бросает замечание, что несчастная была вынуждена «долго пить чашу смерти».

Бесспорно, в этом случае сказался и своего рода садизм, когда раздались аплодисменты присутствовавших, наблюдавших, как королеву передали в руки палача. Сцена выглядит как противовес тем сказкам, в которых жена или дочь властелина влюбляется в палача. Любовь и смерть странным образом сближают представителей двух противоположных полюсов общества. Поцелуй королевы и проклятого представлялся искуплением мира мрака миром света. А падение королевской головы, позорная казнь королевы свидетельствуют о победе проклятых сил. В общем-то она вызывает больше ужаса и одобрения, чем смерть короля, более сильную дрожь, более сильные реакции. Дело в том, что встреча королевы и

¹ *Сен-Жюст*. Полное собрание сочинений. Париж, 1908. Т. 1. С. 364—372.

² Кайуа процитировал эту формулу в статье о Леоне Блюме, воспроизведенной во введении выступления Батая на тему «Власть». Клоссовски также ссылался на нее в своем выступлении о Саде.

³ Это головокружительное восхождение к зениту вызывает гораздо более сильные страсти в Коллеже, чем события 14 июля и взятие Бастилии.

палача на подмостках истории или же в ходе бала-маскарада придает более доступное и более непосредственно волнующее значение тем мгновениям, когда противоположные силы общества меряются силами, сходятся и, подобно звездам, вступают в соединение, чтобы тут же опять разойтись и вернуться на свое место, расположившись на приличном расстоянии друг от друга.

Таким образом, палач и верховный властитель образуют неразрывную пару. Они вместе обеспечивают сплоченность общества. Один как носитель скипетра и короны привлекает к своей персоне все почести, воздаваемые верховной власти, другой же несет на себе весь груз грехов, который неизбежно влечет за собою исполнение этой власти, сколь бы справедливой и мягкой она ни была. Ужас, который он внушает, образует противовес блеску, окружающему монарха, а право помилования, принадлежащее последнему, предполагает на другом конце убийственный жест экзекутора. Жизнь людей находится в их руках. Поэтому неудивительно, что оба они становятся объектами, на которые направлены чувства страха и обожания, и религиозная природа этих чувств ясно осознается. Один стоит на страже всего, что заслуживает уважения, всего, что образует ценности и институты, на которых зиждется общество. Другой представляется зараженным скверной тех людей, которых общество передает в его руки, получает доход от проституток, сливет колдуном. Его отбрасывают во внешний мир мрака, зловещий, клочущий, неприемлемый мир, который является объектом преследования со стороны юстиции, министру которой он вместе с тем служит. Поэтому не стоит чересчур сильно ругать прессу за то, что она посвятила столько публикаций смерти Анатоля Дебле. Они позволили заметить, до какой степени палач продолжает быть легендарным персонажем и сохраняет в воображении людей исчезнувшие было крупные черты своего прежнего облика. Они показывают, что нет такого общества, которое оказалось бы в достаточной мере подчиненным силам абстракции, чтобы мифы и реальность, которая их порождает, утратили бы в нем всякое право на существование, всякую силу.

НА ЗАПАДЕ ВСЕГДА БЫЛИ РУКОВОДИТЕЛИ СОЗНАНИЯ

Жюль Монро

«Volontés». № 14. Февраль 1939 г.

ОТ «LÉGITIME DÉFENSE» К «INQUISITIONS»

Родившийся в Форт-де-Франс в 1909 г. Жюль Монро (иногда он подписывался Жюль-М[арсель]) покидает Мартинику, чтобы продолжить учебу в лицее имени Генриха IV. Его участие в «Légitime défense», журнале студентов с Антильских островов, постоянно проживающих в Париже, единственный номер которого вышел в 1932 г., свело его с Андре Бретоном. «По случаю выхода в свет про-сюрреалистского журнала, издаваемого с участием студентов с Антильских островов, — сообщает последний, — мы вступили в длительные отношения с Жюлем Монро» («Беседы». С. 156). Затем следует его вступление в состав сотрудников журнала «Surréalisme au service de la révolution», где он связывается с Кайуа. Журнал помимо его ответов на опросы публикует за его подписью статью «От нескольких особенных признаков к цивилизованному мышлению» (1933. № 5. С. 35—37), из которой я привожу следующую программу: «Речь идет о том, чтобы, опираясь на результаты эпохи, которая привела к отрицанию колдовства, вновь, диалектическим способом, изобрести колдовство». Это диалектическое изобретение нового колдовства стало первым обращением к ученику колдуна.

В своих воспоминаниях Андре Тирион представляет Кайуа и Монро как диоскуров, появление которых превратило 1932 г. в один из великих годов сюрреализма («Революционеры без революции». С. 329 и далее). «Это был самый умный человек, которого я когда-либо встречал», — говорит он о Монро в другом месте [...]. В 1945 г. он опубликовал одну из самых неординарных книг века» «Современная поэзия и сакральное» («Душераздирающие перспективы». С. 265). Но движение вскоре выдыхается из-за тех труд-

ностей, которые испытывает Бретон, когда стремится адекватно реагировать на изменения в историческом пейзаже, трудностей, связанных с выходом на арену человека, весьма преуспевающего в диалектическом изобретении нового колдовства, а именно — Гитлера.

В июне 1935 г. на Международном конгрессе писателей в защиту культуры Монро представляет делегацию Французских Антильских островов. Арагон публикует в «Commune» (№ 23. Июль 1935. С. 250) подготовленную им «Декларацию». Она начинается с лирического восхваления межрасового кровосмешения: «Мы, внуки черных рабов, а иногда и белых авантюристов, даже физический облик которых нередко оказывается чистым вызовом расовым мифам, гордимся возможностью присоединить наш молодой голос к великим голосам свободы, к требованиям утверждения подлинной человечности, нашедшим свое выражение на этом Конгрессе». Второй параграф поет славу Советской России. Она стала «наставницей всего Земного шара в тот день, когда признала все этнические группы и национальные меньшинства, когда направила в самые глубины Азии специалистов, чтобы кодифицировать устные традиции, сам язык народов, фольклор, и включить в общение мечты и думы людей, с которыми так называемые цивилизованные народы до сих пор и не намеревались вступать в общение иначе, как только для того, чтобы эксплуатировать их».

АРХЕОЛОГИЯ КОЛЛЕЖА

Этот энтузиазм попутчика длится в период «Inquisitions», то есть журнала, руководимого Кайуа, под эгидой Арагона и Тцара, публиковавшегося под покровительством Коммунистической партии, и с таким редактором, как Монро. Рассвет, закат. Журнал появляется и исчезает в июне 1936 г., после выхода в свет только одного номера. После этого имя Монро перемещается на афиши и оглавления изданий, курируемых Батаем, которому он тем временем представил Кайуа. В марте 1937 г. в Мютьюалите его можно было видеть рядом с Батаем и Кайуа на трибуне в ходе собрания, организованного для выпуска «Ацефала» «Возрождение Ницше». Следующий номер журнала, посвященный «Дионису», в то время уже печатался. Монро публикует в нем заметку «Дионис — философ». Это был номер, в котором появилась «Декларация об основании Коллежа Социологии». Это первое проявление активности Коллежа оказалось также и последним, где фигурировала подпись Монро. И тем не менее он был его инициатором. И даже настоятельно подчеркивает свое авторство в том, что касается его названия.

Монро дал свою версию фактам в приложениях к переизданию его книги «Социология коммунизма» (1963), появившейся в 1979 г. в издательстве «Либр-Алье». «Движимый стремлением понять определенные феномены, господствовавшие в первой половине века (коммунизм, фашизм), я тогда задумал, — пишет Монро, — одну программу исследований, приоритетом которой было рассмотрение жгучих сюжетов, которые во Франции утвердившаяся социология (в том смысле, в котором англичане говорят „утвердившаяся церковь“) или устраняла, или едва затрагивала, внося в них предрассудки, датированные XIX веком... Такое поле исследований должно было стать (хотя и не исключительно) сферой деятельности создаваемой с этой целью особой группы, которую я окрестил «Коллежем Социологии». Я рассказал об этом Батаю, который, кажется, был очарован этой идеей. Затем Кайуа, восторженному ученику Жоржа Дюмезиля, которого в то время из нас мало кто знал. Проект, который я только что описал, таким образом, «состоялся», но только «в принципе». Для того чтобы перейти к реализации, наши понятия, наши идеи и наши действия (Батая, Кайуа и мои) слишком быстро расходились в разные стороны... Я полагал, что сначала надо было заняться если и не уточнением метода, что далеко не было сделано, то уж во всяком случае по-настоящему договориться. Я не ждал ничего хорошего от импровизации в подобных материях, и по моему настоянию у Батая на улице Ренн я получил возможность высказать и развить по этому вопросу некоторое количество предложений. Раз, говорил я, программа Коллежа Социологии будет включать рассмотрение «жгучих сюжетов», нам следует ожидать, что мы сами будем воспаляться от этих горящих предметов. Описывать политику in the making настойчивым и достоверным образом значит уже вмешиваться в нее». Монро боялся также другой опасности, менее велеречивой, но более реальной, опасности, которую он назвал «литературной незначительностью». «После перегибов сюрреализма действия подобного рода рисковали превратиться в интеллектуальный цирк, в разновидность дадаизма в Сорбонне...» — (с. 542—543). Захват издательских начинаний Коллежа, de facto осуществленный N.R.F., судя по всему, лишь укрепил Монро в его опасениях.

В этом признании ничто, однако, не содержало даже намека на то, что одно фундаментальное идеологическое расхождение способно создать ситуацию необратимого расхождения между Монро и теми людьми, которых он привлек на сторону своей программы. «Современная поэзия и сакральное» (появившаяся в 1945 г., но написанная до войны) могла бы выйти из печати под безусловным патронажем Коллежа. В соответствии с принципами сакральной социологии современного мира сюрреализм представлен там так, как

если бы речь шла о первобытном племени. В заметке, добавленной к ее переизданию, Монро ополчается против Мориса Надо, который в своей «Истории сюрреализма» якобы игнорирует «одну из главных характерных черт сюрреализма, состоящую в том, что это было одно из тех „движений“, о которых нам рассказывает история религий» (с. 205). По всей вероятности, основной причиной, приведшей Монро к разрыву, были проблемы, связанные с личной обидчивостью. По меньшей мере именно так позволяет думать письмо, адресованное Батаем Кайуа, датированное 8 декабря 1937г. («Le Bouler», с. 72).

ВОПРОСЫ

Февральский номер 1939 г. «Volontés», в котором на постоянной основе сотрудничал Кено, открывается списком вопросов, подготовленным Монро для своей анкеты о руководителях сознания. Он разослал его «приблизительно 150 лицам». Своей темой и своим тоном этот список вопросов ставит под сомнение многие постулаты, на которых основывалась интеллектуальная деятельность во Франции между войнами.

«НА ЗАПАДЕ ВСЕГДА БЫЛИ РУКОВОДИТЕЛИ СОЗНАНИЯ: папы, священники, реформаторы, проповедники. Считаете ли вы, что руководство сознанием является органической функцией в человеческих коллективах?

Или же, напротив, что общество, в котором мы живем, историческое сообщество, членами которого мы являемся, уже достигло своего рода взрослого состояния, позволяющего ему обходиться без руководителей сознанием?»

Если это перевести на язык выражений автобиографического эссе Лейриса, которое Галлимар публикует в то же самое время (весна 1939 г.), то это звучит так: является ли возраст человека прочной гарантией против необходимости исповеди? Действительно ли современное общество осуществляет принцип свободы совести, радетелем которого оно себя изображает? Является ли исчезновение традиционного служителя церкви следствием исчезновения потребности в нем или же следствием того, что его функции перешли в руки другой инстанции? Исчезает ли функция вместе с исчезновением органа?

Все эти вопросы оказываются связанными с проблемой диалектического изобретения нового колдовства, вокруг которого Монро, начиная со своей статьи в «Surréalisme au service de la révolution», постоянно концентрирует свои исследования в то время.

Остается только установить новых колдунов или учеников колдунов: это а) вожди, лидеры и политические деятели, к которым «массы прислушиваются»; в) ученые, писатели, профессора; с) журналисты, особенно из многотиражных газет; d) издатели,

которые предоставляют возможность публиковаться или отказывают в ней, подобно тому как некогда поступала духовная власть; е) врачи, и особенно психоаналитики, уже в силу своей социальной роли являются людьми, среди всего прочего выслушивающими и исповеди.

ПОЯВЛЕНИЕ ФРАНЦИИ

Ведущий опрос требует здесь дать оценку тому способу, при помощи которого эти люди выполняют свои функции.

«Осуществляют ли эти различные социальные категории (добавьте к ним другие, если вы видите таковые) свою функцию и свои социальные prerogatives удовлетворительным, с Вашей точки зрения, образом? Хорошо ли они ее осуществляют:

а) с точки зрения человеческого величия; б) с точки зрения силы французской нации?

Другими словами, считаете ли вы, что это может продолжаться, не вызвав катастрофы?»

Второй раздел списка вопросов — это целый водопад пунктов с вопросами. Вопросы следуют один за другим с такой скоростью, что не остается времени на поиск ответа. Они организованы вокруг игры в противопоставления и отождествления, противопоставления христианской Европы и Европы Просвещения, отождествления дохристианской и современной Европы, архаичного пространства религий без руководителей сознания и современного пространства национальных тоталитарных режимов.

«Не усматриваете ли Вы в великих послевоенных национальных движениях (русский коммунизм, итальянский фашизм, немецкий национал-социализм) агрессивный возврат племенных религий, которые были ликвидированы Римской империей и победившим христианством, поразительный возврат на более обширные территориальные просторы и в более сложные социальные объединения? Не считаете ли Вы, что для устранения, преодоления и овладения этими движениями необходимо насильственное введение в западную историю какого-то Нового универсализма?

Если да, то на какой основе, по вашему мнению, мог бы строиться такой универсализм? Не считаете ли Вы, что какая-то империя или нация еще способны реализовать свою историческую судьбу, не создавая какой-либо „ идеологии ", мифологии или даже религиозного мистицизма, претендующих на универсальное значение, выходящих своим влиянием за пределы территориальных границ? Существуют ли подобная идеология, мифология или мистицизм во Франции? Если нет, то в каком виде их надо было бы изобрести?

Считаете ли Вы, что вообще можно найти решение подобных актуальных вопросов, этих загадок сфинкса наших дней, вступив в

члены какого-нибудь актуально существующего формирования (политической партии, религиозной конфессии)? Если нет, то что бы Вы предложили взамен?»

«Верите ли Вы в миссию какого-то социального класса? Расы? Нации? Империи? Человеческого рода? Каковы могут быть основания для соглашения множества людей, которые смотрят на происходящее открытыми глазами, обладают определенной силой и больше не хотят быть пациентами и объектами исторического развития, а желают стать его носителями и причинами?»

В 1935 г. «Контратака» провозгласила себя стоящей на стороне революционного интернационализма борьбы классов (революции без границ) в ответ на повторное возникновение национального измерения в выступлениях от имени бывшего авангарда, превратившегося в антифашистский экуменизм Конгресса в защиту культуры. Даже если бы Монро не участвовал в «Контратаке», вследствие имеющихся в его списке вопросов номинальных ссылок на Францию сам этот список оказывается весьма показательным отражением изменений атмосферы. Кто в 1935 г. среди авангардистов беспокоился о «силе французской нации, способности Франции изобрести некий универсализм, противостоящий универсализму «русского» коммунизма, «итальянского» фашизма или «немецкого» национал-социализма? Ответы появляются пять месяцев спустя в июньском номере «Volontés». Монро комментирует их. И возвращается к тому, что и подтолкнуло его к инициативе с проведением опроса по этому списку: к желанию «срочно провести необходимую разведку во французских кладовых силы и благородства человечества».

ШАМАНИЗМ

Анатолий Левицкий Вторники, 7 и 21
марта 1939 г.

Текст этого выступления был опубликован Кайуа в «Diogenè» (№ 17. Январь 1957) под заголовком «Мифы и ритуалы шаманизма». Номер 20 того же журнала (октябрь 1957) дает следующую биографическую справку об его авторе. «Анатолий Левицкий родился в селе Богородское, недалеко от Москвы, в 1901 г.; эмигрировал в Швейцарию, затем в Париж; получил высшее образование в Сорбонне, имеет диплом Института этнологии; ученик Марселя Мосса в Практической школе высших знаний, в секции политических наук. Продолжая учебу, А. Л. работает попеременно бухгалтером, шофером такси, складским служащим и т. д. В 1933 г. поступает на работу в Музей человека; в 1937 г. становится работником, ответственным за департамент Океании в музее; в 1939 г. ответственным за создание департамента сравнительной технологии музея; стипендиат СНРС в 1938 г.; делегат от Франции на копенгагенском Международном конгрессе по антропологическим и этнологическим наукам в 1938 г.; расстрелян как участник движения Сопротивления в 1942 г.».

СЕТЬ МУЗЕЯ ЧЕЛОВЕКА

Эту заметку, вдаваясь в детали, необходимо подправить по двум пунктам. Надо читать «религиозные науки» вместо «науки политические» (мы не выходим за пределы пятой секции Е.Р.Н.Е.). С другой стороны, в 1933 г. Музей человека еще не существовал. Он тогда был Музеем этнографии Трокадеро под руководством Поля Риве. Именно последний, должно быть с помощью Жоржа-Анри Ривьера, реорганизовал его в современный Музей человека в пышущем новизной Дворце Шайо, возведенном по случаю Между-

народной выставки на месте бывшего Трокадеро. Открытие состоялось 27 июня 1938 г. Лейрис, который тоже работал в Музее, публикует по этому поводу в N.R.F. за август 1938 г. маленькую заметку под заголовком «От Музея этнографии к Музею человека».

Левицкий под руководством Мосса и Рене Гроссе подготовил диссертацию о сибирском шаманизме. Затем разразилась война. Случайность военных призывов свела его в одном полку с Кено, который отмечает в своем дневнике за датой 6 января 1940 г. следующее: «Обнаружил среди Е.О.Р. этнолога Левицкого (выступление о шаманизме в Коллеже Социологии)» («Дневник», 1939—1940. С. 118); другие упоминания о Левицком — с. 123, 148, 161).

После демобилизации в августе 1940 г. Левицкий возвращается в Париж: и вместе с Борисом Вильде и Ивонной Одон организует сеть Сопротивления в Музее человека, первую организацию подобного рода, созданную в оккупированной Франции. 11 февраля 1941 г. SS окружает Дворец Шайо. В Музее человека производится обыск. Левицкого арестовывают и затем перевозят во Фресне. Процесс над участниками подпольной сети, остальные члены которой были также позже арестованы, начинается 6 января следующего года. Вильде, Левицкий и пятеро других членов организации были расстреляны немцами 23 февраля 1942 г. на Монт-Валерьен. Кено отмечает в своей записной книжке: «1942 г., 1 марта. Похороны Левицкого, улица Дарю (Полан плакал)».

Полан, замешанный в деле как издатель группы и арестованный в мае 1941 г., дает свою версию событий в разделе «Неделя в тайне» в книге «Писатели в тюрьме», Париж, 1945 г., воспроизведенной в 1956 г. в I томе его «Полного собрания сочинений» (см. также его беседы с Робером Малле «Неопределенности языка». Париж, 1970. С. 148). Арагон в публикации «Преступление против духовности». Париж, 1944 г., посвящает немало страниц этому делу Музея человека. Но наиболее целостное видение дает книга Мартина Блюменсона «The Vilde Affair Beginnings of French Resistance» (Бостон, 1977).

В сборник своих сновидений «Ночи без ночи» Лейрис включил два кошмара, непосредственно связанных с казнью своего коллеги, который сделал выбор в пользу Сопротивления. Никакое таинственное чудо не предоставило бы времени, которое позволило бы ему, как в случае с Хладиком Борхесом, закончить диссертацию о шаманах, этих титанах, взрывающих мировой порядок и всесилие богов. Первое сновидение датировано ночью с 19 на 20 мая 1942 г. Во втором, датированном «неделей позже», мимолетно возникает силуэт осужденного. Как раз в тот момент, когда он отправляется к месту, где должна состояться казнь. «Прикрытое мягкой шляпой его скуластое, со слегка монголоидными глазами лицо, казалось, отливало крайней бледностью (но на самом деле не в большей степени, чем обычно)».

Интерес Левицкого к сибирским цивилизациям во многом обязан его русским корням. С 1932 по 1937 г. Мосс читал в Практической школе Высших знаний курс по космологии в Северо-Восточной Азии. В заключительной части своего учебного курса он дважды отмечает вклад Левицкого: в 1934—1935 гг. «господин Левицкий прочитал три прекрасные лекции о бурятском шаманизме и шаманизме якутском, пользуясь всевозможными документами на русском языке и говоря, в частности, о прекрасных костюмах охотников, которые он сумел изучить в Трокадеро»; в 1936—1937 гг. «господин Левицкий продолжил свои работы о гольдах прекрасным исследованием гольдского шаманизма и мифологии этого шаманизма» (М. Мосс. Избранные произведения. Париж: Изд. Каради, 1969. Т. II. С. 186—187). Левицкий был также соавтором работы «Человеческий род», в серии Французская энциклопедия (т. II. 1936), созданной под руководством Риве (в ряду других соавторов — Лей-рис, Метро, Сустель, Хальбвахс...), а также «Всемирной истории религий» (в создании которой принял участие и Кайуа), опубликованной в издательстве Кийе М. Горсом и Р. Мортье.¹

Заметки, которые он набросал, имея в виду свою диссертацию, были собраны Эвелиной Лот-Фальк. Она воспользовалась ими в публикации под названием «Охотничьи ритуалы у сибирских народов», вышедшей в серии «Человеческий род», которой в издательстве Галлимара руководил Лейрис. Известно, как к этой книге отнесся Батай, в момент ее публикации работавший над редактированием своего «Ласко». После ее прочтения возникнут аналогии между долиной Везера и долиной Амура, вплоть до весьма неожиданного указания на пейзаж, открывающий «пустынный, немного сибирский вид долины Центрального Плато».

Проблема шаманизма стояла в центре тематики Коллежа. Батай провозглашает себя «учеником колдуна». А Кайуа начинает книгу «Миф и человек» (1938), противопоставляя «как представляющих две основополагающие позиции духа: шаманизм, выражающий мощь индивида в его борьбе против естественного порядка реальности, и манизм, обозначающий духовные искания на основе принесения в жертву тождества Я и не-Я, сознания и внешнего мира (с. 7). На почве манизма возникает как поэзия, так и мистицизм, тогда как с шаманизмом связаны знание и агрессивность волшебника. Кайуа вновь упоминает о шаманизме в заметке о Леви-Брюле, опубликованной в N.R.F. в августе 1938 г. В ней он отсылает к работам Левицкого. Странички из Леви-Брюля, говорит он, «о функции шамана в обществе без верховного вождя являются исключительно важными. В конце концов речь идет о фундамен-

¹ Именно из этой публикации я беру библиографические ссылки, приводимые в примечаниях к выступлению.

иальном вопросе. В этой связи можно только сожалеть, что литература из первых рук, почти исключительно на русском языке, оказывается столь малодоступной. Однако несколько избранных, которые слышали выступление А. Левицкого, знают, подобно мне, о том, что проблема представляет исключительный интерес. Было бы весьма желательно, если бы господин Леви-Брюль рассматривал ее как-нибудь иначе, не мимоходом» («Chronos». Р. 75).

По всей видимости, именно Кайуа шефствовал над Левицким. Это следует из его беседы с Жилем Лапужем: «Левицкий сделал два выступления о шаманизме. Постановка вопроса взволновала меня, потому что в схеме, которая была и моей (собственно, схемой Мосса), утверждалась полная антиномия между магией и религией. В то время я чувствовал себя в большой степени сторонником Люцифера, так как считал Люцифера эффективно действующим бунтарем. Вследствие этого шаманизм был для меня важен как синтез религиозных источников силы и сферы адских реальностей. Со своей стороны, Батай тоже был очень близок к такой расстановке акцентов. Но различие между нами состояло в том, что Батай и в самом деле хотел стать шаманом» («La quinzaine littéraire» за 16—30 июня 1970 г.).

Эти выступления не были, однако, особо успешными. После первого 17 марта Батай из-за этого сильно разволновался. «Из различных источников я узнал, что в прошлый вторник всем было очень скучно. Надо принимать вещи такими, какие они есть. Для меня это нисколько не принижает ценности выступления Левицкого, но...» («Le Boulenger». Р. 99). Верно, что 15 марта, после вступления в Прагу гитлеровских войск, современный мир окончательно обосновался на первом плане, отодвинув первобытные общества на второй.

Батай хотел бы, чтобы Коллеж высказался относительно этих событий. Он консультируется с Кайуа по поводу целесообразности рассылки следующего объявления: «По причине важности текущих событий вслед за выступлением Левицкого, с которого начнется заседание 21 марта 1939 г., последует выступление Батая о...», и он объявляет название: «Прагу вновь выбрасывают из окна».

Осталось неизвестным, последовали ли за второй частью выступления Левицкого 21 марта размышления на актуальные темы, которые были желательны для Батая.

Что такое шаманизм? Какова социальная природа этого института, который иногда кажется расположенным на границах общества и вынуждает квалифицировать его как институт антисоциальный? Определений хватает, конечно, но в религиозных материях нет дефиниций, которые были бы устойчивыми, так как границы явлений остаются слишком неопределенными, а нюансы слишком

тонкими. Социальное положение шамана оказывается настолько изменчивым, что рассматривать вопрос, так сказать, с юридической стороны представляется почти невозможным. Напротив, в мифологии и ритуалах мы находим многочисленные элементы, указывающие на место, которое занимает шаман в коллективных представлениях, которое, в частности, прослеживается и в общих представлениях о божествах. Стремясь установить положение шамана по отношению к божествам, то есть такое положение, которое обнаруживается в мифологии, мы можем добраться до источников, указывающих на его социальную природу, то есть до того способа, которым общество представляет себе шамана.

А вот тот факт, что термин «шаманизм» соответствует действительности, — это бесспорно.¹ У тюрко-монгольских, угро-финских, тунгусо-мансийских и палеоарктических народов Азии, а также у тибетских народов и североамериканских индейцев, в самом деле, встречаются религиозно-магические ритуальные действия, имеющие множество общих черт. Отметим в этом плане наличие *бубна*,¹ распространенного от лопарей до эскимосов Гренландии; экстатических *танцев*, откровенно патологический характер личности шамана, наконец, глубоко интимный контакт с представителями мира духов, понятие левитации и в более общем плане — способности проникать в другие миры.

Но наряду с общими чертами существует большое разнообразие особенных форм, дополнительных или сменяющих друг друга элементов. Шаманизм почти невозможно рассматривать независимо от исторического и археологического изучения Центральной и

¹ Из главы, подготовленной Левицким для «Общей истории религий», я привожу такое определение шаманизма: «В иерархии различных сил люди занимают, конечно, весьма скромное место. Но у некоторых из них душа оказывается более возвышенной по сравнению с другими, способной соперничать с духами и даже превосходить некоторых из них. Такие индивиды, как мужчины, так и женщины, естественно, возводимые в ранг духов, обладают способностью вступать в контакт с ними и действительно проникать с их помощью в другие миры. У них есть особое наименование. Тунгусы и манчу называют их *шаманы*, или *сама*, алтайские тюрки — *ком*, или *гам*, казахи и киргизы — *бакса*, якуты — *ойун* (мужского пола) и *удаган* (женского пола), самоеды — *тадибей*, буряты — *бё* (мужчин) и *ёдегён* (женщин), остяки — *тытебе*, эскимосы — *ангаккод*, *ангалтхкок* и т. п. В этнографической литературе обычно используется обозначение „шаман“ с различными вариациями транскрипции звука „ш“».

² В О.И.Р. Левицкий отмечает: «Наиболее характерным атрибутом шаманизма является несомненно бубен [...] Бубен шамана состоит из кожаной мембраны, натянутой на деревянном каркасе округлой или овальной формы [...] На колотушке всегда есть приспособление в виде фигуры, служащее для передачи голоса шамана [...] Но бубен — это не только музыкальный инструмент, он является также и орудием левитации. Во многих мифах он и в самом деле предстает как летающий ковер шамана, а верования некоторых шаманских родов нередко приписывают ему способность летать».

Северной Азии, а чисто этнографических методов явно недостаточно. Мы имеем дело с народами, принадлежащими к различным лингвистическим семействам, живущими на огромных территориальных пространствах, с народами, которые в ходе их истории были вовлечены в бесчисленные миграционные движения, которые основывали империи или оказывались включенными в них. Наконец, пришло и время влияния на них буддизма, ислама, христианства. В настоящее время смешение очень велико, и тем не менее древние верования, по всей видимости, полностью еще не исчезли. Что такое шаман? От кого получает он свою силу? Какова его роль?

Шаманами становятся только люди, обладающие совершенно определенными склонностями, которые коренятся в характере нервной системы и психики и истолковываются как призвание или же непосредственный призыв духов. Эти склонности в ряде случаев проявляются еще в детстве или у взрослых как следствие нарушений нервной уравновешенности из-за болезни или какого-нибудь несчастного случая. Поскольку, по общему правилу, всякий колдун является в какой-то мере нервным больным, то и шаманизм, со своей стороны, характеризуется ритуалами, выполнение которых требует патологической организации нервной системы. Все авторы без исключения указывают на следующие факты: Радлофф¹ отмечает, что у алтайских татар начинающие шаманы являются субъектами, страдающими припадками эпилепсии, истерии или же демонстрирующими другие симптомы нарушений нервной системы. Хангалов² обращает внимание на то, что будущие бурятские шаманы имеют весьма необычное нейрофизическое строение, резко отличающееся от строения нормального человека. Он приводит также пример с тремя знаменитыми шаманами Балаганского округа, которых из-за того, что они оказались в состоянии дикого приступа безумия, вынуждены были убить. Богораз³ утверждает, что идея своего призвания достигает иногда у будущих шаманов такой степени навязчивости, что они подвергаются нервным заболеваниям как раз в период *посвящения*.

Шаман — это избранник духов.⁴ Эти последние приходят, чтобы разыскать его, предложить ему свою дружбу, поддержку, а может быть, и службу. Чтобы стать шаманом, необходимо обладать

¹ Радлофф. Aus Sibirien. Лейпциг, 1884.

² Хангалов. Новые материалы о шаманизме у бурятов // Записки Восточно-Сибирского отделения И.Р.Г.О. Иркутск, 1890.

³ Богораз. The Chuckchee. Лейден; Нью-Йорк, 1904—1909.

⁴ Левицкий отмечает в О.И.Р.: «Всякий шаман является избранником какого-то духа, который приходит к нему, по общему правилу, во сне, чтобы предложить ему союз с собой и посредством этого приобщение к невидимому миру. Природа этого союза довольно необычна. Чаще всего она предстает в виде подлинно нежной любви, которую дух испытывает по отношению к своему избраннику [...] Известны некоторые ритуалы шаманской инициации, которые имеют характер настоящих свадебных церемоний».

сильным разумом. Сам факт, что человека заметили духи, — это доказательство его исключительной мощи. Достаточно познакомиться с несколькими мифами относительно шаманизма, чтобы понять, что шаман всегда рассматривается как существо, способное соперничать с духами, как существо, обладающее, впрочем, всеми их специфическими качествами. Мифологический шаман — это нечто большее, чем просто посредник между людьми и духами, он и сам является духом, обладает его самостоятельностью и его собственной силой. Он не только не является слугой, но и сам заставляет служить себе многочисленных второстепенных духов, которых держит под своей властью. Чтобы проиллюстрировать эту сторону шаманизма, приведем несколько весьма показательных мифов:

ЯКУТЫ — МИФ О ПЕРВОМ ШАМАНЕ

«...его имя было Ан-Аргил-Ойум.

«Он был всемогущим и совершал великие чудеса: воскрешал мертвых, возвращал зрение слепым. Слух об этих чудесах дошел до Ай-Туайена (бога). Он послал спросить у шамана, во имя какого бога он совершал свои чудеса и верит ли он в него? Ан-Аргил-Ойум (серьезный, важный шаман) ответил после третьего обращения, что он не верит в бога и что он творил свои чудеса благодаря своим собственным способностям и своим собственным силам.

«Ай-Туайен в гневе приказал сжечь шамана.

«Но так как тело Ойума состояло из рептилий, одна лягушка сумела ускользнуть от пламени и отправилась жить на высокую гору.

«От этой лягушки происходят сильные демоны, которые до сих пор дают якутам шаманов».

ПЕРВЫЙ БУРЯТСКИЙ ШАМАН (Версия, поведанная Шашковым¹)

«Самый знаменитый из всех шаманов Хара-Гирген обладал безграничной силой воскрешать мертвых, обогащать бедных. Все было в его власти. Это всемогущество обеспокоило бога (речь идет о самом популярном из небесных богов — Эзеге-Малане), который испугался, не взбунтуется ли однажды шаман против него. Поэтому он решил испытать его. Он вынул душу у молодой богатой девушки. Из-за этого последняя тяжело заболела, и ее отец пригласил шамана (чтобы тот вылечил ее). Шаман напряг все свои силы, сел на

¹ *Шашков*. Шаманизм в Сибири // Записки Русского Императорского Географического Общества. Книга вторая. СПб., 1847.

свой бубен и взлетел к небосводу. Он осмотрел весь небосвод, так же как и подземный мир, в поисках пропавшей души.

Вдруг он заметил ее на столе у бога, заточенную в бутылке, которую этот последний затыкал пальцем. Хитрый шаман превратился тогда в желтого паука и сильно ужалил бога в щеку. Этот последний оставил бутылку и потянулся пальцем к щеке. Шаман воспользовался этим, чтобы похитить у него душу, находившуюся в бутылке, и вернуть ее умирающей девушке. Но бог не простил ему такой дерзости и принял меры, чтобы ограничить его власть».

Вторая версия мифа является более полной.

«Первым бурятским шаманом был Бохоли-Хара. Он обладал сверхъестественной силой... У Бохоли-Хара была книга с письменами, которую он получил от Эзеге-Малан-Тенгери. В это время жил на земле очень богатый человек, у которого совсем не было детей. Он обратился к шаману Бохоли-Хара, попросив его помочь ему в его беде, попросить бога, чтобы тот ниспослал ему сына. Тогда Бохоли-Хара пришел в дом к этому богатому человеку и принялся шаманить, но при этом обращался не к богам или духам с просьбой, чтобы они ниспослали сына этому бездетному человеку, а сам создал ему сына, взявшись за это следующим образом. Он сделал кости из камня, тело из горшечной глины, из речной воды. Но надо было также дать ему душу. Бохоли-Хара это нисколько не затруднило. Он собрал шестьдесят различных цветов и сделал из них душу мальчика. Через какое-то время у бездетного богача родился сын и достиг трехлетнего возраста.

«Однажды небо (Эзеге-Мамо) приказало трем крылатым посланцам облететь с проверкой землю. Три крылатых посланца облетели всю землю и нашли, что все в порядке, за исключением того, что у бездетного богача родился мальчик исключительной красоты, созданный неизвестно кем. Крылатые посланцы вернулись к Эзеге-Малану и доложили ему об этом. Тогда Эзеге-Малан узнал, что этот мальчик был создан без его участия шаманом Бохоли-Хара, у которого совсем не было права создавать людей независимо от богов, так как только боги могли создавать людей. Вот почему Эзеге-Малан вновь отправил трех крылатых посланцев, поручив им принести ему душу этого мальчика».

Точно так же, как и в сокращенной версии, бог заточил душу в бутылку, а шаман сумел забрать ее у него. Но продолжим текст.

«Бохоли-Хара спустился на землю и вновь вложил душу мальчика в его тело, после чего воскликнул: „В мире нет такого человека, который был бы способен, как я, сотворить человека и отобрать его душу у Эзеге-Малана". Услышав это, Эзеге-Малан впал в гнев и приказал шаману предстать перед ним. Шаман поднялся к Эзеге-Малану на небо. Эзеге-Малан взял его шаманскую книгу, разорвал ее и выбросил. Затем он сказал Бохоли-Хара: „Как осмелился ты, мирской человечиска, создать человека помимо богов, которым только и разрешено делать это? Как осмелился ты причинить

мне страдание и забрать у меня душу больного?". Наконец, он разрезал его бубен на две части, что уменьшило его силу.

В этот миг девять сынов неба вошли к Эзеге-Малану и сказали ему: „Он нам нужен, потому что каждый день мы посылаем на землю девять стрел, а он возвращает их нам назад на небо". Эзеге-Малан приговорил шамана Бохоли-Хара к тому, чтобы тот сел верхом на черный камень и сидел на нем до тех пор, пока этот камень или он сам не износятся. Если Бохоли-Хара износится раньше камня, тогда он перестанет существовать, а шаманы станут плохими. Если же, напротив, Бохоли-Хара совсем не износится, тогда он вновь появится на земле и будет обладать прежней силой». Миф заканчивается темой исключительной важности. Шаман, как рассказывают, выдержал испытание благодаря поддержке, которую ему оказал один бог, бывший одним из богов-покровителей кузнечного дела: «Бохоли-Хара обулся в не поддающиеся износу железные сапоги, которые он получил от бога неба Зан-Сагана, а поэтому Бохоли-Хара и теперь еще восседает на камне, а камень изнашивается и наполовину уже износился».

Этот миф производит достаточно сильное впечатление. Тем не менее я колебался в том, можно ли представить его в качестве определения шаманизма. Титанический элемент действительно выглядит в нем явно преувеличенным, в особенности когда его сравниваешь с мифами других шаманских народов Азии.¹ Бурятская мифология является очень развитой. Понятие бога, которое встречается в ней, не является общепринятым в шаманском мире. По всей видимости, оно было выработано многочисленными поколениями сменяющих друг друга шаманов, организованных в настоящий клерикальный клан. Это уже наукообразная мифология, основанная на систематизированной космогонии.

Но в этом мифе есть два факта, на которых я хотел бы остановиться: возврат стрел на небо и помощь бога-покровителя кузнечества. Девять сынов неба каждый день посылают на землю девять стрел, а шаман возвращает их назад. Почти во всей Азии распространен ритуал, который состоит в запуске в небо стрел по ка-

¹ См. тем не менее то, что Левицкий пишет в О.И.Р.: «Многие мифологии представляют первых шаманов в образе титанов, которые защищают интересы людей против всемогущих богов». По поводу титанов и отзвуков, которые эта тема оказалась способной вызвать в Социологическом Коллеже, см. заметку, опубликованную Кайуа в N.R.F. за ноябрь 1937 г. по поводу работы В. Черни «Очерк о титанизме в западной романтической поэзии между 1815 и 1830 г.». Прага. Это сообщение заканчивается почти пророческой нотой: «Вскоре потребуются поприветствовать с ужасом или энтузиазмом рождение нового титанизма, гораздо более ненасытного, более активного, более реалистического, ставящего вопросы в совершенно нужном плане. Было бы не без пользы, если бы те люди, которые идут на смену, извлекали бы уроки из примера их старших предшественников. Поэтому это не могут быть люди, которые пренебрегают их знаниями».

ким-то определенным случаем. Что такое стрела, если не средство передвижения или же, в более широком плане, средство сообщения с отдаленными сферами? У бурятских народов человек, убитый молнией, приравнивается к шаману. Его хоронят в соответствии с теми похоронными ритуалами, которые используются для похорон шамана: служители культа берут девять стрел и посылают в небо одну из них, они посылают назад в небо, как считается, стрелу, которая убила человека. А на обратном пути они посылают в небо восемь остальных стрел, несомненно предназначенных восьми другим богам неба. Таким образом, отношения между небом и землей обеспечиваются регулярно, имеет место длительный, всевозможный обмен, нечто, подобное взаимности.¹

Эти отношения рассматриваются со стороны самих богов до такой степени необходимыми, что они становятся на сторону попавшего в немилость шамана. Это понятие о необходимых отношениях между различными мирами, столь характерное для шаманских мифологий вообще, сохраняет все свое значение и в бурятских ритуалах и поверьях. Чтобы принять на себя основные обязанности своего положения, шаман должен пройти обучение в небесных сферах.

Исключительно интересную информацию сообщает нам Штернберг: «Бурятский шаман, пишет он, обычно имеет в качестве предка какого-нибудь знаменитого шамана, ставшего духом, который избирает среди своих потомков наиболее способных. Он забирает их души на небо, чтобы обучить их шаманскому искусству и поближе познакомить с условиями обширной небесной империи и обычаями ее, диктуемыми ее предписаниями. Отправляясь на небо, души молодых шаманов останавливаются у тамошнего мирового бога Техазара Манкала, молодого быка, бога плясок, плодородия и

¹ См. О.И.Р.: именно шаманы «посылают назад в небо стрелы, которые боги отправляют на землю, обеспечивают в некотором роде отношения между богами и людьми». Следовательно, боги, таким образом, оказываются в зависимости от шаманов. Этот азиатский ответ на вопрос Лойолы: «Как можно говорить с Богом?» — можно поставить в связь с последними строками заметки Кайуа о работе по археологии Каледонии (Cahiers du Sud. XVII. Июнь 1938). Они обозначают аналогию между этими стрелами, запущенными в небо, и строительством Вавилонской башни: «Каким образом эти монументы, возведенные старанием правоверных, стали предметом гордыни и бунта против божественности? — спрашивает Кайуа. — Необходимо отметить, что в некоторых версиях рассказ о Вавилонской башне связывается с персонажем Немродом, „великим охотником, противостоящим Вечности“, и типичным героем, идущим на *завоевание неба*». А вскоре мы наталкиваемся на миф о стреле, выпущенной в сторону небесного свода и падающей оттуда окровавленной. На этот раз надо было бы обратиться к Китаю, чтобы восстановить ритуалы, давшие место этим велеречивым амбициям земных владык». Это сравнение между китайскими реалиями и реалиями месопотамскими было намечено в книге Гране «Китайская цивилизация» (с. 239). См. также выступление Кайуа о празднествах (с. 434—435).

богатства, который сожительствоует с девятью дочерьми Солбони, бога зари... Там душа молодого шамана проводит время в любовных утехх с божественными дочерьми и т.д.». ¹ Оставим пока в стороне этот вопрос об интимных отношениях шамана с духами противоположного пола. Здесь необходимо особо отметить прежде всего ту идею, что настоящая инициация происходит на небе. Ритуал выражает это как нельзя наиболее ясным образом.

Церемония проходит под руководством старого шамана, которому помогают девять молодых людей; в ритуальном плане — шаман-отец и девять его сыновей, символизирующих девять сыновей неба. Подготавливают девять сосудов, девять деревянных мисок, девять камней. В кладбищенской роще селения срубают несколько берез и одну сосну. Самая большая береза, вырванная с корнями, высаживается на долгое время в углу жилища будущего шамана так, чтобы макушка выходила из дымохода и возвышалась над крышей. Эта береза символизирует бога дверей, который открывает шаману доступ к небу и к различным богам... Перед жилищем соискателя сажают в землю определенное число берез, из которых одну, сначала самую главную, а затем три группы по три, выбирая для этого сухие деревья, наконец девять других, которые должны служить жертвенными овцами, и т. д. Целая система голубых и красных веревочек связывает большую березу, находящуюся внутри, с березами, расположенными снаружи. Эти веревочки символизируют дорогу, буквально — мост, ² по которому должен пройти шаман, чтобы добраться до богов. Когда все оказывается установленным, шаманы собираются в жилище новичка и принимаются шаманить, то есть петь и плясать, как раз и вызывая девяносто первых шаманов и девяносто первых шаманш. В какой-то момент они образуют процессию, направляющуюся к жертвенным животным, которые затем и приносятся в жертву после довольно сложного

¹ Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

² По поводу этого «моста» можно прочесть соображения Марселя Мосса, которые Кайуа привел в «Великом мостостроителе» (*Cahiers d'un échiquier*. Париж, 1970). Мосс намекал на происхождение слова *религия* от деятельности строителей мостов: «Доказательством тому является тот факт, что в Риме верховный служитель религии, верховный священник назывался „строитель мостов": *понтифик*. Но сегодня, когда кто-нибудь говорит о папе как о Верховном Понтифике, знает ли такой человек, что он называет его Великим Мостостроителем!» Эта беседа состоялась в 1937 г. В 1939 г. в статье «Комплекс Поликрата, Самосского тирана» (*Cahiers d'art*. 1939. № 1-4) Кайуа выявил в этой деятельности, которую он определяет по обстоятельствам как «мостостроительную», собственно титаническую агрессивность, которая напоминает агрессивность шамана. Он, таким образом, напоминает об «*ибрисе* Ксеркса, перебрасывающем мост из плавучих средств через Дарданеллы и пересекающем то, что не было предназначено для пересечения. Известно, заключает он, какие религиозные опасности связаны с наведением мостов». Понятое буквально словесное иносказание может быть, в самом деле, сведено к простому переходу по мосту.

очистительного ритуала. Как раз в это время участвующий в инициации подходит к первой из девяти берез, карабкается на самый верх, вызывает сначала старшего из шаманов, а затем своих умерших шаманов-родственников. Он слезает оттуда вниз головой. Затем он последовательно влезает на каждое из восьми оставшихся деревьев, описывая спиральные движения, и, добравшись до вершины, вызывает соответствующих духов. Девять берез, на которые взбирается проходящий инициацию, надо полагать, позволяют ему добраться до девяти небес и обеспечить себе таким путем, благодаря контакту с девятью тенгри,¹ способности, необходимые для выполнения его обязанностей. Что касается березы, которая навсегда располагается внутри его жилища, то она позволяет ему в любой момент навеститься к своему покровителю или же вообще в сферы, где обитают духи.

Таким образом, в жизни шаман предстает как существо, послушное богам, а ритуал представляет его как получающего силы от богов неба. В официальной, если можно так выразиться, мифологии шаманизм представлен как институт, созданный девятью богами неба, благосклонно настроенными к человеческим существам и нацеленными на то, чтобы помогать людям. В якутском шаманизме, который тоже хорошо организован, но который лучше сохранил значительное число архаичных элементов, мы находим такую прекрасную клятву, даваемую в ходе инициации: «Я обещаю быть защитником несчастных, отцом бедняков, матерью сирот». Инициация, не столь четко определенная, как у бурят, состоит в следующем: будущего шамана, переодетого в ритуальный костюм, с бубном и палочками в руках, посвящающий ведет на гору или в отдаленное место. Девять девушек-девственниц располагаются справа, а девять юношей — слева от него. Старый шаман располагается сзади и произносит слова клятвы, которые проходящий посвящение повторяет. Он также берет на себя обязательство посвятить жизнь тому духу, который избрал его, и подчиняться его приказаниям. Вот тогда старейшина показывает проходящему посвящение место, где пребывает этот дух, который становится, таким образом, именным покровителем нового шамана. Он учит его также тому, как надо покорять этого духа-покровителя. Вообще-то шаман обладает несколькими именными духами, подобно тому как всякий человек обладает несколькими душами, которые различаются своими особыми чертами. Но у него все же есть один дух, которого можно было бы рассматривать как главного — «ийа-кыл», животное-мать, настоящий личный тотем, от которого зависят его жизнь и смерть. Шаман видится с ним только три раза в жизни. Животное-мать умирает раньше шамана, но этот последний не может после этого долго жить. Этот тотем всегда пребывает в одном и том же

¹ Тенгри — это верховные боги, каждый из которых управляет одним из небес.

месте, он в высшей степени уязвим, так как его достаточно напугать, чтобы он умер. Наряду с этим тотемом якутский шаман обладает другим главным именованным духом, тоже активным. Именно от этого духа зависит непосредственно сила шамана. Эти духи сами именуются *шаманами* и образуют в потустороннем мире в некотором роде двойников шаманов, живущих на земле. Их борьба непосредственно отражается на участии земных шаманов.

Все же сомнительно, что двойственность можно было бы считать характерной чертой шаманской мифологии. Мы находим в ней такие элементы, которые способны служить доказательством, что это разделение возникло недавно. И действительно, идея изначальной неразделимости встречается даже у якутов. Вот, например, миф об инициации, *осуществляемой* на небе. В якутском пантеоне имеется важное божество, имя которого в буквальном переводе означает *солнценасыщенная обжора* и которое является одним из сыновей великого бога неба. Главный атрибут этого бога — большой железный посох. В ходе инициации отделенная от тела голова посвящаемого в шаманы надевается на кончик его посоха. Бог поднимает этот железный посох так, чтобы все видели, что он стоит во главе всего мира. В это время тело будущего шамана разрезается на кусочки, а эти кусочки сбрасываются вниз на корм второстепенным богам. Эти последние как раз потому, что они проглотили кусочки его тела, становятся его естественными служителями.

Это представление о духе-служителе шамана еще сильнее выражено в тунгусском шаманизме, который, несомненно, является гораздо более архаичным, чем шаманизм тюрко-монгольских народов в собственном смысле слова.

У большинства тунгусов церемония инициации полностью отсутствует. Человек, который чувствует предрасположенность к тому, чтобы стать шаманом, не нуждается в посвящении. Духи сами наделяют его соответствующими достоинствами. Инициация — это исключительно дело духов. Только они обладают прерогативой судить о том, в достаточной ли мере претендент подготовлен к службе в своем ведомстве. Чтобы получить признание, тунгусский шаман должен просто дать доказательства своих возможностей. Любопытная деталь — ритуал инициации отсутствует даже у тех тунгусов, у которых есть иерархия шаманских званий, как например у приамурских тунгусов. У гольдов будущий шаман сам выбирает момент своего посвящения, подчиняясь в этом, как он считает, воле своего духа. Когда он считает, что в достаточной мере подготовлен, он приглашает всех своих родственников, живущих по соседству, а также и соседей. Позади своего жилища, под большим деревом, он втыкает девять небольших грубо обработанных колышков, которые изображают божеств, дружественных клану. Вечером, после захода солнца, он принимается петь, воздавая хвалу своему именованному духу. Затем, выйдя из дома, он направляется, приплясывая, к подготовленному для этого месту и исполняет девять песен вперемеш-

ку с плясками. Когда это длинное вступление заканчивается, он хватается жертвенное животное, которое подают ему, поросенка, петуха или дикуую утку, режет его, окропляет идолов кровью и сам пьет кровь. Затем он разрезает животное на куски, отрезает голову, вынимает печень, сердце, легкие, которые предназначаются духам. Все возвращаются в дом, а новый шаман тоже проникает туда, приплясывая, устраивается на боковом сидении и с припевами принимается рассказывать историю своего обращения. Церемония завершается празднованием.

Этой церемонии достаточно, чтобы быть признанным в качестве шамана первой ступени, главная обязанность которого состоит в том, чтобы сражаться со злыми духами, в частности с теми, которые приносят болезни. Вторая и третья ступень дают право руководить похоронами, завладевать душой умершего, а затем препровождать ее в потусторонний мир. Эти ступени шаман присваивает себе тоже сам. По приглашению одного из духов он изготавливает для себя соответствующие ритуальные одежды и атрибуты. Затем в сопровождении двух-трех помощников он, соблюдая церемониал, направляется в селение, в котором живут члены его клана. В ходе своих посещений он не раскрывает цель своего путешествия. Дойдя до границы территории своего клана, он надевает на себя отличительные знаки своего нового достоинства и возвращается, возвещая всем о милости, которая коснулась его, и приглашая всех своих родичей на большое жертвоприношение в честь посвящения. Перед началом церемонии после захода солнца девять человек исполняют пляску, в которой вскоре начинают принимать участие все присутствующие. Плясуны опоясаны бубенчиками, бубны бьют. Пляска продолжается вплоть до выхода на сцену самого шамана. Этот последний начинает певучим голосом рассказывать о своей истории, о своих сражениях, о своих колебаниях, взывает к своим духам-защитникам, затем вдруг принимается говорить от их имени, приплясывает. Это представление по времени разделяется на девять частей. После окончания девятой песни старейший из присутствующих наливает стакан водки и, стоя на коленях, преподносит его шаману, произнося такие слова: «Будь нашим шаманом, помогай нам!» На следующий день проводится жертвоприношение. С раннего утра шаман суетится, умоляет своих духов не покидать его и никогда не отказывать ему в помощи, затем, наконец, принять от него жертву. Когда все приготовления заканчиваются, шаман в сопровождении всех приглашенных направляется к площадке, предназначенной для церемонии. Перед ритуальными фигурками укладываются девять поросят со связанными ногами. По знаку шамана его помощники бросаются к животным, режут их и собирают кровь в деревянные кубышки, которые передают хозяину. Этот последний в состоянии крайнего возбуждения, с воплями и подергиваниями телом, жадно пьет кровь. Внезапно он впадает в экстаз, издает истерические крики, прыгает и пляшет, громко звеня всеми

подвесками и бубенчиками своего ритуального наряда. Случается, что нервное напряжение достигает у шамана в экстазе такой степени интенсивности, что он в беспамятстве падает в обморок.

Пока шаман отдыхает, жарят мясо принесенных в жертву животных, предназначенное для трапезы, которая вскоре и следует. Празднество обычно продолжается до поздней ночи. Шаман после того, как выпил один стакан водки, больше не пьет, а ест с большой умеренностью. Этикет требует, чтобы он сам прислуживал своим гостям, среди которых он вскоре остается единственным, кто сохраняет возможность соображать.

Дух, избранником которого становится шаман, будет служить ему на протяжении всего периода исполнения им своих обязанностей, оставаясь его исполнительным агентом в невидимых мирах. Приамурские тунгусы называют этого духа *ажами*, то есть друг. Это тот носитель его духовной поддержки, на которого шаман может рассчитывать при любых обстоятельствах: верность которого основывается отнюдь не на заинтересованности; он обеспечивает ему свою поддержку, исходя из чувства чистой привязанности или даже просто по любви. Впрочем, главным образом именно через посредство этого духа тунгусский шаман приобретает и других своих невидимых помощников. Обычно у него бывает множество таковых, различающихся по категориям и неравных по силе. Среди них есть и такие духи, которых он использует как бойцов в своих мифических сражениях против противников в потустороннем мире. Других же он использует как разведчиков или информаторов. А еще других — как простых посыльных или носильщиков. Шаман держит в руках весь этот народ не только притягательной силой своей личности. Среди них есть и такие духи, которых он завоевывает на свою сторону посредством мольбы или убеждения. А некоторые из них, из разряда не очень важных, просто находят для себя выгодным то, что имеют возможность регулярно питаться кровью и останками жертвенных животных. Как сообщает Широкооров,¹ в то время, как совсем маленькие духи нередко рекрутируются силой, вокруг шамана формируется настоящая клиентура всякого рода духов, которыми он тоже занимается с целью не позволить им наносить вред. Смерть такого шамана вызывает ужасные бедствия, причиняемые высвобожденными духами, которые набрасываются на людей, мучают их, вызывают эпидемии и особенно нервные болезни.

Понятие о великом боге или великих богах почти совсем не выходит за пределы тюрко-монгольского мира, равно как и превалирование бога неба. Даже у якутов, шаманы которых тем не менее проходят инициацию на небе, существуют личные тотемы, значимость которых ни в коем случае нельзя недооценивать. Между тем тотемы находятся в каком-нибудь укромном месте, например у подножия скалы, а отнюдь не на небе. А в якутском шаманизме,

¹ Широкооров. Опыт построения общей теории шаманизма среди тунгусов. Владивосток, 1919.

так же как и в шаманизме тунгусском, известно множество зооморфных духов или же по меньшей мере духов зооморфного происхождения, функция которых нередко заключается только в том, чтобы помочь шаману перемещаться во все другие миры, а не только в мир небесный. Наряду с небом существует низменный, подземный мир, но существуют также и невидимые пространства мира, заселенного людьми. Это весьма существенная сторона дела, так как большая часть зооморфных элементов мифологии связана с существованием на земле невидимых регионов. В целом вполне допустимо считать, что тотемизм, быть может, никогда и не существовал в Северной Азии. Но эта проблема слишком сложна, чтобы обсуждать ее в данный момент. Однако один факт представляется несомненным. Дело в том, что большинство народов, которые нас в данном случае интересуют — буряты, якуты, алтайские тюрки, самоеды, остяки и др., — с очень давних времен мыслят свои отношения с животным миром весьма необычным образом. Животные предстают как организованные в кланы, причем каждый вид образует особый клан, возглавляемый вожаком. Этот вождь пребывает в каком-то невидимом месте, недоступном для простых смертных. Кланов животных имеют обязательства по отношению к людям точно так же, как кланы людей имеют обязательства по отношению к кланам животных. Животное необходимо убивать совершенно определенным способом, в противном случае глава клана не будет больше отдавать дичь или же будет стремиться отомстить людям каким-нибудь иным способом. Отношения с кланами животных должны строиться на основах равенства, а животные кланы должны рассматриваться как союзники людей, со всеми вытекающими из такого отношения последствиями. Так, согласно мифу некоторые виды животных поставляют человеческому клану самца. Кровная месть осуществляется с обеих сторон. Так, например, чукчи стремятся не убивать волков, уверенные в том, что другие волки придут к ним и отомстят за это. Орочи боятся поранить белку. Енисейские тунгусы никогда не убивают комаров.

А вот если медведь в свою очередь убьет человека, орочи тотчас же устраивают облаву, отлавливают медведя, убивают его, съедают его сердце, но сохраняют шкуру вместе с головой, служащую саваном для трупа. У вогулов в аналогичных случаях ближайший родич погибшего должен отомстить за него, убив медведя. Гольды действуют точно так же по отношению к тигру. Они убивают его и хоронят, произнося такую небольшую речь: «Теперь мы квиты; вы убили одного нашего, а мы убили одного вашего. Отныне будем жить в мире. Больше не вредите нам. А то мы вас убьем».

Эта в некотором роде социальная концепция мира совершенно четко прослеживается у большинства более или менее архаичных народов интересующего нас региона. Весьма вероятно, что этот обычай, распространенный почти повсюду в центральной и северной Азии и состоящий в том, чтобы иметь прирученный клан жи-

вотных, восходит к соответствующим первобытным представлениям. Эти мифические представления о животном царстве породили множество духов, происхождение которых в большинстве случаев укладывается в эти рамки. Согласно Зеленину эти духи в течение длительного времени сохраняют свой клановый характер. А в ряде случаев даже подчеркивают свою принадлежность к материнскому клану. Этот факт отмечается также такими авторитетными учеными, как Кастрен¹ и Радлов.² Как бы там ни было, культ этих духов, кажется, во всяком случае основывается на договорном принципе. Вот тому примеры. У алтайских тюрков духа прогоняют за то, что он не выполнил своих обязательств, например, когда больной, которого он оберегал, умирает. Тогда его изображение выносят в лес, вешают на сук, трижды преподносят ему водку, прося его не гневаться, а затем уходят, произнося прощальные приветствия в его адрес. В особо серьезных случаях дух может подвергаться суду и быть приговоренным. В таком случае его изображение бьют и попирают ногами, а затем сжигают под бурные выкрики присутствующих.

Крашенинников³ описывает сцену сжигания пятидесяти пяти камчатских фетишей. Вогулы, перед тем как пойти на охоту, договаривались со своими духами о своей части добычи, добавляя: «Но в случае неудачи ты не получишь ничего». Им случалось также заменять одних фетишей на других. Остатки начала XVIII в. в случае неудачи рыбной ловли адресуют упреки отцу рыб, ругают его, опрокидывают его изображение, вываливают его в грязи, поддают ногами, плюют на него, в общем подвергают его оскорбительному обращению до тех пор, пока ловля рыбы не улучшится. У самоедов существовал обычай давать взбучку фигуркам, изображающим их божеств. Когда они выделяли новых фетишей, они предварительно подвергали их испытанию, например размещали их рядом с ловушкой, а затем использовали только в случае удачной охоты. Тунгусы во время охоты подбрасывали в воздух фигурку духа охотников, и если она падала лицом вниз, что предвещало неудачу, били ее.

Мы только что могли видеть, что даже важные божества, как например отец рыб у остяков, не избегали наказаний. Быть может, только фигурки вожakov самых сильных животных видов, рассматриваемых в качестве хозяев природы, управители жизни и хранители богатств, подвергались более уважительному обращению.

Но при чем тут по отношению ко всему рассказанному шаманизм? Разве не очевидно, что люди напрямую общаются со своими божествами, да еще и какими божествами? Мы оказываемся очень далеко отстоящими от богов неба бурятского пантеона, мы знаем также, что некоторые клановые религиозные церемонии выполнялись всем собравшимся коллективом под предводительством ста-

¹ Кастрен. *Reiseerinnrungen aus den Jahren 1838—1844*. СПб., 1853.

² Радлов. См. цит. опус.

³ Крашенинников. *Описание земли Камчатки*. СПб., 1755.

рейшины, которому помогали старики. Шаман принимал в этом участие всего лишь в качестве простого члена клана, по меньшей мере тогда, когда его возраст не давал ему права на первое место.

Таким образом, шаманизм представляется более поздним образованием по отношению ко всем этим зооморфным пантеонам. Оно приспособило их к своим нуждам, завладело для себя архаичными духами, стало их укротителем. Оно превратилось в священное служение обществу, если эти слова брать в их полном смысле, только у некоторых тюрко-монгольских народов. Возникновение шаманизма, скорее всего, является современным изобретению металлургии.

У бурят осужденного шамана спасает бог кузнечества, а сам он носит железные сапоги. У якутов бог насаживает голову посвящаемого на кончик железного посоха. А вот что сообщает нам один якутский источник: «Кузнец и шаман выходят из одного гнезда..., они стоят на одном уровне... Кузнецы тоже могут излечивать, давать советы, предсказывать будущее... Ремесло кузнеца является наследственным, и лишь в девятом поколении кузнецы приобретают свойственные только им магические способности, как раз и позволяющие им создавать железные принадлежности шаманского одевания. В общем духи боятся лязганья железа и шума воздушного горна». Кроме того, любой костюм шамана покрыт всякого рода мелкими железными предметами. Алтайские тюрки имеют аналогичные представления. У них шаман чаще всего имеет дело с богом Эрликом. Согласно мифам, этот бог живет в железной юрте или же, что в данном случае равносильно, в гроте, устроенном под жилище в глубине горы и целиком состоящем из железа. Шаман, направляющийся туда, поет: «Смело пройдем через небо, покрытое железным лесом».

Эта солидарность шамана с кузнецом или вообще с железом утверждается почти во всей северной Азии. А у восточных тунгусов именно шаманы были кузнецами.

Наконец, есть птица, значение которой во всей этой части Азии, вплоть до Китая, было бы ошибкой недооценивать: речь идет о сове или большом филине. Это птица кузнеца, но также и птица шамана. Она символизирует подземный огонь. Она охотится на плохих духов и пожирает их. Вот почему совиные шкуры редко подвешивали над детскими колыбелями или на дверных коробках. Ее сила считается очень большой, а поэтому и шаман нередко украшает себя совиными перьями.

Шаман, таким образом, предстает по преимуществу в качестве колдуна, но такого колдуна, который выполняет обязанности, освящаемые обществом, то есть обязанности своего рода священника. Когда он сражается с божествами, то это делается ради защиты людей.

Вместе с тем не только он один стоит в таком отношении к божествам. Сам коллектив в случае надобности поднимается на борьбу с невидимыми силами, противостоит их вторжению. Следовательно, между положением шамана и обычного человека различие имеется только по степени, но не по существу.

РИТУАЛЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В ГЕРМАНИИ ЭПОХИ РОМАНТИЗМА

Ганс Майер Вторник, 18 апреля 1939

г.

Ганс Майер родился в Кельне в 1907 г. В 1931 г. он защищает диссертацию по теме «Кризис теории германского государства» («Die Krise der deutschen Staatslehre»). В 1933 г. в ходе репрессий, последовавших за поджогом рейхстага, СА производит обыск в его квартире. Тогда, вслед за подпольем, наступает вынужденная эмиграция: с 1933 по 1939 г. он живет поочередно то во Франции, то в Швейцарии. Начиная с 1936 г., он сотрудничает в журнале «Zeitschrift für Sozialforschung» (Хоркхаймера), в котором он постоянно публикует рецензии на работы по политической философии. В контакт с Коллежем он вошел по случаю прочтения «Декларации» о Мюнхенском кризисе,¹ опубликованной в N.R.F.

Следующее — это то, что я выписал из письма, которое он мне написал: «Я действительно делал доклад на эту тему перед Коллежем Социологии в 1939 г. Речь шла о работах, связанных с моей книгой «Büchner und sein Zeit», которой было суждено увидеть свет только после войны (1946). Выступление состоялось в ходе заседания, которым руководил Батай. Оно послужило введением к очень интересной дискуссии.

Если что-то в этих воспоминаниях особенно режет ухо, так это указанная Вами дата — 18 апреля. Мне кажется, я хорошо помню, что мое выступление сознательно было приурочено к последнему заседанию Коллежа перед летними каникулами. Более того, именно это было, если я не ошибаюсь, причиной того, что выступление, которое должен был сделать Вальтер Беньямин, были

¹ На обороте записи, сделанной в ходе семинара, проводимого Кожевным, Батай сделал пометку о встрече: «Ритуалы политических ассоциаций в Германии эпохи романтизма. Ганс Майер, отель „Селтик“, 15, ул. Одессы, четверг».

вынуждены перенести на осень, и которое, естественно, не состоялось. Вот почему воспоминания об этом вечере для меня ассоциируются с первыми днями лета, но очень может быть, что это только следствие путаницы.

Можно было бы многое рассказать по поводу того, как я вошел в контакт с Коллежем. В то время я написал письмо Батаю, и именно благодаря этому мы встретились в первый раз до того, как начали сотрудничать. В течение 1938—1939 гг. я виделся с Батаем очень часто. Встречались мы регулярно, два раза в месяц».

Уже после первого издания настоящего сборника Ганс Майер опубликовал свою автобиографию: «Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen» (Франкфурт-на-Майне, 1982). Глава «Paris am Vorabend» («Предвечерний Париж:») напоминает о его парижской эмиграции накануне войны. Она начинается с портретов нескольких интеллектуалов (Раймона Арона, Поля-Луи Ландсберга), за которыми следуют воспоминания о Коллеже. «Кайуа был блестящим собеседником. Что касается Батая, то иногда он наводил на мысль о тех великих актерах, лицо которых при дневном свете казалось невыразительным. А вот когда наступала ночь, при свете лампы они были способны на самые разнообразные перевоплощения, включая и наиболее неожиданные, и по своему желанию они могли становиться моложе или старше своих лет» (с. 239). «В наших отношениях было что-то нескладное. Было ясно одно, что в то время как я стремился сблизиться с Кайуа, именно Батай обращал на меня особое внимание» (с. 240). Чуть дальше — опять про Батая: «В то время я еще не оценил масштаб человека, с которым встречался. В нем было что-то недоступное знанию. И именно он стремился узнать меня лучше». Портрет завершается следующей нотой: «Жорж Батай был в бесконечно большей степени „немцем“, чем когда-либо был я сам» (с. 243).

Жан-Мишель Бенье вспоминает об анекдоте, переданном Гансом Майером относительно обстоятельств его выступления: «Вальтер Беньямин хотел завершить выступления на заседаниях Коллежа Социологии в 1939 г. докладом о... моде! Жорж Батай и Майер были совершенно уверены, что весной 1939 г. этот сюжет не будет актуальным, что история еще не до такой степени стала пустой, и отвергли предложение. Беньямин был раздосадован из-за этого, а поскольку его выступление было перенесено на осень (оно разумеется, не могло состояться), завершил рабочий год (и существование Коллежа) Ганс Майер, выступив с докладом на тему „Ритуалы политических ассоциаций в Германии эпохи романтизма“» (Жан-Мишель Бенье. «Политика невозможного». С. 88).¹

¹ Ганс Майер вновь вернулся к обстоятельствам своего участия в работе Коллежа в публикации «Жорж Батай и фашизм: воспоминания и анализ».

Существование и структура III Рейха ставят многочисленные проблемы. Проблемы, гораздо более многочисленные, чем допускают французские социологи и политические деятели, с характерным для них способом анализа и оценки соответствующих фактов. За очень редким исключением этот способ сводится к следующему: черты, свойственные гитлеровской Германии, судя по всему, могут быть связанными только с двумя интерпретациями, которые, помимо всего прочего, являются еще и несовместимыми между собой.

Первая является наиболее распространенной. Можно было бы попытаться дать ей имя раввина Бен Аклиба, который якобы сказал, что ничто не ново под луной. Вооруженная этой точкой зрения, подкреплённая расплывчатыми историческими аналогиями, эта первая позиция, свойственная определенной разновидности наблюдателей, всегда возвращается к теории «Вечного германца», сурового агрессора в силу наследственности, согласно традиции и по определению. Рейх Вильгельма II, республика президента Эберта, республика маршала Гинденбурга, III Рейх — все это внушает им вечный «*ceterum censeo*».

Здесь вряд ли стоит заниматься критикой политических следствий такой позиции. На самом деле она неисторична и даже по преимуществу почти антиисторична, так как для нее немецкий народ образует своего рода тяжеловесный балласт, навсегда лишенный атрибутов самостоятельности, создающий впечатление бесформенной кучи «остатков» (если использовать термин Вильфредо Парето-то¹), не способный измениться или стать иным под влиянием исторических событий. Это методологическое заблуждение, подобно всякому уважающему себя заблуждению, выходит далеко за пределы влияния какой-либо политической партии. И если в статье господина Леона Доде по случаю столетия Гете это заблуждение выразилось в следующем замечательном заголовке: «Бесконечный Гете»,² то оно же делает оправданной и фразу одного клерка, далеко не всегда и не во всем правого: «Что касается меня, то я считаю,

¹ Вот два современных определения того, что Вильфредо Парето понимает под «остатком». Первое принадлежит Раймону Арону: «Остатки — это относительно постоянная часть человеческих поступков, ответвления которых выглядят как наиболее поверхностные и наиболее изменчивые. Если использовать аналогию с этимологическим анализом, остатки сравнимы с множеством слов, которые можно извлечь из одного и того же корня» («Социология Парето» // *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1937. VI, 3. С. 494). Другое — Морису Хальбваксу: «„остатки“, то есть то, что находят, когда устраняют все оправдания и рассуждения», «то, что не поддается воздействию со стороны общества» (Там же. 1938. VII, 3. С. 361). В разгромной рецензии, которую он дает в N.R.F. за апрель 1939 г. по поводу «Современных социологических теорий» Сорокина, Кайуа указывает, что «Парето и Веберу французский читатель должен предпочесть прекрасные исследования Раймона Арона».

² Точный заголовок этих статей — «Незавершенный Гете». «L'action française». 23 февраля, 3 и 14 марта 1932 г. Что касается клерка, то речь идет о Жюльене Бенда, который пишет во втором томе своей автобиографии «Пра-

что по своей морали немецкий коллектив — это одна из чумных болезней мира, и если бы мне нужно было только нажать кнопку, чтобы уничтожить его целиком без остатка, я, не задумываясь, сделал бы это». Это давно известная история китайского мандарина, в связи с чем здесь любопытно заметить, что автор этой фразы, противник метафизики до корней волос, оказывается стоящим рядом с таким апокалиптическим пророком, как господин Фр. В. Форстер, который претенциозно утверждает (в своей книге «Европа и немецкий вопрос»), что «от Фихте до Гитлера только один шаг». Вот, как нам представляется, пример пагубных последствий того способа мышления, который игнорирует историю. Это тот способ мышления, который вызвал отвращение к исторической науке¹ у Поля Валери и заставил господина Раймона Арона, когда он старался возродить его, констатировать, что «философия истории стала во Франции столь обесцененным литературным жанром, что никто уже не осмеливается признаться, что занимается ею».²

Другой способ рассмотрения или, скорее, непонимания немецкой реальности чреват не столь тяжкими последствиями, но также является весьма спорным в том, что касается его научной ценности. Его можно определить как историцизм, который сам себя игнорирует. Историцизм, как известно, как показали исследования Дильтея, Трёльча, М. Майнеке, характеризуется стремлением находить в любом событии его уникальный, неповторимый, не имеющий ничего похожего во всей предшествовавшей истории характер. Этот способ стремится устранить из объяснений исторических фактов все, что в них имеется типичного или общезначимого, всякую черточку того, что господин Арон, если еще раз процитировать его, называет «фрагментарной закономерностью». Применительно к возникновению и структуре III Рейха этот метод приводит к выводу, будто только одни конкретные послевоенные обстоятельства в Германии — экономические условия, 6 миллионов безработных,

ведник века» (1938): «Что касается меня, то я считаю, что по своей морали современный немецкий коллектив является одной из чумных болезней мира, и если бы мне нужно было нажать только кнопку, чтобы полностью уничтожить его, я немедленно сделал бы это, удовлетворившись лишь оплакиванием нескольких праведников, которые тоже погибли бы при этом. Добавлю, что я мало верю в существование таких праведников [...]». Вальтер Беньямин, который при случае подписывался «Ж. Е. Мабинн», уже приводил эту цитату в своей рецензии на книгу Бенда, подготовленную для «Zeitschrift» (VII, 1938). Как раз в той же рецензии он ополчается на «Бесплодность» Кайуа, только что опубликованную в «Mesures».

¹В страничках, озаглавленных «Об истории», приводимых во «Взглядах на современный мир» (1931), Валери писал: «История оправдывает все, что угодно. Она решительно ничему не учит, так как содержит в себе все и дает примеры всему». См. также «Рассуждения об истории» (1932) в «Variétés» IV, (1938).

²Раймон Арон. Введение в философию истории. Очерк о пределах исторической объективности. Париж, 1938. С. 285.

социальные преобразования, стратегические и тактические ошибки республиканских партий — объясняют победу национал-социализма, будто никакой предшествующий, скажем, 1918 году факт якобы не может быть принят во внимание, поскольку речь идет об объяснении зарождения III Рейха. Эта позиция, доведенная до крайности, усмотрела бы в восхождении Гитлера лишь следствие происков президентского дворца против почившего генерала Шляйхера, то есть дала бы объяснение, которое, быть может, пришлось бы по душе любителям салонных историй, но тем не менее было бы совершенно ложным. Дело в том, что если это и есть объяснение всего, то главного момента оно не объясняет: огромного успеха гитлеровских лозунгов в массах, особенно в средних слоях. Нищета, безработица объясняют общее движение, но не движение конкретное, а тем более успех лозунгов тотального национализма в его гитлеровской форме.

На повестку дня оказалась поставленная проблема политических мифов: речь идет о том, чтобы добиться понимания глубинных причин того воздействия, которое смогли оказать на немецкие массы определенные лозунги и определенная символика. Что касается символики, то национал-социализм сам ничего не создал, ничего не изобрел, а просто сумел использовать то, что уже и так существовало, смог придать значимость остаточным, наполовину забытым формам, почти стершимся в памяти, заставив их вновь всплыть на поверхность, ожить, зазвучать. Между тем эти остаточные формы, и это обязательно надо подчеркнуть, ничего вечного в себе не имеют. Они складывались из предчувствий, эмоций, воспоминаний, которые произвела на свет и утвердила немецкая история, в особенности история объединения Германии в прошлом веке. Все символы, все формы объединений, почти все понятия гитлеровского движения и III Рейха предшествуют послевоенной эпохе, но большинство из них возникли не раньше первого пробуждения национального чувства в Германии, то есть не раньше второй половины XVIII в.

Таков первый тезис. А вот второй: можно констатировать, что в самом общем отношении в ряду понятий и мифов, способствовавших удаче Гитлера, те из них, что были собственно нордическими или германскими, то есть неоязыческими, сыграли лишь в высшей степени второстепенную роль. Кроме того, они играли ее в ущерб действительно эффективным понятиям, то есть таким, которые, собственно, и были связаны с чисто немецкой историей, с идеей Рейха и воспоминаниями о средневековой Германии. Впрочем, вся история III Рейха только это и доказывает. Между сектантством некоторых неоязыческих кланов, например приверженцами мадам Людендорф или же профессора Хауэра,¹ более чем скромным обра-

¹ *Якоб Вильгельм Хауэр* (1881—1962), автор таких работ, как «Ein indoarische Metaphisik des Kampfes und der Tat» (1934), «Glaube und Blut» (1938), «Germany's New Religion» (1937), «Ein arischer Christus» (1939).

зом поддерживаемого господином Альфредом Розенбергом, и очевидной мощью имперского мифа расхождение становилось все более и более существенным. Поэтому точное описание первого появления этих мифов в истории немецкого национализма не лишено актуального значения. В противоположность теориям «Вечного германца» оно поддается датировке и придерживается объяснения исторического, то есть изменчивого характера этого менталитета. А в противоположность упрощенному историцизму оно отстаивает необходимость доходить до «Материнского», как сказал бы Гете, то есть до самых глубинных слоев коллективного сознания.

Французский перевод книги господина Эрнста фон Саломона «Проклятые»¹ получил во Франции определенный отклик, успех, быть может, более значительный, чем в Германии, где произошла подлинная инфляция всего, что касалось истории свободных гильдий, жизни и нравов послевоенных националистических ассоциаций. Было много автобиографических рассказов, например рассказ знаменитого капитана Рема,² романов о ложной романтике, о намеренном бешенстве, например книга господина Броннена, сюжет которой был заимствован из сражений свободных гильдий против поляков Верхней Силезии.³ В противоположном лагере можно было найти обвинения, например со стороны доктора Гумбеля и Немецкой Лиги Прав Человека, против убийств и особенно убийств политических.⁴ Из всего этого, несмотря на несовпадение точек зрения,

¹ Эрст фон Саломон (1902—1972). «Die Geachteten», 1930 («Проклятые» / Пер. Андре Вайана и Жана Куkenбурга. 1931. «Город» (1932) того же автора будет переведен Норбером Гутерманом в 1933 г. В июле 1938 г. Дриё ла Рошель писал по поводу «Проклятых»: «Мы давно уже не имели столь захватывающей книги, как книга еще не очень известного автора Эрнста фон Саломона „Проклятые“, которая поведала нам авантюрную историю первых свободных гильдий, боровшихся в Германии против отчаяния, запустения, упадка. Сегодня к этому надо добавить прекрасную работу Бенуа-Мешена «История немецкой армии». («Политические хроники». Париж, 1943. С. 152.)

² Эрст Рем. «Die Geschichte eines Hochverraters». Мюнхен, 1928. Организатор свободных гильдий в Силезии, затем организатор СА, написал эту работу в Бразилии, где он занимался реорганизацией местной армии после первого разногласия с Гитлером, последовавшего вслед за провалом Мюнхенского путча. Известно, что следующее разногласие должно было закончиться для этого гомосексуалиста-кондотьера Ночью Длинных Ножей.

³ О. Ш. (инициалы *Обер-Шлезена*), объявившегося в 1928 г. Арнольф Броннен (1895—1959) был автором театральных пьес («Die Exzesse», 1923; «Die Geburt den Jugend», 1922) и романов.

⁴ Эмиль Жулиус Гумбель, издатель многочисленных досье («Verschwörer», «Beiträge zur Geschichte und Sociologie der deutschen nationalistischen Geheimbünde seit 1918. Bena, 1924; «Lasst Köpfe rollen: faschistische Morde 1924—1931» // Auftrag des deutschen Liga für Menschenrechte. Берлин, 1931. Издательство Галлимара опубликовало в «Голубых тетрадах» «Политические преступления в Германии, 1919—1920» (Париж, 1931).

вырисовывались атмосфера беспокойства, одновременно волнующее и взволнованное существование многочисленных групп, сект, «орденов» безудержного национализма, образ жизни, вступающий в полное несоответствие с буржуазной жизнью предвоенных лет и с западными либерально-демократическими идеалами веймарских республиканцев.

Именно в этих кругах сформировались ударные кадры, подлинные штурмовые отряды национал-социализма, и поэтому существует риск неправильно истолковать как эволюцию гитлеровского движения, так и менталитета, например «Черного корпуса», органа СС господина Гиммлера, если не связать их с эволюцией воинствующего национализма в целом, последовавшей после войны. На этом пункте необходимо особо настаивать: Гитлер, как говорится, ничего не изобрел в области символов, знаков, ритуалов, лозунгов. Все, что в настоящее время рассматривается как специфическая сущность и специфический менталитет гитлеризма, национал-социализм разделял совместно с другими многочисленными группами. Но из общего наследия он сумел создать единую реальность. То, что было чистой идеологией и интригами сектантов, он превратил в особую тактику, с успехом применяемую в политике, так как провал его путча 9 ноября 1923 г. (предприятие, в целом остававшееся классическим действием в жанре свободных гильдий) сделал для него ясными недостатки и вообще пределы возможностей путчистской концепции, реализуемой в ограниченных кругах. Вместе с тем это не помешало «сохранить» (в двояком смысле, по Гегелю¹) главное из этого сектантского и путчистского национализма в гитлеровском движении. Почти все вожди III Рейха, вожди партии и особенно милитаристских организаций прошли через свободные гильдии. «Ветераны» партии, большинство депутатов так называемого рейхстага представляют этот тип в чистом виде: сами гильдии, все эти Wiking, Werwolf, O.C., Orgesch Oberland, — были распущены, их кадры вошли в состав партии, но при этом сохранили большинство из своих верований, мифов, ритуалов и символов. Священные Вемы, институт, ценимый почти всеми свободными гильдиями и националистическими орденами, бывший одновременно тайным трибуналом для суда над предателями и инстанцией, которая судила и выносила приговоры «in contumaciā» врагам движения, принял в национал-социалистской партии форму знаменитого U.S.C.H.L.A., то есть комитета по расследованиям и арбитражу, заседавшего за закрытыми дверями, когда речь шла о функционерах партии, и главой которого, что совсем не случайно, был знаменитый майор Бух, тот

¹ По поводу перевода гегелевского «aufheben» см. заметку Жана Ипполита на с. 19 первого тома его перевода «Феноменологии духа», который появился в 1939 г.: «Это устранение является одновременно и сохранением, так как Гегель требует от нас понимания того, что термин „сохранять“ содержит в себе отрицание, ибо всякое сохранение является для него избавлением».

самый, что приказал расстрелять Рема и его соратников 30 июня 1934 г. Идея великого немецкого Рейха, в том числе и III Рейха, тоже не была изобретением Гитлера. Она была выдвинута, между прочим, в довольно примечательной книге Мёллера ван ден Брука, которая так и называется «III Рейх».¹ Эта книга антилиберальной и антидемократической, а также антибуржуазной направленности, написанная последовательным националистом, но, при прочих равных условиях, не расистом хотя и не совсем юдофилом, в период между 1921 и 1923 гг., то есть в решающий для формирования немецкого национализма и национал-социализма период, была чем-то вроде библии для националистической молодежи.

Именно Мёллер задолго до господина Розенберга и «*Mein Kampf*» сформулировал основополагающие принципы *внешней политики* немецкого национализма. Вот, что он говорит в 1922 г. в памфлете, озаглавленном «Социализм и иностранная политика»: «У немцев нет своего местожительства. Они рассеяны по всему миру, а судьбе угодно, чтобы они служили земле. Но им надо иметь возможность откуда-то начинать движение и иметь землю, куда они могли бы вернуться. Им нужно иметь свою землю... Единственная вещь, имеющая для нас значение, — это направление на Восток, а те, кто еще и поныне говорят нам о направлении на Запад, ничего не поняли в Великой Войне».² Пусть добавят к этим словам мыслителя-националиста, который, что важно еще раз подчеркнуть, не только не был гитлеровцем, а, скорее, даже враждебно был настроен к фюреру, но к которому прислушивалась национальная молодежь, пусть добавят, следовательно, следующие несколько фраз из книги «III Рейх», в каком-то смысле выражающие ее итог: «Немецкий национализм борется за конечное торжество Рейха. Рейх все время остается обещанным. Но он никогда не осуществляется. Он является совершенством, которое осуществляется только в несовершенном виде. Вот в чем состоит особая миссия немецкого народа, которую у него оспаривают другие народы. Между тем Рейх может быть только один, подобно тому как может быть только одна церковь. То, что соответственно подстраивается под название Империи, представляет собою просто государство. Но сам Рейх — только один». Очевидно, что хорошо известная программа «*Mein Kampf*» воспроизводит по меньшей мере высокопарно, а по большей — цинично ту же самую концепцию. Необходимость целостного видения немецкого национализма проступает каждый раз. Если Мёллер смог написать в декабре 1923 г. другому молодому немецкому националисту Генриху фон Гляйхену, что идея III Рейха выражает политическую концепцию, которая ставит своей целью

¹ Артур Мёллер ван ден Брук (1876—1925). *Das dritte Reich* / Пер. Ж.-Л. Лено. Введение Тьерри Молнье, Ридер, 1933. Берлин, 1923.

² Мёллер ван ден Брук. *Sozialismus und Aussenpolitik*. Бреслау: Изд. Ганса Шварца, 1933.

«наступление немецкой эры, эры, когда немецкий народ сможет, наконец, выполнить свою миссию на земле», то он сформулировал программу, общую для всех немецких послевоенных националистических движений.

Господин Герман Раушнинг в своей недавней книге о «Революции нигилизма» с силой подчеркивает *нигилистический характер* всей политики III Рейха: отсутствие подлинной программы, реального мифа, объединяющих ценностей. Он показывает ее характер в свете концепции искусства для искусства, в свете динамики «в себе», как движение, происходящее в пустоте, и цель, и необходимость которого остаются непонятными.¹ Такое изображение не является ложным, но это и не вся правда. Есть нигилисты, которые пользуются определенными лозунгами, не веря в них. С другой стороны, есть такие, которые искренне и с упоением поддаются очарованию магических формул. Пусть Гитлер презирает народ, нацию, Рейх, пусть он нацелен только на свое собственное величие, тем не менее остаются еще все те, кто в это верят и следуют за ним. Парето блестяще объяснил, почему необходимо делать различие между неверующей нигилистической элитой, надевающей на себя маску духовности, и теми людьми, которыми она управляет, для которых она фабрикует мифы, подобные мифам о равнине Эпиналь.

Конечно, история, согласно Парето, — это *кладбище аристократии*.¹ Но она в гораздо более реальном и обыденном смысле является также *кладбищем масс, которые поддаются очарованию элиты*. Применительно к проблеме немецкого национализма этот урок можно рассматривать с двух точек зрения: нигилизм эксплуататоров мифов может оцениваться с позиций грубого материализма, представителями которого они сами являются, и в перспективе реальной жизни мифов, их генезиса, их функционирования и их упадка.

В данном случае в счет идет только вторая точка зрения. Само собою разумеется, что несколько конкретных случаев, в частности случай со Священными Ведами или же с Рейхом, которых мы коснулись, были приведены только как примеры. Существует множество других представлений, прежде всего представление о фюрере, а также и о национал-социализме в гораздо меньшей мере — расистская теория. Поэтому здесь уместно повторить, что живой национал-социализм, вдохновляющий молодежь, опирается в гораздо меньшей мере на расизм какого-нибудь Розенберга или на грубость какого-нибудь Штрайхера, чем на воспоминания, золотые легенды великого немецкого прошлого, эсхатологические пророчества о славном будущем на подчиненном Германии земном шаре. Но имен-

¹ Die Revolution der Nihilismus; Kulisse und Wirklichkeit im dritten Reich. Цюрих; Нью-Йорк, 1938 (Революция нигилизма/ Пер. Поля Раву и Марселя Стора. Париж, 1939).

² Вильфредо Парето. История — это кладбище аристократии // Тракта́т общей социологии. Параграф 2053 / Фр. пер. 1919. Т. 2. С. 1034.

но здесь, при анализе этих центральных для современного немецкого национализма проблем, становятся заметными нити, связующие настоящее с прошлым, которые позволяют сразу же *уловить* эти мифы в момент их рождения, а затем и причины их эффективности.

Послевоенный национализм со всеми своими мифами, формами объединения и пополнения новыми членами родился не на девственной почве. Скорее всего, именно этот факт и дал повод французским теоретикам говорить о Вечном Германце. И тем не менее даже если это и не было первое воплощение данного национализма, между ним и *предвоенным* национализмом лежит глубокая пропасть. Различия заметны в любой области: в социальной среде, в формах организации, в конечных целях, понятиях и образах. Немецкий национализм Рейха Вильгельма II представлял собою, в сущности, *буржуазное* течение. Организации имели форму буржуазных обществ, клубов, буржуазных партий с их председателем, казначеем, вступительным бюллетенем, правительственными депутатами. Ассоциации вроде военно-морского общества (*Flottenverein*), которые пропагандировали программы строительства, например линкора «Тирпитц»; колониального общества, центра активной деятельности богатых коммерсантов-экспортеров, навигационных компаний, националистически и конформистски настроенных мелких бюргеров, раздувшихся от национальной гордости; наконец, пангерманской Лиги канцлера Класа, организации экспансионистов и империалистов, остервенелых противников социальных реформ и решительных сторонников строгой классовой иерархии. Никаких программ, если это не программы аннексии и экспансии в духе знаменитого «Kaiserbuch» («Если бы я был императором») канцлера Класа. Никаких мифов или символов, если это не обожание Вильгельма II, его красноречия и его униформы (классическое описание этого менталитета можно найти в романе «Der Untertan» господина Генриха Манна). Никаких личных обязательств для членов организации. Полное отсутствие всякой якобы воинской дисциплины, глубокой, обязательной и исключительной связи членов организации между собой. Все отражало буржуазный дух эпохи империалистической экспансии.

Послевоенный немецкий национализм является его самым полным отрицанием. Его кадры формировались не из среды бюргеров из «Bildung und Besitz», носителей эрудиции и владельцев немалого имущества, а из числа их противников. Генерал фон Шляйхер мог говорить в декабре 1932г. об «антикапиталистической ностальгии», которую, по его мнению, переживало огромное большинство немецкого народа. Так вот, она наверняка вдохновляла тех, кто возвращался с войны, что и описал господин Ремарк в своих книгах «Возвращение» и «Три товарища».¹ Об этих людях поэт Кёстнер сказал, что «их тела и души были слишком слабо вскормлены, по-

¹ «Возвращение» — это перевод книги «Der Weg zurück» (Берлин, 1931); «Три товарища» (1938) — «Drei Kameraden» (Амстердам, 1938).

тому что слишком рано с их помощью пожелали творить всемирную историю». Они столкнулись с людьми, получившими выгоду от войны и от послевоенного положения, они оказались лицом к лицу перед крахом всех ценностей, перед обществом, изменившимся сверху донизу. Вот откуда их омерзение и антибуржуазная ностальгия, которую вскоре они назовут «социализмом» и которую программа нацистской партии, подготовленная господином Федером, перевела как «антимаммонизм», добавив к нему антисемитизм и антилиберализм. Их идеалом является активность, хотя бы в форме чистого динамизма, в форме искусства для искусства, в форме противостоящего разуму иррационального, мифического национализма, вдохновляемого образами борьбы за рейх, за окончательный рейх.

Эта форма объединения находится в вопиющем противоречии с прошлым буржуазных партий, включая и партии «правого» толка. За ними сохраняется название «партий», на смену которому приходят названия «фронт», орден, группа, «движение» (нацистская партия тоже любит именовать себя «движением», а город Мюнхен теперь именуется «Столицей Движения»). Дисциплина является военной, строгое подчинение обязательно, индивид оказывается вырванным из гражданской буржуазной жизни; он, не подчиняющийся ее нормам, связан с другими не подчиняющимися. Женщины исключаются, даже презируются, оставаясь символом будничной жизни. Это — мужской орден, «*Männerbund*», если следовать терминологии господина Блюхера. Орден исключает всякую социально-экономическую иерархию и признает только иерархию военную. «Быть немцем значит быть бедным», — говорил в одной беседе один из приверженцев этого движения. Всякая связь с буржуазным национализмом довоенного времени разрывается, отбрасывается; спустя столетие интегральный национализм людей, возвращавшихся с войны, связывается с первичными объединениями, воплощавшими национальную идею в Германии начала XIX в. Именно здесь прошлое способно помочь в понимании настоящего, а может быть, и будущего.

Чтобы наилучшим образом определиться с исходным пунктом, необходимо бегло проследить общую эволюцию национального чувства в Германии, начиная с его пробуждения и вплоть до формирования рейха 1871 г. Вместе с тем, чтобы устранить любое возможное недоразумение, необходимо строго разграничить два социологических понятия. Заслуга немецкой социологии состоит в том, что она придает им особое значение, а в данном случае их знание необходимо более, чем когда бы то ни было. Речь идет о разграничении двух понятий, которые и вместе, и по отдельности имеют отношение к проблеме нации и национальности. В одном случае употребляется немецкий термин «*Kulturnation*», а в другом — «*Staatsnation*». *Kulturnation* обозначает тот случай, когда речь идет о сообществе людей, связанных между собой единым языком, едиными историческими традициями и схожим образом жизни. Нацио-

нал-социалисты говорят преимущественно о «*Volkstum*», но термин *Kulturnation* является гораздо более точным, правда благодаря его противоположности — *Staatsnation*. Дело в том, что, если указание на национальное сообщество, обозначаемое как *Kulturnation*, или при использовании французского термина «национальность» целиком оставляет в стороне вопросы о том, каково правовое положение членов этой национальности, является ли оно для всех одинаковым, живут ли они в одном государстве или же рассеяны по территориям многочисленных многонациональных государств. Следовательно, если термин *Kulturnation* обозначает особую разновидность цивилизации, а не политическое состояние, то термин *Staatsnation*, напротив, применим только к национальному государству, к людям одного и того же языка, образующим между собой национальное государство. (Интересно отметить, что французские язык и обычаи с трудом укладываются в рамки этого разделения. Франция — это самое старое национальное государство в Европе, для которого осмысление национальной принадлежности, то есть характера национальной цивилизации, с трудом связывается с отсутствием своего собственного национального очага. Отсюда и двойной смысл слова «национальность» во французском языке, которое обозначает, с одной стороны, *Kulturnation*, национальную цивилизацию, а с другой — гражданское состояние, гражданственность, учитывающую национальную цивилизацию, которая существует только в совершенно определенном национальном государстве.)

Между тем, история Германии, начиная со второй половины XVIII в., имеет только одну цель, а именно превращение немецкой *Kulturnation*, всех людей немецкого языка, происхождения и цивилизации, в *Staatsnation*, то есть единое и «великое» национальное государство. В немецком вопросе вряд ли возможно понять что-либо до тех пор, пока не понят этот факт, а именно что немецкая *Kulturnation* существует значительно дольше, чем немецкое национальное государство. Существование германской Священной римской империи не является опровержением этого положения, ибо даже если оставить в стороне вопрос о правовой природе этой империи, этого «чудовища *sui generis*», как говорил Пуфендорф в XVIII в., то одна вещь во всяком случае остается безусловной: эта империя не была национальным государством в современном смысле слова. Национальная идея стала развиваться как противоположность абсолютизму, в своих истоках это была также концепция, одновременно демократическая и либеральная, но таковой она перестала быть. Поэтому имеются некоторые основания для того, чтобы не говорить о существовании «национального чувства» в Германии до, скажем, 1740 г., то есть до вступления на престол Фридриха II и Марии-Терезы, борьба которых, должно быть, способствовала формированию сознания у различных слоев немецкого населения. В своей первой фазе национальное движение почти не выходит за внешние политические рамки, ограничиваясь борьбой за язык и ци-

визацию немцев, за права германской культуры, против гегемонии французской цивилизации, почти единственной цивилизации, которая вызывала восхищение в княжествах и дворцах Германии XVIII в. со времени заключения Вестфальского мира. Не будем забывать, что формирование немецкой *Kulturnation* в силу необходимости вынуждено было происходить в борьбе с французской цивилизацией, в борьбе с Буало и Вольтером, подобно тому как формирование *Staatsnation* национального государства будет происходить в борьбе сначала с Наполеоном, а затем — со второй империей. Таким образом, великие вехи культурного пробуждения: появление подлинно немецкого поэта Клопштока, разработка немецкой эстетики и драматургии Лессингом, создание национального театра, а позже и национальной оперы, осознание национального прошлого, национального характера искусства благодаря Гердеру и Гете, — вся эта эволюция проходила под знаком постепенного, но победоносного избавления от французской гегемонии. Но вот возникают движения с более широким политическим сознанием: малопочетное поражение принца Субиза под Росбахом праздновалось в Германии, невзирая на границы больших и малых государств, как национальная победа. Фридрих Прусский становится национальным героем как раз в тот момент, когда, по странному совпадению, он становится фаворитом французского общественного мнения, враждебного правлению Людовика XV. Вместе с тем решающий переходный момент, характеризующий переход от борьбы за цивилизацию к борьбе за немецкое национальное государство, за единую Германию, должен быть отнесен к 1807 г., как следствие сражения под Иеной и Тильзитского мира. Когда Французская революция превратилась из движения за освобождение народов в агрессивную силу, утверждающую свое господство, с этого момента немецкий национализм уже в своих первых политических проявлениях казался несущим на себе печать сильного оттенка патриотического, то есть по сути дела антифранцузского чувства. И в самом деле, для него первейшей задачей была борьба против французского господства, а европейской истории было угодно сложиться так, чтобы эта отметина полностью никогда не была стерта. Поэтому не очень удивительно, что великая традиция националистических объединений и после 1918 г. никогда не отходила от своих первоисточков. Но это необходимо показать более детальным образом.

Первым объединением, следы которого можно обнаружить, была «Лига Добродетели» (*Tugendbund*). Эта ассоциация при весьма расплывчатой организационной форме и при мало определенной в деталях программе объединяла важнейших творцов прусского возрождения, таких как Штайн, Шарнхорст, Гнайзенау, Бойен и их друзей. Форма организации была скорее результатом взаимного внимания, личных дружеских отношений, а программа заключалась в осуществлении моральной, социальной и военной реорганизации потерпевшей поражение Пруссии и в обсуждении, какие

средства для этой цели являются наилучшими. Лига состояла почти исключительно из мужчин зрелого возраста. Поскольку организации в собственном смысле слова не было, то и организационные принципы отсутствовали. Во всяком случае о нелегальной подпольной деятельности не могло быть и речи: все происходило посредством тайных собраний и бесед между друзьями, движимыми одним и тем же идеалом. — А вот случай со знаменитой свободной гильдией майора Шилла уже свидетельствует о большем единении и интеграции. Здесь мы уже имеем дело с настоящей военной организацией, состоящей из офицеров и солдат прусской армии, либо той армии, которая имела дело с Наполеоном, либо армии, из которой вышли старые кадровые военные. Открыто провозглашавшейся целью было возвышение Германии по отношению к зарубежью, организационной формой — форма военного подразделения, внутри которого царит солдатская дисциплина. Именно здесь, в рядах корпуса солдат, сердца которых бьются в унисон во имя единой цели, постепенно начинает зарождаться современная форма по-настоящему национальной народной армии, бывшей детищем Французской революции и идеалом Шарнхорста. Восстание Шилла потерпело неудачу. Майор был убит на улицах Штральзунда, а его главные соратники были расстреляны в Везеле. Но в подготовительной стадии находились другие ассоциации. Весьма любопытная, хотя и оставшаяся в зародышевом состоянии группа образовалась в Берлине, где-то к 1812 г. Она формировалась в рядах молодежи, с интересом воспринимавшей первые уроки философа Фихте, его знаменитые «Речи, обращенные к немецкому народу». Тринадцать из слушателей Фихте, обнаружив совпадение своих переживаний, решили перейти от слов к делу. Они создают «немецкую ассоциацию», которую иногда называют также «Немецким орденом» (*Deutscher Orden*), которая несомненно имела источником своего вдохновения тевтонскую традицию и идею мужского ордена с национальными устремлениями. Идеалом, разумеется, остаются национальное возрождение и немецкое единство. Один весьма примечательный, даже странный человек — *Kriegsrat* Грунер вступает в контакт с ассоциацией, которая на сей раз стремится быть тайной. С 1810 и до лета 1812 г. Грунер является шефом прусской полиции, но ведет двойную игру: функционер, преданный королю Пруссии, союзник Наполеона, он одновременно поощряет антифранцузскую и вообще националистическую деятельность молодежи. Пока еще никому не удалось твердо установить, руководствовался ли Грунер в этих маневрах своими амбициями или же национальными идеалами. Карл Иммерманн, великий немецкий писатель, друг Гейне не смог отказать себе в изображении одного эпизода, включенного в величественную картину современной ему Германии в своем романе «Эпигоны». Там Грунер стоит бок о бок с Августом Шлегелем и множеством других своих современников периода романтической Германии, но именно этот странный персонаж стал своего рода

злым демоном, который искушает чистую и наивную молодежь, обрекая ее на гибель. Как бы там ни было, но именно Грунер 28 июня 1812 г. внушает Немецкому ордену идею необходимости оформиться в качестве организации и создать свой устав. Но игра полицейского была раскрыта, а он сам арестован. На этом заканчивается история ордена. Но идея этого формирования не исчезает бесследно. Сам по себе мертворожденный Немецкий орден ведет своих членов прямой дорогой к будущим тайным обществам, в орбиту Арндта и свободных гильдий 1813 г., в первую очередь гильдии майора фон Лютцова и его «черных» лент, гильдии знаменитых всадников в черных туниках, в черных касках с эмблемой мертвой головы, ставшей образцом для гитлеровских СС.

Прозвучало имя Эрнста Морица Арндта. И в самом деле, наверное, никто больше, чем он, не способствовал практическому и политическому формированию немецкого национализма. Тот факт, что Фихте, вне всякого сомнения, был несоизмеримо более широким и глубоким мыслителем, вряд ли оставляет какое-либо сомнение, но Арндт, находясь под глубоким впечатлением, оставленным веком Просвещения, и поэтому весьма далекий от тевтонских паяцев, подобных отцу Иоганну, обладал несомненным организационным даром. Именно из-под его пера вышли описания главных форм политических ассоциаций до и после 1814 г. Именно Арндт стал духовным отцом столь актуальной идеи немецкого Volkstum и именно в его патриотических и франкофобских памфлетах зарождающийся национализм смог найти точные указания, необходимые для своего оформления. Интересно отметить, что деятельность Арндта продолжается и после победы над Наполеоном, подготавливая, следовательно, новый этап в развитии немецкого национализма. Речь идет уже не о борьбе против иностранного захватчика, а о борьбе против господствующего строя, установленного в Германии, против Меттерниха и его так называемой «системы». Исходной точкой был его памфлет, который Арндт опубликовал в апреле 1814 г. под заголовком «Еще одно слово о французах и о нас», где он описывает меры, которые, по его мнению, только и могли бы гарантировать плоды победы и утверждение немецкого национального государства. Уже в первой строчке фигурирует институт, которому, впрочем, Арндт посвятил одно из других своих сочинений, которое и получило название «Проект немецкой ассоциации». В действительности в обоих случаях речь идет о патриотическом обществе, которое должно разрастись по всей Германии и цель которого должна состоять в том, чтобы пробудить национальный дух и помешать всякому ущемлению прав немецкого народа. В течение 1814 г. было основано большое число этих «немецких ассоциаций». В 1815 г. они приобрели формальный устав, чем были обязаны гесскому адвокату Карлу Хоффману, полковнику Landsturm. Вот главный текст, который заслуживает особого внимания, так как он перебрасывает мост между эпохой первых шагов немецкого национа-

лизма и современными идеями. Статья 1: «Членом не может быть кто-либо, не являющийся немцем по рождению». Статья 2: «В члены принимаются только те люди, которые исповедуют христианскую религию. Особо желательными являются смелые, скромные, благородные люди, трудолюбивые и набожные». Статья 3: «В члены не допускается кто-либо, кто по собственной воле и не будучи вынужденным служил иностранцам, руководствовался французскими принципами или действовал в соответствии с ними». Статья 19 объявляет, что общество является открытым, что оно осуждает все скрытное, знаковое, ритуальное и т.п. Только его название указывает его цель. Следующий параграф напоминает, что общество имеет «народный» (*Völkisch*) характер, а это значит, что оно стремится «распространять германскую добродетельность и традиции и искоренять иностранную порочность». Статья 24 перечисляет причины, по которым можно стать недостойным для того, чтобы быть членом общества. Они образуют любопытную смесь из положений общей морали и патриотизма. Недостойным оказывается, например, осужденный на законном основании; тот, кто выступает против законной власти; трус, атеист, дебошир, скупец и тот, кто испытывает тягу к языку, традициям и обычаям вечных врагов родины, то есть к французскому языку и к Франции. Буржуазный характер этого движения обнаруживается столь же четко, как и патриотизм, выступающий против всего иностранного. Каждое собрание ассоциации должно было открываться и завершаться молитвой, текст которой тоже был заранее известен. К Всевышнему обращались как к «Спасителю нашей Германии от духовного ига иностранных тиранов», молились за то, чтобы Бог «всегда оберегал нас от иностранного ига, чтобы он вдохновлял и поддерживал в нас подлинно немецкие чувства и все немецкие добродетели». И все это заканчивалось молитвой о мире.

В течение 1815 г. такие группы очень быстро распространились на востоке и юго-востоке страны. Грунер, который тем временем был выпущен на свободу, проникает в них с целью использовать в своих интересах, но начинается контрнаступление реакционеров. Меттерних и восстановленные у власти князья и слышать не желают о свободе и германском единстве. Серия памфлетов обрушивается против патриотического движения, которое он разоблачает как революционное. Некоторые ветви ассоциации оказываются под запретом, другие были распущены самими членами. В октябре 1815 г. во Франкфурте состоялся всеобщий съезд, который по собственной воле распускает общество. Национальное движение, в той мере, в какой оно желает сохраниться, считает для себя необходимым перейти на нелегальное положение, изменить методы, объединять в группы вместо уравновешенных, лояльных буржуа смелых юношей-заговорщиков. История этого конспиративного духа весьма поучительна. Именно тогда впервые встречаются методы действия патриотических сект послевоенной Германии со всеми их особен-

ностями, начиная с прямых террористических акций и кончая нравственными поучениями.

В течение всей этой эпохи, длившейся почти с 1815 по 1819 г., главной организацией была «*Burschenschaft*». В данном случае речь идет о патриотической организации студентов, предназначенной прийти на смену прежним студенческим обществам локального или регионального характера с откровенно декларируемыми целями, превратить университеты и университетскую жизнь в места проведения собраний, ставящих перед собой задачу объединения всех немцев. Программы всех ветвей *Burschenschaften*, Йенской или же Хайденбергской, Гисенской или Галльской, приоритетное место отводят вопросу о немецком единстве. Лозунг Мёллера ван ден Брука — «Единый и неделимый рейх», который, как известно, является лозунгом и теперешней Германии, оказывается уже представленным в речах и манифестах студентов этой эпохи. Везде идеал великого и единого рейха сопровождается идеалом единой национальной церкви, которая объединяла бы католиков, протестантов и лютеранцев под знаком единой германской веры. Надо заметить, что эта проблема унификации различных конфессий и верований в Германии очень широко обсуждалась в период романтизма. В какой-то момент казалось даже, что границы между католиками и протестантами как будто и в самом деле стираются, а антикатолический католицизм Гарденберга—Новалиса придает этой идее весьма любопытный вид. Известно также, что этот вопрос заинтересовал Гегеля за несколько месяцев до его кончины. Таким образом, становится совершенно очевидным, что нынешняя борьба национал-социализма против универсализма римской церкви и протестантских пасторов-диссидентов в гораздо меньшей мере находит свое основание в идеях неоязычества, как полагают некоторые, чем в старом стремлении немецких националистов связать политическое объединение рейха с аналогичным объединением церквей. Эта идея впервые прозвучала во всеуслышание именно в ту эпоху, которую мы рассматриваем.

Burschenschaft (или, скорее, *Burschenschaften*, ибо в каждом университете вскоре появилась своя собственная ветвь), также непосредственно, по прямой линии, восходит к проектам Арндта и «немецким ассоциациям». Созданная в декабре 1814 г. в Галле под именем «Тевтония», под лозунгом «честь, свобода, родина», она быстро разрастается вширь в течение одного 1815г. Распуск «немецких ассоциаций» освобождает русло для свободного течения этой патриотической организации нового типа, которая на этот раз принимает форму партии молодежи. Очень быстро эта смена поколений перерастает в смену тональностей и методов. Если организация взрослых была легальной, законопослушной, даже мещанской, то *Burschenschaft* очень быстро проявила свою склонность к скрытной деятельности, мистическому экстазу, военной дисциплине. В ней столкнулись два идейных направления: революционный де-

мократизм, который, безусловно, никак не гармонирует с монархической лояльностью предшествующей ассоциации, и национализм, молодой, резкий, глубоко антифранцузский, намеренно христианский, в уже отмеченном смысле, а поэтому еще и антисемитский. Многие факторы, слившиеся воедино, объясняют эту тенденцию: страх перед Французской революцией, которая придумала идею эмансипации евреев, неистовое христианство романтической эпохи, роль некоторых еврейских финансистов, в особенности Ротшильдов, в системе Священного союза и режима Меттерниха. Наконец, явно выраженная осторожность немецких евреев во время освободительных войн, в ходе которых те, кто были обязаны Наполеону своим равенством и свободой, совсем не хотели служить в армиях его противников, предпочитая откупиться за принесенный ущерб, чем активно участвовать в сражениях. Во всяком случае дух *Burschenschaften* был предельно неконформистским. Поэтому быстро обозначился раскол между молодежью и старыми членами. В 1818 г. Йена стала свидетельницей принципиального спора между рупором старших националистов профессором Фризом и вождем молодых — Карлом Фолленом. Фриз стремился предостеречь против всего, что связано с созданием тайного ордена, или общества, в крайнем случае он допускал лишь «*Republikanische Religionsverbindung*», не имеющий нелегального характера. А вот Фоллен исповедует Республику и именно Республика воодушевляет его. В действительности именно Карл Фоллен, а не кто-либо другой, является подлинным вождем молодого национализма. В общем один стоил другого.

Человек замечательного красноречия, очень широкой культуры, ослепительной красоты, прирожденный конспиратор, беззастенчиво путающий дело и собственную славу, Фоллен в буквальном смысле играл роль пророка среди апостолов. Он и впрямь видел себя в роли Иисуса Христа, а своих сторонников — в роли апостолов. Гимн его организации провозглашал: «Ты станешь Христом». Все здесь было символом смерти в двояком смысле жертвоприношения и убийства. Историк Трайчке, презиравший Фоллена, поскольку видел в нем лишь «могильщика» *Burschenschaft*, довел до нас один из гимнов той эпохи, называвшийся «Новогодняя песнь для христиан. Петь, маршируя». В тексте можно прочесть: «Звените кинжалами свободы! Ура! Воткните нож в горло! Жертва уже украшена пурпуром и лентами, на ней — корона, ее ждет алтарь мести!»

Нет никакого сомнения в том, что здесь мы оказываемся перед лицом подлинно «мужского ордена», *Männerbund*, и что этих мятежных юношей вместе связывает нечто похожее на эротизм. Дело в том, что существовало вступление в члены различных степеней. Были рядовые, которые принимались посредством упрощенной церемонии, после принесения клятвы в верности в абсолютном молчании. Но была и маленькая группа «*Unbedingten*», которую Фол-

лен собрал вокруг себя в количестве 6—7 человек, включая, между прочим, и своего брата Огюста Фоллена и того самого молодого Карла Людвига Санда, будущего убийцу Коцебу.

Было много споров по поводу того, действительно ли эти мятежники исповедовали принцип: «Они задрожат при виде наших кинжалов!» На ум приходит образ молодого Шиллера, манифест *«in tyrannos»*, которым служили «Разбойники», а Ницше, который не очень-то любил Шиллера, не преминул заметить, имея для этого определенные основания, что кинжал убийцы Коцебу, это орудие казни, как раз и имел надпись *«In tyrannos»*. То же настроение духа обнаруживается век спустя у убийц Эрцбергера, Ратенау и многих других: смесь цинизма и духовной преданности, ландскнехта и члена мужского ордена, а также то же самое отсутствие ясных и четких идей, которое можно было встретить уже в рядах апостолов Фоллена. Религиозный характер группы очевиден. Тот же самый Занд, который заплатит своей головой и кровь которого, пролитая палачом, окропит носовые платки правоверных, которого один профессор теологии объявит образцом «настоящего немца», этот самый Занд следующим образом понимает смысл совместного действия: «Главная идея нашего праздника (речь идет о знаменитом празднике Вартбурга в октябре 1817 г., собрании студентов и гимнастов, учеников отца Иоганна, то есть националистической и антирелигиозной манифестации, за которой последовало сожжение запрещенных книг, таких как например Кодекс Наполеона, юдофильских и либеральных сочинений) состоит в том, что все мы благодаря посвящению стали священниками и что все мы являемся свободными и равными». Можно заметить странную смесь рациональных и иррациональных, либеральных и антилиберальных понятий. Затем следуют разоблачения наследственных врагов немецкого Volkstum. Их три: римляне, монахи и милитаризм. Из этих врагов до наших дней дожили только два: римляне, то есть дух римского права, заживо погребенный юристами III Рейха, и католическая церковь.

Исключительная сложность и многогранность сюжета позволяют нанести только несколько штрихов, проливающих свет на живучесть и устойчивость идей, развившихся в этот решающий момент национального пробуждения Германии. Уже одна только проблема Святой Инквизиции заслуживает специального исследования, так как эпоха романтизма составила для себя весьма своеобразное представление о тайных трибуналах германцев. Зарождение германской этнологии и археологии, изучение истории, литературы и обычаев средневековой Германии вызвали к жизни множество грез. Ненависть к римскому праву, фольклорный образ крестьян и независимых арендаторов, смутные, но обворожительные воспоминания о Тевтонском ордене и других мужских орденах приводят к возникновению по-настоящему навязчивой идеи о несущей возмездие Инквизиции. Сопоставление между духом дисциплины Фолле-

на и Святой Инквизицией можно легко провести. Достаточно указать на два литературных произведения этой эпохи: сцену тайного судилища в «Kaethchen von Heilbronn» Клейста и эпизод крестьянского суда, в котором правосудие осуществляется якобы при помощи меча Карла Великого, то есть эпизод, о котором Иммерманн рассказывает в «Эпигонах».

Тевтономания гимнастов Иоганна, их живописные костюмы, которые они сами считали «*alt-deutsch*», презирая ложные воротнички, жилеты и стрижку волос, достаточно хорошо известны, хотя, впрочем, и не слишком интересны, чтобы заслуживать детального рассмотрения. Эта смесь галлофобии, воинственности, плаксивой лояльности является из-за своих крайностей, скорее, комичной. Специально отметить стоит только статью 7 устава гимнастов, которая поручает приверженцам Иоганна совершение доносов, вменяя в обязанность разоблачать перед руководством кого бы то ни было, кто высказывался бы письменно или устно против Иоганна, его идей или физической культуры вообще.

Остается сказать еще несколько слов о конце этого первого этапа движения немецкого национализма. Убийство Коцебу 23 марта 1819г., другое, неудачное покушение, жертвой которого чуть не стал высокопоставленный чиновник из Нассо, вынудили немецкое правительство начать преследование этого террористического движения. Федеральные декреты от 20 сентября 1819 г. кладут конец этому бунту лицеистов и студентов. А вскоре усмирены оказываются и их наставники. Фоллен вынужден удалиться в изгнание, его дыхание больше не раздувает пламя, вследствие этого быстро угасающее. Члены «*Davidsbündler*» после окончания учебы становятся обывателями. Не один из них заявляет, стоя перед судебными следователями, о сожалении по поводу того, что пренебрегал «достойной» учебой. Фоллен обескуражен, но все же не складывает оружия. Мы обязаны ему еще одним, последним актом, который, хотя временами и смахивает на фарс, но события были, безусловно, подлинными. Весной 1821 г. молодой преподаватель фон Шпервиц отправляется в Швейцарию, в Куаре встречается с Фолленом и несколькими правоверными. Фоллен убеждает его вернуться в Германию, чтобы тайно организовать «*Jünglingsbund*», лигу молодежи, которая продолжала бы дело *Burschenschaft*, но на сей раз подчинялась бы приказам параллельной организации взрослых *Männerbund*, из числа которых молодые знали бы только одного члена, тогда как все другие оставались бы для них скрытыми абсолютной тайной. Шпервиц согласился, принес присягу и принял программу Фол-лена, содержащую девять статей и предусматривающую революционный характер деятельности, детали организации *Männer* и *Jüngensbund*, принесение присяги, а в статье 9 — угрозу смерти для предателей. Вернувшись в Германию, Шпервиц собирает все неконформистские силы национальной молодежи; зарождается Лига молодежи и даже приобретает некоторый размах; почти все уни-

верситеты включаются в вербовку новых кадров. Статья 9 программы становится более конкретной: предатель предается смерти членом организации, определенным по жребию. Между тем молодежь беспокоит отсутствие какой-либо прямой или косвенной активности Лиги взрослых. Она, конечно, может продолжать существовать в абсолютной тайне, но они все же хотели бы, чтобы хотя бы время от времени она подавала признаки жизни. Эта обеспокоенность вынудила собравшийся подпольно весной 1822 г. Съезд молодежи принять решение об отправке тайного посланника, некоего Вессельхофта в вояж по всей Германии, чтобы он выяснил положение с Männerbund. В октябре он уже смог дать свое заключение: нет и следа этой Лиги; напрашивается вывод, «что эта Лига является нелепым предприятием, управляемым из Швейцарии несколькими эмигрантами, которые хотели бы снова вступить на германскую землю». Между тем без Лиги взрослых Орден молодых терял свой смысл. Поэтому начинается торжественная церемония роспуска организации, которая никогда не позволяла забыть о своих истоках, то есть о том, что со всем своим оснащением она вышла из головы Карла Фоллена. Этот последний, совсем обескураженный, в мае 1824 г. отправляется в Париж, где его принимает Виктор Кузен. Затем он эмигрирует в Соединенные Штаты. А еще десять лет спустя Иммерманн в «Эпигонах» нарисует карикатуру на эту карикатуру.

На этом заканчивается история первых шагов интегрального национализма в Германии. Борьба за объединение того, что Меттерних назвал «географической нацией», а не нацией политической, продолжалась. Ее этапы: 1848—1849 гг., 1864, 1866, 1870—1871 гг., если ограничиться только этим, достаточно известны. Всегда случалось так, что вся последующая история XIX в. не воспроизводила ничего похожего на форму, ритуалы и концепции движения, о котором только что шла речь. Новый этап сопротивления, прямое следствие революции 1830 г., предстает с совершенно иной стороны. Он повсюду оказывается похожим на течения, аналогичные европейскому либерализму. На празднике в Гамбахе 27 мая 1832 г., который обычно по ошибке или законно противопоставляется церемониям Вартбурга, все походило на атмосферу банкетов, проходивших до февраля 1848 г. Те же самые студенты (или их младшие коллеги), которые в Вартбурге вечером выкрикивали свою анафему против евреев, в Гамбахе устраивают овацию ссыльному еврею Людвигу Бёрне. Агрессивный национализм эволюционирует в сторону прославления Лиги Наций. И снова решающее слово принадлежит выдающемуся человеку, адвокату, деятелю университета, бюргеру. Методом объявляется способ осуществления традиционной либеральной политики: свободные выступления с трибуны и в прессе, никакого прямого действия, кинжалов и истерик со стороны тех, кто обрекает на смерть и кто сам обречен.

Именно этот национально-либеральный буржуазный дух, содержащий всевозможные оттенки, цвета и тенденции от империа-

лизма до пацифизма, характеризует политику буржуазии II Рейха. Того самого Рейха, который падет 9 ноября 1918 г. Именно тогда вновь начинается тот самый спектакль, то новое доказательство закона сохранения энергии, тот возврат к ритуалам, методам, концепциям, которые считались окончательно отжившими. Дух 1819 г., оказавшийся в состоянии готовности уже перед войной, возрожденный благодаря неприязни, которую испытывала немецкая довоенная молодежь к превратностям буржуазной жизни, к блестящей каске Вильгельма II и к стилю псевдоренессанса, освященного в Jugendbewegung смертью тех людей, которые хотели вести войну с *Фаустом* и *Заратустрой* в заплечном ранце, начал вновь широко распространяться: дух непокорности, мифа и прямого действия. Но история не останавливается. То, что когда-то было прогрессивным, не остается таковым вечно, и Германия 1933 г. далеко отстоит от германской Конфедерации, вышедшей из Венского Конгресса.

ПРАЗДНИК

Роже Кайуа

Вторник, 2 мая 1939 г.

Этот доклад перекликается с сообщением о власти, сделанном более года назад (19 февраля 1938 г.) Батаем в отсутствие Кайуа, но по его указаниям. Оба сообщения соответствуют двум центральным главам книги «Человек и сакральное»: сообщение о власти — третьей главе («Сакральность почитания: теория запретов»), сообщение «Праздник» — четвертой главе («Трансгрессивное сакральное: теория праздника»).

КАНИКУЛЫ ИЛИ ВОЙНА?

Доклад был прочитан 2 мая. Как представляется, его основная мысль кратко изложена в последней главе книги. «Человек и сакральное» появится в начале 1940 г. в 3-м выпуске серии «Мифы и религия», руководимой П.-Л. Кушу, в издательстве Эрнеста Леру; первой работой этой серии была книга Дюмезиля «Мифы и боги у германцев». Публикование труда «Человек и сакральное» не было завершено, но в предисловии, датированном июнем 1939 г., автор, «чье путешествие в Южную Америку помешало ему править корректуру своей небольшой книги», выражает признательность г. Жоржу Дюмезилю, взявшему на себя эту неблагодарную работу.

Под названием «Теория праздника» IV глава книги «Человек и сакральное» появилась в двух выпусках N.R.F. — в декабре 1939 г. и в январе 1940 г. Ее сокращенный вариант опубликован в «Verve» (№ 4, зима 1938) под названием «Праздники или добродетель вольницы».

В 1950 г. книга «Человек и сакральное» с новыми дополнениями будет издана у Галлимара. Одно из них, посвященное войне, даст повод Батаю для написания статьи «Война и философия сакрального» (Critique. O.C. XII. P. 47 et sq.).

Публикуемый здесь текст в точности воспроизводит главу из книги 1940 г. (H.S. 1950). Ее завершающий текст заметно отличается как от варианта, опубликованного в N.R.F., так и от варианта 1950 г. (N.S. 1950). Таким образом, в нашем распоряжении будут три версии последних строк книги. Читатель увидит, что их пессимизм меняет свою тональность в зависимости от времени написания — до или после войны, внесшей свои коррективы. Перед войной Кайуа с отвращением взирал на новый мир, до такой степени погрязший в бездействии и чахнувший под слоем плесени, что никакой праздник не смог бы встряхнуть его. Сразу же после войны он, напротив, увидел его обреченным... на войну. «Все, что не расточает себя, подвергается гниению». Приблизительно таковы заключительные слова книги «Человек и сакральное». Они вполне соответствуют тому выводу, который из издания в издание говорит о переходе от «ужаса, вызванного гниением», к «ослепленению огнем». Как бы то ни было, в отличие от некоторых молодых людей, видевших в последней войне некий прецедент для поклонника сатаны, у кого и тело, и дух находились во власти дьявола, она была не чем иным, как затянувшимися каникулами.

ПОХИЩЕНИЕ

В письме, написанном в июле 1939 г., Сартр передает Кастору последние скандальные новости, которые он услышал от Адриены Монье. «Знаете, — правда, я полагаю, это не так уж Вас позабавит, — прекрасная Виктория Окампо похитила Роже Кайуа. Они вместе отправились в Аргентину» (Lettres au Castor. I. 238).

Виктория Окампо, директор «*Sur*», литературного журнала, который она основала в Буэнос-Айресе в 1931 г., посетила Париж в конце 1938 г.; поводом для этого путешествия стало заседание пен-клуба. Ей было 49 лет. Она сама напомнила об этой встрече несколько месяцев спустя, представляя Кайуа аргентинской аудитории, присутствующей на цикле лекций «Великие мифологические темы», которые организовала по собственной инициативе. «Когда я приехала в Париж, Сюпервьель настоял на представлении мне нескольких молодых писателей. Кайуа был в их числе, но это знакомство с ним нельзя было назвать встречей. Так как я не читала его произведений, мы, словно статуэтки, не проронили ни слова. Лишь несколько дней спустя Полан, руководитель N.R.F., которого я пригласила на обед, рассказал мне о Коллеже Социологии, созданном Роже Кайуа и Жоржем Батаем в 1937 г. Он организовал цикл лекций, на которых должен был сам присутствовать... Именно тогда мне предстояло впервые услышать автора работы „Миф и человек“. И то, что благодаря этому мышлению мне удалось усвоить, что было в нем жесткого, требовательного, решительного, я назвала бы, опасаясь вызвать его недовольство, безнадежным ге-

роизмом" (Roger Caillois. Sur. Август 1939. № 59. С. 48). „Ему было 26 лет, — писала она позже, — когда парижской зимой я столкнулась с его интеллигентностью, столь же очевидной, как и его худоба "» (цит. по: O. Felgine. Victoria Ocampo. Р. 184). 23 июня, несколько недель спустя после доклада на празднике, Кайуа вместе с ней отправился в Буэнос-Айрес.

Он предполагал вернуться в конце каникул. Мобилизация, если бы она произошла, не должна была коснуться его: он был освобожден от военной службы в 1937 г. Тогда же, осенью 1939 г., в «Revue de l'histoire et des religions» была опубликована программа обучения пятого отделения Практической школы высших знаний, где значилось: «Сравнительная мифология. Руководитель курсов г-н Ж. Дюмезиль; призван в армию. Г-н Кайуа по возвращении из командировки проведет цикл занятий на тему: „Религиозный словарь римлян"». Однако его командировка продлится далее намеченной даты. Кайуа вернется только после войны. По возвращении эти непредусмотренные пять лет, проведенные в Южной Америке, будут заслуженно названы, если обратиться к заключительным словам «Теории праздника», следующим образом: «не каникулы, а война».

ЭМБЛЕМАТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ

«Теория праздника» Кайуа как никакая другая работа является показательной для Коллежа. Ни Сартр, ни Симона де Бовуар не посещали лекций на улице Гей-Люссака. Сартр в написанном в 1939 г. письме не без торжества извещает Кастора: «Я „создал теорию " войны и морали, будучи вдохновленным „ Теорией праздника" Кайуа» (I. Р. 483). Что касается «образумившейся девушки», она в конце книги «Сила зрелости» повествует о праздниках, которые Лейрис назвал «fiestas», — и ее рассказ не уступает описаниям Кайуа, рождавшимся в атмосфере эйфории освобождения, влияния старожил Коллежа (если можно так назвать Лейриса и Батаю) и «новичков» — сторонников экзистенциализма. Кайуа все время живет в Буэнос-Айресе. Но захваченная всеобщим ликованием Симона де Бовуар не перестает ссылаться на него и его имя упоминается в сноске, внизу страницы: «Кайуа в „Мифе о празднике" и Жорж: Батай в „Участии дьявола" подвергли эти феномены более полному анализу», — без тени сомнения утверждает она, что, однако, с точки зрения библиографической, весьма сомнительно, поскольку Кайуа написал не «Миф о празднике», а «Миф и человек» или «Теорию праздника» — выбирайте любое название (вторая работа не включает в себя первую), а что касается «Участия дьявола», она принадлежит Дени де Ружмону и, конечно же, отличается от «Проклятой участи».

Что касается самого Батая, он, спустя много лет после работы в Коллеже в книге «Литература и зло», продолжает ссылаться на

«теорию трансмиссии» Кайуа, которую тот развивает в своем подлинном шедевре — в книге «Человек и сакральное». Об этом он специально говорит в IV главе труда «Теория праздника» (О.С. IX. Р. 479).

Размеренной безмятежной жизни, заполненной повседневными трудами, с ее системой запретов и всевозможными предостережениями, где максима *quieta non movere* поддерживает порядок мира, противостоит кипение праздника.¹ Праздник, если принимать во внимание только внешние его стороны, обладает одними и теми же чертами независимо от уровня цивилизации. Праздник — это огромное скопление возбужденного, шумного народа. Гигантские сборища в высшей степени благоприятствуют возникновению и распространению возбуждения, которое проявляется в криках и жестах и побуждает людей бесконтрольно подчиняться самым безотчетным импульсам. Даже сегодня, когда обесценившиеся праздники так мало выделяются на фоне серых будней, монотонности текущей жизни, когда они, разбросанные и раздробленные, почти полностью увязли в рутине, в них все еще можно различить жалкие остатки коллективного неистовства, характерного деревенским праздникам. В самом деле, маскарады с переодеваниями и некоторой смелостью, застолья и танцы по поводу 14 июля, кутежи в национал-социалистической Германии в честь завершения Нюрнбергского процесса свидетельствуют об одной и той же социальной потребности и поддерживают ее. Нет такого праздника, даже по природе своей скорбного, который не предполагал бы кутежей и бесчинств: сегодня так справляют только деревенские поминки. И раньше, и сегодня для праздника характерны танцы, пение, возбуждение, застолье с едой и выпивкой. Празднику надо отдаваться до конца, до полного изнеможения. Таков закон праздника.

I. ПРАЗДНИК, ОБРАЩЕНИЕ К САКРАЛЬНОМУ

В так называемых первобытных цивилизациях контраст более ощутим. Праздник может длиться несколько недель, несколько месяцев, с четырех-пятидневыми передышками. Зачастую несколько

¹ Нет нужды подчеркивать, что данная теория празднества отнюдь не исчерпывает всех его аспектов. В частности, она должна быть согласована с теорией жертвоприношения. Последнее, вероятно, в самом деле является особым содержанием праздника. Это его внутреннее движение, которое подводит празднику итог и сообщает ему смысл. Праздник и жертвоприношение, как представляется, находятся между собой в том же соотношении, что душа и тело. Не имея возможности останавливаться на этой внутренней связи, я вынужден был сделать выбор. Я постарался придать важность *жертвенной атмосфере*, которая свойственна празднику, в надежде, что читатель ощутит двойственность диалектики праздника, воспроизводящей диалектику жертвоприношения.

лет уходит на то, чтобы собрать нужное количество съестных припасов и предметов роскоши, чтобы не только ими украшать себя, но еще и разбазаривать и уничтожать; такие формы неводержанности составляют существо самого праздника.

Праздник по общему желанию завершается оргиями, шумным ночным разгулом, которые под мерные удары примитивных инструментов превращаются в ритм и пляску. По описанию одного очевидца, масса людей толпится, колыхается, трамбуя землю, рывками движется вокруг установленного в центре шеста. Возбуждение передается всем участникам, и они наращивают и усиливают его: нескончаемые удары копий о щиты, размеренное гортанное пение, выкрики, скачкообразные танцы в темноте. Спонтанно рождается жестокость. Время от времени вспыхивают драки: дерущиеся делятся на группы, ритмично раскачиваясь, сотрясают воздух мощными кулаками, пока наконец не затихают. Однако хоровод продолжает свое кружение. Внезапно отдельные пары выходят из танца, чтобы предаться совокуплению в соседних зарослях, а потом возвращаются и снова окунаются в водоворот вихря, который длится до утра.

Понятно, что праздник, являющий собой подобное буйство и неистово воздействующий на повседневное существование с его незамысловатыми хлопотами, представляется индивиду другим миром, где он чувствует себя защищенным и преображенным превосходящими его силами. Его повседневная работа: собирание плодов, охота, рыбная ловля, уход за скотом, — не только занимает все его время, но и удовлетворяет его непосредственные потребности. Конечно же, эта работа требует внимания, терпения, ловкости, но главным образом он живет от праздника к празднику, так как праздник для него, для его памяти и его желаний — это время сильных переживаний, резкое изменение его бытия.

Приход сакрального

К чести Дюркгейма, он распознал такой важный факт, что праздники являют собой прямую противоположность трудовым будням, служа различием между сакральным и профанным. В самом деле, праздники противопоставляют друг другу периодически случающиеся взрывы однообразному течению жизни, восторженное буйство — повторяющимся из дня в день одним и тем же материальным заботам, могучее кипение всеобщего возбуждения — спокойной работе, когда каждый трудится в одиночестве, сплочение в общность — распылению, лихорадку напряженных мгновений — не приметному тяжелому труду бесцветных периодов его существования.¹ Кроме

¹ См.: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912. II, VII, III; здесь Дюркгейм описывает две фазы, через которые попеременно проходит

того, религиозные обряды приводят души верующих в крайнее волнение. Если праздник — это время радости, то он также и время тревоги. Перед окончательной разрядкой необходимы пост, умиротворение. Усиливаются обычные запреты, вводятся новые. Всякого рода крайности и чрезмерности, пышность ритуалов, сменяющие строгость ограничений, в равной мере содействуют созданию вокруг праздника атмосферы исключительности.

На деле праздник часто бывает торжеством самого сакрального. Праздничный день, обычное воскресенье — это прежде всего время, посвященное божественному, когда запрещено трудиться, когда необходимо отдыхать, веселиться, восславлять Бога. В обществах, где праздники не рассредоточены по всему циклу трудовой жизни, а сгруппированы, представляя собой подлинный *сезон праздников*, можно еще нагляднее увидеть, в какой мере они реально образуют период, когда на первый план выходит сакральное. Изучение М. Моссом эскимосских обществ дает нам превосходные примеры того, насколько сильны контрасты между этими двумя образами жизни, впрочем, всегда ощутимые у тех народов, у которых климат или природные условия, в которых протекает их хозяйственная жизнь, осуждают их на длительное бездействие в течение определенной части года. Зимой эскимосское общество смыкает свои ряды: все делается сообща, все, что происходит, касается всех, тогда как летом каждая семья, живя уединенно в своем чуме среди бескрайней пустыни, добывает себе пропитание отдельно, и ничто не ограничивает индивидуальной инициативы. По сравнению с летним, почти сплошь светским периодом, зима предстает временем длительного религиозного неистовства, долгим праздником.¹ У ин-

жизнь австралийских племен: фаза распыления и фаза концентрации. «В первой фазе преобладает хозяйственная деятельность, и она главным образом является весьма заурядной по своей интенсивности... Состояние распыленности, в каком в это время пребывает общество, делает жизнь однообразной, вялой и бесцветной. Но начинается корроббори (= праздник), и все меняется... Один лишь факт скопления людей действует как исключительно мощный раздражитель» (с. 308). ¹ М. Mauss. Essais sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale (avec la collaboration de H. Beuchet) // Année sociologique 1904—1905. Paris, 1906. P. 39—131. Это изучение было продолжено в недавно изданной книге Мосса «Sociologie et anthropologie» (Paris, 1968). Из нее я взял несколько цитат: «Летом религии нет... Жизнь как бы секуляризируется... Зимой, напротив, общество живет, так сказать, в состоянии длительного религиозного возбуждения... Жизнь зимой в целом можно охарактеризовать как своего рода долгий праздник» (р. 96—100). Далее, по поводу северо-западных американских индейцев: «Зимой клан исчезает и уступает место общности совсем иного типа, скрытым обществам или, точнее, религиозным братствам, где вся знать и свободные люди подчинены определенной иерархии» (р. 126). Я напоминаю, что Кайуа открыл работу Коллежа в марте 1937 г., зачитав манифест под названием «Зимний ветер», который не преследовал никакой другой цели, кроме создания некоей напряженности, поскольку хладнокровие составляет пару с уплотненностью, скупенностью, праздником, иерархией...

дейцев Северной Америки социальная мифология не в меньшей мере меняется в зависимости от времени года. Здесь также за летней дисперсией следует зимняя концентрация. Клань исчезают, уступая место религиозным братствам, которые проводят время в массовых ритуальных танцах и общеплеменных церемониях. Это — время передачи мифов и обрядов, когда новичкам и новообращенным являются духи. Индейцы квакиутль сами говорят: «Летом сакральное внизу, а профанное наверху; зимой сакральное наверху, а профанное внизу».¹ Яснее и не скажешь.

Как мы видели, в обычной жизни сакральное проявляет себя исключительно в форме запретов. Оно характеризуется как «заповедное», «обособленное». К нему нельзя обращаться сообща, оно защищено запретами, призванными предупреждать любое посягательство на мировой порядок, любую возможность его нарушения и внесения зачатков беспокойства. Таким образом, оно, по существу, проявляет себя как *негативное*. Вот на деле одна из характерных черт, которые наиболее часто встречаются в ритуальном запрете. Сакральный период социальной жизни таков, что в нем правила приостанавливают свое действие, и всем рекомендуется вольное поведение. Конечно, за буйствами праздника можно не признавать строго ритуального характера и рассматривать их как простое *разгрузочное* действо. «Люди оказываются за пределами обыденной жизни и превосходно осознают это, испытывая вместе с тем нечто вроде потребности оказаться вне и выше обычной морали», — пишет Дюркгейм.² Разумеется, чрезмерная, безудержная возбужденность является своего рода ответом на импульс детумесценции. Конфуций, имея это в виду, оправдывал пирушки китайских крестьян, поучая, что не следует «держат лук постоянно натянутым, никогда не расслабляя его, как и нельзя держать его всегда расслабленным, никогда не натягивая».³ Своей неумеренностью коллек-

¹ Цит. по работе: Boas. The social organization and secret societies of the Kwakiutl Indians // Report of the U.S. National Museum for 1895. Washington D.C., 1897, — приведенной в заключительной части исследования Мосса (с. 126).

² Durkheim. Les formes... P. 309.

³ Эти слова Конфуция приводит Гране в работе «Китайская цивилизация. Публичная и частная жизнь» (La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée. Paris, 1929. P. 181). Кайуа в рецензии на книгу Алексиса Кареля «L'homme, cet inconnu», опубликованной в N.R.F. в марте 1936 г., отмечал: «Всё еще питают надежду на создание *общей теории инстинктов*, к построению которой в отдельных случаях подходят Моль и Вайсман и которая уже сейчас подтверждает свою готовность принимать в расчет на первый взгляд самые обескураживающие психологические *причуды*, ссылаясь при этом исключительно на такие простые законы, как, например, сокращение и расширение, увеличение и уменьшение в объеме, крайняя напряженность и разрядка. Работа «Богомол» («La mante religieuse»), включенная в книгу «Миф и человек» («Le mythe et l'homme») проиллюстрирует эту теорию беспорядочного органического расслабления: «Сексуальная детумесценция — явление ярко

тивные восторги со всей очевидностью выполняют *схожую* функцию: они — словно взрыв после долгого и напряженного сжатия. Но это всего лишь один из его аспектов, являющийся не столько доводом в пользу существования, сколько психологическим механизмом. Это не значит, что данная характеристика исчерпывает их природу. На деле туземцы видят в нем условие магического воздействия своих празднеств: именно они заранее свидетельствуют об успешном свершении обрядов и косвенно обещают женщинам плодovitость, богатый урожай, воинскую храбрость, удачную охоту, богатый улов.

Чрезмерность — средство от ветшания

Чрезмерность, таким образом, не только постоянный спутник праздника. Она не просто внешнее проявление возбуждения, которое сопровождает праздник. Чрезмерность — необходимое условие для успешного проведения торжественных церемоний, составная часть их священной добродетельности, как и они, ведущая к обновлению природы и общества.

Именно такова на деле цель праздников. Время истощает, изнуряет. Оно ведет к старению, к смерти, к *ветшанию*: таков смысл корня, из которого греки и иранцы образовывали слова, обозначающие праздник. Каждый год растительный мир возрождается, социальная жизнь, как и природа, начинает новый цикл. Итак, всё, что существует, должно обновляться. Необходимо заново начинать сотворение мира. Мир живет как *космос*, управляемый всеобщими законами и функционирующий в размеренном ритме. Его поддерживают мера и правило. Суть его закона заключается в том, чтобы все находилось на своем месте и происходило в свое время. Этим объясняется то, что единственными проявлениями сакрального являются запреты как *защита* от всего, что могло бы нарушить космический порядок, или искупление и *исправление* уже случившихся в нем нарушений. Все стремится к застою, ибо любое изменение, любые новшества подвергают опасности стабильность универсума, эволюцию которого желательно затормозить, тем самым устранив возможность смерти. Но зародыш уничтожения окопался в самом его функционировании, которое аккумулирует в себе продукты разложения и ведет к изнашиванию всего механизма. Нет ничего, что не подчинялось бы этому закону, который определяется и подтверждается всем опытом жизни. Само здоровье человеческого тела требует, чтобы оно регулярно выводило свои «отходы»,

выраженной животности, высвобождающее в конвульсивном движении значительное количество энергии, постоянно накапливаемой и приводящей к взрыву» (р. 93). Однако здесь следует сослаться не на Конфуция и не на Моля, а на Фрейда, на его труд «По ту сторону принципа удовольствия».

мочу, экскременты, а у женщин — менструальную кровь. Тем не менее в конце приходит старость, делая тело слабым и неподвижным. Природа ежегодно, всегда одним и тем же образом проходит цикл роста и заката. Социальные институты тоже не избавлены от такого чередования, и они должны периодически возрождаться и очищаться от ядовитых отходов, которые являются вредоносным элементом каждого акта, совершенного во имя общего блага, отмеченного вместе с тем некоей запятнанностью, за которую он несет ответственность.

Так, боги ведийского пантеона ищут, кому бы передать порочность и уменьшить ее, пролив кровь в ходе жертвоприношения. Обычно такого рода очищение осуществляется главным образом в форме изгнания или убийства, либо путем отыскания козла отпущения, которому приписываются все грехи, либо путем персонификации старого года, который необходимо сменить. Следует изгнать зло, слабость и ветхость, все понятия, которые так или иначе говорят о них. В Тонкине совершают обряды с явной целью освободить каждое событие и особенно акты власти от мутного осадка. Пытаются нейтрализовать раздражение и озлобленность тех, кого правительство приговорило к смерти за предательство, за участие в мятежах и заговорах. В Китае у двери дома сваливают в кучу мусор, бытовые отходы домашнего хозяйствования и с предосторожностью избавляются от них во время празднования Нового года, поскольку они, как всякая грязь, содержат в себе активное начало, которое, правильно использованное, может привести к благополучию. Однако избавления от отходов, накапливающихся при функционировании любого организма, ежегодного очищения от грехов, проводов отжившего времени недостаточно. Все это служит лишь для того, чтобы похоронить покрывшееся грязью и рушащееся прошлое, *которое изжило свое время* и должно уступить место незапятнанному миру, наступление которого призван обеспечить праздник.

Запреты обнаруживают свое бессилие там, где речь идет о поддержании целостности природы и общества. Более того, они неспособны содействовать их восстановлению в первозданной свежести. Правило не обладает никаким принципом, способным удержать эту свежесть. Здесь следует возвратиться к началу мира и уповать на творческую добродетель богов, обратившись к силам, которые в свое время превратили *хаос* в *космос*.

Первозданный хаос

На деле праздник представляет собой актуализацию первых времен мироздания, *Urzeit*, изначальной эры великого творения, когда все вещи, живые существа, все институты сложились в своей традиционной и окончательной форме. Именно в эту эпоху жили и действовали божественные прародители, чью историю рассказыва-

ют мифы. Мифы североамериканских цимшиенов отличаются от других легенд тем, что они относятся к минувшему времени, когда мир еще не обрел своего современного облика. Характерные черты этого Великого мифического времени прекрасно изучены Леви-Брюлем на примере австралийцев и папуасов.¹ Каждое племя имеет специальное слово для собственного обозначения. Это *altjira* у арунта, *dzugur* у алуриджи, *bugari* у караджери, *ungud* у народов северо-запада Австралии и т. д. Часто эти слова одновременно обозначают сновидения и вообще все то, что кажется необычным или сверхъестественным. Это говорит о том, что они служат для определения времени, когда «необычное было правилом». Все выражения, употребляемые исследователями, нацелены на то, чтобы высветить этот аспект первобытного времени. Для доктора Форчуна это мифическое время, когда «существование дошло до бытия и началась естественная история». Оно одновременно находится и в *начале* становления и *вне* его. Господин Элькин отмечает, что оно в той же мере прошлое, в какой настоящее и будущее; «это состоя-

¹ Содержание данного параграфа и лучшей части того, что следует далее, почерпнуто нами из книги Люсьена Леви-Брюля «Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов» (*La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris, 1935), главным образом из ее первой главы «Мифический мир». Там встречается упомянутое понятие *Urzeit*, заимствованное у К. Т. Просса. Там же можно найти и цитаты из работы доктора Форчун и Элькин, этнографов, которым мы обязаны описаниями обычаев, одинаково почитаемых индейцами острова Добу и первобытными народами Австралии. В *N.R.F.* в августе 1938 г. Кайуа опубликовал рецензию на последнюю книгу Леви-Брюля «Мистический опыт и символы первобытных людей» (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*). Из нее я позаимствовал следующие замечания: «При чтении труда господина Леви-Брюля вас не оставляет впечатление, что он принимает во внимание только религиозный аспект жизни первобытных людей и что он противопоставляет его нерелигиозной жизни людей цивилизованных и научно-исследовательским видам их интеллектуальной деятельности. Так что он сравнивает не одно чувство с другим, а чувство и разум». Таким образом, на место последовательности первобытной ментальности, замененной на логическую ментальность, следует поставить синхроническую оппозицию священного и профанного миров, миров альтернативных, но взаимосвязанных.

В первой части своей работы Леви-Брюль выступил как историк философии. И только с очерков об Огюсте Конте начинается собственно социологическое, точнее, психологическое исследование, поскольку в дальнейшем Леви-Брюль будет заниматься описанием «первобытного мышления». Примакающая к этой книге работа «Мораль и наука об обычаях» свидетельствует о невозможности превращения индикатива в императив. Отсюда проистекает скептицизм («обществу можно дать только такую мораль, какой оно уже обладает»), который в корне отличается от настроений, царящих в Коллеже. Лей-рис в «*Dimanche*» (*Biffures*. P. 213) вспоминает о том, какое влияние оказали на него труды Леви-Брюля при выборе им карьеры. Этнограф Леви-Брюль умер в марте 1939 г., за несколько месяцев до того, как «*Revue philosophique*», которым он руководил, опубликовал специальный выпуск, подготовленный к празднованию 150-й годовщины Французской революции.

ние, но также и период», — многозначительно пишет он.¹ По сути мифическое время есть исток другого времени и оно постоянно рождается в нем, производя все то, что выглядит озадачивающим и необъяснимым. Сверхъестественное всегда находится позади чувственно воспринимаемого и беспрестанно стремится через него явить себя. Первобытное время в самых различных странах описывается с исключительным единодушием. Оно — время всяческих метаморфоз и чудесных превращений. Ничто еще не устоялось, никакие правила еще не предписаны, никакая форма еще не затвердела. То, что с тех пор стало невозможным, тогда было осуществимым. Предметы перемещались сами собой, лодки летали по воздуху, люди превращались в животных и наоборот. Они меняли кожу, вместо того чтобы стареть и умирать. Весь мир был пластичным, текучим, неисчерпаемым. Урожаи вырастали сами собой, животные, стоило их только разрубить на части, вновь обрастали мясом.

Сотворение космоса

В конце концов именно прародители придали миру такой внешний вид, который больше уже не менялся, определив законы, которые действуют постоянно. Они произвели на свет людей, вырастив их из земли или превратив в людей смешанные существа, полувзверей, которые существовали до этого. В то же самое время они создали или сформировали различные виды животных и растений. Сотворив одну особь, они по ее образу и подобию запрограммировали будущих потомков, используя без какого-либо внешнего вмешательства мутации определенного архетипа. Таким же образом они определили на своих местах воду, сушу, острова, горы. Они разделили людей на племена и для каждого из них утвердили культуру, обряды с их детальными церемониями, ритмами, обычаями, законами. Но ограничив каждую вещь, каждое сущее свойственными им рамками, ставшими отныне *естественными*, они лишили их всех магических возможностей, которые позволяли им мгновенно осуществлять свои желания и беспрепятственно превращаться — по желанию — в любое сущее. Действительно, порядок при отсутствии каких-либо правил не приноравливается одновременно ко всем наличным возможностям: мир узнал тогда непреодолимые ограничения, которые присущи любому виду в его собственном бытии и не дают ему выходить за свои пределы. Все застыло в неподвижности, и для того чтобы новые законность и установление не могли быть нарушены, были учреждены запреты. Наконец в мир была введена смерть — из-за непослушания первого человека, чаще всего жен-

¹ Библиография в книге «Человек и священное» (L'homme et le sacre) отсылает к труду: A. P. Elkin. The secret life of the Australian Aborigines. Oceania. III. 1932.

щины, из-за ошибки божьего провозвестника, из-за глупости Предка-Путаника, который весьма неудачно попытался повторить жесты Творца, что привело к последствиям одновременно комическим и катастрофическим. Так *космос* вышел из хаоса, а внутри него — смерть, как червь из плода. Эпоха неразберихи закончилась, учредился порядок нормальной причинности, началась естественная история. На смену творческой активности пришла бдительность, необходимая для поддержания сотворенной вселенной в надлежащем порядке.

Хаос и Золотой век

Известно, что мифическое время предстает в фундаментально двойственном облике, фактически — в двух прямо противоположных аспектах: Хаоса и Золотого века. Насколько отталкивает в нем недостаток порядка и стабильности, настолько же привлекает отсутствие преград. Человек с тоской вспоминает мир, где достаточно было протянуть руку, чтобы нарвать всегда спелых и вкусных плодов, где богатый урожай он получал, не возделывая землю, не сея и не убирая, где он не знал суровой необходимости труда, где желания осуществлялись полностью и сразу же, как только возникали, не встречая ни материальных преград, ни социальных запретов. Золотой век, детская пора мира, как и детство человека, соответствует этому представлению о земном рае, где все поначалу дается даром, а выйдя из него, нужно будет добывать свой хлеб в поте лица. Это — царство Сатурна, или Кроноса, без войн и торговли, без рабства и частной собственности. Однако этот мир света, тихой радости, легкой и счастливой жизни есть в то же время мир тьмы и страха. Время Сатурна — время человеческих жертвоприношений; Кронос пожирал своих детей. Самопроизвольное плодородие земли невозможно без оборотной стороны. Первобытная эпоха предстает также временем буйных и беспорядочных творений, ужасных, чудовищных исчадий. Эти антагонистические представления либо неразличимо смешиваются друг с другом, либо — под воздействием ума — разделяются, и тогда мы имеем явно выраженную и противоречивую мифологию, в которой Хаос и Золотой век следуют друг за другом. Они предстают как два лика одной и той же воображаемой реальности — реальности мира без правил, откуда должен появиться упорядоченный мир, в котором живут нынешние люди. Первый мир противостоит второму так же, как *мифологический* мир противостоит миру *историческому*, вступающему в силу, когда первый мир прекращает свое существование. Как мир сна, чье имя он часто носит, — миру яви. Как время праздности, изобилия, расточительства — времени *труда, нужды, хозяйствования*. Вместе с тем более или менее смутно он, по-видимому, изображает собой и детство. Для подтверждения этого нет нужды ссылаться на сердечную скорбь, на склонность памяти, ведущих взрос-

лого человека к безудержному приукрашиванию воспоминаний о своих молодых годах, которые вдруг кажутся ему свободными от забот, заполненными играми и которые он, вопреки действительности, представляет нескончаемым праздником в саду Эдема. Нет никакого сомнения, что оба представления о первых годах мира и о *зеленом рае* детской любви взаимно дополняли друг друга.

Впрочем, на деле до церемоний инициации, вводящих молодого человека в социальные рамки, его жизненная активность не подчиняется запретам, которые ограничивают бытие взрослого: точно так же добрачная половая жизнь юноши в высшей степени свободна. В это время индивид как бы еще не включен в мировой порядок и не может понести наказание за нарушение законов, которые не имеют к нему никакого отношения. Он, так сказать, живет за гранью упорядоченного мира и организованного общества. Он лишь наполовину принадлежит космосу, он еще не порвал окончательно связь с воображаемой, потусторонней вселенной, из которой прародители извлекли его душу, чтобы и заставить ее заново родиться из лона женщины, его матери, и засвидетельствовать ее.

В отличие от порядка и «естественной истории» первобытный век мира представляет собой пору всеобщей неразберихи, которую нельзя вообразить без тревоги. У эскимосов противоречивые стороны первобытной эпохи, как кажется, глубоко перемешаны. Ей свойственны черты безраздельного хаоса: все было погружено во мрак, на земле не было света. Нельзя было различить ни материков, ни морей. Люди и животные не отличались друг от друга. Они говорили на одном языке, их жилища походили друг на друга и охотились они сходным образом.¹ В описаниях этой эпохи проступают черты, которые обычно служат для характеристики Золотого века: талисманы тогда обладали значительной силой, человек мог превратиться в зверя, растение, камень. Скелет карибу, после того как животное съели, снова обрастал мясом. Лопаты сами сгребали снег, так что не надо было прилагать никаких усилий.² В последнем случае весьма заметно перемешаны сожаление и страх: с одной стороны, стремление к миру, где все совершалось бы без труда, с другой — страх, как бы лопаты не ожили вновь и не убежали от своего владельца. Оттого их никогда не оставляли воткнутыми в снег без присмотра.

II. СОТВОРЕНИЕ МИРА

Первобытная эпоха — одновременно и по одинаковым причинам кошмар и рай — предстает как *период и состояние* творческой мощи, из которой возник ныне существующий мир, подверженный

¹ Этот миф эскимосов нетсиллики был записан Кнудом Расмуссеном. Леви-Брюль приводит его в «Первобытной мифологии» (с. 210).

² Миф эскимосов о. Карибу, записанный Расмуссеном и приводимый Леви-Брюлем (ibid.).

опасности истощения и угрозе смерти. Следовательно, только возрождаясь и вновь погружаясь в эту всегда существующую вечность как в источник молодости с его вечно живой водой, мир имеет шанс обновляться, вновь обретать полноту жизни и силу, что позволит ему противостоять времени на протяжении нового цикла. В этом и заключается функция праздника. Мы уже определили его как актуализацию творческого периода. Согласно справедливым словам господина Дюмезиля,¹ праздник *дает выход* в *Великое Время*, образует такой момент, когда люди прекращают временное становление и окунаются в источник всемогущих и вечно юных сил, который олицетворяют первобытные времена. Место праздника — в храмах, церквях, в святых местах, которые сходным образом дают выход в *Великое Пространство*, то, откуда начали свою эволюцию божественные предки, чьи места обитания, священные утесы, представляют собой вехи приобщения к решительным жестам Творцов. К церемонии приступают в критическую фазу сезонного цикла, когда природа словно обновляется, когда у всех на глазах в ней происходят заметные изменения: в начале или в конце зимы — в арктическом и умеренном климатах, в начале или в конце сезона дождей — в тропическом климате. С сильным волнением, вызванным одновременно тревогой и надеждой, люди отправляются в паломничество к местам, которые ранее посетили мифические предки. Австралиец с благоговением проходит путь, который они проходили, останавливается там, где делали остановку они, и прилежно повторяет их жесты. Господин Элькин упорно подчеркивает эту жизненно-религиозную, а не просто географическую связь, которая существует между туземцем и его страной: последняя, пишет он, предстает в его глазах как путь, ведущий в невидимый мир, позволяющий сообщаться с «силами, дарующими жизнь человеку и природе».² Если случается, что туземцу необходимо покинуть свою родную землю, или если в ходе колонизации она претерпевает изменения, он чувствует, что силы его покидают и что он обречен на смерть, что он больше не может приникнуть к истокам, которые периодически оживляют его.

Воплощение прародителей-творцов

Праздник, таким образом, справляется в пространстве и времени мифа и имеет своей функцией возрождение реального мира. С этой целью произвольно выбирают момент, когда пробуждается к жизни растительный мир или же когда в изобилии плодятся тотемные животные. Все отправляются туда, где мифический прародитель создал живой мир, из которого путем ритуала возникает

¹ G. Dumézil. Temps et mythe // Recherches philosophiques. V. 1935—1936.

² Elkin. The secret life.... Цит. Леви-Брюлем. М.Р. Р. 17.

группа; эта церемония наследуется, и только она способна вести к успеху. Лицедеи подражают поступкам и жестам героя. Они носят маски, которые идентифицируют их с этим прародителем — получеловеком, полуживотным. Часто в этих масках имеются створки, которые в нужный момент внезапно открывают другое лицо и, таким образом, позволяют актеру воспроизводить мгновенные превращения, имевшие место в первобытном веке. На деле речь идет о том, чтобы возродить в настоящем действия существ творческой эпохи, которые одни только обладают магической способностью сообщать обряду желаемую действенность. Здесь не проводится четкого различия между «мифической основой и современным церемониалом». Господин Дэрил Форд отмечал это у индейцев юма из Колорадо; его информанты постоянно смешивали ритуал, который они обычно совершали, и первозданное действо, которое учредили прародители.

Чтобы воскресить плодотворящее время великих прародителей, одновременно используются разные приемы. Иногда довольствуются тем, что читают мифы наизусть. Они по определению являются таинственными и могущественными рассказами, повествующими о сотворении живого вида, о создании института. Они действуют наподобие поучений. Чтения наизусть оказывается достаточным, чтобы заставить повториться деяние, увековеченное в них. Другой способ вызвать к жизни мифическое время состоит в перерисовывании наскальных рисунков, которые в удаленных галереях представляют предков.¹ Восстанавливая их краски, периодически реставрируя их (не следует сразу полностью переделывать их: тогда нарушится непрерывность времени), люди вызывают к жизни, *актуализируют* изображенных на них существ, чтобы те обеспечили возвращение сезона дождей, увеличение числа съедобных растений, изобилие духов-детей, которые оплодотворят женщин и гарантируют процветание. Часто прибегают к поистине драматическому подражанию. В Австралии варрамунги подражают жизни мифического предка каждого из родов, например рода Черного Змея или героя Тхалавалла, с момента, когда он вышел из-под земли до ухода опять в землю. Лицедеи покрывают себе кожу пухом, который разлетается, когда они приходят в возбуждение. Так они изображают рассеивание зародышей жизни, вырывающихся из тела прародителя. Поступая так, они обеспечивают умножение рода Черного Змея. После этого сами люди устраивают трапезу, восстанавливая свои силы, возрождаясь и утверждаясь в своей внутренней сущности путем поедания священного

¹ C. Daryll Ford. Ethnography of the Yuma Indians. Berkley, 1931, p. 214 (труд приводится Кайуа в библиографии к работе «Человек и священное»).

По поводу этих наскальных рисунков см.: A. P. Elkin. Rock-Paintings of North-West Australia. Oceania, I (1930). Леви-Брюль цитирует эту работу в «Первобытной мифологии» (p. 134 et sq.).

животного.¹ Это, как мы видели, является кошунством, запретом, если речь идет о *почитании* мирового порядка, а не о его *обновлении*. Но в данном случае члены рода отождествляются с существами мифической эпохи, которые не знали запретов и которые их создали, и эти запреты будут установлены вновь. В течение предшествующего периода участники представления были обязаны соблюдать строгий пост и множество запретов, которые постепенно перешли из профанного мира в сакральный. Они сами превратились в прародителей: маски, узоры, которые они носят на себе, являются знаками их превращения. Теперь они уже могут убивать и поедать животное, собирать и употреблять в пищу растения, к которым они причастны мистическим образом. Так они причащаются к тому истоку, из которого они черпают свою силу и жизнь. Они вбирают в себя новый импульс силы. Затем они передают людям других родов вид, который они только что воскресили, десакрализовали, первыми вкусив священной пищи, которая тождественна им самим и которую они должны периодически вкушать в порядке животворящего каннибализма, тонизирующей теофагии. Начиная с этого момента они больше не будут это есть свободно. Праздник закончен, порядок снова водворен.

Обряды плодородия и инициации

Церемонии, связанные с плодородием, не являются единственными. Есть и другие, целью которых является ввести молодых людей в общество взрослых и тем самым приобщить к коллективу. Речь идет об обрядах инициации. Они вполне сопоставимы с предыдущими ритуалами и, подобно им, имеют своей основой воссоздание мифов о происхождении вещей и социальных институтов. Параллелизм здесь сказывается во всем. Обряды плодородия обеспечивают возрождение природы, церемонии инициации — возрождение общества. Совпадают ли они по времени или совершаются каждый в отдельности, они преследуют одну цель: актуализировать и осовременить мифическое прошлое, чтобы мир из него вышел обновленным. В культе *майо* Новой Гвинеи молодые люди, приобщаясь к сфере священного, ведут себя как младенцы:² они притворяются, будто ничего не знают, не умеют пользоваться никакими орудиями, впервые видят пищу, которую им предлагают отведать. Тогда, чтобы научить их, воплощающие божественных прародителей лицедеи представляют им вещи *в том порядке*, в каком мифы повествуют об их сотворении прародителями. Нельзя лучшим об-

¹ Эта церемония описана Дюркгеймом (вслед за Спенсером и Gillen) в «Les formes...». P. 532.

² P. Wirz. Die Marind-anim von holländisch Süd-Neuguinea (цит. Леви-Брю лем. М.Р. P. 121).

разом показать, что церемония означает возвращение к первозданному хаосу и постепенное воссоздание в мире законного устройства: водворение в мире порядка происходит не сразу, оно само следует *порядку*.

Согласно господину Вирцу обряды *майо* идентичны, идет ли речь о плодородии или инициации. Они различаются только своими завершениями. В самом деле, общество всегда идет в ногу с природой. Посвящаемый подобен семени в земле, земле, которая еще не начала давать урожай. Прародители сначала превратили в людей чудовищные исчадия Великих Времен, дополнили их, снабдив половыми органами, источниками жизни и плодородия. Инициация точно так же делает посвящаемых настоящими мужчинами. Обрезание придает завершенность их фаллосам. Церемония в целом наделяет их различными мужскими добродетелями: с одной стороны, храбростью, непобедимостью, а с другой — правом и возможностью производить потомство. Она ведет новое поколение к зрелости, так же как обряды, совершаемые для воспроизводства тотема, обеспечивают созревание нового урожая или нового поколения животных.

Впрочем, в мифическое время оба вида церемоний (инициации и плодородия) представляли собой одно и то же. Штрелов подчеркивает, что это особенно характерно для Австралии,¹ где данные церемонии наиболее отчетливо различаются в ритуале: прародители вели посвящаемых через Великое Пространство и обучали их, совершая вместе с ними ритуалы, посредством которых они творили все сущее и запечатляли их в виде устойчивой морфологии. Таким образом, для посвящения служили не формальные церемонии, а непосредственное и эффективное развертывание творческой активности прародителей.

Приостановка размеренного времени

В любом случае прежде всего важно актуализировать первобытное время: *праздник — это обретенный и заново перестроенный Хаос*. В Китае считается, что бурдюк, изображающий собой хаос, преобразуется, когда его семь раз пронзят молнии. Точно так же обычный человек имеет семь отверстий на лице, а благородный — семь отверстий в сердце. Хаос-Бурдюк персонифицируется тупым человеком «без отверстий», без лица и без глаз. В конце пиршества его семь раз пронзают молнии: не для того, чтобы убить, подчеркивает Гранэ, а чтобы сформировать его, возродить к высшей жизни. Обряд стрельбы из лука в бурдюк связан с праздником зимы, с *попойками в течение длинной ночи*, которая приходит-

¹ C. Strehlow. Die Aranda — und Loritja — Stämme in Zentral-Australien (см.: Леви-Брюль. М.Р. Р. 123).

ся на последние 12 дней года и в течение которой все излишества достигаются в ходе соперничества.¹ Именно этот обычай широко распространен; праздник восстанавливает время творящей распушенности, которая предшествует порождаемому ей порядку, форме и *запрету* (все три понятия взаимосвязаны и все вместе противостоят Хаосу). Этот период непременно имеет свое место в календаре, например при подсчете месяцев или определении года по лунному календарю, по обращению Земли вокруг Солнца, при этом учитываются двенадцать дней, остающиеся в конце солнечного цикла, которые позволяют согласовать между собой оба способа измерения времени. Эти прибавленные дни не принадлежат никакому месяцу, никакому году. Они находятся вне отмеченного времени и предназначены для того, чтобы периодически возвращать и восстанавливать Великое Время.² Эти лишние дни равнозначны целому году, они — его «подобие», как сказано в Ригведе о священных днях середины зимы, отмечавшихся в древней Индии. Каждый из этих дней соответствует определенному месяцу, и происходящее в эти дни, предвосхищает то, что случится в последующие месяцы; впрочем, они имеют те же названия, что и месяцы, и следуют в том же порядке. Но если считать время циклами в два с половиной года, как в кельтском календаре Колиньи, то дополнительный период включает в себя тридцать дней, которые воспроизводят серию из двенадцати месяцев, повторенную два с половиной раза.³

Присутствие призраков

Сколько бы ни длился этот период, это время совмещено с тем, что есть здесь и что есть по ту сторону; предки или боги, которых воплощают танцоры в масках, смешиваются с людьми и насильно прерывают естественное течение истории. Они присутствуют в австралийских тотемических праздниках, в новокаледонской *pilou*, в церемониях инициации папуасов и северо-американцев. Даже мертвые покидают свои могилы и заполняют мир живых, так как в течение этой приостановки хода универсального порядка, которая образует перемену года, все барьеры рушатся и ничто более не мешает умершим навещать своих потомков. В Сиаме inferнальный персонаж открывает врата бездны и мертвые на три дня поднимаются к солнечному свету. Временный Царь правит страной с преро-

¹ По поводу этих фактов см.: *Marcel Granet. La civilisation chinoise*, — особенно главу «Соперничество братьев» (р. 229—241). Эту «мощную зимнюю пьянку» Гранэ намеревался изучить в так и не написанной им работе «Король пьет». О метании стрел в небо см. сообщение Левицкого, посвященное шаманизму, особенно примечание на с. 591.

² См.: *Granet. La pensée chinoise*. Paris, 1934. P. 106—109.

³ См.: *Dumézil. Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris, 1929.

гативами истинного суверена, в то время как народ предается азартным играм (действиям, граничащим с риском и мотовством, в корне противоположным постепенному и надежному накоплению богатств при помощи труда). У эскимосов во время зимних праздников души перевоплощаются в членов стоянки, и таким образом утверждается общность и непрерывность потомства группы. Затем их торжественно провожают, чтобы вернуться к обычному существованию. Если сезон праздников дробится и его части распределяются в течение года, всегда намечается период, когда умершие имеют возможность проникнуть в общество живых. Затем в конце срока, который им отпущен для ежегодного нашествия, их отправляют обратно, прибегая к специальному заклинанию. В Риме в определенный день поднимают камень, который закрывает *мироздание* (mundus), отверстие на Палатинском холме, позволяющее проникать в inferнальный мир, чтобы общаться с ним, и, как указывает его название, чтобы с точностью соответствовать миру живых, который он повторяет в запредельном мире, представляющем одновременно в миниатюре Великий Космос — наряду с мирским пространством — и отверстие, позволяющее им сообщаться. Души свободно бродят по городу в течение трех дней мая, по окончании которых каждый глава семьи прогоняет их из своего дома и разбрасывает бобы, которые до следующего года будут охранять его и его близких от их нашествия. Часто возвращение умерших бывает связано с изменением времени: по всей Европе это происходит непосредственно в ночь Святого Сильвестра, иными словами, в последнюю ночь уходящего года, когда привидения, призраки, фантомы имеют возможность свирепствовать среди живых.

III. ФУНКЦИЯ РАЗГУЛА

Таким образом, перерыв во всеобщей неразберихе, представляющей собой праздник, является временем мирового порядка. Вот почему в это время разрешаются излишества. Здесь важно действовать вопреки правилам. Все должно быть перевернуто вверх дном. В мифическую эпоху ход времени был обратим: рождались стариками — умирали детьми. В этих условиях разгул и сумасбродство рекомендовались по двум причинам. Чтобы более надежно вернуться к условиям существования мифического прошлого, следует исхитриться все делать вопреки обычному. С другой стороны, несдержанность свидетельствует об увеличении мощи, а его может принести только изобилие и процветание, которого ждут с пробуждением природы. И та и другая причина ведет к нарушению запретов, к утрате чувства меры, к использованию временного нарушения космического порядка, чтобы поступать против правила, если оно запрещает, беззастенчиво обходить его, если оно разрешает. Точно так же систематически нарушаются все предписания, защи-

щающие здоровый природный и социальный порядок. Эти нарушения тем не менее не перестают быть кощунственными. Они наносят удар по правилам, действующим денно и нощно, которые на завтра станут еще более неукоснительными, священными. Нарушения в самом деле являются в высшей степени кощунственными.

Вообще говоря, всякое обстоятельство, при котором существование общества и мира кажется шатким и требующим обновления путем влияния буйной молодой силы, подобно волнующему мигу изменения времени. И неудивительно, что в этих условиях прибегают к вольностям, похожим на те, к которым прибегают в добавленные дни, чтобы балансировать словно на качелях, как это происходит с одним австралийским племенем в пору эпидемий или с другим с приходом южной зари, которую туземцы считают небесным пожаром, готовым их испепелить; тогда старцы приказывают обменяться женами. То, что туземцы прекрасно ощущают необходимость восстановления универсума, бытие которого подверглось опасности, так в этом не приходится сомневаться, когда видишь, как, боясь голода, поступают фиджийцы в случае плохого урожая: они совершают обряд, который называют «сдиранием земли». В действительности это делается для того, чтобы показать, что земля истощается. Ее необходимо омолодить, заставить заново родиться, чтобы предотвратить подстерегающее мир и людей разорение.

Социальные кощунства в ответ на смерть царя¹

Когда жизнь общества и природы сосредоточена в священной личности царя, то час его смерти представляет собой критический момент и дает толчок к вольному обращению с ритуалами. Последнее принимает вид надвигающейся катастрофы. Кощунство носит социальный характер. Оно совершается в ущерб величию иерархии и власти. Нет ни одного случая, когда можно было бы утверждать, что разнузданность долго сдерживаемых страстей пользуется ослаблением правительства или временным отсутствием власти. Ибо она не оказывает ни малейшего сопротивления народному исступлению: она признается столь же необходимой, как и повиновение покойному монарху. На Сандвичевых островах смерть правителя служит для толпы сигналом к действиям, которые в обычное время считаются криминальными. Толпа поджигает, грабит, убивает, в то время как женщины воздерживаются от публичной проституции. В Гвинее, сообщает Босман, как только народ узнает о смерти правителя, «каждый начинает безоглядно воровать у своего соседа», и эти кражи продолжают вплоть до объявления наследника. На островах Фиджи наблюдаются еще более странные вещи: смерть

¹ Robert Hertz. La représentation collective de la mort // Mélanges de sociologie religieuse et de folklore. Paris, 1928.

главы является сигналом к грабежу, подвластные ему племена захватывают столицу и там совершают кражи и разбой. Чтобы избежать этого, часто прибегают к тому, что держат в тайне кончину правителя, а когда племена узнают, что их глава умер и они надеются все опустошить и набить свои мешки, им сообщают, что его тело уже разложилось.¹ Тогда они, упустив случай, покорно ретируются. Этот пример ясно показывает, что время вольницы строго ограничено временем *разложения* тела правителя, то есть критическим периодом возможного в связи со смертью заражения, временем исключительной и несомненной опасности тела — его активного разложения и заразности, от чего общество должно защитить себя, демонстрируя свою жизненность; это время заканчивается только тогда, когда будут полностью уничтожены гниlostные останки царского тела, когда от них не останется ничего, кроме твердого чистого скелета. Тогда считается, что опасная фаза завершилась и может быть восстановлен обычный ход вещей. Новое царствование начинается после времени неопределенности и смуты, в течение которого проходило разложение плоти Хранителя.

На самом деле, правитель — это хранитель, поскольку его роль состоит в поддержании порядка, меры, правила, всех принципов, которые действуют, устаревают, умирают вместе с ним и которые одновременно с разложением физической целостности правителя утрачивают свою силу и *действенную добродетельность*. С его смертью начинается междоцарствие *действенной добродетельности* наоборот, то есть царство принципа беспорядка и злоупотреблений, возбудителя брожения, из которого родится новый жизнеспособный порядок.

Злоупотребления в пище и сексуальные излишества

Точно так же в тотемических обществах злоупотребления в пище и сексуальные излишества имеют целью обеспечение группы в ее *новый* период средствами к существованию и плодородию. Вольности связаны с ритуалом возрождения священного животного или с ритуалом приобщения молодых людей к обществу взрослых. В более развитых цивилизациях эти ритуалы дают начало новому жизненному циклу и, следовательно, играют вполне определенную роль в изменении времени. Но они также знаменуют собой возвращение к хаосу, к той среде, где существование мира и законности часто стоит под вопросом. Тогда нарушаются запреты, которые в обычное время обеспечивают нормальное функционирование социальных институтов, размеренный ход мира, отделяя друг от друга то, что разрешено, и то, что запрещено. В это время убивают

¹ См.: La mort de Cheu Hoang-Ti — dans «L'ordre et l'empire» (Le mythe et l'homme. P. 154).

и поедают то, что священо для группы, и одновременно, совершая великий грех в еде, совершают и великий грех в сексуальной жизни: нарушают закон экзогамии. Возбужденные ночными танцами, презрев родственные связи, мужчины одного клана вступают в связь с женщинами другого клана, родственного им, что, в сущности, запрещено. У Warramunga с наступлением вечера, когда люди фратрии Ulugu совершают церемонию инициации, они приводят своих женщин к мужчинам из фратрии Kingilli, как помнится, провели всю работу по подготовке к празднику, и они вступают в сношения с этими женщинами, которые, между прочим, принадлежат их фратрии.¹ Эти инцестуозные союзы в обычное время вызывают чувство отвращения; виновные в этом подвергаются самому строгому наказанию. Во время же праздника они разрешены и даже обязательны. Следует отметить, что указанные излишества являются столь же ритуальными и священными, как и сами запреты, которые они нарушают. Как и запреты, они акцентируют *священное*. По сообщению Леенхардта, во время pilou, большого каледонского праздника, появляется персонаж в маске, который ведет себя вопреки всем правилам.² Он делает все то, что запрещено другим. Перевоплощаясь в предка, с которым его идентифицирует маска, он подражает действиям своего мифического господина, который «домогается беременных женщин и тем самым ниспровергает социальные представления о любви».

Миф и инцест

Речь снова пойдет о поведении, соответствующем легендарному примеру, поданному одним из божественных предков: эти предки практиковали инцест.

¹ Это описание заимствовано у Дюркгейма («Les formes...»), а сам Дюркгейм взял его у Спенсера и Gillen.

² Maurice Leenhardt. Gens de la Grande Terre. Paris, 1937 (это — первый том серии «Человеческий род»). VIII глава имеет название: «Le pilou. Кульминационный момент в жизни общества». Я взял следующее замечание из рецензии Лейриса (N.R.F. Novembre, 1938); в этом же номере опубликованы «Le Miroir de la tauromachie» и статьи по поводу Мюнхена (р. 358): «В описании жизни и мышления канаков, а также на страницах, где он столь же прекрасно показывает, как это мышление модифицируется при контакте с европейской цивилизацией, автор, кажется, никогда не разделяет того принципа, который должен быть золотым правилом для любого этнографа: реальное знание возможно только через идентификацию». Далее: «Г-н Леенхардт схватывает вещи *целостно* (в том смысле, в каком оккультисты говорят: „всё во всём“), а не дифференцированно, каждую в отдельности, как это происходит в ходе самой нашей деятельности, в большей степени разделенной на части и механизированной, чем в так называемых „первобытных обществах“».

³ Библиография H.S. отсылает к: Lord Raglan. Le tabou de l'incest / Trad. franc. Paris, 1935. Книга появилась сначала в Нью-Йорке под заглавием «Jokasta's Crime» (1932). В ноябре 1935 г. Кайуа пишет на нее рецензию в

Первую пару чаще всего составляют брат и сестра. Это характерно для многих океанийских, африканских, американских племен. В Египте Нут, богиня Неба, каждую ночь соединялась со своим братом Гебом, богом Земли. В Греции Кронос и Рея были братом и сестрой, и хотя Девкалион и Пирра, вновь заселившие мир после потопа, не являются братом и сестрой, они тем не менее кузены, разделенные законом экзогамии. Более того, инцест является характерной чертой Хаоса: они пронизывают друг друга; Хаос — это время мифических инцестов; а инцест, как мы видели, вызывает космические катастрофы. У африканских племен аханти если тот, кто соединяется с запретной для него женщиной и тем самым ставит под угрозу мировой порядок, не получает справедливого наказания, охотники не смогут ничего добыть на охоте в лесу, урожай перестанет произрастать, а женщины — разрешаться от бремени, роды смешаются и перестанут существовать. «Тогда в мире будет один Хаос», — вполне определенно заключает наблюдатель.

У эскимосов сексуальное распутство явно свидетельствует о возврате к мифическому периоду. Оргии происходят на празднике погашенных светильников, когда отмечают зимнее солнцестояние. Тогда поочередно гасят и снова зажигают все светильники на стоянке. Тем самым создается ощущение смены времени года, она локализуется и иллюстрируется. Во время темноты, символизирующей Хаос, пары соединяются под широкой скамьей, расположенной вдоль стен зимнего дома. Здесь происходит обмен женами.¹ В некоторых случаях известен принцип, определяющий эти временные союзы: на Аляске и в Кемберленд-Саунде лицедей в маске, олицетворяющий богиню Седну, соединяет мужчин и женщин соответственно их именам, то есть в том порядке, в каком соединялись их легендарные прародители, чьи имена они носят.² Таким образом, исчезновение обычных правил сексуальной регламентации означает, что время великого творения вышло на поверхность.

«Cahiers du Sud». Он сообщает, что автор больше, чем инцестом, интересуется «мифами и ритуалами, постоянно соотнося их с этимологией инцеста. L.R. смело и не без успеха продолжает реконструировать идеальный сценарий ритуалов, посвященных пересотворению мира». Эта рецензия, как бы ни были скромны ее претензии, заканчивается призывом к решительному наступлению: «Следует полностью прояснить эти вопросы: не для того, чтобы исчерпать их, но чтобы здраво обсудить, а если потребуется, и придать им особый статус. Чтобы работа не была простой суетой, ей необходимо затрагивать узловые моменты».

¹ Mauss. *Variations saisonnières*. P. 100. Автор так комментирует праздник погашенных светильников: «Половой коммунизм является, вероятно, самой интимной формой объединения. Когда он воцаряется, происходит что-то вроде перемешивания друг с другом отдельных личностей. Состояние индивидуации и изоляции остается где-то далеко — так летом живут рассеянные в пространстве небольшие семейные группы...»

² Mauss. *Ibid.* P. 114.

Мифы об инцесте — это мифы о творении. Как правило, они сообщают о происхождении рода человеческого. Сила запрещенного союза, характерная для Великого времени, присоединяется к обычной плодovitости полового совокупления. Эротические практики имеют особое значение у папуасов из племен киваи и маринд-аним: они лишь воспроизводят то, что делали прародители для сотворения полезных растений. В празднике, как отметил Леви-Брюль,¹ разгул эффективен благодаря своей симпатической магии и причастности к творческой силе первобытных существ.

Значение сексуальных бесчинств

Половой акт уже сам по себе обладает плодотворящей способностью. Он *горяч*, как говорят в племени тонга, то есть выделяет энергию, от которой могут возбуждаться, возрастая все другие энергии в природе: оргия мужской силы, поводом к которой служит праздник, усиливает его функцию уже тем фактом, что воскрешает и подстегивает космические силы. Однако тот же результат может также быть достигнут и с помощью совсем иного возбуждения, иного распутства. Каждое из них играет свою роль в празднестве. Если охранительный, но подверженный ветшанию порядок основан на мере и различии, то возрождающий беспорядок содержит в себе неумеренность и смешение. В Китае содержащий запреты барьер разделяет мужской и женский пол во всех проявлениях публичной и частной жизни. Мужчины и женщины трудятся порознь, и дела у них различны. Более того, ничто принадлежащее одному полу не должно соприкасаться с тем, что имеет отношение к другому полу. Однако на праздниках, в ходе жертвоприношений, ритуальных действий, при выплавке металла, словом всюду, где надо что-то сотворять, мужчина и женщина должны действовать сообща. «Сотрудничество полов здесь, — пишет г-н Гранэ, — было настолько более эффективно, что в обычное время оно считалось кощунственным и приберегалось для моментов сакральных».² Так, зимние праздники заканчивались оргиями, в ходе которых мужчины и женщины боролись друг с другом, срывая друг с друга одежду. Разумеется, делалось это не столько для того, чтобы обнажить друг друга, сколько надеть на себя завоеванную одежду. И правда, обмен одеяниями выступал как знак Хаоса, как символ ниспровержения ценностей. Так было на сакейских празднествах в Вавилоне, во время еврейских оргиастических праздников пурим, в прямое нарушение закона Моисея. Несомненно, с теми же обрядами следует связывать взаимное переодевание Геракла и Омфалы.³ Во вся-

¹ *Levy-Bruhl*. M.P.P. 137, 139.

² *Granet*. La civilisation Chinoise. P. 182.

³ Эти данные почерпнуты из «Козла отпущения» («Bouc émissaire») Фрэзера (об этом см. далее).

ком случае в Греции аргосский праздник, на котором юноши и девушки обменивались одеждами, носил характерное название *hybristika*. А *hybris* означает посягательство на космический и социальный порядок, эксцесс, преступающий меру. В мифологических текстах такое характерно для кентавров — чудовищных полулюдей-полуживотных, которые похищали женщин и ели сырое мясо; их воплощали, как выяснил г-н Дюмезиль, члены инициатических братств в масках, неистовствующие при смене года и, подобно своим легендарным прототипам, действующие как типичные нарушители всех и всяческих запретов.¹

Неумеренное плодородие

Плодородию сопутствует неумеренность. На празднике к сексуальным оргиям присоединяется чудовищное поглощение еды и питья. Наиболее показательными в этом отношении являются «первобытные» праздники, которые готовятся задолго, и они поразительным образом сохраняют эту свою особенность вплоть до весьма изысканных цивилизаций. На афинских антестериях каждому давали бурдюк вина и устраивалось нечто вроде турнира, где победителем оказывался тот, кто первым опустошал свой бурдюк.² В Талмуде сказано, что во время пурима нужно пить до тех пор, пока не перестанешь отличать друг от друга два специфически праздничных возгласа: «Будь проклят, Аман!» и «Будь благословен Мардохей!».³ Если верить текстам, в Китае для праздника собирали съестных припасов «выше холма», выкапывали пруды и наполняли их вином, так что на них можно было устраивать морские сражения, а по еде ездить на повозках. Каждый был обязан наесться до отвала, набивать брюхо как тугой бурдюк. Традиционно преувеличенные описания представляют собой другую сторону ритуальной неумеренности: разбазаривание собранных *жертвенных* богатств сопровождается состязанием в бахвальстве и вымыслах. Известно, какую роль играли поединки в хвастовстве на пирах и попойках у германцев, кельтов и многих других народов. Чтобы обеспечить себе в будущем обильный урожай, нужно без меры тратить содержимое закромов и набивать себе цену не столько делом, сколько словами. Затеваются разорительные состязания: кто сделает самую большую ставку в этом своеобразном споре с судьбой, чтобы заставить ее вернуть с лихвой, сторицей. Как заключает г-н Гранэ, комментируя китайские обряды, каждый их участник надеялся получить «большой доход, большую прибыль от будущих работ».⁴ Такие же расче-

¹ См.: *Dumézil*. Le problème des Centaures. P. 169, 187.

² См.: *L. R. Farnell*. The Cults of the Greek States. Oxford, 1921.

³ См.: *Frazer*. Le bouc émissaire. III, 5.

ты строят и эскимосы. Обмены и раздача даров, сопровождающие праздник Седны, или выпроваживание душ умерших в загробный мир обладают мистической действенностью. Они делают успешной охоту. «Без щедрости нет удачи», — подчеркивает г-н Мосс,¹ опираясь на наблюдение, согласно которому «обмен дарами приводит к изобилию богатств». Обмен дарами и поныне практикуется в Европе и именно на Новый год, представляя собой едва заметные следы той интенсивной циркуляции всех сокровищ, которая прежде при смене года должна была подкреплять космический порядок и придавать новые силы социальной сплоченности. Бережливость, накопительство, размеренность определяют ритм профанной жизни, а расточительство, неумеренность — ритм праздника, этой периодически возникающей паузы, этой сакральной жизни, прерывающей жизнь профанную и сообщающую ей юность и здоровье.

Подобным же образом упорядоченным трудовым деяниям, позволяющим накапливать пропитание, противостоит неистовое возбуждение пира, на котором его поглощают. В самом деле, праздник состоит не только в *разгуле потребления* — сексуального и пищевого, но и в разгуле выражения — в слове и жесте. Крики, насмешки, оскорбления, обмен шутками — грубыми, непристойными и кощунственными между толпой и проходящей через нее процессией (так бывает на второй день антестерий, на ленийских празднествах, великих мистериях, карнавалах, средневековом празднике дураков), состязания в колкостях между мужчинами и женщинами (например, в святилище Деметры Мисии близ Пелланы в Ахайе) — вот основные бесчинства праздничной речи. Не упускают случая и движения: эротическая мимика, резкие жесты, борьба показная и взаимная. Непристойные кривлянья, которыми Баубо вызвали смех у Деметры, отвлекают богиню от печали и возвращают ей функцию богини плодородия. На празднике пляшут до изнеможения, водят хоровод до головокружения. Дело легко доходит до насилия: в племени варрамунга на церемонии огня двенадцать участников хватают горящие факелы, один из них нападает на остальных, используя горящую головню в качестве оружия. Вскоре начинается общая схватка, головни с треском обрушиваются на головы врагов, осыпая их тела раскаленными искрами.²

¹ Mauss. Variations saisonnières. P. 121 («Вождь теперь вождь или, скорее, богатый теперь богатый лишь при условии, если он периодически делится своими богатствами... Он попеременно то наслаждается жизнью, то платит за это наслаждение; искупление является условием наслаждения»).

² См.: Durkheim. Les formes... P. 312.

Запрещенных и чрезмерных действий недостаточно, чтобы обозначить разницу между временем неистовства и жизнью по правилам. К ним прибавляются еще *действия наоборот*. Все стараются вести себя вопреки норме. Переворачивание всех отношений предстает как очевидное доказательство возвращения Хаоса, эпохи, когда все было текучим и перемешанным. Таким образом, праздники, на которых стремятся снова пережить первобытный век, — греческие кронии или римские сатурналии, имеющие характерные названия, включают в себя переворачивание социального строя. Рабы трапезничают за столом господ, отдают им приказания, насмеваются над ними, а те прислуживают им, повинуются, терпят выговоры и оскорбления. В каждом доме образуются как бы государства в миниатюре: высокие должности и роли преторов и консулов передаются рабам, которые отправляют эфемерную пародийную власть. Сходным образом и в Вавилоне на сакейских празднествах происходил обмен социальными ролями: в каждой семье на некоторое время воцарялся раб, облаченный в царские одежды и обладавший полной властью над домохозяевами. Аналогичное явление происходило в масштабе всего государства. В Риме избирали монарха-однодневку, который отдавал своим подчиненным нелепые приказания, например обойти вокруг дома, неся на своих плечах флейтистку. Некоторые данные позволяют предполагать, что в более древние времена такого лжецаря ожидала трагическая судьба: ему позволялись любые излишества, любые выходки, но затем его казнили на алтаре верховного бога Сатурна, которого он воплощал собой в течение тридцати суток. Когда царь Хаоса умирал, все возвращалось в норму, и космосом-мирозданием по-прежнему правила постоянная власть. На Родосе в конце кроний приносили в жертву узника, предварительно напоив его допьяна. На вавилонских сакеях распинали или вешали раба, который в ходе праздника исполнял в горо-

¹ Материал этого раздела почерпнут из «Козла отпущения» *Фрэзера* (The Scapegoat. London, 1913). Кайуа приводит эту работу в библиографии. Рецензию на нее он опубликовал в «Cahier du Sud» (ноябрь 1936). В этой связи он напомнил интерпретацию в британской антропологии «страстей Христовых как мучений ложного царя иудеев с тростинкой в руке вместо скипетра, колючками на голове вместо венца и в смехотворной пурпурной мантии, въезжающего в Иерусалим на осле под пальмами». «Священный бог не является более магическим властителем, который жил, умер и воскрес вместе с растительностью, он лжецарь, властелин сатурналий, карнавала». Глава VIII «Козла отпущения» посвящена сатурналиям. Она оканчивается пространным замечанием, развивающим карнавальную интерпретацию распятия, на которую здесь намекает Кайуа. «Предание смерти божественного правителя» (The Dying God), третья часть «Rameau d'or», сконцентрирована вокруг персонажа Диануса, священника из Nemi. «Козел отпущения» — это нечто вроде его комической версии.

де роль царя, отдавая вместо него приказания, используя его наложниц, словом, являя народу пример буйства и сладострастия. Вероятно, этих лжецарей, которые обречены на смерть после того, как во время ритуального *отсутствия* постоянной власти вели себя как безудержные, распутные и беспощадные тираны, следовало бы сопоставить с такими персонажами, как Нахуша — тоже безудержный, распутный и беспощадный, управлявший небесами и миром в период ухода Индры «за девяното девять рек» после убийства Вритры, или как Митотин — маг-узурпатор, правивший миром в отсутствии Одина, удалившегося, чтобы очиститься от скверны, полученной из-за своей жены Фригги; вообще можно вспомнить много временных правителей: так, в индоевропейских мифах они занимают место настоящего владыки богов, пока он совершает ритуальное искупление за грехи, совершенные в ходе отправления власти.

Все склоняет к тому, чтобы и современный карнавал рассматривать как утихающее эхо античных празднеств типа сатурналий. В самом деле, здесь в конце всеобщего ликования расстреливают, сжигают или топят в реке картонное чучело огромного, нелепого, размалеванного царя. Этот ритуал больше не имеет религиозного смысла, но идея его очевидна: как только человеческую жертву заменяют изображением, обряд утрачивает свой смысл искупления и оплодотворения, свой двойной облик устранения скверны и созидания нового мира и принимает вид пародии, заметной уже в средневековых праздниках Дураков или Невинных младенцев. Для низшего духовенства время празднества начинается в преддверии Рождества. Торжественно избирается папа, епископ или аббат, который занимает престол до кануна Богоявления. Эти священнослужители *носят женскую одежду*, распевают причудливые или непристойные куплеты на мотивы церковных песнопений, превращают алтарь в пиршественный стол, за которым пьянствуют; жгут в каминах остатки старых башмаков — словом, предаются всяческому непристойностям. Наконец, в церковь торжественно вводят осла, облаченного в богатую ризу, и в честь него совершают мессу. В таких бурлескно-кощунственных пародиях можно без труда распознать древний обычай — ежегодное ниспровержение обычного хода вещей. Вероятно, он еще заметнее в обмене ролями между монахинями и школьницами, происходившем в монастыре в день Невинных младенцев: школьницы переодевались в одежды монахинь и вели уроки, в то время как их наставницы сидели за партами и делали вид, что внимательно слушают. На таком же празднике во францисканском монастыре в Антибе происходил *обмен ролями* между священнослужителями и мирянами. Клирики заменяли братьев-мирян на кухне и на садовых работах, а миряне совершали мессу. Для этого случая они обряжались в изорванные и вывернутые *наизнанку* церковные ризы, читали священные книги, держа их наоборот.

Конечно же, в этих поздних явлениях следует усматривать не более чем автоматическое применение к новой среде механизма переворачивания, унаследованного от того времени, когда в момент смены года остро ощущалась необходимость все делать наоборот, сверх меры. Из всего этого сохранялся лишь сам принцип ритуала и идея временной подмены настоящей власти властью притворной. Праздник, как известно, представляет собой значительно более сложный комплекс. Он включает в себя отставку прошлогоднего времени, истекшего года и вместе с тем избавление от отбросов, создаваемых в ходе любой хозяйственной деятельности, от скверны, возникающей при отправлении любой власти. Кроме того, это возвращение в творящий Хаос, в *radis indigestaque moles*,¹ из которой родилась и возродится упорядоченная Вселенная. Начинается период вседозволенности, в течение которого постоянные власти уходят в отставку. В Тонкине на это время Великую Печать Правосудия запирали в ларец *изображением вниз, чтобы показать, что закон приостановил свою деятельность*. Суды закрывались, из всех преступлений брались на учет только убийства, суд над виновными откладывался до тех пор, пока не воцарится установленный порядок. В ожидании этого власть вручалась монарху, который был обязан преступать все запреты, предаваться бесчинствам. Он воплощал собой мифического владыку Золотого века — Хаоса. Всеобщее распутство омолаживало мир, укрепляло животворные силы природы, которая оказалась под угрозой смерти. Когда же затем наступает время для создания новой вселенной и водворения порядка, временного царя свергают с престола, изгоняют, приносят в жертву, что облегчает его отождествление с представителем прежнего времени, когда оно воплощалось в козле отпущения, которого прогоняли или убивали. Вернувшихся покойников спроваживают назад. Боги и прародители удаляются из мира людей. Изображавшие их танцоры расстаются со своими масками, стирают с тел раскраску. Снова возводятся барьеры между мужчинами и женщинами, вступают в силу сексуальные и пищевые запреты. По завершении реставрации бесчинствующие силы, необходимые для оздоровления, должны уступить свое место духу меры и покорности, страху, с которого начинается мудрость, всему тому, что поддерживает и сохраняет. Неистовство сменяется трудом, чрезмерность — почитанием. *Сакральность правил*, сакральность запретов организуют и придают новый импульс творению, достигнутому благодаря *сакральности нарушения*. Первая управляет нормальным ходом социальной жизни, вторая ведает ее пароксизмом.

Действительно, в своей полной форме праздник должен определяться как *пароксизм* общества, который одновременно очищает и обновляет его. Праздник — кульминация жизни общества не только с религиозной, но и с экономической точки зрения. Это момент оборота богатств, самых удачных предложений, самой отменной раздачи накопленных запасов. Праздник предстает как *целостный* феномен, демонстрирующий жизненность и славу совместного бытия: группа ликует при виде зарождения нового, подтверждающего ее процветание и обеспечивающего ее будущее. Она принимает в свое лоно новых членов через инициацию, утверждающую ее крепость. Она расстается с умершими и торжественно подтверждает им свою верность. Одновременно в иерархических обществах происходит сближение и братание различных социальных классов, а в обществах, разделенных на фратрии, антагонистические и взаимодополнительные группы перемешиваются друг с другом, свидетельствуя о своей солидарности и соединяя в сотрудничестве ради творения воплощаемые ими мистические начала, которые обычно стараются не смешивать. «Наши праздники, — поясняет один канак, — это стежки, скрепляющие вместе части соломенной крыши, чтобы сделать из них одну крышу, одно слово». Г-н Леенхардт решительно комментирует это заявление: «Таким образом, вершиной канакского общества является не иерархический глава-вождь, а сам праздник *pilou* — момент соединения союзных родов, которые в танцах и речах превозносят богов, тотемов, то незримое, что составляет источник жизни, опору могущества, предпосылку самого общества».¹ В самом деле, когда под влиянием колонизации эти изнурительные и разрушительные праздники прекратились, общество утратило свою связность и распалось.²

Сколь бы разными они не мыслились и не представлялись в реальности, сосредоточены ли они в одном сезоне или рассеяны по всему году, праздники, вероятно, выполняют одну и ту же функцию. Они образуют перерыв в обязательном труде, устранение ограничений и порабощений, присущих человеческому уделу: это мгновение, когда люди живут мифом, грезой. Люди живут в такое время и в таком состоянии, когда они обязаны только тратить и расходовать самих себя. Приобретательство становится неуместным — надо расточать, и все наперебой проматывают свои богатства, съестные припасы, половую и мускульную силу. Однако кажется, что в ходе своей эволюции общества стремятся к недифферен-

¹ Leenhardt. Gens de la Grande Terre. P. 170.

² Отсюда вытекают три различных варианта: 1) первоначальный вариант, отданный мной в H.S. (1939); 2) вариант для N.R.F. (1940), более пространный, представляющий собой самостоятельный параграф в работе «Праздник и каникулы»; 3) вариант в H.S. 1950 г., дополненный рассуждениями о войне.

цированности, единообразию, выравниванию уровней, ослаблению напряжений. Чем сложнее устроен социальный организм, тем труднее он переносит перерывы в обычном течении жизни. Сегодня все должно продолжаться как вчера, а завтра — как сегодня.¹ Таким образом, период разрядки индивидуализирован и, как представляется, именно чередование каникул и рабочего времени является подлинным продолжением древнего чередования пира и труда, экстаза и владения собой, ведущего к ежегодному рождению порядка из Хаоса, богатства из мотовства, стабильности из разнузданности.²

N.R.F., январь 1940 г.

Всеобщее брожение более невозможно. Период вихревых движений индивидуализировался. На смену празднику приходят *каникулы*. Разумеется, речь по-прежнему идет о времени траты, свободной деятельности, перерыве в каждодневном труде, но это уже время *разрядки*, а не *пароксизма*. Значения полностью изменились независимо от того, отправляется ли каждый куда ему заблагорассудится, или все собираются в одном месте. Каникулы, как показывает само их название, образуют некую пустоту, по меньшей мере замедление социальной активности. Поэтому они не способны *удовлетворить* индивида. В них нет никакого позитивного признака. Приносимое ими счастье заключается прежде всего в том, что оно отвлекает и удаляет от неприятностей, освобождает от обязанностей. Уехать в отпуск — значит убежать от забот, наслаждаться «честно заработанным» покоем. Таким образом, каникулы, в отличие от праздника, образуют не паводок в коллективной жизни, а мелководье.³ В этом плане каникулы характеризуют вдребезги расколотое общество, где не существует никакого посредничества между страстями индивида и государственным аппаратом. В таком случае это может быть серьезным, даже тревожным знаком того, что общество обнаруживает свою неспособность организовать какой-либо праздник, который выражал бы его, иллюстрировал, возрождал. Несомненно, не может быть и речи о том, чтобы ввести в моду древнее чередование пира и труда, экстаза и владения собой, благодаря которому периодически восстанавливался порядок из Хаоса, богатство из мотовства, стабильность из разнузданности. Но тогда не мешало бы прямо поставить вопрос, не осуждено ли на гибель общество без праздников и не является ли — в условиях

¹ С этих строк начинается новый вариант, представленный в N.R.F.

² Мосс закончил свои «Сезонные изменения» («Variations saisonnières») похожими замечаниями по поводу каникул. В нашем западном обществе, говорил он, «начиная с июля месяца, в связи с летним рассредоточением людей, городская жизнь вступает в период долгой истомы, каникул, которые завершаются в конце осени» (р. 127).

³ В H.S. (1950) после этих строк следуют рассуждения о войне.

гнетущего удушения, которое подспудно вызывается отсутствием праздников, — эфемерное счастье, испытываемое от каникул, обманчивым благополучием, которое скрывает от умирающего миг его агонии.

Человек и священное, 1950

Следует задаться вопросом, какое равное по силе брожение способно освободить инстинкты индивида, вытесненные нуждами упорядоченной жизни, и привести к коллективному возбуждению столь же большого размаха. Думается, что с возникновением сильных государств и по мере укрепления их структуры древнее чередование пира и труда, экстаза и владения собой, благодаря которому периодически восстанавливались порядок из хаоса, богатство из мотовства, стабильность из разнузданности, заменяется чередованием совсем иного рода, которое в современном мире единственно обладает соответствующим масштабом и характерными признаками: это — чередование мира и войны, процветания и уничтожения его результатов, упорядоченного спокойствия и обязательного буйства.

САКРАЛЬНЫЙ ЯЗЫК

Жан Полан

Вторник, 16 мая 1939 г.

Текст этого выступления появился в 1982 г. в публикации «Жан Полан и Мадагаскар» (1908—1910), «Cahiers Jean Paulhan», № 2. Там этот заголовок носит одна длинная статья — «О сакральном языке» — заголовок, который лучше подходит для выражения специфического характера рассматриваемого объекта, чем тот, что был дан в отпечатанной программе.

МАЛЬГАШСКИЕ ПОГОВОРКИ

Полан, 1884 г. рождения, является самым старшим по возрасту из людей, когда-либо поднимавшихся для выступления на трибуну Коллежа. Его первая книга «Эн-тенис меринас,¹ народная мальгашская поэзия» выходит в 1913 г., то есть в год рождения Кайуа. Эта антология мальгашских поговорок, собранных в течение трех лет, проведенных им на Мадагаскаре (1908—1911), открывается размышлением об их употреблении и функциях. В 1939 г. издательство Галлимара собиралось опубликовать новое издание этой книги (третье). В связи с этим Полан снова занялся своим досье, и результаты этой работы составили тему для его доклада 16 мая 1939 г.

Имя Полана фигурирует во многих авангардистских изданиях начала века («Sic, Nord-Sud, Littérature, Proverbe»). В 1920 г. Жак Ривьер берет его в качестве секретаря в N.R.F. После кончины последнего в 1925 г. Полан становится его преемником на посту главного редактора журнала. Согласно легенде, используя свое по-

¹ Так звучит слово «поговорки» на мальгашском языке, то есть языке коренных жителей Мадагаскара. *Примеч. пер.*

ложение, он якобы добился огромного влияния, позволившего Монро отнести его к разряду руководителей сознания. Стало почти общепринятым приписывать ему то загадочное влияние, которое он сам признавал за поговоркой. Титул серого кардинала следует за ним неотступно, как тень.

Полан не дожидаясь начала функционирования Коллежа, чтобы публиковать Лейриса или Кайуа, будь то в N.R.F. или же в его блистательном двойнике «Mesures». Этот последний журнал опубликовал работу Кайуа «Богомол» (апрель 1937 г.) и работу Лейриса «Нереида Красного моря» (январь 1936 г.), а также «Пукреция и Юдит» (июль 1936 г.). Затем он публикует там же работы Батая «Обелиск» (апрель 1938 г.) и «Дружба» (за подписью Дианус, 1940 г.), а также работу Кожева «Автономия и зависимость самосознания: Раб и Господин» (январь 1939 г.) и перевод Филона Александрийского, выполненный Гуасталла. Что касается N.R.F., то в нем имена Кайуа, Валя, Ружмона постоянно встречались в оглавлении. Полан превратил этот журнал в печатный орган, активно поддерживающий Коллеж: он печатает в нем объявления о выступлениях на улице Гей-Люссака, в ряду которых, как очень редкое исключение, значится и его собственное. Начиная с 1936 г., Полан работает над окончательной редакцией последней версии книги «Цветы с Тарбов, или Террор в письмах», которая так и осталась его самой значительной работой. Ему случалось думать, что его цели близки целям Коллежа, близки к проблемам, над которыми работает Коллеж, а проблемы Коллежа близки к тем, над которыми работает он сам.

Дело в том, что Коллеж является прекрасным примером колебаний между риторикой и Террором, характерной чертой авангардистского движения, и Полан в своих работах стремится эти колебания описать. После лекции «Зимний ветер» Полан высказал некоторые критические суждения. Кайуа заупрямился. «Вы же знаете, я не писатель, меня интересует только возможность действовать», — пишет он ему 5 ноября 1937 г. Ответ Полана: «Разве Бретону достаточно сказать, что он не литератор, чтобы он и в самом деле им не был, что он не пишет только для того, чтобы не писать?» («Correspondance». P. 61, 6.7).

По поводу своего выступления Полан колебался между несколькими сюжетами. 5 августа 1938 г. он пишет Кайуа: «Я готовлю заметку о ритуале для Коллежа» (с. 87). 27 сентября: «Думаю, в Коллеже Социологии буду говорить об одном из параграфов работы „Интеллектуальный суд над искусством“» (с. 92).

Речь идет о брошюре, в которой в июне 1935 г. Кайуа публично объявил о своем разрыве с сюрреалистским движением. 27 февраля 1939 г., найдя наконец тему для своего доклада («Сакральный язык»), он делает наброски тезисов: «1) что существует сакральный язык (поговорки); язык разнообразный, эффективный, противоречивый; 2) о внутреннем опыте знакомства с таким языком —

мальгашские поговорки; 3) критика общепринятых взглядов на поговорку; 4) что игру слов в поговорке из-за ее особой сложности можно уловить только окольными путями: за это необходимо браться сразу же многим (роль тайного общества) или же ввести — если мы еще не обладаем им — понятие сакрального» («Correspondance». Р. 115).

МЕТОД ПОЛАНА?

Существуют жесты, «которые совершаются не без некоторой небрежности». Эти последние или почти последние слова из «Цветов с Тарбов» кратко выражают то, что некто решается назвать методом Полана. В нем есть что-то от упражнения в беззаботности, то есть намеренная, сознательная, обдуманная небрежность. Как говорят, не существует такого трудного вопроса, ответ на который не лежал бы под рукой! Достаточно просто не думать об этом.

Находясь на Мадагаскаре, Полан сначала считал тех людей, которые ловко обращались с поговорками, посвященными в члены какого-то тайного сообщества. Но речь идет о весьма необычном тайном сообществе, так как эти слова и выражения, играющие роль пароля, оказываются, употребляются повсюду. Оказывается, что это тайное сообщество в публичных местах пользуется только такими словами, которые служат пропуском куда бы то ни было. С ними, без малого, происходит почти то же самое, что и с демократией: они закреплены за первым встречным. Через тридцать лет в книге «Дар языков» Полан снова вернется к этому парадоксу; «Все происходит так, как если бы люди создавали тайное общество... И, — продолжает он, — тайное вдвойне, поскольку слово, которое объединяет его членов, остается непонятным даже для самых упорных... Человек оказывается его членом, даже не зная об этом» («Полное собрание сочинений», III, с. 398).

В 1939 г. исполняется тридцать лет со времени начала почти постоянных размышлений Полана над тем, что он называет семантикой поговорок. Исполняется также 30 лет с тех пор, как он задумал сделать из этого диссертацию (заголовок которой он предложил еще в 1910 г.: «Семантика мальгашской поговорки», руководителем должен был стать Леви-Брюль). Помимо «Эн-тенис» он публикует по этой же теме статью «Опыт поговорки» («Comptes», Осень 1925 г.), и его выступление в Коллеже является ее воспроизведением и продолжением.

Тем не менее было бы затруднительно представлять «Сакральный язык» как итог этих тридцатилетних размышлений. Выступление вообще не завершилось никакими выводами. В нем Полан скорее описывает свои неудачные попытки сделать хотя бы один из таких выводов, и стремится просто извлечь урок из безус-

пеиности своего намерения. И с этой неудачей он, однако, почти готов себя поздравить: «Сакральный язык» — это эпистемологическая автобиография, которая могла бы натолкнуть на мысль о «Рассуждении о методе», если бы она по ходу дела не села на мель при решении центральной апории.

Полан начинает с упоминания о своем довольно медленном продвижении в освоении мальгайского языка и еще более медленном продвижении в овладении языком поговорок (*les hain tenys*). И говорит о том, что, сам не зная как, он в один прекрасный день обнаружил, что оказался в неожиданном и малоудобном положении ученика колдуна, уже способного манипулировать поговорками с ловкостью посвященного в колдовские тайны, но в то же время ни на йоту не продвинувшегося в понимании их действия. Кожев возразил Батаю и его друзьям, сказав, что фокусник-колдун не может быть заморожен своими собственными трюками. Полан, таким образом, оказался в положении человека, который видит себя возведенным в ранг активного члена корпорации использующих поговорки, не имея при этом ни малейшего представления о том, кто его удостоил этой чести.

Дело в том, что претенциозное стремление Полана состояло не в том, чтобы уметь пользоваться ими, а в том, чтобы понять их. Он хотел непосредственно постичь внутренние пружины этого языка в языке. Но слова-то как раз и не позволяют постичь себя непосредственным образом. Присутствие внешнего наблюдателя сразу же вносит в них беспорядок. В 1935 г. Полан замечает: «Существуют такие объекты, которые немедленно искажаются при первом на них взгляде, а также наблюдатели, которые не переносят стороннего наблюдателя. Это слова» (ПСС. II. С. 191). Год спустя в публикации «Девушка перед зеркалом» он пишет: «Человек не может постичь свое сознание, не задевая его, подобно тому как он не может видеть непосредственно свой затылок и шею» (там же. С. 176). Уже 6 ноября в письме к Кайуа он пишет: «Я хотел бы говорить о мифе, но только там, где речь идет (как бы по власти языка, языкового клише) о том, о чем невозможно подумать, сразу же не искажая этого» («Correspondance». Р. 37). Начальный эскиз лингвистики Полана предвосхищает, таким образом, то, что несколько позднее Бланио назовет «взглядом Орфея». Другими словами, его исследование утверждает в качестве своего объекта то, что рассеивается при приближении к нему, исчезает при взгляде на него: свое собственное слепое пятно, свое собственное мертвое пространство. Впрочем, этот эпистемологический вызов выходит за рамки сферы языка. В июне 1939 г. в своем ответе на анкету Монро о руководителях сознания Полан попытался даже превратить его в черту, внутренне включенную в структуру существования: «человеческое положение таково, что я вряд ли смогу понять его или хотя бы приблизиться к его пониманию иначе, чем при помощи третьего лица»; «бывают ли в самой глубине

нашей жизни такие события, к которым я не мог бы подступиться?» (с. 786). Марсель Дюшан воображал водопроводный кран, из которого переставала бы течь вода в то самое мгновение, когда перестают слушать его журчание. Галлюцинации Полана развиваются в противоположном направлении. В одной из своих грез он воображает машину, которая попадала в аварию сразу же, как только на нее кто-нибудь бросал взгляд. Это язык. Секрет проще простого: надо просто об этом не думать.

О САКРАЛЬНОМ ЯЗЫКЕ

Боцарро¹ был, как известно, двадцатилетним человеком, его речь приобрела такую силу, что ему вполне достаточно было одного слова, чтобы погасить пожар, и десятка слов, чтобы заставить вырасти кедровое дерево.

Я его не знал. Но я прожил четыре года в стране, где каждый человек ценой небольших усилий мог стать Боцарро. Я в деталях поведаю об опыте тридцатилетней давности, который я накопил, находясь на Мадагаскаре, об опыте употребления поговорок, хотя смысл этого опыта вплоть до сегодняшнего дня я так почти и не понял.

ОСОБЫЙ СТАТУС ПОГОВОРКИ

Прежде чем я попытался изучить язык поговорок, я достаточно живо почувствовал его существование благодаря неудобствам или, если можно так сказать, даже страданиям, которые он мне причинял.

Я научился обычному мальгашскому языку, живя среди мальгашей. И через год своих занятий языком, когда я начал довольно бегло на нем говорить, у меня возникло чувство глубокого, а быть может, и неустранимого различия между языком моей обычной речи и языком самих мальгашей. Это случилось, когда я обратил внимание, что для некоторых бесед они пользовались как бы вторым языком, языком более вычурным, которому по молчаливому согласию они и отдавали, по всей видимости, предпочтение в зна-

¹ Кто такой этот Боцарро, которому Полан, известный своими выдумками, уже в 1921 году приписывал эпитаф «Яков Коу-пират, или если слова являются знаками?». У него же он заимствует (если это слово здесь подходит), свой первый эпитаф к «Цветам с Тарбов»: «Когда я попытался повторить слова, которым обучила меня эта любезная туземка, „Остановитесь! — воскликнула она, — каждое из них может употребляться только один раз!"». Воображаемым источником являются и «Путешествия Боцарро», XV.

чимости. Из-за того что мои слова были лишены опоры в этом языке, они казались лишенными своего достоинства и веса.

Я очень старался изучить и этот язык. Это было довольно просто. Он содержал старые, вышедшие из употребления слова, но их смысл оставался темным, фразы произносились в нем быстрее, скороговоркой, как если бы они были одним словом. Случалось, что этот язык был рифмованным и ритмичным. Но главное — он проговаривался с подчеркнутой серьезностью и одновременно равнодушием. Рабе каждый раз вставал, когда произносил поговорку. Релей наклонялся вперед и разводил руки. Разоа делал это с выражением напряженности и одновременно как бы небрежно.

Я не замечал ничего такого, чего не знали бы все люди, наблюдавшие за произнесением поговорок. Когда Леон Блуа пишет: «Кто не замечал торжественной гордости, *morituri sumus* этих храбрых людей, когда они высказывают сентенции, дошедшие до них через века?»,¹ он достаточно ясно указывает на ту торжественность, но одновременно также и на небрежность, которые отличают фразы с поговорками от любых других фраз.

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ПОГОВОРКИ

Разумеется, различие было бы малозаметным, если бы поговорка не сопровождалась необычным эффектом. Но я также обратил внимание, что поговорка предназначалась в первую очередь для того, чтобы в чем-то убедить, что-то внушить, и отсюда возникало мое замешательство. Мальгаш не скажет «произнести поговорку», он скажет «оборвать, разбить, разрубить спор» поговоркой. Но не потому, что в споре победившим автоматически признается тот, кто только что высказал поговорку. Для того чтобы спор возобновился, требовалось, чтобы кто-то сделал возражение при помощи другой поговорки, а еще лучше — двух или трех поговорок. Дело выглядит так, как если бы беседа, достигшая в какой-то момент своей кульминации, в дальнейшем уже не могла бы опуститься ниже этого уровня.

Но опять-таки и в таких случаях я не наблюдал ничего такого, что не было бы известно во все времена. Один сборник поговорок и пословиц XVI в. называется «О способах побеждать в любом споре», другой — «Хорошие ответы на любой вопрос». От Солона до друидов, от Пифагора до Франклина эффективность считается таким свойством, в котором меньше всего отказывают поговоркам. И каждый знает, что их другое наименование — *пословицы* (по-французски — *adages*) собственно и выражает эту эффективность — *ad agendum*, для действия.

¹ Леон Блуа. Толкование общих мест (1902—1913) // Полное собрание сочинений. Париж: Изд. Жака Пети, 1968. С. 19.

Вы наверно догадываетесь о том, что я хочу еще рассказать, — о том, что происходит, когда поговорка оказывается неудачной. Происходит следующее. Она оказывается в таком случае столь же никчемной, столь же смешной и малоэффективной, сколь мощной во всех этих отношениях она только что была. Вы, конечно, сами догадались об этом, а мне, надо признаться, потребовалось довольно много времени, чтобы удостовериться в этом. Прежде всего потому, что мальгаши, которых я слушал, как только они чувствовали неудачу, тут же проявляли невероятную ловкость с целью скрыть тот факт, что их фраза была поговоркой, и завершить ее настолько легко, насколько серьезной она была в начале. А еще, конечно, и потому, что я заранее смирился со всякого рода неловкостями с моей стороны и фактически представить себе не мог, что мальгаши могут оказаться, пользуясь своим родным языком, столь же безоружными, каким только что был я сам. Но здесь я вынужден был уступить очевидности. Случалось, что поговорки не только не имели успеха, но такая неудача еще и вызывала разного рода шутки, когда говорили, например, «ну конечно, тебе бы только поговорки лепить!» или «когда он извлек на свет поговорку, то решил, что этим все сказано!».

Точно так же, как какой-нибудь французский мещанин может сказать: «Оставь нас в покое с твоими заранее заготовленными фразами!» Или еще, я цитирую Блуа: «Человек, который ни в коей мере не использует свою способность мыслить, вынужден в своей речи ограничиваться всего лишь несколькими поговорками». Добавлю, что временами эта двойственность поговорки получала на Мадагаскаре такие же социальные проявления, какие она могла найти и в Европе: селяне в целом выражали больше уважения к поговоркам, чем горожане, а старики — больше, чем молодежь.

САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ПОГОВОРКИ

Поговорками охотно называют общепринятые выражения.¹ А мы скажем короче — выражения сакральные. Поговорки выражают главные черты этого сакрального начала, ибо они в своей совокупности принадлежат к особенному, эффективному, двусмысленному языку. Наконец, они выражают определенный таинственный и магический аспект, который не обходится без магии. Плутарх сравнивает их с Элевсинскими мистериями, которые содержат в себе, правда, в вульгарной форме, возвышенную философию. Эразм — с силами Алкивиада, неприглядный внешний вид которых скрыва-

¹ Игра слов: «*expression consacrée*» — «общепринятое выражение», «*expression sacrée*» — «магическое, сакральное выражение».

ет божественную душу. Уже Экклезиаст говорил, что мудрец — это тот, кто сумел проникнуть в тайну поговорок. Дело представляется, наконец, даже так, что люди, складывающие и придумывающие поговорки, сформировали что-то вроде тайного общества, действующего в разных странах и в разные эпохи.

Но это тайное общество по меньшей мере является весьма необычным: оно не прячется, действует публично, а его пароли, в отличие от других магических слов, являются грубыми уличными выражениями. И тем не менее оно является тайным, и все происходит так, как если бы оно было в достаточной степени защищено от нескромного вмешательства посредством определенных затруднений, оберегающих поговорки.

Единственное, чего я не мог понять, почему подобная трудность должна нас остановить. Совсем наоборот: кажется, налицо все условия, которые должны были бы позволить нам двигаться дальше. Дело в том, что в отличие от других магических слов пословица наряду со своим тайным смыслом имеет и вполне очевидное значение. Она похожа на другие общие фразы, но и отличается от них. Можно каждый день наблюдать, как общие фразы переходят в пословицы. И поэтому кажется, что достаточно зафиксировать условия и детали этого перехода, чтобы приблизиться к тайне пословицы и к ее сакральному характеру.

Именно это я сейчас и попытаюсь сделать. Но прежде всего я хотел бы обозначить три основных пункта метода, который избавит нас от необходимости двигаться наугад.

• ТРИ ПУНКТА МЕТОДА

Первый пункт относится к числу само собой разумеющихся. Мы стремимся объяснить некоторые характерные свойства пословицы. Между тем объяснить некоторое событие — значит по определению свести его к одному или к нескольким уже ясно определенным элементам. Это значит — свести неизвестное к известному, которое проливает на него свет. Так, например, физик обнаруживает, что атом лития состоит из ядра и двух электронных оболочек. Детектив обнаруживает, что убийца жил в лесу и что он наведывался к китайцам.

Второй пункт не столь очевиден. Если я задаюсь вопросом, какие уже известные элементы языка являются столь же ясными, как существование китайцев или строение атомного ядра, то мне в глаза бросаются два таких элемента, которые обыденное сознание четко противопоставляет друг другу. Это, с одной стороны, знак, а с другой — вещь, которую этот знак обозначает, то есть слово и идея, которая его сопровождает. Таким образом, налицо будут все условия для того, чтобы объяснить этот особый характер поговорки: сакральное сводится к особой комбинации слов и идей.

Последний пункт является более деликатным. Опасность всякого наблюдения над языком состоит в том, что оно оказывает на этот язык такое же воздействие, что и любая оговорка. А между тем существует совсем немного таких предметов, где наблюдатель до такой степени *искажает* объект своего наблюдения. Так, например, уже различие слова и идеи мы способны почувствовать, только специально об этом думая. Оратор, собеседник заботятся о нем очень мало. Чтобы привлечь его внимание к *словам*, которые он употребляет, требуется, например, чтобы он сделал оговорку или чтобы ему недоставало слов, или чтобы он, как в нашем случае, был обеспокоен научными исследованиями. Однако мы позаботимся о том, чтобы не ставить препятствия перед естественной, непринужденной и слитной разговорной речью.

I. ОБ ОДНОМ ОПЫТЕ УПОТРЕБЛЕНИЯ ПОСЛОВИЦ И О НЕУДАЧЕ, КОТОРАЯ ПОСЛЕДОВАЛА

Приготовления к опыту

Я говорил, что для меня все происходило так, как если бы внутри мальгашского языка существовал второй язык, по всей видимости, довольно близко стоящий к арго или к техническому языку, но обладающий такими специфическими свойствами, что по молчаливому согласию ему приписывалась способность неограниченного влияния. Таким образом, у меня возникало чувство, что сила, отсутствие которой в своей собственной речи я довольно мучительно ощущал, обладала внешним, материальным характером, и что я не обладал ею только по причине простого незнания. Короче, она казалась мне связанной со словами, и я не сомневаюсь в том, что общее представление, которое мы себе составили о «силе» слов, в данном случае только усиливало мое ощущение. Просто-напросто я не занимался, как это обычно делается, исследованием вопроса, является ли эта сила достойной похвалы или же представляет собою источник опасности. Я просто считал, что должен постараться овладеть ею. Для этого я должен был заучивать соответствующие слова, чем тотчас же и занялся.

Я боюсь показаться немного более наивным, чем на самом деле. Дело в том, что я заставил себя изучать разговорный мальгашский язык, и только разговорный. Я и поныне еще не очень понимаю, откуда шла эта предвзятость, отталкивавшая меня в тот момент от изучения грамматики и словарного запаса. Но не в этом суть дела. Даже если все это и было нелепо, я обязан этой нелепости любопытным опытом, пользу из которого мне до сих пор удастся извлекать.

Итак, я старался запоминать пословицы, которые слышал в разговорах, и о которых мне сообщали доверительно. При этом мне не пришлось столкнуться с трудностями, которых можно было бы опасаться. До этого я изучал мальгашский язык скорее по фразам, а не по словам. Я продолжал в том же духе. Более того, эти новые фразы буквально врезались в мою память. Их значение, конечно же, казалось мне простым, однако их видимый смысл (я имею в виду тот смысл, который эти фразы имели бы, если бы не были пословицами) был чудесно многообразным, волнующим, пикантным: в одних случаях он напоминал о басне, в другом — об анекдоте. Такие анекдоты я и усваивал легче всего в пословицах вроде следующей:

Стрекот кузнечика разносится по полям, А тело кузнечика я держу в руке.

Или же

Яйцо жаворонка — на обочине дороги. В этом виноват не я, а жаворонок.

Я бросил все это, а затем совсем позабыл эти подробности. Правда, целая пословица была в моих глазах как бы одним словом. Но это было слово с поразительной этимологией. Очень может быть, что и французские поговорки:

Случай — не более чем волосок. Хорошему коту — хорошая мышь. —

имели действительный смысл, столь отличающийся от их видимого значения, что волосок или кот присутствуют там в той же мере, что и соль — в зарплате, а связь или лигатура — в религии.¹ Не очень существенно, если волосок так же, как и кот, служат лишь для того, чтобы легче запомнить эти пословицы, и только.

Следствие удачи

Дело в том, что поговорки всегда существуют семьями. Повторяются одни и те же неожиданности, одни и те же связки. Эти фразы обнаруживают по группам один и тот же внутренний порядок, одно и то же строение. Каждая поговорка представлялась мне мо-

¹ Игра слов построена на том, что по-французски «зарплата» — «salaire» является однокоренным словом со словом «sel», то есть «соль», а латинское «religare» означает «связывать», «соединять узами», но этимологически именно от него произведено слово «религия» (примеч. пер.).

делью или шаблоном, которые были способны путем небольших замен образовать сотню новых поговорок. И я не преминул поупражняться в этом:

Если выбиты зубы, то тем хуже для головы. до

Если волосы поседали, то тем хуже для головы. Если выбит глаз, то тем хуже для головы. Если рот набит, то тем хуже для головы.

А вот еще поговорка:

Яйца курицу учат.

(буквально «яйцо дает советы курице»), то есть поговорка, которая своей главной тонкостью напоминает французскую поговорку — ■ «он учит свою мать, как делать детей», совершенно естественным образом приводила меня к целому ряду других, таких, например, как:

Выстрел из ружья против грома: это то же, что малыш стреляет в великана.

Посещение гробницы: это то же самое, когда прохожий делает работу хозяина дома. Как вошь: это значит, что на голове носишь то, что кусается.

И все другие поговорки, напоминающие о перевернутом с ног на голову мире. Но об этом перевернутом я не особенно беспокоился. Однако упоминание о нем было для меня важным, по меньшей мере тогда, когда требовалось запомнить фразу. Случалось, что некоторые поговорки оказывались рифмованными и ритмичными, как стихи. В них все, казалось бы, способствовало осуществлению моего замысла.

Трудности начались лишь гораздо позже.

О первой неудаче

Это случилось, когда я освоил три-четыре сотни поговорок, но оказался в большом затруднении в том, что касалось возможности использовать их. Дело в том, что я сначала довольно наивно вообразил, будто использование поговорок придет ко мне как некая данность вместе со всем остальным, как это и произошло с обычными фразами, и что мне вполне достаточно будет запомнить их, чтобы тотчас же иметь возможность воспользоваться их силой. Но

произошло прямо противоположное, а неловкость, с которой я хотел отделаться от поговорки, которую только что высказал, лишь подчеркнула мою неудачу. Я говорил, что поговорки, в том числе и в языке мальгашей, оставались как бы двусмысленными, в одно и то же время готовыми как к неудаче, так и к успеху. Мои же поговорки отнюдь не были двусмысленными, но все равно постоянно терпели неудачу.

Я достаточно быстро обнаружил, в чем причина. Швейцарский филолог Шарль Балли написал весьма замечательный трактат об опасностях этимологии.¹ Он доказывает, что дети и иностранцы гораздо меньше ошибались бы в понимании смысла слов изучаемого языка, если бы преподаватели с особым упорством не направляли их внимание на этимологию, которая, будь она истинной или ложной, до такой степени далека от актуального значения слова, что гораздо больше пригодна для того, чтобы это значение затемнить.

И я должен был признать, что если смысл поговорок и эта очевидная этимология сильно помогали мне при их запоминании, то в дальнейшем они были пригодны почти исключительно для того, чтобы ввести меня в заблуждение относительно их смысла и употребления. Приведу по этому поводу три примера.

А. Рабинахи, который был fokonolana, то есть советником об щины, рассказывает мне о сплетнях, распространяющихся в его ад министрации, и добавляет: «Так как же, по-твоему, я должен на это отвечать? Мертвый бык не охотится на мух».

Я говорю ему: «Но вы же пока остаетесь живым быком». Но в тот же момент один из наших друзей бросает мне упрек: «Как можешь ты говорить о Рабинахи как о быке?!».

Я, наверное, возразил бы, что Рабинахи сам первый заговорил о себе как о быке, если бы мне ранее уже множество раз не доводилось наблюдать, что поговорка практически никогда не принимается за метафору, какой она мне показалась.

В. Рабинахи говорит при мне своему сыну Релею: «И все же не обходимо, чтобы ты решился наконец жениться». На что Релей от вечает: «Ха! Но ведь это дало бы повод сказать: „Тот, кто спешит с женьитьбой, бегом бежит к разводу“».

Я не замечаю, что это поговорка, и почти тут же возражаю: «Быстро разводятся совсем не потому, что женятся молодыми». Но получилось так, что мало было бы сказать, что меня не услышали,

¹ Шарль Балли считает, что его «Краткий очерк стилистики» (Женева, 1905) предназначен «иностранцам, которые изучают наш язык» (с. 14). «Люди, отмечает он, — оказываются лучшими этимологами по отношению к иностранному языку, чем по отношению к своему собственному» (с. 22). Кроме того, он критикует путаницу между «этимологической связью» и «связью семантической» (с. 23). Полан, который вернется к этим вопросам в «Доказательстве посредством этимологии» (1952), более подробно рассматривает эти тезисы в работе «Ключ к поэзии» (1944).

меня просто не стали *слушать*! Рабинахи же возразил другой поговоркой. А у меня будут еще тысячи других поводов, чтобы заметить, что поговорка представляет собою неразложимую целостность, где смысловые связи остаются невидимыми.

С. Рабинахи предлагает нам пешком пройти на рынок. Релей отвечает ему: «*Уважение продается*. Если ты пойдешь пешком, над тобой будут смеяться». Я бросаю замечание, что не так уж и стремлюсь быть уважаемым. И тогда я замечаю, что говорю в пустоту и только для себя самого. Но Рабинахи возражает: «*Стрекот кузнечика раздастся в полях. А тело кузнечика зажато в руке*. Ты не богат. Поэтому не старайся удивить мир».

Он считался с моим возражением не в большей мере, чем если бы оно было высказано на совершенно непонятном языке. Представьте себе в этой связи сотню аналогичных разочарований. И тогда вы заметите, что поговорка отличается от своего видимого смысла до такой степени, что становится неузнаваемой ни в метафоре, ни в абстрактной связи, ни даже в простых словах, которые, казалось бы, она нам предлагает.

Последствия неудачи

Становится очевидным, в какое положение я был загнан такими неудачами. Поскольку язык сам по себе был бессилен обеспечить свое влияние, это значило, что такое влияние проистекает из чего-то помимо слов: из мыслей или вещей. И, раз язык поговорок не был тайным языком, оставалось думать, что он был тайной наукой, и каждая поговорка была одним из ее законов. Поэтому, начиная с этого момента, я решил целиком отдаться изучению этих законов. Различные соображения по этому поводу только укрепили меня на этом пути.

Одно из них заключалось в простом здравом смысле. Сколь бы сильно ни отличались от нас мальгаши, мне не следовало упиваться экзотикой, не следовало считать их во что бы то ни стало чересчур необычными. Кроме того, гораздо *естественнее*, когда человек подчиняется вере или мысли, а не просто слову.

Кое-что мне прямо подсказали сами мальгаши: это было связано с явным замешательством, в которое они попадали каждый раз, когда я просил их объяснить мне какую-нибудь поговорку. В таком случае они либо просто повторяли для меня эту поговорку, как если бы и так все само собою было ясно, либо включали ее в воображаемую дискуссию, а их объяснения свидетельствовали о неловкости, симметричной моей собственной. Все происходило так, как если бы поговорка была простым фактом, не нуждающимся ни в каком объяснении.

Наконец, я полагал, что ясно вижу источник иллюзии, первоначально заставивший меня поверить в силу самого слова. И в самом

деле, пока я не стремился проникнуть в его смысл, слиться с ним, встать на его сторону, стараясь только почувствовать его внешние свойства, его торжественность, его древность, его ритмику, поговорка оставалась для меня всего лишь словом. Тогда мне требовалось избавиться только от привычки подолгу изучать ее, когда возникала очередная неловкость.

П. О ВТОРОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ И О НОВОЙ НЕУДАЧЕ *Там, где я начинаю с успеха*

Я со всей горячностью включился в это новое испытание.

Я дал понять, что все являющееся мальгашским вызывало во мне энтузиазм. Полагаю, что я был похож на большинство путешественников, которые обычно чувствуют себя довольно слабо связанными с другими людьми, отделяют себя от них, но находят у первобытных народов целостность и стремление к сплоченности в жизни. Наконец, я был готов восхищаться нравами или высказываниями мальгашей, которые мне, скорее всего, вряд ли понравились бы, будь они услышаны в Европе. Не без удовольствия искал я в поговорках глубокую философию и как бы ключевые события, по отношению к которым наблюдаемые нами факты были бы только видимостью. Я упорно искал такую философию и, конечно же, находил ее. Это была та самая философия, которую всегда находят, когда очень ищут ее.

Чувство, будто и сами мальгаши вместе со мною были заняты ее поисками, тоже помогало мне. Об этом мне говорили их дискуссии о поговорках. В большей мере речь шла не столько о том, чтобы воспользоваться (или злоупотребить) своего рода механическим влиянием поговорки, сколько о том, чтобы, приблизившись к истине, выявить, вытекало ли соответствующее событие из той или иной закономерности. (Так же, как два физика, задавшись вопросом о причине данного явления, могут колебаться в выборе между электричеством и теплотой).

Рабинахи говорит своему сыну Релею: *«Я думаю, что тебе уже пора прекратить играть, так как ты уже проиграл пятьдесят франков за вечер».*

— Но именно сейчас мне необходимо играть, чтобы отыграться.

— Вспомни поговорку: *На что надеешься, то не приходит, а то, что держал в руке, потерял.*

— Да, но при небольшом терпении наступает момент, когда *по осени рождается теленок — и радость, и богатство вместе».*

Мальгаши — это изобретательный, утонченный народ, с сильно развитым чувством вежливости. Я не без удовольствия представлял себе их так, словно они были целиком поглощены тонкой игрой в объяснения и поиски истоков.

Где я нахожу несколько поводов для беспокойства

Боюсь, что в описаниях, которые я стараюсь привести, я становлюсь излишне систематичным. Конечно, в течение всего периода времени, о котором я говорю, я продолжал совершенствоваться в мальгашском языке. Похоже также, что я продолжал заучивать наизусть поговорки и даже от случая к случаю вставлять их наудачу в какую-нибудь беседу. Но в конце концов мое внимание переключилось на другое.

Я сохранил по этому поводу памятные свидетельства. Я вообразил себе, что можно набросать классификацию поговорок, следуя той или иной философии или метафизике, будь то реализм, идеализм или диалектика, из которой они, по всей видимости, вытекали и которую по-своему выражали. Самому мне это удавалось довольно хорошо.

Я стремился, между прочим, и к тому, чтобы побудить своих друзей разделить те симпатии к мальгашам, которые испытывал я сам. Я знакомил их в своих письмах с поговорками, которые казались мне особенно точными или богатыми смыслом, и выстраивал их список в определенном порядке. Я дошел до того, что стал читать сборники мальгашских поговорок, которые мне в конце концов удалось достать, но читал я их не так, как читал бы словарь, а скорее как последовательный ряд басен или небольших драм, каждая из которых сама содержала в себе свой законченный смысл:

Маленькая девочка смотрит, как играют в игры, а ее видят, когда она уходит. Или: ждут, когда, наконец, скверный язык отправится подметать дом.

По этому поводу можно вообразить тысячу коротких романов, и я потратил немало усилий, чтобы это осуществить.

Но со временем у меня возникло сомнение, а не осуществляю ли я, сам себе не признаваясь в этом, всего лишь выбор, причем выбор в достаточной мере ограниченный, между поговорками, которые оказались в моем распоряжении. В первую очередь я запоминал парадоксальные или хитроумные поговорки. А вот другие поговорки из-за их прямой очевидности казались мне бесполезными. Я ими пренебрегал. Мне было вполне достаточно натолкнуться на три десятка поговорок из ста, способных заинтриговать и в чем-то быть для меня поучительными, чтобы я посчитал, будто именно эти три десятка и есть настоящие поговорки. Но в конце концов весь этот процесс показался мне в какой-то мере предвзятым. И тут я наткнулся на повод для серьезного беспокойства.

О второй неудаче

Я сказал, что в течение всего этого времени продолжал успешно продвигаться в изучении мальгашского языка. Я все время заучивал новые слова, и мне случалось даже наблюдать, как я только

что воспользовался поговоркой, нисколько не задумываясь об этом. По мере того, как я каждый день добавлял к тонкой и звонкой мальгашской душе несколько новых черт, несколько новых поговорок также каждый день занимали свое место в моей речи. В конце концов, меня поразили один факт: там и тут фигурировали далеко не одни и те же поговорки, как если бы мое мышление и моя речь действовали в двух различных плоскостях. Я составлял списки замысловатых и своеобразных поговорок, а получалось так, что в дальнейшем я затруднялся использовать их. И наоборот, поговорками, которые по смыслу были самыми очевидными, а, следовательно, на первый взгляд самыми неинтересными, я успешно пользовался. Например:

Осколок камня — тоже камень.

Когда каплют слезы, значит тяжело на сердце.

Тот, кто любит судиться, разоряет себя.

Я столкнулся и с другими затруднениями.

Я уже сказал, что появление поговорки в разговоре каким-то образом поднимало этот разговор на более высокую ступень, с которой в последующем он уже не мог спуститься ниже. В том смысле, что в таком случае уже было бы необходимо либо уступить в споре, либо, если требовалось продолжать придерживаться своей точки зрения, отвечать другой поговоркой. Однако мне пришлось довольно скоро заметить, что реплики обладали тем большим весом и достоинством, чем больше поговорок они в себя включали. Ответить двумя поговорками на какой-то довод, который включал в себя только одну поговорку, тремя на две и четырьмя на три, значило наверняка обеспечить себе верх в споре, добиться признания своей правоты. Применение поговорок с такой целью нашло отражение в *hain-tenys*,¹ но заметить его можно было уже в самом обычном разговоре. На поговорку Релея: «бычки по осени рождаются» Рабинахи отвечает двумя поговорками:

— Не дожидайся беды, чтобы перестать играть. *Не поступай как слепой: он чувствует камень, только наткнувшись на него. Не поступай как мышь, которая отпрыгивает в сторону только получив пинка.*

¹ Этим поговоркам Полан посвятил свою первую работу «*Hain-tenys меринасов. Стихи народной мальгашской поэзии*»/ Собр. и пер. Жаном Поланом. Париж, 1913. «Что касается их наименования — *les hain-tenys*, то в той версии этой книги, которая была перепечатана во втором томе «Полного собрания сочинений», можно прочесть, что оно может означать как науку о языковой речи, науку о словах, так и мудрые слова» (с. 70). «Эн-тени — это народные стихи, находящиеся в широком употреблении у мальгашей, в особенности у меринасов, которые живут в центральной части Мадагаскара. Это загадочные стихи, трудные для непосредственного понимания и близкие тем, которые история литературы называет темными стихами, фратрезиями, или стихами трубадуров» (с. 69).

Вот таким путем он и обеспечил себе верх в споре.

Таким образом, я вновь обнаружил в характере воздействия поговорок чисто материальную, механическую, количественную силу.

Другие аспекты неудачи

Дело в том, что на первый взгляд правильное суждение нисколько не выигрывает из-за того, что его повторяют два-три раза, а тем более десять-пятнадцать раз, как это происходило в некоторых спорах. Если бы все же три повторения давали преимущество по сравнению с двумя, а восемь — по сравнению с семью, то мне следовало бы безусловно признать, что в данном случае сама фраза, очищенная от мысли, сыграла свою роль и произвела определенное воздействие. Однако доказательства этого чисто речевого воздействия начали сыпаться на меня со всех сторон, чем больше я погружался в умозрительное рассмотрение поговорки. Тысячи признаков говорили мне, что отнюдь не идея, а именно фраза перетягивала на чаше весов. Сначала мне удалось заметить бессмысленную пролиферацию, бессмысленное размножение любой поговорки. Казалось, будто любая составленная фраза, будь она совершенно абсурдной или ничего не значащей, обладает правом на свою долю воздействия, если она воспроизводит свою ритмику и композицию. Так, например, из поговорки:

Рабская душа — опустошение. —

получались:

Детская душа — отсутствие мыслей Душа

Икетаки — кокетство. Душа Икото —

разрушение. —

и тысячи других поговорок, составленных случайно и воспроизводивших рифму первой. Меня бесило, что за ними за всеми признавалась сила воздействия. Не в меньшей мере я был поражен и тем, что поговорка, которая, напротив, показалась мне наиболее тонкой или наиболее точной, утрачивала всю свою ценность и чуть ли не весь свой смысл, едва повторяя ее, я пренебрегал той или иной малозначащей частицей или союзом или когда мне случалось нарушить порядок слов. Так, например, выражение:

Смеяться над тем, кто пляшет без барабана. —

было поговоркой и сохраняло весь свой вес. Но если бы было сказано, например: «есть над чем посмеяться, он пляшет без барабана» или же «смешно плясать без барабана», поговорка уже не действовала, а фраза становилась плоской.

Естественный вывод заключался в том, что мне требовалось вернуться к рассмотрению всей поговорки в целом, как если бы она была одним целым словом, смысл которого не играл большой роли, и которое было обязано своим значением только чисто материальным качествам.

Парадокс разочарования

Таким образом, я оказался отброшен к своему изначальному мнению, возникшему у меня по поводу значения поговорок, впрочем, излишне самоуверенному, так как оно довольно скоро вынудило меня вновь вернуться к точке зрения, которую я только что оставил. Но именно так и получилось. Мне много раз приходилось балансировать между тем и другим объяснением, переходить от тайного языка к тайной науке, причем некоторое время, достаточно длительное, я не мог придерживаться ни того, ни другого. Вместе с тем самое бесспорное воздействие, которое они оказывали на меня, выражалось в том, что я каждый раз был вынужден возвращаться к противоположному чувству, постоянно перескакивая, таким образом, от слова к идее и от идеи к слову. А в конце концов я терял, можно сказать, не только всякую возможность объяснения, но и всякую сколько-либо содержательную идею о влиянии поговорок.

Мой опыт, каким бы глубоким он ни был, оставлял меня в состоянии замешательства и затруднений. Я, конечно, однажды смирился с этим, но не без раздражения, следствием которого стало то, что там, где дело касалось поговорок, я стал излишне чувствительным и даже как будто запуганным. Но благодаря одной встрече я в то же самое время стал весьма ловко их выслеживать. Я издали чувствовал их приближение. Я угадывал, какие фразы готовы стать поговорками. До такой степени, что даже банальности могли привести меня в особое возбужденное состояние.

Мне остается еще рассказать о самом любопытном. Дело в том, что переживаемая мною стыдливость или даже своего рода боязнь не мешала мне пользоваться поговорками. Более того, напротив даже, мои успехи с этой стороны нарастали, как если бы мои колебания и сомнения не только не вредили выразительности моей речи, но, напротив, создавали для нее благоприятную почву. Мне часто случалось не без гордости замечать, что я только что (и даже без всякой предварительной подготовки) довольно умело воспользовался поговоркой. Случалось мне, конечно, и заранее готовить различные поговорки, поскольку я намеревался воспользоваться ими в своей речи, а в дальнейшем уже использовать их или нет в зависимости от обстоятельств.

Вот таким довольно жалким образом завершился мой опыт обращения с поговорками. К этому времени я получил должность преподавателя курса мальгашского языка в Школе Восточных язы-

ков. А поэтому отказался писать диссертацию о значении поговорок, тему которой я ранее утвердил в Сорбонне. Для этого имелись серьезные причины, если даже иметь в виду не первое, а хотя бы второе из этих событий. Не существует ничего более унижительного, чем способность прекрасно делать то, что никто не будет способен понять.

IV. СМЫСЛ САКРАЛЬНОГО

О «великих словах»

Не проходит и дня, чтобы один из наших крупных политических деятелей не сделал более или менее прямого намека на силу магических слов или, как нередко говорят, «великих слов». Месяц тому назад¹ Гитлер говорил о «власти формул» (таких, как «футуризм»), а Чемберлен — о «власти слов» (таких, как «равенство в правах»). Андре Моруа, рассуждая о политике, говорил позавчера, что нас разделяют только слова. Известно также, что Моррас и Ж.-Р. Блох объясняют все наши внутренние разногласия силой воздействия слов, один — силой слова «демократия», а другой — слова «порядок». Таким образом, вопрос о таинственной силе слов или фраз оказался вполне актуальным. Нет необходимости отправляться на Мадагаскар, чтобы набраться опыта обращения с поговорками.

Но я сомневаюсь, что такой опыт стал более удовлетворительным. Дело в том, что наш первый порыв выражается в том, чтобы считать, будто выдающиеся люди говорят глупости. Новалис написал, что слово «свобода» потрясло мир. Да. Но мы знаем, почему: просто было много смелых людей, готовых погибнуть за свободу, веривших в нее, то есть людей, для которых свобода была полной противоположностью слова: она была высшей реальностью. И так далее. Пусть для Гитлера кубизм — это всего лишь слово, как для Жана-Ришара Блоха порядок, а демократия — для Морраса. Однако для демократа, реакционера или художника-кубиста — это нечто совершенно противоположное слову, то есть наука и глубокое убеждение. Между прочим, речь идет именно о художнике, реакционере или демократе. В действительности есть что-то насильственно абсурдное, когда говорят о власти слов. Дело в том, что уже

¹ Жан Герен (он же Жан Полан) отметил в бюллетене N.R.F. за август 1937 г.: «Мюнхен, Гитлер во время церемонии открытия Дома немецкого искусства объявляет, что „что он избавит жизнь немцев от таких пустых слов, как кубизм, дадаизм, футуризм, импрессионизм“».

В последующем Полан воспроизводит аргументацию своего «Письма в издание „Les nouveaux cahiers“ по поводу силы слов» («Les nouveaux cahiers», апрель-май, 1938 г., воспроизведено Ж.-Кл. Зильберштейном в его издании «Цветов из Тарбов» в 1973 г.).

простейший опыт показывает нам, что там, где действуют «слова», нет власти, а там, где есть власть, слов даже и не замечают. Я не вижу «власти», которая не была бы связана с порывом, с убежденностью, то есть с мыслью.

О «великих словах» (продолжение)

Между тем, как только мы делаем это открытие, противоположные примеры начинают сыпаться как из рога изобилия. Во всяком случае, есть такие слова, которых боится каждый человек, которых люди стремятся избегать, то есть, следовательно, слова, обладающие способностью проявлять власть, по меньшей мере негативную.

Избегают слова девальвация, предпочитают говорить «выравнивании денежных единиц». Избегают слова «война», предпочитая говорить «национальная оборона». «Revue des deux mondes» («Журнал двух миров») отвергает заголовки, в которых фигурирует слово смерть. Когда в последний раз увеличили денежное довольствие депутатам, то не говорили «повышение парламентского оклада», а предпочитали сказать: «коэффициент, учитывающий рост стоимости жизни».

Так же обстоит дело и со словами, которые мы сами используем: некоторые непристойные слова приносят удачу. Определенная аранжировка слов способна оказывать счастливое воздействие. Об этом прекрасно знает реклама и... поэзия. В детстве мы все испытали силу магических слов, погружавших нас в пучину самоотверженности, в сакральное головокружение. Об их подлинном смысле мы особенно не думали. Мишель Лейрис привел два-три таких примера, показавшихся мне в особенности поразительными.¹ Можно полюбить какую-нибудь женщину только потому, что ее зовут Роза. Можно стать на сторону Свободы или Революции, потому что эти слова «хорошо звучат» и при этом особо не задумываться ни о природе Свободы, ни о возможностях Революции.

Но есть нечто большее. Даже сама эта демонстрация, которую мы только что произвели, оборачивается против нас. Нетрудно было объяснить иллюзии Морраса или Жана-Ришара Блоха общей иллюзией. Мы любим представлять себе других людей такими, какими были бы сами, если бы оказались на их месте, поскольку мы действуем так же, как и они. Между тем Моррас и Блох принимают демократию или порядок за простые слова. Следовательно (полагают они), республиканцы, действующие во имя демократии, реак-

¹ «Сакральное в повседневной жизни», лекция, прочитанная в Коллеже 8 января предыдущего года, заканчивалась начальной инвентаризацией магического языка автора. Но Полан мог точно так же подумать и о «Словаре»: *я вставляю туда свои толкования*, — который выходит отдельной книгой в галерее Симона в 1939 г.

ционеры, стремящиеся подчиняться порядку, движимы простыми словами. Иллюзия становится очевидной.

Необходимо, однако, остерегаться, как бы она не стала общезначимой и такой же естественной, как и очевидной. Для этого потребовалось бы совсем немного: она столь широко распространена, что ей достаточно было возникнуть, чтобы стать истинной. Истинной в первую очередь, разумеется, для Морраса и Жана-Ришара Блоха. Но кто из убежденных демократов или реакционеров всегда был демократом или реакционером? Кто хотя бы раз не задавался вопросом об основаниях своей веры? Кто ни разу не задумывался или не замечал хотя бы только одного из возражений, которые ему были высказаны? — получается, что и такой человек принимает порядок или демократию за простое слово. Более того, он подчиняется этому слову, если продолжает оставаться реакционером или демократом.

Таким образом, как в новой области сакрального языка, так и в любой другой, тайный язык отсылает нас к тайной науке, а тайная наука — к тайному языку. Вырваться из этого круга невозможно.

О попытке возрождения

Итак, кажется, что из этого круга нельзя вырваться, во всяком случае без мужественного усилия, нацеленного на возрождение или хотя бы на перемену.

Да. Но с тем же успехом можно также задать вопрос, а не сумели ли мы уже вырваться из него?

Только что я сказал, и вы это прекрасно заметили, что опыт, приобретенный мною на Мадагаскаре, был достаточно жалким. Пусть так, но я начал замечать, что он был еще и в большей степени банальным, чем жалким. Естественно, в тот момент, когда я сталкивался с прекрасным сюжетом, я мог думать, что пришел к важному открытию. Но я сразу же замечал, что натолкнулся на сюжет, который мне могла бы предложить любая газета или любая беседа, останься я дома. И эти сюжеты предлагаются каждому из нас, в любое мгновение. Дело в том, в конце концов, что если и существует действительно важный вопрос, который мы почти каждое мгновение решаем, то это вопрос о том, как нам удастся убедить другого человека, заставить его поверить в то, во что мы сами верим, увидеть то, что мы сами видим. И поскольку размышление — это почти та же самая беседа, которую мы ведем сами с собой, как возможно убедить самих себя, каким путем, какими словами? Короче, я поставил перед собой самый старый и самый наивный человеческий вопрос: как следует говорить? Как пользоваться речью?

Но вместе с тем, сразу же возникло чувство, что моя неудача, или точнее, мои неудачи уже предоставили мне начало ответа.

Дело в том, что они несли в себе не меньше банального, чем сам вопрос. Дело в том, что они были по меньшей мере заурядными и, как следствие этого, нормальными, законными для сакрального языка: они были как бы устойчивым следствием этого языка. Я был намерен разыскивать определение сакрального языка где-то в отдаленном месте или, скорее, весьма скрупулезно пытался проверить банальные (и между прочим противоречивые) определения этого языка, подсказанные мне здравым смыслом. Наконец, благодаря своим неудачам я вывел такое определение: сакральный язык и был тем, что неизбежно приводило меня к неудаче. Если я обращался с ним как с речью, то он и был тем, что отсылало меня к мысли; если же я обращался к нему как к мысли, он отсылал меня к речи. Во всяком случае, он представлял собой нечто, что невозможно было мыслить, не дополняя речью, и наоборот, нельзя было использовать в речи, не дополняя его в той же мере мыслью.

Диспозиция мысли

Тот факт, что эта операция не обошлась без потрясений и замешательств, вы могли видеть из уже сказанного. Сейчас же нам просто необходимо согласиться с тем, что потрясение и замешательство также составляют сторону сакрального языка. Неудача разума является также событием, происшедшим с разумом.¹ Но вместе с ней и страх, с избытком чувствующийся там, где имела место поговорка, как убедил меня в этом мой мальгашский опыт. Та неудача, та тайна, та эффективность, в особенности то своеобразие, которое отличало поговорку от всякой иной фразы и которое я вынужден был за ней признать, уже не казались столь определенными после таких ее признаков, как оторванность, расплывчатость, действительность, посредством которых мы пытались дать характеристику сакральному. И у меня все получалось достаточно хорошо, если я вместо того, чтобы изучать сакральное, изобретал его вновь.

Но мы оказались вынуждены подойти к еще более точному заключению.

Достаточно применить правила, которые мы изложили с самого начала. Одно из таких правил требует, чтобы после каждого наблюдения над языком восстанавливать его так, как если бы он не был объектом наблюдения, в результате которого подвергся деформации. Между тем применение этого правила в данном случае оказывается весьма несложным, поскольку мы уже знаем, что растерян-

¹ Тот факт, что разум учитывает свою собственную слепоту и свои пробелы, становится предметом внимания в «сверхрационализме» Башляра, в той его версии, которую предлагает Кайуа. В работе «Интеллектуальный кризис искусства» (1934) он говорит о «включении в систему того, что несовершенный разум до сих пор устранил вместе с самой системой» (воспроизведено в работе «Приближения к воображаемому»).

ность, которую может вызвать поговорка, тоже является внутренней составляющей той же самой поговорки. В том смысле, что не только не мешает нам пользоваться ею, но и, по всей видимости, облегчает ее использование. Отсюда мы теперь можем сделать вывод, что всякое применение поговорки предполагает аналогичное разочарование в результате действия, только ставшее регулярным, привычным, нормальным, то есть принятым.

Вместе с тем причина разочарования в том, что поговорка из-за своей внутренней изменчивости и постоянных метаморфоз представляется нам мыслью, которой мы заменяем фразу, но такую фразу, которую мы считаем мыслью. Таким образом, мы теперь можем определить использование поговорки. Это использование именно тогда, когда оно оказывается несомненным и естественным, предполагает определенный контекст, в котором речь рассматривается вне ее отличий от мысли или по меньшей мере отличие речи от мысли уже оказывается неспособным удивить нас и поставить в затруднительное положение.

Исчезновение достигнутой ясности

В связи с этим можно было бы сказать, что речь идет о трудном, постепенном и довольно необычном открытии. Но, разумеется, истиной является нечто прямо противоположное. И если это открытие дается нам с таким трудом, то только потому, что мы были плохо воспитаны. Наш преподаватель геометрии никогда не говорил нам, что треугольник — это также и квадрат. Наш преподаватель социологии всегда утверждал, будто сакральное всегда отличается от обыденного. А вот любой первобытный человек знает, что в некоторых случаях человек становится коровой или летучей мышью. Любой ребенок знает, что тыква может стать также и каретой, ящерица — лакеем. И, конечно же, совсем не случайно, что сказки полны трансформаций и метаморфоз: быть может, речь идет только о том, чтобы незаметно подготовить нас к допущению более серьезных метаморфоз, таких, которые нельзя даже выразить...

Нельзя даже выразить... Да, но в конце концов я просто не вижу такого определения мысли, которое в конечном счете выражало бы именно тот факт, что она не является речью. Можно было бы возразить, что мысль нельзя увидеть (как письменный знак), что ее нельзя слышать (как высказывание), что она не подпадает ни под какое значение (тогда как слова подпадают под любое значение). Но я не вижу также и такого определения слова, которое не извлекало бы своего значения из того, что является мыслью. Что остается на месте такого пугающего образования: ни мысль, ни слово, которое, однако, способно быть и самым насыщенным словом, и самой тонкой мыслью, как это предполагает ясность поговорки? Ничего. Полная пустота. Чистый хаос, избежать которого уже никто не сможет. А если

есть такой признак сакрального, который отныне уже не способен удивить нас, то именно он и является самым ужасным.

Разумеется, ужасным. Но уже привычно ужасным. И, в частности, привычным к месторасположению речи. Быть может, чтобы признать это, нам было бы достаточно заметить, что слова, которые в любом языке служат ключами к грамматике и риторике, по большей части являются двусмысленными и служат как для выражения мысли, так и для оформления речи. Я не хочу сказать, что они оказываются неизбежно индифферентными: они, в зависимости от случая, могут с ужасающей точностью обозначать как конструкцию чистой речи (без какой-либо мысли), так и конструкцию чистой мысли (нисколько не заботясь о речи).

Так обстоит дело с *logos*, *oratio*, *discours*. Так же обстоит дело и с литературой. И с самой поговоркой тоже. Все, что я так неловко вывел, содержится уже в ее названии. Но речь шла о том, чтобы суметь услышать его и прояснить.

По поводу этого слышания и прояснения мне необходимо сказать еще только одно слово: все это очень мало похоже на ту ясность, которой мы ожидаем. Она достигается не предельной концентрацией внимания, а наоборот, предельной рассеянностью. Короче, речь идет о том, чтобы перенести взгляд немного дальше самой поговорки, а ее оставить в покое вместе со всеми ее метаморфозами, противоречивостью, неясностью. Речь идет о том, чтобы высветить специфический предмет, который нас интересует, с помощью контраста самой этой неясности.

Обычно легко допускают, что какой-то неясный или незнакомый факт считается объясненным, когда его сводят к уже известным элементам. Но прояснение смысла поговорок, да и всего сакрального языка в целом, по всей видимости, достигается обратной операцией, которую можно было бы назвать исчезновением ясности.

Речь идет уже не о том, чтобы свести факт к более ясным элементам, а о том, чтобы заставить его проявиться на более темном основании. Дать ему такое освещение, которое возникает при стремлении избежать большой опасности обращением к самым простым действиям, например питанию, или к самым простым вещам, например к чашке.

Мне не хотелось бы завершать эти замечания немного нелепым примером. Но в то же время он является довольно точным, и поэтому я тем не менее рискну его привести.

Когда какая-то дама находит, что у нее слишком смуглая кожа, у нее есть два средства исправить положение: она может воспользоваться пудрой, которая придаст ей бледность. Она может *снизойти* до пудры.

Но она может также сделать своей неразлучной подружкой негритянку. И второй способ ничуть не менее эффективен, чем первый. Теперь стало очевидным, что в наших размышлениях, будь они самыми возвышенными или самыми низменными, используются по очереди и тот и другой способы.

РАДОСТЬ ПЕРЕД ЛИЦОМ СМЕРТИ

Жорж Батай

Вторник, 6 июня 1939 г.
ВОСКРЕШЕНИЕ АЦЕФАЛА

В июне 1939 г., в тот же месяц, когда проходила эта конференция, Книжные Галереи (книжный магазин на улице Гей-Люссака, где уже два года проводились конференции Коллежа) осуществляют после двух лет молчания новый выпуск «Ацефала». В оглавлении опыты мистических размышлений объединены под анонимным названием: «Практика радости перед лицом смерти».

Автор этих опытов, Жорж Батай, не обращается к ним вплоть до заседания 6 июня. Здесь можно обнаружить несколько страниц, так и оставшихся неизданными при его жизни, под тем заглавием, которое было анонсировано в программе Коллежа. Они взяты из документов «Социологических эссе», где находятся также заметки об армии, подготовленные к конференции 5 марта 1938 г. Из письма, отправленного Кайуа утром с конференции, следует, что Батай прочитал их именно на конференции 6 июня 1939г.: «Мой доклад, — пишет он, — будет отталкиваться от следующего принципа: общество вращается вокруг ядер, образованных сплетением сердец, — то, что я представляю как принцип деятельности самого Коллежа. Затем, говоря от своего собственного имени, я попытаюсь показать, что эти ядра формируются «людьми смерти», людьми, придающими смерти смысл. Описывая различные позиции перед лицом смерти, предписанные людям, я продемонстрирую, что только радость свойственна просветленному человеку. Наконец, я попробую установить связи между различными формами комплекса «накопления—траты» и позицией по отношению к смерти (экономика спасения = экономике накопления; «радость перед лицом смерти», связанная с осознанным желанием тратить, шаг за шагом вовлекается в сражение сил накопления и сил потребления). В целом я буду стремиться подчеркнуть, что проблема смерти является для людей одной из самых важнейших» (Буле. С. 107—108).

МЕТОД РАЗМЫШЛЕНИЙ

Жан Бруно, коллега по Национальной библиотеке и поклонник подобного рода опытов, вспоминает, что Батай был подвержен истинному «мистическому воодушевлению» начиная с 1938 г., то есть после и, возможно, вследствие смерти Лауры. «Практика радости перед лицом смерти» (опыты «Ацефала») была протоколом тех драматических состояний, которые он использовал, чтобы достичь экстаза. Подчеркнув постоянное возвращение к теме жертвоприношения, Бруно добавляет: «жертвоприношения, совершаемые им в воображении, не являлись уничтожением какого-либо существа или Бога: первой жертвой был он сам, размышляющий о собственной смерти и обращающий против себя ее враждебную силу» (Жан Бруно. «Техники просветления у Жоржа Батая» // Критика. Август-сентябрь 1963. № 195—196. С. 710). С отстраненной иронией Батай позже скажет: «Я распинаю себя по расписанию».

Несмотря на новую тональность, которую приобретает мистицизм этих духовных опытов, мотив радости перед лицом смерти является во всех случаях лишь воплощением полиморфной некрофилии, в которую вновь и вновь погружается вдохновение Батая. Общество коллективной психологии, в учреждении которого он принимал участие весной 1937 г., обозначило в качестве предмета своих исследований «Позиции перед лицом смерти» (О.С. II. С. 444). Там Батай выступает 17 января 1938 г. «В какой мере, — задает он вопрос, — человек способен использовать депрессию, чтобы подняться к вершинам духа?» (О.С. II. Р. 287). 22 января в Коллеже он называет эту функцию энергетической трансформацией. После мюнхенского кризиса «Декларация», опубликованная Коллежем, обращается к той же самой модели. Перед лицом кризиса, грозившего началом войны, подписавшие эту декларацию подчеркивают необходимость перехода к «коллективному способу существования», который позволил бы иметь «хоть немного твердости перед лицом смертельной опасности» (с. 363). Жизнь духа является на самом деле жизнью, которая смеется над смертью (или вместе с нею), как об этом говорит один из заголовков, придуманный им для обозначения опытов Коллежа: рядом с «Калаверас» читаем зачеркнутое «Смерть смеется» (О.С. II. С. 458). Сексуальный трагизм у Батая постоянно сопровождается похоронным комизмом.

Следует привести здесь две мои излюбленные цитаты. Первая из Гегеля, из его предисловия к «Феноменологии Духа» (Батай использует ее в качестве эпиграфа к своей «Мадам Эдварда»): «Жизнь духа это не та жизнь, которая страшится смерти». Другая из Ницше: «Мы видим, как природа трагического и его власть тонут в комическом, и, несмотря на глубокое понимание, сочувствие и симпатию, которые мы испытываем, это божественно».

ОТХОД КАЙУА

Однако не эта тема конференции вызвала сопротивление аудитории. Это был мистицизм Батая. Кайуа всегда держал себя на расстоянии от этого состояния духа. «Экстаз, к которому стремится наркоман или алкоголик, является изолированным состоянием и в большинстве случаев свидетельствует об ущербности индивида перед стихией коллективной жизни», — пишет он в заметках к работе Филиппа де Фелиса «Священные яды, божественные опьянения», опубликованной в «Южных дневниках» в апреле 1937г. («Хронос». С. 52). Возвращаясь к оппозиции, установленной им в предисловии к своей книге «Миф и человек», он упрекает Батая за то, что тот высказывается в пользу магического понятия «мана» и против шаманизма, за то, что тот отказывается от люциферовской контратаки ради мистического слияния.

4 июля, в очередной день работы конференции, перед тем как прекратить на неопределенное время деятельность Коллежа, Батай замечает (в отсутствие Кайуа), что «роль, отводимая мной мистицизму, драме, безумию, смерти представляется Кайуа с трудом примиримой с принципами, которые каждый из нас уважает» (с. 802). Воинственная тональность его письма Кайуа от 22 марта 1939 г. показывает, что эти разногласия назревали уже несколько месяцев. «То, что я вчера говорил вам по поводу интеллектуальной порядочности, связанной с мистическим опытом, представляет собой согласованную позицию» (Буле. С. 102).

Однако Кайуа был не единственным, кто испытывал колебания. Несомненно, к этой же конференции относится то, что Жорж: Бли описывает как «живописные воспоминания скорее о дебатах, чем о шуме вокруг темы Смерти». Патрик Вальдберг также хранит тягостные воспоминания, не столько о самой конференции, сколько о попытках членов общества Ацефал практиковать лесные ритуалы Сен-Жермена. В сентябре 1943 г. он пишет своей жене Изабель: «Следует без всякого сомнения дисквалифицировать все в наших практиках Сен-Жермена, что было связано с темой «радости перед лицом смерти». Здесь, как нигде, мы проиграли в целомудрии, в юморе, в чувстве собственного достоинства» (V.V.V. Февраль 1944. № 4. С. 42).

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

§ 1. Жертвоприношение как выражение интимного соглашения между смертью и жизнью

Легко заметить интенсивное волнение, исходящее из той точки, где идет смертельная игра жестокого разрушения и созидания. Однако когда свет сознания достигает самого странного и загадочного

в человеческом существовании, этот простой факт становится необычайно сложным. Неопределенное и неустойчивое притяжение, которое при этом наблюдается, направлено не к единственной точке, а ко многим, и ядра, образованные множеством этих точек, не только сосуществуют рядом друг с другом; они часто друг другу противостоят. Между «людьми военной смерти» и «людьми религиозной смерти», или жертвоприношения, несомненно существуют многочисленные связи, но направление их действий остается различным, и поэтому возможность конфликта сохраняется всегда. Когда воин действительно хоронит смерть в тщеславном шуме сражений, священник трепещет перед ее очарованием и живет в трагической тревоге до тех пор, пока не воздвигнет перед собой ее образ, окровавленный, но в то же время наделенный сиянием и требующий священного молчания. Для того, кто сражается, встреча со смертью является, между прочим, простой случайностью, тогда как для совершающего жертвоприношение она фатально необходима, так как он каждый раз уклоняется от нее благодаря жертве. Солдат просто говорит: «Здесь смерть. Ты не раздумывая презираешь ее. Ты смеешься над нею». Человек жертвоприношения наделяет смерть более возвышенной судьбой. Для него фраза «здесь смерть» не является простой констатацией, вызывающей досаду или нет, так как необходимо, чтобы смерть была: жертва, животная или человеческая, должна умереть, так как существование, ставшее трагедией, потому что есть смерть, достигает своей полноты только в том случае, если оно заморожено доставшейся ему судьбой, если оно находится в плену у трагедии и пьянеет от неизбежности смерти. Поэтому только совершающий жертвоприношение действительно может создать человеческое существо, чего солдат в какой-то степени не делает, так как жертвоприношение необходимо ради того, чтобы была произнесена единственная фраза, обращенная к той, что замораживает, единственная, которая и делает человека человеком: «Ты есть трагедия».

Поэтому кажется, что воин не превзошел бы простоты боевого животного, если бы не обращался к существам, которые уже осознали трагический характер своей судьбы. И только по мере осознания этого характера героические порывы солдата упорядочиваются. Костры жертвоприношений, а не зверства войны способствовали появлению таких парадоксальных существ, как люди, растущие на ужасах, которые их пленяют и над которыми они сохраняют власть.

§2. Лицемерно совершаемое жертвоприношение как результат греха в христианстве

Однако жертвоприношение еще не в полной мере осознано: действительно, с самых давних пор никто из тех, кто совершал жертвоприношения, не понимал то, что он делает, в том смысле,

как мы это сейчас понимаем. То, что совершалось, переживали и осознавали как смутное чувство, однако смысл происходящего, как и само переживаемое чувство, было невозможно выразить вне действий, позволявших его обнаружить. Но не только ясное знание о том, что происходило, оставалось недоступным; для внешних или искажающих интерпретаций также была открыта дорога. И поскольку глубочайшей истиной, скрытой в жертвоприношении, является томительная жестокость, то интерпретации приобретали характер уловки. Непокколебимая твердость, свойственная совершающему жертвоприношение, давала ему нечистую совесть и несчастное сознание как результат лжи. Поэтому христианский священник не является настоящим жрецом, подлинным священнослужителем своего Бога. Теологически настоящими священнослужителями были грехи мира, преступления людей, единственно виновных в божественной смерти. Однако сердце священника всеми своими фибрами связано с жертвоприношением, и кем бы он ни был, он, как аскет, осторожно отстраняющийся от всякого греха, каждое утро вновь и вновь повторяет труд грешника, проливает еще раз кровь Христа.

[§ 3.] Христианский священнослужитель живет этой произвольной ложью жертвоприношения, требующего от него в равной мере чистого и нечистого, нежного и жестокого. Если священнослужитель стремится к чистоте, к милосердию, ему следует избегать и тени жертвоприношения. Но эта нечистая совесть искажает не только смысл, сообщаемый им своим собственным действиям.

Жертвоприношение прежде всего является определенной позицией перед лицом смерти: движение, составляющее его, представляет собой насилие, требующее, чтобы смерть произошла. Поэтому естественно, что священник, доводящий до конца свои действия, тотчас же отступает, ужаснувшись своей собственной смелости. Речь здесь не идет о том, чтобы узнать, при каких условиях это представление развивается, однако, отталкиваясь от жалкого предрассудка, который наименее развитые народы вынашивали в атмосфере ночных ужасов, можно перейти к вечности христиан, блаженной и устрашающей. Поэтому жрецы, священники связывали с жертвоприношением не только мужество разрушения, но и определенные гарантии против его последствий. Посредством жертвоприношения «люди религиозной смерти» прежде всего представляли единственную последовательно мужественную позицию перед лицом смерти; они единственные были способны превратить смерть в огонь, который не только пожирал человеческую жизнь, но и сообщал ей обжигающий привкус и последний блеск; однако после постоянных отступлений, после многочисленных ухищрений они стали просто «людьми лжи».

[§ 4.] Трудно представить, как все могло происходить иначе. Жизнь не движется по прямой линии. Соответствующий этим религиозным формам экономический аспект позволяет представить неизбежность ее колебаний. Название экономики спасения дается тем религиозным системам, которые предлагают человеку возможность заработать вечное блаженство. Между религиозной практикой и средствами производства не существует строгого соответствия, но некоторые связи довольно устойчивы. Поэтому даже когда говорят об «экономике спасения», то не имеют в виду собственно экономические формы, и я могу вновь использовать этот термин, чтобы обозначить им совокупность способов производства в тех обществах, которые стремятся к спасению: речь идет о рыночной и капиталистической экономике. Естественно, что человек, допускающий, что он живет только ради потустороннего мира, может отвергнуть такую форму бесполезной расточительности, как праздники. Скрамность, воздержание, трезвость, забота о бедных, все добродетели, связанные в его глазах с успехом «искупления», вынуждают его избегать излишней растраты богатства. Поэтому накопление с целью прибыли встречается с благоприятными условиями. Накопление, осуществлявшееся до периода экономики спасения — периода пасторального, аграрного, ремесленного существования — должно было происходить в относительно менее значимых объемах, и оно не было предназначено ни для торговли и промышленности, ни для праздников: «экономика жертвоприношения» требовала, чтобы значительная часть произведенного была истрачена на игры и на напитки и еду для оргий. В первоначальных формах этой разорительной экономики обмен производился даже через жертвоприношения, как дары, навязываемые по принципу услуга за услугу, или как провокационные уничтожения своего собственного богатства. Эти дары и шумные уничтожения не отделялись от религиозной суматохи праздника: именно это и представлял собой парадоксальный институт потлача. Но когда принцип спасения преобладал, ценность отношений и действий подчинялась их отдаленным последствиям в ином мире. На действительную ценность, свойственную изобилию праздника (даже когда ему приписывается способность влиять на урожай), смотрят с подозрением: праздники, как и раньше, продолжают проводить, но в более мягкой форме, в форме толерантности с оттенком отвращения. Они оказались в руках той же самой нечистой совести, что и жертвоприношение, обладая той же самой природой — безмерной расточительностью. Спекуляция продолжалась здесь на двух уровнях — духовном и материальном. Все, что было бесполезным для спасения, осуждалось и отвергалось. В то же самое время то, что было бесполезно для производства, то, что не служило накоплению, росту производительности труда и улучшению средств труда, казалось ненужным в мире, где все существующее связывалось с последующим результатом.

Следствием этого широкого движения, враждебного к непроизводительным тратам, стало ясное знание, что большинство человеческих материальных способностей остались бы неразвитыми, если бы не накопление. Только в наше время пропорция между накоплением и тратами... И речь, несомненно, идет также о способностях человеческого разума. Можно, если постараться, представить это развитие как цепь ошибок, но в этом для нас мало пользы, так как между тем, чем «мы являемся», и этим развитием расстояние длиной всего в одну человеческую жизнь. Мы являемся присутствующими в мире [такими, как нас породила нескончаемая одержимость стремлением к покою и спасению]. Эта [одержимость], возможно, была атрофирована: сегодня причины опасаться вечности отпали, как сухие листья с дерева, добродетели, накопленные ради спасения, стали подобны богатству, которым владелец не пользуется из-за своей скупости (но не пользуется только некоторое время). Атмосфера страха и унылой грусти, образовавшаяся вокруг смерти, стала подобной атмосфере в старом доме, ожидающем пожара, который только обрадует наши глаза: так же как сокровища скупого были однажды с восторгом растрочены его наследником, так и надежды на вечное блаженство, над которыми мы сейчас смеемся, стали выброшенным на ветер богатством!

§ 5. *«Радость перед лицом смерти» как
акт жертвоприношения*

Над человеческим разумом господствует одна потребность, делающая наслаждение невыносимым. Оказывается, наслаждение провоцирует желание более сильное и более властное, чем простое стремление к счастью, желание разрушить, уничтожить свое собственное наслаждение. Именно в этом движении, которое сначала обещает счастье и силу, человек достигает в себе «того, что делает его человеком». Естественно, самый великий и самый худший покой служит дорогой к «радости перед лицом смерти». Романтические образы дают ложное представление об этом движении, которое неизбежно обнажает и направляет нагого в пустыню. Здесь есть величайшая простота, из-за которой сами по себе отпадают все высказанные возражения: это мошенничество, так как, не умирая, говорят о «радости перед лицом смерти». Речь идет не о том, чтобы умереть, а о том, чтобы достичь «высоты смерти». Головокружение и

смех без горечи, что-то вроде могущества, которое возрастает, но затем с болью теряется в самом себе и вытесняется жестокостью, все это происходит в величайшем молчании.

С одной стороны, смелый взгляд на смерть несет с собой ироничное и зажигательное чувство фундаментальной абсурдности человеческого существования: солидарность человека с себе подобными часто кажется смехотворной тому, кто размещается на «высоте смерти». Но, с другой стороны, он уверен, что солидарность и самоотверженность в каком-то отношении необходимы для тех, кто мерится силами со смертью, не прибегая к мошенничеству. Радость перед смертью не является вульгарной ностальгией, идущей от усталости, и не может служить отговоркой для людей, не желающих рисковать своей жизнью. Было бы легко сказать: «Я принадлежу смерти. Зачем мне нужно себя убивать?» Любой бы отошел в сторону с дурным впечатлением о тех, кто разыгрывает эту комедию. Радость перед лицом смерти предполагает в первую очередь чувство величия, свойственного человеческой жизни: она была бы бессмысленной, если бы ее движущей силой не было желания великого. Поэтому те, кто испытывает это чувство, не полагаются на удачу в поисках причины, которая позволила бы им помериться силами со смертью. Дело, в которое они посвящены, требует от них величия и обеспечивает его. То, что им необходимо дискредитировать и разрушить, требует незначительности и убожества, так как справедливо, что воздух, солнце и улыбки девушек должны принадлежать их гордости. Они воистину обречены (господствовать над другими людьми) сохранять эту несговорчивую гордость, если не согласны исчезнуть. Но не только радость, которая известна им лишь ненадолго и которую они связывают с приближающимся физическим уничтожением, не только она одна располагает их на одном уровне господства (с самого начала ясно, что никакая сила во всем мире, смотрящем им в лицо, не способна ни сопротивляться им, ни тем более победить): другое начало способствует тому, чтобы их судьба соответствовала самым глубоким потребностям в социальной сплоченности.

§2

Я говорил, что ядра, вокруг которых вращается общество, «были образованы небольшим числом людей, сердца которых переплетены». Далее я пытался определить эти «ядра социального притяжения» как такие геометрические места, где определяется позиция по отношению к смерти. Представления, которые я ввожу, могут быть связаны между собой только как «переплетения сердец», вокруг которых формируется несогласная человеческая реальность, и зарождается устойчивое и необходимое отношение к смерти.

Я выдвинул парадоксальное утверждение, что «человеческие сердца ни за что так не сражаются, как за смерть»: кажется, что всякий раз между людьми возникает особая разновидность необычного, интенсивного общения, когда насилие смерти приближается к ним. Возможно, они связаны простым чувством общей опасности: даже тогда, когда один из них оказывается достигнут смертью, не угрожающей в то же самое время выжившим, они стремятся уйти от возникшей неустойчивости и найти утешение в общении. Но сближение перед лицом смерти имеет еще и другой смысл, несводимый к простому страху. Когда страх уходит, «область» смерти тем не менее не становится безразличной. Она обладает привлекательностью, которую могут чувствовать и люди перед угрозой смерти, и те, кто их окружает. Тяжелое и необратимое изменение, являющееся результатом смерти, поражает разум до такой степени, что он уходит далеко прочь от обитаемого мира и переносится, обессиленный, в пространство между небом и землей: словно внезапно он замечает головокружительное и непрерывное движение, которым был всегда охвачен. Это движение кажется тогда вызывающим ужас, отчасти враждебным, но внешним по отношению к смерти или к умирающему; оно заполняет собой все и лишает реальности и того, кто умирает, и того, кто смотрит на смерть со стороны. Таким образом, настоящая смерть, та, что остается после жизни, существует только вне самой себя.

Существует одно мгновение, когда все уносится прочь, все колеблется: глубокая и твердая реальность, связанная с существованием личности, исчезает, и остается только присутствие, гораздо более ответственное, подвижное, жестокое, неумолимое. Расстроенный разум плохо различает, какие силы свирепствуют в аду, куда опьянение влечет его, чтобы утопить: его крайнее волнение передается темным множествам призраков и чудовищ, которых он же и порождает. Существуют лишь силы, подобные разразившейся буре. Ребяческие интересы, в нормальное время направленные на всякие пустяки, на игрушки, упорядочивающие глупость повседневности, уносятся теперь вместе с гулом сильного ветра: существование, забитое и затравленное, бросает теперь вызов великому. Человек изолированный, изгнанный из «мелочности» своей личности, теряется в темноте сообщества людей, однако эта утрата была бы лишена смысла, если бы само это сообщество не было мерой всему происходящему. То, что человеческая судьба обозначает как «неутоленное», «неумолимое», эта неправдоподобная жажда славы, лишаящая сна и отказывающая в отдыхе, предстает как одна из возможностей, достаточно подвижная, чтобы соответствовать потребности, которая обнаруживается всякий раз, когда дрожащее существование измеряется смертью.

§3

Если принять во внимание это выскальзывание за пределы самого себя, неизбежно происходящее, когда смерть вступает в игру, то легко понять, почему только армия и религия способны удовлетворить самые последние желания людей. Первая встреча со смертью делается профессией, вторая одна знает язык тревоги и грозowego величия, подобающий тем, кто находится на краю могилы. Позиция, не являющаяся ни военной, ни религиозной, становится в принципе невыносимой, начиная с того момента, когда появляется смерть. Невозможно в одно и то же время находиться вблизи от смерти и вступать в общение с людьми, занимающими позицию грубого профана. Выскальзывание за пределы самого себя перед лицом смерти требует наличия сакрального мира, такого, что когда он исчезает, появляется некая более просторная реальность, а также силы, способные справиться с ужасом. Ничего подобного нет ни в кафе, ни в универмаге, ни в банке: тишина, торжественность, неизбежная жестокость свойственны, в сущности, только армии и церкви.

§4

Во-первых, я показал, что сообщества, основанные на «переплетении сердец», являются чрезвычайно важными в человеческой жизни; затем, что эти переплетения сердец свойственны людям, осознанно приближающимся к смерти и определяющим общие позиции перед лицом нашей общей судьбы. Поэтому в связи с древней реальностью жертвоприношения я ввел представление о радости перед лицом смерти, в котором утверждалось бы внутреннее согласие жизни с ее жестоким разрушением. Однако не только переплетение сердец требует, чтобы был дан ответ на главный вопрос о смерти; не менее важно, чтобы этот ответ не был уклонением от проблемы. Кажется, сам факт прикосновения к разрушению жизни предполагает сообщество сердец, объединяющее тех, кто оказался на одной и той же «вершине смерти». Я возвращаюсь теперь к собственным исходным предпосылкам, чтобы показать, что радость перед лицом смерти была бы ложной, если бы она не была связана с беспорядочностью объединения. Тот, кто смотрит на смерть и радуется, уже не является индивидом, тело которого должно сгнить. Вступив в игру со смертью, он уже вышел за пределы самого себя вовнутрь славного сообщества, смеющегося над убожеством себе подобных, и, каждое мгновение изгоняя и уничтожая своего предшественника, он торжествует над временем, продолжающим властвовать над его близкими. Не потому, что он хотел бы ускользнуть от своей судьбы, заменив свою личность более прочным сообществом. Наоборот, сообщество необходимо ему, чтобы осознать славу того мгновения, которое вы-

рывает его из существования. Чувство связи с теми, кто избран, чтобы объединить свое великое опьянение, является только средством заметить, что утрата является славой и победой, что конец мертвеца означает обновленную жизнь, вспышку света, «аллилуйя». Здесь есть связь, которую нелегко свести к аналитическим формулам. Следует хотя бы однажды испытать этот избыток радости, чтобы узнать, в какой мере в нем выражена обильная расточительность жертвы; в какой мере он может быть лишь движением к победе, наполненным потребностью подвергнуть человека [...]

МИФ ОБ АНГЛИЙСКОЙ МОНАРХИИ

Жорж Дютуи

Вторник, 20 июня 1939 г.

Жорж Дютуи (1891—1973) является редким для наших дней воплощением денди крайне левого или почти крайне левого толка. Византиец-ниспровергатель, эстет, настроенный против культуры, — это яркий тип любителя-экстремиста.

ИСКУССТВО ЦЕРЕМОНИАЛА

Не имея настоящего университетского образования, этот историк искусств не имел и постоянной работы в каком-либо серьезном учреждении, если не считать перехода в Лувр по случаю большой выставки культуры коптов, которую он организует в 1931 г. Такая же дистанция по отношению ко всем официальным институтам характеризует и его сочинения: их постоянным признаком становится музеефобия, которая достигает взрывоопасного состояния в «Невообразимом музее» (1956), памфлете в трех книгах, написанном под воздействием «Воображаемого музея» Мальро.

Сочинения Дютуи подпитывались воинствующей верой в общество, которое не будет обществом спектакля. Возрождение — это его черный зверь: именно оно отменило требование классицизма о единстве места, что в дальнейшем и стало основанием для превращения искусства в музейное и театральное достояние. У Дютуи тоже чувствуется глубокая ностальгия по человеческому сообществу, но в отличие от других соратников по Коллежу она не направлена в сторону первобытного мира. Византия стала темой одной из его первых книг «Византия и искусство XII века» (1926). Она была и остается в дальнейшем центром притяжения его интересов, потому что искусство — искусство церкви, а не

музея — является в первую очередь элементом этикета: оно представляет собой основу ритуальной ткани, которая вынуждает сердце индивида биться в унисон с сообществом. Главное — не объект, и уж во всяком случае не качество его формы, а его эффективность в церемониях.

Описание императорских похорон образует один из самых сильных моментов книги. В 1941 г. Дютуи возвращается к нему в книге «К сакральному искусству», ставшей его вкладом в антологию текстов, касающихся Коллежа Социологии, которую он издает в Нью-Йорке в издательстве «Вертикаль». Попутно Дютуи представляет в ней британский двор как последнего наследника византийских протоколов. «Слово „спектакль“, — пишет он — вызывает в памяти образ актера, который представляется перед публикой. Оно не подходит для обозначения священнослужителей, участвующих в праздниках или жертвоприношениях... Между спектаклем и ритуалом лежит непреодолимая пропасть, как это продолжают демонстрировать помпезные торжества современного монаршего двора. Несмотря на прошедшие столетия, английская монархия все еще остается под влиянием византийского протокола» («Вертикаль». С. 144).

СОЦИОЛОГИЯ ЭТИКЕТА

В орбиту Коллежа Дютуи попал, скорее всего, благодаря посредничеству Андре Масона. Он вместе с Батаем и Лейрисом участвовал в работе Общества коллективной психологии. Программа его единственного заседания весной 1938 г. анонсирует доклады Дютуи и философа Камилла Шувера по теме «Художественное представление смерти». В 1939 г. «Cahiers d'art» публикуют эссе с таким названием, подписанное только Дютуи, в номере, в оглавлении которого фигурирует также Батай («Сакральное») и Кайуа («Комплекс Поликрата — самосского тирана»).

В том же 1939-м году в другой статье из «Cahiers d'art» под названием «Единство и разъединение» Дютуи упоминает о Коллеже. Мечтая о сплаве единства и разъединения, который позволил бы современному искусству стать народным в том смысле, который этому термину придавала Византия, он обращается к «коллежу», поскольку вводимые им требования учтивости могли бы на практике восстановить значение этикета в интеллектуальном мире. Соответствующий отрывок также воспроизводится в книге «К сакральному искусству»: «Нам понадобится подлинная высшая учтивость, которая, если бы она наблюдалась в таких же беспокойных и встревоженных сферах познания, как те, где вращаются представляющие для нас интерес исследователи, могла бы вызвать у них такую жесткую и требовательную напряженность, что сообщила бы их жестам и позам статус строгого

этикета. У нас есть свои причины, чтобы верить в возможность существования такого Коллежа, то есть Коллежа, члены которого, объединенные поисками одного рода и бесконечным чувством симпатии, могли бы тем не менее в своей работе и в своих действиях сохранять свою самостоятельность и определенную дистанцию по отношению к общей цели. Испытывая необратимое отвержение к политике, испытывая недоверие к мечтам, которые в конечном счете не приводят ни к чему, кроме лживых фантазий, группа философов и социологов (некоторые из их числа обладают университетским образованием, но все сочувственно относятся к религиозным устремлениям) еще раз попыталась объединить свои усилия.

«Заседания Коллежа, — продолжает он, — проходили в торговом помещении одного из книжных магазинов, расположенном в латинском квартале...» («Вертикаль». С. 138).

КОЛЛЕЖ В НЬЮ-ЙОРКЕ

Таким образом, войну Дютуи провел в Нью-Йорке. В 1941 г. он представляет Коллеж Социологии американской публике в той единственной книге, которая уже цитировалась в «Вертикали». В «Yearbook for Romantic-Mystic Ascension» (Нью-Йорк: Gotham Bookmart Press, 1941), изданной Эженом Жола. Это досье, озаглавленное «The Sacred Ritual» воспроизводит эскизы Масона для «Ацефала». Введением служит краткая историческая справка, за которой следует перевод четырех текстов без указания автора — «Манифест сакральной социологии» (введение к декларации «За Коллеж Социологии»); Батай — «Сакральная конспирация» (манифест из Ацефала); Кайуа — «Двойственность сакрального» (выступление от 15 ноября 1938 г., воспроизведенное в книге «Человек и сакральное»); наконец, самого Дютуи — «К сакральному искусству», отрывок из работы «Византия», его magnum opus, так и оставшегося незавершенным.

В Нью-Йорке Дютуи включается в жизнь французской общины, состоявшей из искавших убежище людей, среди которых фигурируют бывшие сюрреалисты и члены Коллежа (Дени де Ружмон, Патрик Вальдберг). Так получилось, что три года спустя после «Вертикали» Андре Бретон приглашает его вместе с Вальдбергом и Робером Лебелем составить сборник документов, посвященный Коллежу и Батаю, которую V.V.V. публикует под названием «К новому мифу? Предчувствия и недоверчивость» в своем № 4 (февраль 1944). Вклад Дютуи в эту подборку представляет собою длинное письмо, адресованное Бретону, датированное «Нью-Йорк, 18 ноября 1943 г.». Оно не создает впечатления, что дистанция — в пространстве и во времени — могла стать причиной объединения:

«Жорж Батай — он, совместно с Роже Кайуа, руководил своего рода свободным университетом, авангардистским курсом со-

циологии, заседания которого проходили в книжном магазине, расположенном в Латинском квартале, и я их прилежно посещал, когда мне случалось бывать в Париже.

...Два раза в месяц перед собравшимися посетителями, число которых насчитывало от тридцати до шестидесяти лиц, докладчик рассматривал темы, которые должны были дать возможность... определить точки соприкосновения между навязчивыми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят революциями.

Colleжесом Социологии были предприняты, несомненно, значительные усилия в этом направлении. Оба председателя, чтобы как-то обозначить свои предпочтения и личные ориентации, добавляли несколько замечаний к словам людей, поочередно выступавших с изложением своих идей относительно шаманизма, церемоний коронации, сакрального в обыденной жизни, смерти, тайных обществ во времена немецкого романтизма и т. д. После чего следовало обсуждение (с. 45).

АНГЛИЙСКИЕ ЦЕРЕМОНИАЛЫ

Лектор, о котором Дютуи говорит в третьем лице, как о выступавшем перед Colleжесом с изложением своих идей о «церемониях коронаций», был не кто иной, как он сам. Коронация Георга VI состоялась в мае 1937 г. 5 февраля 1938 г. Батай привел ее как пример островка сакрального, выжившего в современном мире (с. 156—157). Визит новых представителей королевской власти в июле 1938 г. вызвал девятый вал англофилии. Жан Герен (Жан Полан) отмечает в бюллетене N.R.F. за август 1938 г.: «Парною. По случаю приема английского короля слово «грандиозный» вновь появляется во французском словаре» (Поль Рейно, Paris-Soir, и т. д.).»

Ироническую нотку, которую этому восхвалению монархического церемониала придает празднование 150 годовщины Революции, не следует переоценивать. В те годы, когда франко-британский альянс перед лицом нацистской угрозы укреплялся, Франция созрела для того, чтобы уже не рассматривать английскую монархию как простой анахронизм, сохранившийся по ту сторону Ла-Манша. Многие комментаторы задавались вопросом, а не обеспечивает ли монархия гораздо более надежную защиту от тоталитаризма, чем демократия. Перед лицом тоталитарной волны противоположность демократии — монархия была, если и не анахронизмом, то во всяком случае — второстепенной проблемой.

В подведении итогов, подготовленных для заседания 4 июля, Лейрис отмечает «анализ мифа о британской монархии, который сделал Дютуи, основываясь на документах прессы». Представляется, что в действительности, выступая перед Коллежем, Дютуи был в гораздо большей мере привязан к своему мифу, чем к монархии, в том смысле, в каком Этьембль говорит про миф о Рембо. Он прокомментировал обзор прессы в связи с коронацией так же, как Кайуа в связи со смертью Дебле в своей «Социологии палача», не говоря уже о «Декларации» за октябрь 1938 г., которая тоже состояла главным образом из обзора прессы по вопросу о Мюнхенском кризисе. Находясь проездом в Париже, английский сюрреалист Дэвид Гаскойн встретился с Кайуа и Жоржеттой Камилл 10 ноября 1938 г. В своем дневнике он отмечает, что должен отправить «один экземпляр „Coronation Survey“ в Коллеж, имея в виду ближайшее заседание, которое будет рассматривать тему „Символики Короны“», («Journal de Paris» и др., 1932—1942, 1983. С. 277).

Дютуи давно был намерен собрать воедино эти рассуждения, оставшиеся незавершенными — «Византизм», «К сакральному искусству». Один из обзоров дает следующее аналитическое откровение (которое я перевожу с английского): «Глава XVI. 1. Последний наследник византийского ритуала в Европе — английский двор. 2. Описание смены караула в Букингемском дворце. 3. Английский «учебник церемониалов». 4. Как исправить мир, чтобы он стал подходящим для его обитателей. 5. Пережитки израильских и византийских древних ритуалов в церемониале английской коронации. 6. Английская пресса вновь оживляет доисторические представления о магической королевской власти. 7. Современный монархический ритуал разделяет публичные действия и действия художественные».

Что касается заключительной главы (глава XVIII), то она резюмируется следующим образом: «Отдельные попытки, предпринимаемые во Франции с целью реализовать нечто, соответствующее византийскому идеалу. Провал попыток основать новую мифологию. Попытки установить связь между живописцами, интеллектуалами и рабочими. Сравнение Рима до раскола и Европы перед войной... Трудности в усмотрении первых признаков возникновения человеческого сообщества, которое не считалось бы с границами, как это делала Восточная церковь в средние века и в котором инициатива вновь перешла бы к поэзии, искусству и церемониалу». На полях Дютуи пометил — «Коля. Соц.».

Под заголовком «Величие церемониала» Дютуи опубликовал соображения, касающиеся этих королевских торжеств (XX siècle. № 3. Июль, 1938). Именно этот текст я и привожу дальше вместо того, который был зачитан Дютуи и который если и существовал когда-то, то найден не был.

ВЕЛИЧИЕ ЦЕРЕМОНИАЛА

Туго натянутое сукно, светло-голубое на фоне темно-синего..., цветная бумага, скрученная в гирлянды..., ситец, разрезанный на флажки... Без лишних затрат город преображается, становится городом радости. А улицы с большими магазинами, наоборот, пачкают себя позолотой, внушающей страх. На балконах, крышах и пилонах возвышаются слоны и фельдмаршалы из выкрашенного в серебро гипса, статуи Победы и путешественников, все гораздо больше, чем в натуральную величину. Застывшие перед объективом на всех стадиях оцепенения знатные вельможи из картона и их семьи располагаются вокруг трона, вдоль витрин, среди зонтиков, подвязок и улыбающихся манекенов. Ошеломленный всем этим интеллигент прячется со своими книгами в подвале. Но два десятка рупоров препятствуют его бегству. Они кричат ему, что Англия счастлива, счастлива до такой степени, что готова расшибиться в лепешку. Вот уже задрожали дома, и камни на мостовой покатались в разные стороны. Вся Англия слилась в радостном гуле. Блеск глаз встречает кортеж, а также солдат и короля. А стоит ли говорить о великолепии платьев? Платье королевы отликает серебром, по краям — колокольчики, в глубине — солнце, принцесса Елизавета проходит, свежая как майская береза. Солдаты. Еще и еще солдаты, затем — пустота, а затем — архиепископ, надо полагать, Лондон и Иерусалим в недалеком будущем сольются воедино. Мужские хоры декламируют, сопровождаемые пением девочек. Умолкший на какое-то мгновение орган вновь заглушает звук их голосов. Чтобы завершить все это, следует стрелять из пушки, трубить в трубы и... пусть небо рухнет на наши головы от этих криков... Вслед за Шекспиром нервничающий интеллигент задает вопрос:

Чем же таким владеют короли, чего лишены другие, Если не этим величием и публичными торжествами?

Признаем, что престиж короны направлен на подсознание и, минуя разум, воздействует прямо на чувства. Из-за этого он не утрачивает своей подлинности. Бесстрастная музыка времен Парселла, картины времен Гольбейна и Ван Дейка, которые были проданы и которые так и не удалось потом восстановить, поэзия, созданная для верхов, но которую двор никак не мог запомнить, — что бы вообще осталось от монархии без этих торжественных церемоний? Но здесь Англия торжествует. Грандиозные конкурсы отлично пошитого платья, предназначенного для чистокровных лошадей или парусников, декоративные браки, торжественные судебные заседания, празднования годовщин или похорон, — этот остров королевского скипетра все еще образует в условиях всеобщего упадка высоких манер последний оплот искусства выправки и коллектив-

ной гармонии. Австралийский скотовод, хлебороб из Сомерсета, клерк из Соредита так же, как и султаны из Джахора или Занзибара, непосредственно переживают все величие драмы, разыгрываемой именно для них первыми актерами королевства, окруженными полками величественных танцоров, переодетых в солдат. Изобилие драгоценностей, шелков и живой архитектуры в состоянии прославить не только семейную чету, но и труп.

Каждое утро, когда бьет десять с половиной, во дворе Букингемского дворца, во дворе Дворца Святого Джеймса в отсутствие королевского штандарта происходит смена караула, шедевр величественной строгости и точности. Люди, принимающие участие в этом представлении, уже не принадлежат самим себе. Какова бы ни была тирания позы, колено, поднятое на уровень талии, предплечье, вытянутое в одну линию с клинком шпаги, широко раскрытые глаза, наполненные солнцем, каждая деталь одежды — монументальная прическа, тяжелые облегающие ткани, легкий орнамент — предупреждают о малейшем отклонении воли, выдают неправильную осанку. Отбросив в сторону особенности своей природы, каждая из этих элегантных марионеток видит себя вознагражденной единением с жизнью, в которую она включена благодаря чудесному запасу энергии. Но вот словно из другого мира приходит часовой, движущийся как автомат, а зрители, объятые ужасом, уступают ему дорогу. Роскошная машина готова прорвать их ряды и пройти сквозь противоположную стену. Но ничего подобного не происходит: сомнамбула трижды подбрасывает свои подошвы до уровня колен и вновь отбывает в противоположном направлении, все так же не видя ничего вокруг себя, словно мир является лишь прямой дорогой, открытой его величеству. Вот под звуки фанфар и все подразделение, увешанное горами меха, ошетилившееся стальными штыками, вышагивающее так, что ноги застывают при движении, отправляется к центральным воротам. Все происходит так, как если бы огромная человеческая глыба, одним толчком приведенная в движение, скользила в замедленном темпе, сметая все с лица земли с ужасающей мягкостью лавины, готовой обрушиться на город.

*

Возвысить дух над телом, способствовать развитию нравственных качеств, которые считаются самыми важными для успеха в военное время, — такова цель, поставленная перед этими парадными Учебником Церемониала, разработанного для использования в армии. Эти игры, возвышенная элегантность которых достойна восхищения, сложились в ходе тщательной многовековой подготовки

на грани жизни и смерти.¹ Отсюда и затруднения критиков, глаза которых залиты елеем и прикованы к подписям знаменитых художников, в результате чего они не в состоянии в своей философии уделить хотя бы немного внимания этому анонимному творчеству с характерным для него сочетанием несдержанной роскоши и высокой изысканности. Но даже и наряженное во все величественное, это действо отталкивает эстета. Чтобы беспрепятственно предаваться сладким мечтам и легкости анализа, он отказывает природе во всем, что в ней имеется сильного и опасного. Но пусть хотя бы одна среди этих чудесных статуй из диорита, бронзы и белого мрамора однажды сойдет из своей ниши Уайтхолла и по ошибке проникнет в экспозицию импрессионистов, как все их картины сразу же исчезнут, поглощенные взрывом хохота.

Повседневным событиям, которые благодаря строгим предписаниям королевского указа приобретают столь пышные и демонстративные формы и обретают стиль, пригодный для всех времен и стран: вручение ключей, передача приказа, смена часовых, — для беспрепятственного развития требуется не столько иллюзорное пространство сцены, ограниченное своими тремя измерениями, сколько безграничная протяженность от земли до небес, проложенная как мостовая, со своими прохожими и каменными грудями, над которыми носятся чайки. Дисциплина, во всяком случае, произвела такое чудо: придание публичному месту торжественности храма и превращение после нескольких месяцев упражнений сельского невежи в блистательного идола, прямо в лицо которому осмеливаются смотреть только дети, не скрывая при этом своего восхищения.

*

Эта укрощенная сила, расходуемая с расчетливой медлительностью и без всякой надежды на восстановление, эти чарующие тональности, эти голоса, доведенные до максимума напряжения, надрывно выплескиваемые наружу, эти атрибуты первобытного блеска, сотворенные из блестящих металлов, шерсти и шкур животных, эти почти дикие звуки флейты и волынки, сопровождаемые барабанным боем, эта атлетическая, вечно возрождающаяся молодость, которая, как известно, дается в порядке обещания под присягой, — все это действует на толпу людей, которые на какое-то мгновение вырываются из состояния оцепенения и привычных занятий, и пробуждает их чувственность.

Преодолев военный гонор и напряжение этикета, прорвав последние заслоны полиции, утверждается теплота общения, а чест-

¹ Кайуа уже подчеркивал (в «Зимнем ветре») требования этикета. Та же изысканность перед лицом смерти служит центральным пунктом эстетики, которую Лейрис развивает в «Зеркале тавромахии» (1938).

ный, послушный и миролюбивый народ узнает, что он тоже обладает плотью и инстинктами. И пусть круг жизни движется своим чередом. Журналист же с удивлением отмечает, что магистраты Слутпорта ради прославления юбиляра разрешают детям старше четырнадцати лет смотреть фильмы, дозволенные для просмотра только взрослым. В Гайд-Парке, превращенном в общую спальню, слышны раскаты грома и крики радости. В суете люди разных полов сближаются и без особого труда знакомятся друг с другом. Около Пикадилли, в той точке, где возобновляется движение транспорта, вереница отъезжающих автобусов пронзает лучами света салон автомобиля. Там мертвенно-бледный юноша, в белом костюме и с белым галстуком, со стиснутыми челюстями позволяет вакханке терзать себя, а она вздымает к небу глаза трагической героини, ее одежда на плече разорвана, а ее отсвечивающая лодыжка проступает из волн черных кружев. Зрители, облепившие дверцы, смотрят на них возбужденно, бесстрастно, сочувственно. Стены, разделяющие добро и зло, только что оказались разрушенными. Появляется Цибелия со своими тиграми, цимбалами, с бьющимися в конвульсиях и визжащими извращениями. Возрожденный Запад опустошает свои подвалы, выбрасывает на ветер свои контракты, свои манеры и впадает в блаженное безумие в пламени своих жилищ и парламентов.

Великий колдун распевает свои песни среди ангелов и архангелов. Он не может ошибаться. Король, освобожденный им от своих земных одеяний, а затем прикрытый платьем правосудия и одеждой спасения, возвышается над всеми как помазанник Бога. Он идет, движимый духом священного страха и доброго совета. В его руке сверкает меч Правосудия. Иди. Защищай вдов и сирот. Останови беззаконие. Зажги на наших лицах, изможденных тяжким трудом, огонь любви и покрой их бальзамом благополучия. *«May the king live for ever»*. После стольких героических деяний король уже никогда не умрет.

Еще вчера господин Джеймс Боррет, поденщик, в возрасте семидесяти семи лет, охваченный суетой и паникой, был вынужден спасаться бегством в то самое время, когда король появился, можно сказать, нагрянул с визитом утешения в квартал отверженных, в котором тот жил. Господин Джеймс Боррет уже много раз видел Его Величество своими собственными глазами. Он уже знал с убежденностью правоверного, что падет испепеленный молнией при внезапном появлении Георга-Диоклетиана-Юпитера, вышедшего из потайных покоев дворца, чтобы почтить его бедный очаг.

Это, конечно, волшебство. По правде сказать, Цезарь уже не верил в его всеисилие. Никогда он уже не предстанет перед изголодавшимся населением жертвой различных бедствий, переодетым Венерой с волосами в позолоте, с нарумяненными и отливающими искусственной бледностью щеками. Уже никогда, отдавая приказ о резне фаворитов Национальной элиты или о потоплении флота Хенли, он не станет унижать богатых, их невежество и скарденность. Никогда уже его дипломаты, эти противники божественной случайно-

сти, не будут вынуждены ставить на карту собственные жизни в ходе сеансов вольной борьбы против приговоренных к смерти. С другой стороны, и король уже не стремится разорить казну с единственной целью вознести к небу на всех территориях его владений шпили и купола храмов, пышущие светом и вдохновенной музыкой, украшенные позолоченными образами, которые, наконец, позволили бы массам, призванным к окончательному единению, начать жить с бескорыстным сердцем и с лишенным вождения взором. Превратившись в фикцию абсолютной политической пустоты, Цезарь сохранил только одну функцию — функцию Мастера Церемоний.

*

Как говорят профессора, величайшим творением последнего периода античности стало включение театра в состав государства. Византия, подчиняясь своей исторической судьбе, и в действительности была вынуждена сохранять должности, звания, ранги всех государственных ведомств, так как они давали государству возможность обеспечивать кадрами свои владения как в политическом, так и в военном отношении. Этим должностям, чинам и званиям соответствовали отличительные знаки иерархии, которые выражались в украшениях и в отличиях в одежде. Почти те же самые причины вынудили Англию принять наследие восточной империи, хотя ее собственный вклад ограничивается отделкой униформы и сохранением старых ритуалов. Соответствующие затраты почти не находят противников даже среди самых решительных лидеров. Нельзя исключить, что каждый человек смутно чувствует, что все эти священные балеты, перенесенные на почву подверженной самым дурным импровизациям Европы, еще способны сообщить универсальную значимость таким фундаментальным чувствам, как уважение, доверие, гордость, обожание, без которых сообщество, достойное такого названия, существовать не может. Некоторые фигуры, исполняемые при подъеме знамени или отдачи ему чести со стороны войсковых отрядов, благородными позами и величественной тишиной наводят на мысль о самых сокроенных эпизодах католической литургии. Там верующие прямо проникают в те сферы, которые теологи называют сверхформенной природой, то есть достигают сверхъестественных сфер. Завоевателя, созданного для разбоя и грабежа, если только он соглашается преклонить колено, чтобы услышать таинственные кроткие детские голоса, мир ставит рядом с поэтом. Не становится ли он тогда в каком-то смысле заново родившимся? Король и Его Преосвященство из Кентербери могли бы, следовательно, в момент миропомазания прекрасно исполнить (как этого хотел один сотрудник газеты Таймс, опьяненный кабалистическими формулами) действие, своей торжественностью превосходящее понимание присутствующих, остающееся своим величием недоступным даже двум его главным участникам.

НА ЗАПАДЕ ВСЕГДА БЫЛИ РУКОВОДИТЕЛИ СОЗНАНИЯ: ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ АНКЕТЫ

«Volontés». № 18. Июнь 1939 г.

Пять месяцев спустя после публикации списка вопросов Монро «Volontés» выпустили «Специальный номер ответов на анкету: „На Западе всегда были руководители сознания“». Ответы разделены по трем категориям: 56 «ответов, предлагающих содействие в постановке проблемы» (с. 14—183, 223—233); 10 «ответов, предлагающих частичные решения» (с. 186—211); 8 ответов лиц, которые «реагировали на опрос, не давая ответ на поставленные вопросы» (с. 214—222).

На нижеследующих страницах читатель найдет те из этих ответов, которые имеют отношение к Коллежу, являются ответами авторов, подписавших один из манифестов или выступавших с его трибуны, или оке ответы, содержащие упоминания о Коллеже: пусть при этом речь прямо и не идет о Коллеже Социологии. Это ответы Пьера Клоссовски, Жоржа Дютуи, Рене М. Гуасталла, Пьера Либра, Жана Полана, Пьера Мабия и Жана Валя.

В преамбуле Монро вносит несколько уточнений относительно тех пунктов своей анкеты, которые вызвали недоразумения:

1. Нет, он не хотел смешивать соответствующие области вечного и временного. Однако сами факты поставили под вопрос границу между ними: «спор между духовенством и империей» — это одна из форм, которую приняла «война за право назначения на должности, то есть за верховную власть».

2. Крушение религий, идущее вслед за прогрессом и просвещением, виновно в сакрализации политики. Последняя сегодня воплощается в национализме: «зная приходит на смену кресту».

3. Последний пункт, о социологическом методе, перекликается с «Декларацией об учреждении Коллежа Социологии». Два года назад Монро был одним из людей, поставивших под ней свои подписи.

«Замечательно, — пишет он теперь, — что социологи никогда не создают свою собственную социологию. Я хочу сказать, социологию того общества, социологами которого они являются».

ПЬЕР КЛОССОВСКИ¹

ВОПРОС: *Считаете ли вы, что общество, в котором мы живем, историческое сообщество, членами которого мы являемся, уже достигло своего рода зрелого возраста, что позволяет ему обойтись без руководителей сознания?*

ОТВЕТ: Индивид, который сегодня пользуется мягкостью демократической морали, ни в коем случае не пожелал бы упустить хоть один шанс позабыть о своем собственном реальном положении. Страх стать навсегда привязанным к чему-нибудь или вовлеченным во что-нибудь внушает такую враждебность ко всякой духовной власти, что малейший принцип, который выражал бы принуждение внутри него самого, показался бы ему психическим агентом какого-то внешнего деспотизма. Ныне человек прежде всего ужасно боится обнаружить, что именно он сам является ответственным за то положение вещей, в котором он существует. Этот страх является двусмысленным, так как представляет собой простой страх перед бытием при стремлении таким бытием обладать.

Быть виновным или не быть — вот дилемма, которую современный человек чувствует так глубоко, что ему потребовалось изобрести психоанализ, чтобы привнести в свое существование вину. При этом он все время создает иллюзии, что наука позволяет ему от этой вины избавиться. Психоаналитик объяснит ему, что это

¹ Ответ Клоссовски был отправлен вместе с ответами Жака Део, Поля Ландсберга, Марселя Морэ, Дени де Ружмона и запиской следующего содержания: «Несколько человек, которые оказываются вместе не только в данном случае, посылают вам пять форм ответа, то есть совместный, но не коллективный ответ». Эти пять ответов в самом деле выражали персоналистско-христианскую точку зрения.

Именно Морэ передал Кено (одному из издателей «Volontés») эти пять свидетельств: «Париж, 20 марта 1939 г.

Мой дорогой друг!

В этом свертке я посылаю вам 5 ответов на анкету «Volontés», о которых я вам уже сообщал. Мы, в сущности, хотели бы, чтобы эти ответы шли под одной шапкой. И публиковались бы в алфавитном, то есть в следующем порядке: Жак ДЕО Пьер КЛОССОВСКИ

Поль ЛАНДСБЕРГ

Марсель МОРЭ

Дени де РУЖМОН Я рассчитываю на

Вас, что все так и будет. С сердечным приветом.

Марсель Морэ

чувство останется всего лишь опасным кошмаром, всего лишь самовнушением, жить под воздействием которого он не сможет.

В действительности же психоанализ — это всего лишь секуляризация христианского сознания. Однако в то время, как *руководитель сознания* устанавливает трансцендентальную зависимость души от Бога, психоаналитик изощряется в том, чтобы разрушить не саму эту зависимость (что ему не по силам), а ту инстанцию, которая за это отвечает и которую он именует сверх-Я.

Это сверх-Я (а таков наиболее общий клинический случай) мешает субъекту жить и пользоваться окружающими жизненными благами. В ходе своего невроза субъект развил систему истолкований, за пределы которой он выходит только в том случае, если кто-то другой его от нее избавит. Однако то, что по некоему согласию здесь именуется неврозом, в действительности является отклонением от стремления к своей истинной цели. Внутри по существу глубоко скептического мира рвение субъекта, не находящего в себе оснований для оправдания, замыкается в некоммуникабельном и асоциальном состоянии. В таком случае, поскольку по природе своей он не способен перенести сверх-Я в мир оснований, который он не только не ищет, но и напротив, отвергает, психоаналитик выхолощивает сверх-Я, чтобы дать субъекту возможность жить в мире, который не обладает никакими основаниями, способными принести ему оправдание.

Введя понятие эдипова комплекса, ортодоксальный психоанализ стал считать, что получил возможность вырвать корни первородного греха, который и образует фундаментальный невроз всего человечества. Все жизненные разочарования сводятся к этому комплексу. Критерием психического здоровья человека является зрелость, но препятствует ли на самом деле выражение отцовского гнева достижению этой зрелости? Психоаналитик, действующий под флагом разрушения отцовских запретов внутри субъекта, должен остерегаться разрушения несоизмеримо большего: *набожности*. Может быть, мне возразят, что подлинная цель психоанализа состоит в том, чтобы привести субъекта к осознанию своей ответственности, которая налагается на него в силу существования другого.

В частности, в случаях паранойи, которая вынуждает его переносить на другого то, что он запрещает самому себе.

Между тем, если бы сам психоаналитик нашел бы объяснение своего положения в соответствии с теорией такого переноса, то он, в свою очередь, сразу бы и предстал в качестве *экспоненты* коллективной паранойи данного социального строя. Действительно, у коллектива нет иного критерия, кроме инстинктивного ощущения того, что наносит ущерб норме. А по отношению к норме здоровье индивида может быть узнано только по его способности различать врага, поскольку его дискриминационный инстинкт совпадает с интеллектом сообщества. На сегодняшний день тот факт, что психоаналитики выполняют *социальную* функцию, верен лишь в той

степени, в какой они на руинах чувства вины культивируют дискриминационный инстинкт индивида, а излечение, которого они смогут добиться, окажется всего лишь приспособлением души субъекта к наличным формам коллективной паранойи.

Тот факт, что человечество наших дней обходится без руководителей сознания и доверяется психоаналитикам, не только не является свидетельством достижения им зрелого возраста, но и в достаточной мере доказывает, что оно боится своей зрелости. Нравственное признание чувства вины или же осознанное возложение на себя ответственности всегда совпадают с полной зрелостью. Но есть ситуации, когда для человечества может оказаться более предпочтительным стремление отодвинуть на завтра *sine die* момент, когда ему понадобится вынести приговор самому себе. Насколько руководители сознания были необходимы для *зрелых людей*, у которых самообвинение, мольба о прощении и смирение входили в структуру их зрелого характера, настолько же психоаналитики необходимы цивилизации подростков, пленников дряхлой юности, не способной противостоять многочисленным соблазнам современной жизни, не способной к сопротивлению, необходимому для важнейших ориентаций характера и существования. Вот почему люди, которые, по всей видимости, руководят массами, в действительности оказываются не ведущими, а всего лишь *деятелями, упраздняющими чувство вины*. Это происходит даже в тех случаях, когда они берут на себя ответственность за совершение некоторых опасных или преступных актов (заговорщики, диктаторы, в ряде случаев крупные преступники) или занимаются тем, что создают сенсации (журналисты, модные писатели), либо тем, что включают в дело использование научных методов с целью ослабить чувство вырождения (психоаналитики) или же устранить якобы экономические причины социальных бедствий (марксисты, социологи).

ЖОРЖ ДЮТУИ¹

Большинство людей, свободных от всяких обязательств как по отношению к институтам и догмам прошлого, в различной степени виновным в сегодняшнем банкротстве, так и по отношению к мошенническим предприятиям политико-экономического обновления, оперирующим фиктивными реалиями или реалиями, более чем на три четверти лишенными всякого содержания; горстка адептов, взбунтовавшихся из-за нравственности, нацеленной на компромис-

¹ В этих строках, написанных Дютуи, читатель найдет риторику воззваний и лозунгов, заимствованную из предисловия к «Истории тринадцати» Бальзака. Обращаясь к ней, деятели Коллежа по привычке станут описывать все, что с ними происходило; см., в частности, в приложениях выдержки из Монро и Кайуа.

сы, торгашество, неопределенность или временную материальную и духовную безопасность, и из-за систем «будущего», базирующихся на всеобъемлющей утилитарной атрофии или на гнусной мистике расы и государства; незначительная группа исследователей, готовых до самого конца рассматривать проблемы личности, интегральной личности, изученной с головы до пят в ее отношениях с социальной реальностью, и регулировать поведение личностей на основе предустановленных решений; несколько решительных и одновременно терпеливых индивидов с различными устремлениями, одержимых одинаковой жадностью к тому, что имеет отношение к бедности и всеобщему богатству, осторожно выдвигающих последовательный ряд открытий, действующих под диктовку момента, и способных без всяких ограничений служить, в крайнем случае — тайно, а если надо, то и посредством хитрости служить принятым решениям. Во всем этом, разумеется, нашлась бы возможность для работы по распространению влияния вглубь и подсчетов конкретных результатов, не имеющих особого значения.

Существовали эпохи коллективной сосредоточенности и экзальтации. Руководители сознания, стремясь в это время связать в один узел ничтожное и величественное, греховное и святое, ужасное и чудесное, ради успеха в совместном деле пускали в ход низменные инстинкты и узкодиктаторские устремления, все известные средства откровения и соращения: поэзию, ритуальные пляски, музыку, архитектуру, живопись и скульптуру. Они оставили нам тексты, вдохновенные монументы, даже остатки церемониалов, которые еще способны пригодиться. Такого рода пережитки послужат по меньшей мере для того, чтобы в ослепительном свете заметить убожество и грязную грубость пародий на организацию и культ, которые ныне претендуют на определение судеб мира.

РЕНЕ М. ГУАСТАЛЛА¹

Я весьма тронут, что вы обратились ко мне с просьбой дать ответы на вашу анкету, которую, с одной стороны, я нахожу очень интересной и формулирующей те проблемы, которые я считаю основными для нашего времени. А с другой — приятно и то, что вы причислили меня к молодежи, тогда как я принадлежу к тому поколению, которое война застала на школьной скамье, а траншеи окунули в сражения за кусок хлеба. К тому поколению, драмой которого, несомненно, стало то, что оно никогда не знало, что такое молодость, и которое поэтому, скорее всего, всегда будет испытывать по ней дикую ностальгию.

Признательность, которой я вам обязан, вынуждает меня извиниться, что отвечаю не на все ваши вопросы и тогда, когда време-

¹ Гуасталла 10 января 1939 г. выступил в Коллеже с лекцией.

ни — увы! — уже почти не осталось. Все это обязывает меня сказать в первую очередь о причинах, в силу которых я могу ответить только на часть ваших вопросов.

Чем больше я считаю, что поставленные вами вопросы являются главными, чем больше я думаю, что концентрированная сложность вашего списка вопросов сопряжена со сложностью самой реальности и в то же время подчеркивает ее предполагаемое единство, тем больше я чувствую себя не в состоянии ответить на каждый пункт. Ну а поскольку я хотел бы остаться искренним, то скажу даже, что мне хотелось бы, чтобы каждый из ваших корреспондентов поступил в данном случае так же, как я. Дать ответ на все возможно лишь от имени идеологии, то есть «пристрастной» концепции мира.

Что же касается большинства из нас, то имеются все основания биться об заклад, что идеологии для нас являются чуждыми, и чуждыми даже вдвойне. Чуждыми фактически, поскольку они все подкрашены русским красным, черным итальянским и коричневым немецким цветом. Чуждыми в методологии, столь же далекой как от Клода Бернара, так и от Декарта.

Это, как я думаю, заслуживает определенных объяснений. Не всегда замечают, что из всех ныне живых литератур существуют только две, английская и наша, история которых от Чосера до Джойса, от Фуруда до Жюль Ромена протекала без таких ужасных пустот, провалов и тишины, которые видны невооруженным взглядом в испанской, немецкой и итальянской литературе XVII и XVIII в., в русской степи, простирающейся от былин до Пушкина. Именно тот факт, что сегодняшние Франция и Англия оказались также единственными народами, которые не подчинились мифам, противостояли им, относились к ним негативно, — все это, как мне представляется, произошло благодаря этой уникальной непрерывности их литературной жизни. Вскоре я намерен показать, что начиная с V в. до нашей эры между мифом и книгой завязалась борьба,¹ и на этой борьбе, на хрупких компромиссах, не устраняющих опасности, основана наша цивилизация, которая в этой хрупкости и в этих опасностях находит даже источник своей жизненности. Эта борьба между книгой и мифом, как мне представляется, нашла свое подтверждение и что-то вроде доказательства в симметрии между англо-французской литературой и отношением обоих народов к мифам нашего времени, и эту симметрию я вскоре собираюсь продемонстрировать.

Отсюда, если мыслить в соответствии с путями развития французской мысли, и отказ от идеологического и тотального взгляда. Однако произвести алгебраический подсчет содержания ответов,

¹ Книга Гуасталла «Миф и книга» вышла в издательстве Галлимара в начале 1940 г.

выявить силовые линии, оставаясь одновременно увлеченным и беспристрастным свидетелем, надлежит именно вам.

Проблемы, которые вы ставите, являются настолько важными, что самое малое, чего вы можете требовать от ваших корреспондентов, так это, как мне представляется, скромности и добросовестности. Теперь, когда на карту поставлено все, не может быть и речи о позиции, блистающей элегантностью и величием. Постепенно, понемногу, в соответствии с уроками, почерпнутыми из повседневного опыта, пусть каждый даст то, что ему хорошо известно. По меньшей мере именно это хочу сделать я сам. Вам же предстоит либо отбросить то, что последует дальше, если вы увидите в этом пустые фантазии, свойственные только тому, в ком они обитают, либо, если вы сочтете это возможным, взять из всего этого то, что покажется вам способным послужить пищей для всех.

*

У меня нет достаточно глубокого опыта публичной жизни, чтобы ответить на первую часть вашего списка вопросов иначе, как довольно поверхностным образом.

Я ограничусь тем, что установлю различие между, как я предпочел бы их назвать, *руководителями совести* и *руководителями разума*. Первые действуют в мире веры. И только из-за словесной путаницы, которая, однако, может вести к весьма серьезным последствиям, это название дается людям, которые, если они остаются искренними, ищут истину. Между тем оно годится только для людей, говорящих от имени Истины, которая, как они убеждены, открывается им по милости Всевышнего, избирающего именно их, а не потому, что они ее сами искали.

Весьма знаменательным для нашего времени, как мне представляется, оказывается тот факт, что в ряду возможных руководителей сознания вы называете и врача. Путаница между временным излечением и излечением духовным является признаком мифа, что хорошо выражается названием врач, *целитель (medicine-man)*. Цивилизация же, напротив, должна различать эти два вида деятельности.

В области веры все дано, в области разума все достигается в трудном поиске. И точно так же, как достоинство веры состоит в подчинении данности, достоинство разума состоит в подчинении трудностям поиска. Оба этих достоинства могут, конечно, слиться в одном и том же человеке, в одном и том же обществе, но у них имеются свои собственные цели и свои специфические законы.

Путаница между ними может вносить только смятение, является обманом для одних и стремлением обмануть для других, колдовскими чарами для масс и колдовством для колдуна.

Указанный вами факт существования таких зон безмолвия, в которых вера уже отсутствует, должен, как мне представляется,

если мы хотим думать о благе для всех или по меньшей мере о благе для подавляющего большинства, обязывать нас приветствовать и сохранять зоны, где она еще присутствует. И в то же время говорить только от имени разума.

Конечно, и верующий, выходя за пределы такой зоны, может согласиться с тем, чтобы стать на почву разума. А вот неверующий, сколь бы сильным ни было сожаление, которое он может испытывать из-за утраты веры, каково бы ни было уважение, которое он еще сохраняет (и это по меньшей мере) по отношению к тем, у которых она еще остается, не сумел бы без тяжких жертв принять или хотя бы сделать вид, что принимает, правила, которые формулирует вера.

После того, как такое разделение сделано, я полагаю, что все те люди, которых вы имели в виду, могут играть роль «руководителей разума». Но они, как считаю по меньшей мере я сам, не могут и мечтать о невозможной для них духовной власти. Им будет вполне достаточно хорошо выполнять их собственную задачу. Но начиная с этого момента, всякий раз, когда какая-то активность в самом деле вторгается в область духа, ее уже невозможно будет без отступлений выполнять более, чем наполовину. Лучше было бы ею совсем не заниматься. Но в порядке компенсации, более ограниченная и более приятная из-за того, что мы сами ее избираем, по меньшей мере тогда, когда это делается сознательно, задача обязывает тех, кто ее выполняет, и тех (сколь бы мало их ни было), ради кого она выполняется. И увлекает их далеко за пределы той меры, которую они сами себе определили. В плане разума это спасительное занятие, будь то корректно осуществленный эксперимент, правильно поставленный диагноз, тщательно изученный текст. Занятие, несущее спасение не в силу полученного результата, а само по себе.

*

Мне гораздо приятнее отвечать на вторую часть вашей анкеты.

Вашей величайшей заслугой явилось то, что в ней вы очень правильно ставите вопрос, возможно даже лучше, чем это обычно делается. Особенно богатым по своему смыслу мне показался следующий вопрос, ответом на который я и ограничусь: *«Видите ли вы в крупных послевоенных национальных движениях (русский коммунизм, итальянский фашизм, немецкий национализм) возврат к племенным религиям, которые были уничтожены римской империей и победоносным христианством, агрессивный возврат, происходящий на более обширных территориях и в более сложных социальных объединениях?»*.

Я полагаю, что хотя феномен, который мы наблюдаем, действительно похож на возврат этих племенных религий, все же сущест-

вует весьма чувствительное различие между этими движениями и мифами общины.

Что касается меня самого, то я ненавижу все из этих новых культов. Жизнь при них по многим причинам была бы для меня невозможной. Но я не считаю себя в такой степени центром мироздания, чтобы вообще не допускать во имя блага остальных триумфа того или иного из этих мифов. Разумеется, только в том случае, если бы это смогло дать счастье мне подобным или хотя бы большому числу из них.

Это необходимо было сказать, так как будучи весьма ограниченным в пространственных перемещениях я почти не в состоянии привести доказательства. И я надеюсь, что этого заявления окажется достаточно, чтобы оградить себя от обвинений, что я уступил голосу своих страстей, когда утверждал, что это возрождение социальных мифов способно существовать лишь очень короткое время, если измерять его масштабами истории.

Племенные религии, которые греческая мысль и пророческий энтузиазм в начале, а позже христианство, ставшее наследником того и другого вместе, преодолели, уже не воскреснут. И по двум причинам: в первую очередь потому, что в отличие от естественных мифов прошлого сегодняшние мифы являются мифами сочинителей романов, у каждого из них найдется свой автор. Говорят, например, марксизм (разумеется, ошибочно), имея в виду русский миф, гитлеризм (на сей раз справедливо), имея в виду немецкий миф, и хотя и не говорят «муссолинизм», то только потому, что итальянский фашизм еще не сумел сформулировать свою доктрину, которая тащится на буксире то у Сореля, то у Гитлера. Это происходит, быть может, потому, что итальянца гораздо труднее заставить отвергнуть влияние многовековой индивидуалистической цивилизации. Между тем миф, который мог бы назвать своего автора, это всего лишь роман, подобный любым другим романам, сделанный по меркам человеческого мозга, и ощущающий угрозу для себя уже только потому, что какой-то человек, даже если он изолирован, брошен в заключение, подвергнут пыткам (как, например, пастор Нимёллер), отвергает его. Более того, достаточно другого сочинителя романов, более удачливого или менее щепетильного, чтобы между этим мифом и мифом, соперничающим с ним, возникла борьба, в которой оба рискуют погибнуть. А вот естественные мифы, наоборот, оставались неоспоримыми в глазах общинной мысли и не порождали желания посягать на мифы соседствующие.

Между тем, начиная с V в. до нашей эры, белый человек постепенно привык быть индивидом, думать о своем собственном спасении, временном или духовном (все равно!), в то время как миф может существовать лишь при единодушном согласии существ, для которых своеобразие не особенно важно.

И здесь стоит привести пример Платона. В тот самый момент, когда под ударами софистов начинают умирать мифы и умирает

община, Платон, этот пророк «Республики» начинает с несравненной изобретательностью создавать новые мифы. А он знал, что такое настоящий миф, так как мифы его детства были еще не так далеки. Он знал их так хорошо, что из всех тех мифов, которые придумали люди, его мифы больше всего походили на мифы естественные. Причем до такой степени, что так и остались спонтанно врезавшимся в нашу память: миф о Колеснице, миф о Пещере... И тем не менее и в это благоприятное время и при всей своей изобретательности Платон не нашел средств, чтобы передать внутреннюю сплоченность, которая еще не полностью растаяла. В этом он сам почувствовал свою неудачу в тот самый день, когда, отвергнув замкнутую общину «Государства», он начал склоняться к компромиссам (впрочем, тоже обреченным на неудачу), которые прошли испытание в «Законах».

Белый человек уже никогда, по меньшей мере не испытав всеобъемлющего потрясения, не забудет, что он пережил опасный шанс и рискованную честь существования в качестве индивида.

Таким образом, оставаясь, как я полагаю, далеким от мысли, будто нам следует подражать романистам, окружающим нас, под тем предлогом, что мифы якобы соответствуют чаяниям нашего времени, я, напротив, уверен, что миф соответствует весьма специфическим обстоятельствам, случайно возникшим невзгодам. И пусть его процветание не удивляет нас! Святой Марк, передавая притчу о Христе, говорит нам о тех зернах, которые падают в бедную каменистую землю, «но быстро прорастают, так как вспашка неглубока, а как только пригревает солнышко, они начинают чахнуть, потому что у них еще нет корней, и быстро засыхают». Такими представляются мне и эти мифы. Больной, если он разумен, обращается к врачу. Если он очень торопится или же если врачи обманули его по незнанию или по небрежности, то он идет к знахарю. Паутина, кровь летучей мыши, волшебные заклинания, если в них верят, действуют незамедлительно. Но врач, пусть гораздо медленнее, в конце концов, оказывается прав, даже если больной и обречен.

При всем соучастии в бедствиях мира Франции выпало счастье остаться наименее глубоко пораженной болезнью, чем странам, которые обратились к знахарю. Это, конечно, еще не основание, чтобы она ничего не делала (подобно тому, как до сих пор она чересчур тяготела к тому, чтобы верить в это). Но является ли это основанием, чтобы отправиться на поиски какого-нибудь знахаря?

Конечно, как это вслед за многими другими показал Сорель, без мифа нельзя ничего спасти. И тем не менее неужели же человек до такой степени оказался лишенным веры, что уже никак не может обойтись без этого семени? Я в подобное не верю. Даже самые «рациональные» из нас в глубинах своего сердца лелеют такой первородный миф, надежду на завтрашний восход Солнца, не метафорический восход, на тот самый обычный восход, который зажигает зарю в небе.

Рационалистические искания тоже кое в чем могут полагаться на эту самую надежду. Она столь мало противостоит делу врача, что хороший медик и сам опирается на нее. Первейшее значение имеет приверженность поиску, да еще и так, чтобы каждый вел его в своем собственном направлении с одной-единственной оговоркой, что все берут на себя обязательство подчинять его фактам, а не страстям.

А также и моральное стремление уверить как можно большее число людей в том, что все будет сделано, чтобы они сохранили право на Надежду.

Вот все, что в свете истории я могу предложить вашему стремлению действовать.

И пусть не говорят, что этого слишком мало! Команда журнала «La Flèche», до сих пор делала такую работу, которую я никак не могу считать бесполезной.

ПЬЕР ЛИБРА¹

Историческое сообщество может долго существовать и разрастаться, даже если сознание в нем не достигло уровня действия. История христианского Запада является тому доказательством. Религия восточного происхождения, еврейская ересь, проповедующая смирение, откровение, дух равенства, не помешала развитию на Западе империализма, неравенства, науки. Это наиболее известный парадокс истории. Но в конце концов Запад вплоть до XX в. не имел дела с противниками, столь же хорошо вооруженными, как и он сам, я имею в виду не храбрость или естественные ресурсы, а волю к власти и технику. Запад стал возвышаться с того дня, когда ислам начал засыпать. А позже судьбу цветных народов решать

¹ Имя Пьера Либра фигурирует среди тех, кто поставил свою подпись под «Декларацией» «Acéphale». Я не встречал ее больше ни в каком другом месте, если не считать данного опроса. Здесь я воспроизвожу приблизительно треть очень длинного ответа, который он дал. Читатель увидит, что он развивает без стыда и зазрения совести расистскую точку зрения Морраса. Быть может, исчезновение этой подписи с горизонтов Коллежа каким-то образом связано с одним из ритуалов, в который хотел его включить Батай. Кайуа намекает на это в своей беседе с Лапужем: «Батай все время стремился к тому, чтобы продублировать Коллеж созданием секты, руководствующейся весьма конкретными ритуальными положениями. По его мнению, сакральное способно осуществляться только посредством торжественного исполнения ритуалов. Некоторые из этих ритуалов были весьма малопрактичными, например идея отмечать смерть Людовика XVI 21 января на площади Согласия. Другие ритуалы были менее сложными для исполнения, как, например, обязательство, которого мы придерживались, не подавать руки антисемитам». Известна шутка Морраса который назвал Республику «Женщиной без головы». Ее не следует по этому случаю путать с «Ацефалом», который был мужчиной без головы. Монро сообщил мне, что Пьер Либра погиб в бою в апреле 1940 г.

стали пушки. И только сегодня западное сообщество начинает испытывать потребность в сознании, которое было бы на уровне его бытия.

Мощь Запада постоянно возрастала с XVI по XX в., а его сознание в то же самое время постоянно клонилось к упадку. Римско-католическая церковь в значительной мере сумела уберечь западную натуру, оправдывая неравенство (освящение земных владык, мирской власти духовных владык) и империализм (под предлогом миссионерства), но она в недостаточной мере оправдывала науку. Развитие научного духа шло против нее. Но самым ужасным для Запада было то, что это развитие поразило одновременно как ценности империализма, так и ценности иерархии, которые церковь заставляла почитать. Начиная с XVI в. и до наших дней, каждая идея, которая потрясала папскую власть, христианское откровение, тем самым наносила в западном сознании ущерб светским ценностям, которые это откровение и эта власть как раз и освящали. Такое ослабление религии пошло на пользу моральным ценностям христианского происхождения, стоящим во враждебном отношении к западному империализму и западному неравенству. Еще один небольшой парадокс. Начиная с XVIII в., подготовленное Реформацией западное сознание становится более глубоким и более христианским, чем в средние века. В частности, оно уже с большей серьезностью исповедует доброту и равенство. Намечается христианизация Запада. (Является ли простым совпадением, что начиная с этого времени происходит и допущение еврейского народа, то есть изобретателя христианства, в западное сообщество, а также российских славян, глубоких христиан по духу?) За исключением этого практически ничто не меняется, (евреи и русские осваивают империализм за свой собственный счет). В XIX в. западные державы завоевывают или подчиняют себе большую часть мира. Вместе с распространением этих завоеваний западное сознание навязывается всему миру. И тогда оно становится в большей мере христианским, чем когда бы то ни было, но особого значения это не имеет, так как его враги оказываются также более слабыми, чем когда бы то ни было. А что касается внутреннего использования, то пропаганда идей гуманизма служит средством для обеспечения господства финансистов и политиков, источником постоянного шантажа одних по отношению к другим, что тоже особого значения не имеет, поскольку техника и колонизация идут на пользу даже самим колонизируемым народам. Во времена молодости наших отцов разрыв между сознанием и действием был таким огромным, как никогда. И это уже апогей парадоксального развития Запада.

Пробуждение начинается в 1914 г. Среди нас, представителей поколения, рожденного в годы последней мировой войны, нашлись люди, которые окончательно поняли, что наш век — это век, когда придется расплачиваться за бессознательность западной культуры от начала и до конца, обрести подлинное существование или исчез-

нуть. Массы европейцев и остальных народов, подвергшихся христианизации в той мере, в какой властители Запада подчинили их, теперь пожелали перейти к более эффективной христианизации, то есть к царству добра и равенства на Земле. А тот факт, что подобный идеал стоит в глубоком противоречии с природой самого Запада, начал доводиться до понимания масс людьми, не испытывавшими при этом особых колебаний в выборе средств. Уже стало очевидным, что над бесформенными массами ныне стоят угрожающие Западу и по меньшей мере не западные по своему происхождению нации, глубинная внутренняя сущность которых отличается от западной натуры, но которые, наученные Западом, отнюдь не лишены стремления к империализму. Таковы, например, евреи, Россия, Япония. Вот до чего мы дошли.

В эпоху сражений на полях Каталонии, в эпоху битвы при Пуатье Запад еще недостаточно хорошо сформировался как в духовном плане, так и в плане социальной организации. Можно записать, что только сегодня, собственно говоря, впервые в своей истории Запад оказался в большой опасности. Он не только подвергается атакам в своих империалистических устремлениях, но одновременно и подрывается изнутри действиями своей собственной иерархии. Чтобы направлять свои действия, Запад обладает лишь одной руководящей линией сознания (если не считать того, что сложилось в тоталитарных странах), и линией рассредоточенной, но такое рассредоточение, как отмечает сам организатор опроса, представляет собою далеко не самое сильное зло. Напротив, зло заключается в навязывании под видимостью духовной разобщенности систематической конвергенции почти всех людей дела, слова, пера (всех тех, кого перечисляет организатор опроса и другие) с целью способствовать происходящему вот уже в течение двух веков распространению идей гуманизма,¹ приносящих ущерб, например в ряде случаев ка-

¹ «Я не настаиваю на этом, за исключением того, что относится к ученым. Для всех других достаточно всего лишь знать политическую и литературную историю двух последних веков. Деятелей науки, в особенности медиков, я отсылаю к замечательной книге доктора *Алекса Каррела* („Человек, этот незнакомец“, 1935), которая оказывается в ряду исключений, подтверждающих правило. Я позволю себе извлечь из этой констатации только одно замечание. Гуманизм ученых и врачей оказывается гораздо менее громогласным, чем гуманизм идеологов, потому что он коренится не в их мышлении, а в их профессиональной роли. Помощь, которую они оказывают, не принимая во внимание социальную значимость подопечных, благоприятствует в первую очередь слабым, даже если такое последствие ими и не предусматривалось. Здесь особо следует отметить психоанализ. Фрейд и его приверженцы, исходя из верных и глубоких обследований, казалось бы, стремятся к тому, чтобы уменьшить значимость врожденных различий между людьми в пользу воспитания и случайности эмоционального травматизма. Учитель и большинство его адептов — евреи. Случайно ли это?» Это суждение не отражало позиции Коллежа по отношению к данному бестселлеру. Его успех вынудил Кайуа выразить что-то вроде сожаления в связи с изобретением книгопечатания (в заметке из N.R.F.

толицизму внутри даже самой католической церкви. Напротив, разобшение сознаний способствовало развитию научной любознательности (одно из редких западных качеств, которое еще сохраняется), способствовало также и утверждению некоторых индивидов в качестве образцов для подражания, например Ницше, которому мы обязаны определенным пониманием того, что происходит. Беда состоит в том, что знаменитая интеллектуальная свобода, которой так гордятся демократические страны, силой тирании общественного мнения ныне сводится к поддержке идей господства и западной иерархии и направлена против себя самой.

Если это будет продолжаться, то не замедлит наступить и очередь науки. Хотя что я говорю, — уже наступила! Это еще один парадокс (они встречаются решительно на каждом шагу, когда приходится делать обзор нашего теперешнего положения на Западе). Уже и Германия, и страны, которые она ведет за собой, реагируя на то, что я называю реальной христианизацией сознания, постепенно увязают в новом догматизме. Но этот догматизм представляет собой карикатуру на тот, что когда-то противопоставлял религии научную любознательность. Ныне он доходит уже (о, чудо!) до напоминаний об избранности народа, который гитлеровская Германия ненавидит больше всего и к которому она сама внушает ненависть.¹ Правда, немецкая нация всем своим существом принадлежит Западу, но на данный момент ее сознание пребывает не на Западе. Я полагаю, что здесь мы касаемся самого главного, когда наблюдаем мессианство, по-видимому, подражающее Моисею, со своим вдохновенным пророком, сексуальными табу, группировками, не принимающими иностранцев, и т. д. Этот мессианство нисходит на один из самых больших народов Европы и претендует на роль источника возрождения западной культуры. Ну а там, где Гитлер не имеет власти, а умы, по всей видимости, следуют за иудаизмом, успе-

за март 1936 г.). Перед лицом трюизмов, которые распространяются с его помощью, «мудрость наций вдруг начинает идти по стопам загадочных советов и непостижимых парадоксов». Кайуа продолжает: «Автор пишет: „Те, кто сегодня являются пролетариями, обязаны своим положением наследственным порокам своего тела и духа" (*sancta simplicitas*), и предлагает, чтобы соответственные меры подчеркнули бы такое положение вещей, чтобы социальное неравенство стало бы более четко совпадать с неравенством биологическим. Тогда обществом руководила бы наследственная аристократия, сформированная потомками крестоносцев, героев Революции, крупных преступников и финансово-индустриальных магнатов». Несколькими страницами ниже без видимых признаков понимания того, что позиция изменилась, он уже, наоборот, рассматривает возможность скорого устранения пролетариата посредством введения обязательной для всех молодых людей службы на заводах. Разумеется, речь идет о непростительном противоречии. А вот первое решение отстоит, однако, не слишком далеко от мечтаний, которые Кайуа начнет развивать два года спустя.

¹ Шарль Моррас уже множество раз возвращался к этому, но никогда не лишним будет, такое еще разок повторить.

хи научного духа тоже не лучше, а скорее даже, несмотря на хвастовство, хуже. Открытая тирания марксистской догмы, подчиняющая себе крайне левых представителей Запада и господствующая в России, неважно, согласуется ли она с определенным славянским мессианством, или же они противостоят друг другу, скрытая тирания гуманизма в демократических странах, опирающаяся на различные либеральные приемы унижения свободного духа, — все это, особенно в университетах Франции, действует в одном направлении. Общественное мнение, которое становится все более и более требовательным, желает, чтобы наука поддерживала ту мораль, которая ее же и восхваляет. (Так, например, теории, рожденные западной наукой, масонские, марксистские или же расистские ныне оборачиваются против западной науки.) Варвары оказываются повсюду!

Тем не менее, если взять поведение вождей Италии и Германии, а не их теории, то мы будем обязаны признать, что они начали возрождать величие Европы, а может быть, и всего мира. Они делают это, допуская и (кто знает?!) произвольно навязывая Западу осознание его собственной природы и той роли, которую в соответствии с этой природой Запад должен играть на планете.

В основе национальной реакции в Италии и Германии лежит прежде всего упоение силой и ничем, кроме упоения силой, которую еще требуется извлечь во всей ее чистоте из таких ее манифестаций, как, например, расизм. Расизм, избавленный от своих педантичных обоснований, становится просто-напросто вызовом, проявляющимся в оскорбительных выражениях, высказываемых одними народами по адресу других, что всегда считалось допустимым, а правителям Запада даже предписывалось бросать оскорбления в адрес остальной знати. Наконец: опасность для Запада в наши дни представляет собой и начавшееся воскресение духа откровенного милитаризма, причем не только в поведении представителей одной определенной касты, а в отношениях народов, объединений, заражающих своей энергией миллионы! Не будем преувеличивать. Существует, говорили мы, педантичный догматизм еврейского толка, существует также немало догм гуманизма, управляющих сознанием тоталитарных наций Европы, и там, как и почти везде, говорят о равенстве и мире для человечества. Несмотря ни на что, начиная уже со стиля немецкой войны 1914—1918 г. (поджоги, газ, подлодки и т. п.), пройдя через фашизм (вспомните, в частности, о блистательном Д'Аннунцио), расизм Адольфа Гитлера, подхваченный Муссолини, стал, в сущности, не чем иным, как маской совершенно определенного прогрессивного процесса, которым Запад обязан немецкому и итальянскому народу, процесса утверждения новейших ценностей, который в данном случае сопровождается жестами вызова человечеству, дерзкого вызова обнаженной силы. Слава храбрецам! Слава дерзновенным! Позор болтунам, подпольным спорщикам, трусливым прохвостам! В этом для меня и состоит высший

для Запада смысл, который я хотел бы извлечь из гитлеровской авантюры, но я скажу даже больше — высший смысл для человечества.

Дело в том, что это упоение силой является, как оказалось, не только германским. Оно является вообще западным, как об этом свидетельствует вся история Запада...

ЖАН ПОЛАН¹ (Директор «La nouvelle revue française»)

Если меня что-то и беспокоит в вашей анкете, так это скромность. Вы не решаетесь поставить, как мне кажется, главный вопрос, на который не было бы иной возможности ответить, как только «да» или «нет». Вот, что я хочу этим сказать.

Первый вопрос: если верно (как говорите вы), что мы оказались лишенными руководителей сознания или же отданными на откуп только директивам (посредственным), которые приходят к нам из газет, из науки, от издателей, то не произойдет ли из-за этого катастрофа?

Очень даже возможно. Но в конце концов не пытайтесь напугать меня. Я не являюсь принципиальным противником катастроф. Вполне возможно, что в них есть что-то хорошее. А может быть, они и просто необходимы. Если я возьму кого-то для себя в руководители сознания, то это произойдет не из-за опасения или предосторожности. Просто я *признаю*, что мне он нужен. Я хочу сказать, что человеческое положение *таково*, что я могу понять его или хотя бы найти подход к его пониманию только через посредство третьего лица.

Верно ли это? И происходят ли на самом деле в глубине нашей жизни такие события, за понимание которых я вообще не мог бы ухватиться? В этом и есть весь вопрос. И не стоит от него уклоняться.

Второй вопрос: не станет ли необходимым (говорите вы) основание нового универсализма с целью «устранить, превзойти, овладеть» племенными религиями и их грозным возвращением?

Пусть так. Я допускаю, что это и в самом деле может быть необходимым. И, разумеется, на практике. Но в конце концов будет ли это *правильным*? В этом и есть весь вопрос, ибо если вы при этом будете придерживаться утилитарного, то никогда не получите ничего, кроме более слабой копии племенных религий.

Верно ли это? Я хочу сказать, действительно ли в самом центре нашей жизни может произойти событие, значимое для всех нас, причем настолько важное или странное, что как только оно станет

По поводу Жана Полана и его отношений с Коллежем см. выше.

известным или как только мы станем предчувствовать его, оно начнет управлять нашей жизнью и нашим мышлением. И в этом тоже состоит главный вопрос.

И не говорите мне, что я подменяю один вопрос другим. Нет. Скорее я пытаюсь прояснить *подлинный* смысл вашей анкеты, ответить на вопросы которой никто из нас не отказался. Во всяком случае, я такого человека не вижу. Быть может, бесполезно было бы этот смысл уточнить. А может быть, это нам и не удалось бы, если бы мы заранее не чувствовали, в чем заключается ответ.

КОЛЛЕЖ СОЦИОЛОГИИ¹

Проблемы, поднятые вашей анкетой, являются как раз теми проблемами, которые вот уже в течение двух лет стремится глубоко изучить и решить *Коллеж Социологии*. Именно к этой цели направлена вся его работа, все его шаги, все его выступления. Впрочем, эта направленность к одной цели отнюдь не является чем-то неожиданным. Ваш организатор опроса участвовал в обсуждениях, из которых *Коллеж Социологии* собственно и вышел. Его подпись стоит под Декларацией, которая оповестила об его основании, более того, организация именно ему обязана наименованием, которое она носит.

Как бы то ни было, *Коллеж Социологии* не в состоянии в нескольких поспешно и тщетно написанных строчках подвести итог всему, что было главным в его деятельности. По этому поводу он лишь вынужден напомнить, что рассматривает в качестве своей единственной задачи задачу поиска ответов на вопросы, поставленные вашей анкетой, что он претендует на то, чтобы по мере имеющихся у него средств самому быть этим ответом.

ПЬЕР МАБИЙ

Я припозднился с написанием вам письма. Поначалу я хотел отправить вам ответ на вашу анкету. Но в результате я этого не сделал. Анкета ставит столь важные вопросы, что нескольких поспешно на-

¹ Заметка организатора опроса. Постараемся рассеять всякие недоумения:

1. Если Коллеж Социологии обязан своим названием организатору опроса, то сам организатор опроса, напротив, ничем не обязан Коллежу.

2. Отношения организатора опроса с основателями Коллежа начались задолго до «основания» самого Коллежа.

3. Коллеж и т. д. без наивности не может претендовать на какую бы то ни было монополию и без фанфаронства настаивать на том, что он дает ответы на поставленные в данном случае вопросы уже самим своим существованием.

Такого рода *приемы* — это нечто совсем иное, чем то, чего ждет эпоха.

писанных, поверхностных строк было бы явно недостаточно. Поэтому я, кажется, пришел к мысли, что необходимо сделать очень длинное изложение, на что у меня не нашлось ни времени, ни желания.

Данную точку зрения следовало бы подкрепить историческими примерами. Для этого потребовалось бы проникнуть в скрытый механизм истории, то есть выявить существование и функционирование полуокультурных конгрегаций, обладавших или пока еще обладающих большими властными возможностями.

В своей книге «Эгрегоры» я сказал или, скорее, намекнул в завуалированных выражениях, что я думаю обо всех этих сюжетах. Эта работа представляет собой самый лучший ответ, который я вообще мог бы когда-либо дать на вопросы вашей анкеты, хотя он как будто бы и остается несколько общим. И если я не высказался более длинно или более ясно, то сделал это намеренно. Я понимаю, что такого рода опросы невозможно устраивать публично. А для того, чтобы не прослыть ненормальным, каким-нибудь бредящим маньяком, пошлым толкователем, чтобы добиться убедительности или хотя бы привлечь к себе внимание, следовало бы привлечь документы, а не отделяться впечатлениями. Тогда бы уже никто не отказался поинтересоваться и значимостью этих документов. Люди постарались бы извлечь из них то, что нужно им самим или тем группам, к которым они принадлежат.

Поскольку эти люди не обладают квалификацией, они, разумеется, потерпели бы неудачу, но они бескорыстно содействовали бы росту ныне существующего хаоса.

Вспомните, что социально-политические движения, число которых в Европе быстро растет, в настоящее время все без исключения оказываются пародиями либо на прошлое, либо на будущее. Этот их парадоксальный характер доказывается тем, что им оказывается не под силу решить какую бы то ни было проблему и при этом вызвать всеобщую поддержку, во всяком случае человека они не переделывают. Давать пищу этим обреченным устремлениям в мои планы не входит.

Я не очень удовлетворен уже тем, что беседы на эти темы между...¹ и мною якобы породили этот самый Коллеж Социологии, в котором несколько университетских профессоров путают Божий Храм с цирком.

И еще о цирке: о выполняемых там трюках узнаешь еще до того, как происходит представление, и пустой болтовней, во всяком случае, все это не заканчивается. Путь к посвящению — это не путь школьного просвещения. Речь идет не о том, чтобы принарядить разум, а о том, чтобы произвести глубокие преобразования в самом себе. Здесь металл не красят, здесь его переплавляют. Это великое дело доступно только подлинным поэтам.

¹ Здесь следуют имена, которые мы убираем из текста, чтобы избежать не представляющей интереса полемики (замечание автора анкеты).

Было бы отнюдь не лишним, если бы господа интеллектуалы однажды узнали, что мышление — это не гирлянда из искусственных роз, сделанных из пергамента дипломов. Эти люди являются весьма специфическими работниками, которых важные события всегда застают занятыми своим кудяхтаньем, сидящими на своих насестах.

Наконец, если вы в самом деле интересуетесь проблемами, неотложность решения которых подчеркивает ваша анкета, то я советовал бы вам быть осторожнее. Опыт показывает, что даже прогулка по своей табакерке требует определенных предосторожностей.

ЖАН ВАЛЬ

Очень странный список вопросов... Поскольку эти вопросы плохо сформулированы.

Поначалу я был намерен ответить, что сама мысль о руководителях сознания включает в себя религиозную идею.

Но меня остановил тот факт, что Марсель Прево или же любая редакторша газеты вроде «Marie-Claire» являются руководителями сознания.

В какой мере какой-нибудь Жид (особенно Жид), какой-нибудь Мальро, Монферлан, а для кого-то и Жионо являются руководителями сознания? Являются ли они таковыми в гораздо меньшей или большей мере, чем религиозные мыслители? Учитывая, что последние общаются со взрослыми людьми.

Существует, если использовать выражение, которое чересчур любят молодые философы, диалектика управления сознанием.

Наибольшего уважения, несомненно, будет заслуживать то сознание, которое не соглашается ни с тем, чтобы целиком руководить сознанием других людей, ни с тем, чтобы быть в числе руководимых со стороны других. Руководство сознанием будет обладать наибольшей ценностью для того сознания, которое не желает руководства сознанием (и оно будет обладать бесконечной ценностью, когда окажется невозможным).

Поэтому поищем соратников по сознанию.

Есть и еще кое-что. Руководство сознанием — это дело сугубо личного характера, следовательно, существует противоречие между представлением о тех самых журналистах из газет с крупными тиражами, о которых вы говорите, и руководством сознанием. Я не знаю, чем именно они там руководят, но это точно не сознание.

Но оставим в стороне этот вопрос, который, быть может, является всего лишь терминологическим.

Вы спрашиваете, может ли «все это» продолжаться, не вызывая катастрофы. Да, иногда даже хотелось ответить мне, но катастрофа уже произошла.

Если это стало известно, то можно вновь обрести надежду!

Впрочем, человеческое общество никогда не знало такого состояния, когда оно было бы счастливым. Речь шла только о степени.

Сегодня же речь идет о том, чтобы установить, не произойдет ли крушение национал-социалистских режимов достаточно своевременно, пока демократии еще не окажутся полностью разрушенными.

Кроме того, требуется (впрочем, такое есть во всех гипотезах), чтобы демократии вновь обрели бы ценность, благородство, позолотили бы свою геральдику, отыскиали бы на свою беду экономическое учение и политическую форму, которые придали бы им большую силу сопротивления.

В том, что касается экономики, не являются ли связанными национал-социализм и социализм? Если капитализм болен, социализм оказывается националистическим, а национализм социалистическим. Надо бы найти что-нибудь другое. И, по возможности, национал-социалистический этап выжечь каленым железом... Станет ли такое возможным?

Вот что на данный момент я смог заметить. Все это весьма туманно, и я испытываю большие колебания, направляя вам эти бесполезные строки.

Монро подводит итог

Вслед за ответами, которые заняли около двух сотен страниц, Монро под видом «Заключения» дает свои комментарии.

«Ни одна из опрошенных личностей, замечает он для начала, не стала защищать парламентский строй, не захотела поддержать его или хотя бы сделать вид, что оправдывает его». Все единодушно показали себя «разочаровавшимися в демократии и пренебрежительно относящимися к фашизму, все оказались готовыми принять принципы, лишь бы они коренились в их цивилизации и иерархии, лишь бы они несли на себе печать всеобщего».

Полное единодушие также в том, что подчеркивается отсутствие ортодоксии в современной Франции в самом сильном смысле этого слова. Но никто не выразил мнения, что ортодоксия, будь то ортодоксия строя, партии, идеологии, класса, даже расы способна помочь уравнять силы с иностранными тоталитарными режимами. Организатор опроса поздравляет себя с этим. Ведь он стремился не столько выявить наличие ортодоксии, сколько сделать набросок того, что согласно одному выражению Кайуа в «Inquisitions» (июнь 1936 г.) по поводу «партийной ортодоксии» было названо «ортопраксией». Это не догма, а проект. Он хотел «придать своевременность и неизбежность поиску человечности и милосердия во французских кладовых». Кладовых мистических, подчеркивает Монро, который на этом основании сам движется «по горячим следам». Этот поиск предполагает идею мифа, который невозможно средствами разума свести к произволу догм и к недос-

тупным проверке элементам религий. «Мы имеем в виду то, что является истинным, то, что требует от нас усилий, чтобы быть». Ортопраксия — это деятельное состояние истинности.

Идущее вслед за активистским кредо веры. Ибо опасности, которые при этом обнаруживаются, оставляют интеллектуалу формы действия скорее прямые, чем литературные, скорее воинственные, чем политические. Это формы действия гораздо менее книжные, менее символические, чем те, в которые он продолжает рядиться. «Суровая эпоха вынуждает тех людей, которые оказываются достаточно сильными и усердными, предпринять действия по решению волнующей, одновременно скромной и решающей, высокоблагородной и неизбежно обыденной, и, конечно же, интеллектуальной задачи, задачи, в буквальном смысле также и военной, антиполитической, то есть политико-религиозной в наиболее точном смысле этого слова, задачи освободительной, в лучшем смысле этого выражения».

Настойчивое обращение Монро к такой теме, как значимость сообщества, дает повод для нескольких неллицеприятных слов в адрес Коллежы: «Не может быть и речи, — пишет он, — о том, чтобы служить смехотворному современному культу коллектива для коллектива, чтобы уже через два дня поднимать на ноги одну „группу“, два манифеста, четырех фигурантов и кричать: „Эй, там! Я основываю религию! Я—папа! Вы слышите? Впрочем, это тайное общество, загляните-ка лучше в каталог!“». Последнее слово его заключения тем не менее выражает пожелание диагонального сообщества, носителя Weltanschauung, «мировоззрения», достаточно широкого и мощного, чтобы не позволить случайностям, анекдотическим ограничениям из-за партийной привязанности подрезать ему крылья. «В гораздо большей мере, чем ортодоксия, становятся одновременно необходимыми, с одной стороны, „разъяснение“, а с другой — „ортопраксия“. И то и другое относится к способу действия (в данном случае согласование тоже является действием, подобным жесту) и сами являются действиями, взаимно связанными друг с другом. Речь идет не столько о согласии по определенному числу „пунктов“, сколько о сообществе отстаивающем свою позицию перед лицом сегодняшней реальности. Речь вряд ли может также идти о позициях, где мы не могли бы встретить своих; позиции, занятые однажды, „идеи“ и „идеологии“ какой-нибудь легислатуры или какой-нибудь четверти века не должны ставиться выше глубокой и властной природы, природы, скорее „творящей“, чем „сотворенной“, действующей в большей мере посредством закалки души, чем силой самих вещей. Тот, кто находит для себя честь в использовании своего разума для того, чтобы предпочтение систематически отдавалось влечению по сравнению с принуждением, выборочному сближению по сравнению с угнетающим соседством, стремится не столько исключать и навязывать, сколько ставит своей целью включать и порождать».

Комментарии к анкете

Список вопросов и ответы были прокомментированы А. М. Петижаном в N.R.F. за июль 1939 г. (с. 155—156): «Мы живем в такое время, когда сильное стремление поставить вопросы опережает возможность дать на них ответы. А пророки объявляют, что наши времена предваряют другие, когда «никаких вопросов» больше не будет. Поэтому вместо литературных обзоров наблюдается распространение анкет, которое всегда происходит в моменты загнивания и оплодотворения эпохи». Таковы, говорит он, и «опросы 1939 г.»:

Как мне представляется, их характеризует и отличает от предыдущих опросов прежде всего то, что как сами вопросы, так и сам факт и сама потребность их ставить, своего рода навязчивость, с которой их ставят, имеет здесь гораздо большее значение, чем ответы, поскольку эти последние по меньшей мере не предлагают новых вопросов. В этом плане опрос «Volontés» по поводу руководителей сознания, проведенный Жюлем Монро, представляется мне совершенно типичным.

«Чтобы ответить на вопросы, которые были поставлены, скорее всего не хватило бы не только большой книги, но и целой библиотеки. Необходима помощь не только интеллектуалов, но и других сил, а также включение в дело других добродетелей», — делает вывод сам организатор опроса.

Но в таком случае исключительно туманная разбросанность, обнаруживающаяся от начала и до конца как в вопросах, так и в ответах, не только не свидетельствует о существовании более или менее связанного беспорядка и возрастания известной всем изолированности интеллектуалов, но даже приобретает основополагающее значение. Они свидетельствуют о новой чувственности, о том, что настал момент, когда, поскольку голова выполнила свою познавательную функцию, главным силам войска, то есть телу, надлежит перейти к действию.

Ответы не исчерпывают вопросы. А сами вопросы оказываются едва ли сформулированными. Писатели начинают осознавать, что их сознание запаздывает. Интеллектуалы больше не считают, что миф — это прекрасное зрелище. И в довершение всего профессор философии, которого спросили о смысле его существования, завершает со всей смиренностью свой ответ так: «Вот что на данный момент я смог заметить. Все это весьма туманно, и я испытываю большие колебания, направляя вам эти бесполезные строки».

«С Новым годом! С Новым годом! Люди действия».

Что касается Жака Бене, то в «Cahiers du Sud» (июль 1939 г. С. 629) он комментирует опрос в следующих выражениях: «И вот, каждый человек, быть может, накануне опасной авантюры принимаете задавать себе вопрос о том, какой идеал станут защи-

щать пушки, самолеты и многие из тех, кому суждено стать трупом. Каждая овца начинает обращаться с вопросами к своему пастору, спрашивая у него, куда он ее ведет. Каждый свободолобивый разум принимается спрашивать, нет, требовать от всех, чтобы они пожертвовали своей жизнью, не будучи способным хотя бы объяснить ему, зачем ему нужно умирать».

Из всего этого водопада вопросов, а также взрывов исступленного молчания, которые эти вопросы вызывают, рождается впечатление о странных изгибах в дезориентации. И действительно, современному читателю до удивления трудно расставить соответствующие заявления по своим местам на политической шахматной доске, связать занятые позиции с конкретным и точно определенным политическим поведением, опереться на них, чтобы заранее предвидеть то или иное поведение в условиях конфликтов, которые, как это всем известно, стремительно приближаются. Такое впечатление, что мы столкнулись здесь со своего рода депрессивным истолкованием, одновременно и паническим и комическим, но ни правым ни левым. Здесь уже речь не идет о том, чтобы избежать альтернативы правого и левого. Сама эта альтернатива больше не существует, ее стороны перестали быть узнаваемыми. Диоген, все так же с фонарем в руке, заменил свое «Я ищу человека» на «Я ищу свою правую руку. Да, кстати, а где моя левая рука?».

КОЛЛЕЖ СОЦИОЛОГИИ

Жорж Батай, Роже Кайуа и Мишель Лейрис

Вторник, 4 июля 1939 г.

«Что касается последнего заседания, то вот, что мне пришло в голову, — писал Батай в письме к Кайуа 22 марта. Его надо посвятить самому Коллежу Социологии, его самоопределению, его целям, его методам. Для этого пусть выскажутся друг за другом Лейрис, вы и я (хотя стоит, естественно, предоставить больше времени, если потребуется, Лейрису, который еще не выступал, но в принципе из расчета, чтобы каждый говорил по полчаса)» (Le Bouler. С. 103).

Отпечатанная программа на третий триместр второго года действительно анонсирует для заключительного заседания выступление триумвирата лиц, год назад подписавших декларацию «За Коллеж Социологии». Однако, как оказалось, в период ускоренного движения истории строить какие-то планы было слишком самонадеянно. Кайуа, покоренный Викторией Окампо, в Шербуре только что погрузился (или же дал себя погрузить) на корабль, направляющийся в Буэнос-Айрес. Оставались Батай и Лейрис.

Что касается Лейриса, тремя днями раньше он еще готовился к этому заседанию. Он воспользовался уик-эндом, чтобы начать подготовку своего выступления. Но мы увидим, что и он тоже в свою очередь сделает шаг в сторону.

Оставался Батай.

Пьер Прево присутствовал на заседании. «Я сразу же был поражен его внешним видом, его напряженным лицом... Батай в одиночестве восседал за столиком, который служил кафедрой» (Прево. С. 68).

БЕЗ ЗАВТРАШНЕГО ДНЯ

Таким образом, то, что должно было быть итогом, стало кризисом, конструктивно разрешить который не захотел Марс: война помешала благим намерениям коллегии пройти испытание

реальностью, соизмеримой с их амбициями и фантазиями. Тремя годами ранее в «Ацефале» Батай писал: «Апогеем цивилизации является кризис». Об этом заседании стоит сказать, что оно представляет собой апогей критической траектории, которую очертил Коллеж, зенит его икаровской параболы. Но в еще большей мере, чем заседание, сам этот момент должен быть назван коммуникацией в самом строгом смысле слова, коммуникацией, которая в ходе заседания сама себя определила и проиллюстрировала. Если верно то, что люди общаются только благодаря ранам, объединяются только благодаря тому, что их разделяет, то представляется, что ни в какой другой момент Коллеж: не был более пригодным для коммуникаций, чем в тот вечер. В вечер, когда он, занявшись, наконец, самим собой, сам с собой и разделался, увлекаемый движением к распаду сообщества, которое он сам, будучи учеником колдуна, страстно хотел начать.

Основной целью Коллежа было, разумеется, не поддержание своего длительного существования. Он заранее знал, что обречен на эфемерность, он даже намеренно пробуждал свое стремление к гибели, будучи одержимым странной заботой превратить социологию в нечто «душераздирающее». Следовательно, вполне в порядке вещей, что эта полифония некстати завершилась именно такой незначительной смертью, полным распадом, который история не замедлила скрыть и подтвердить, затемнить и преувеличить.

Это заседание должно было быть посвящено самому Коллежу Социологии. Поскольку Коллеж Социологии в каком-то смысле является весьма своеобразным предприятием, которое трудно свести к привычным формам деятельности, интересно было бы конкретизировать его предназначение, его намерения, тем более что этот своеобразный характер мог привести к разобщенности и вызвать кривотолки в сознании людей, наблюдавших за тем, как мы суеились. Правду говоря, обстоятельства таковы, что между людьми, которые до сих пор стремились вести дело к лучшему, существуют столь напряженные отношения, что мне гораздо больше подобало бы говорить о кризисе, чем о нормальном развитии организации. Сообщение, к которому я сейчас приступаю, станет, таким образом, лишь выражением глубокого разлада, который уже проделал трещину в основании самого здания. Было условлено, что нынешним вечером мы будем выступать втроем: Кайуа, Лейрис и я, но я остался один. Не без грусти я вынужден это признать. Кайуа несколько дней тому назад отбыл в Аргентину, и хотя его отсутствие, по всей видимости, было неизбежным, оно из-за этого не становится менее значимым.¹ Несколько текстов, которые я получил от него со

¹ По поводу этого путешествия, из которого Кайуа вернется не скоро, см. предисловие к выступлению от 2 мая.

времени его отъезда, по существу направлены на то, чтобы приостановить соглашения, существовавшие между нами. Сегодня я не стану подробно говорить об этом, так как мне представляется, что нет ничего невозможного в том, что мы еще можем услышать устное объяснение. Кайуа вернется в сентябре и разрешит разногласия, которые возникли между нами. В данный момент я предпочитаю говорить об основах размолвки, а не о ее форме, которая, быть может, представляет их в прямо противоположном свете. Впрочем, существует и такая возможность, что, начиная полемику, смещая ее в ту сторону, когда только любовь и смерть остаются в игре, я буду только тем и заниматься, что уничтожать всякий шанс будущего примирения. И хотя, по всей видимости, это так и выглядит, я все же продолжаю сохранять уверенность, что в данный момент я действую в противоположном направлении. Однако, даже если бы я, делая это, осознавал, что уничтожаю пока еще остающиеся возможности, я все равно действовал бы точно так же и никак иначе, потому что есть нечто другое, что значит больше, чем какой-то там Коллеж Социологии. И если я пришел сюда сегодня вечером, если я прихожу сюда вот уже в течение двух лет, то делаю это не столько заботясь об оформлении влиятельной организации, сколько стремясь создать силу, исходящую из осознания ничтожности и величия того обреченного на гибель существования, которое выпало на нашу долю. Для меня главное в познании — это *вернуться лицом к своей судьбе*. Именно потому, что я заметил, что ушедшие далеко вперед науки о сакральном отнимали у человека имевшиеся в его распоряжении средства уклоняться от того, чем он является, мне показалось необходимым основать ассоциацию, которая как раз эту науку и делала бы своим предметом изучения. Вряд ли кто-либо еще сильнее меня жаждет выявить достоинства этой ассоциации, вряд ли кто-то больше меня боится обмана, лежащего в основе индивидуального сепаратизма. И тем не менее *любовь к человеческому предназначению* существует во мне с силой более чем достаточной для того, чтобы отодвинуть на задний план значимость форм, в которых она может воплотиться.

Мне представляется, что интерес к Коллежу Социологии, проявленный как извне, так и изнутри, был связан с той силой, благодаря которой сам Коллеж все ставил под сомнение. Намерения как тех, так и других, быть может, не были одинаковыми, и я совсем не хотел, когда говорил о принадлежащих именно мне соображениях, дать понять, что они были свойственны только мне и никому другому. Тем не менее, само собой разумеется, что только далеко идущие намерения и присущая нам способность ставить новые фундаментальные проблемы, требующие решения, оправдывали наше существование. В той мере, в какой Коллеж Социологии не оставлял дверь открытой для хаоса, в котором суетится, возвышается и гибнет любая форма, для конвульсии праздников, для власти и для смерти человека, для истины он представлял собой лишь пустое

место. Вот почему я очень болезненно переживаю, когда вижу, что Лейрис воздерживается выступать сегодня из-за того, что его терзают пришедшие в голову сомнения по поводу обоснованности нашей активной деятельности. Я болезненно переживаю при виде того, как Лейрис упрекает нас, что мы не сумели еще в большей мере быть похожими на ученых-просветителей, которыми мы себя провозглашаем. Лейрис считает, что мы не следуем правилам социологического метода Дюркгейма и что значение, приписываемое нами сакральному, не соответствует учению Мосса о феномене тотальности. К этим соображениям он добавляет опасение, как бы наши усилия в конце концов не привели к формированию литературных капелл.¹ Я сказал, что начну дискуссию, вытекающую из кризиса, о котором уже шла речь. И я постараюсь поднять ее на такой высокий уровень, на какой поднять ее у меня хватит сил. Я считаю, что работы Кайуа, да и мои тоже, в случае их публикации вызовут критическое отношение к себе, но вызовут также и уважение. Однако действительный вопрос совсем не в этом. Речь идет прежде всего о том, остается ли еще возможность для рассмотрения фундаментальных проблем, будут ли люди согласны пойти до конца в дискуссиях, которые всегда возможны в реальной жизни, чтобы потребовать от нас *всего того*, что еще могут дать сохранившиеся у нас способности. Положения методов и доктрин, неизбежные препятствия, неизбежные неудачи, — все это, конечно, обладает определенным значением, но можно обратить свой взор также и на то, что лежит по ту сторону этих неизбежных затруднений. А то, что некое «по ту сторону» (я подразумеваю некое земное «по ту сторону») свойственно современному человеку, это истина, которую вряд ли можно оспаривать. Столь же бесспорно и то, что доступ к этому «по ту сторону» не должен представляться как главным образом сражение и опасность. И никто не сомневается, что *внутренние* опасности, присущие всякому движению, не должны внушать страх, тем более действовать деморализующим образом.

Разногласие, которое отметил Лейрис, между прочим, совсем не обязательно исключает последующего сотрудничества. В той мере, в какой цели и границы разногласий будут достаточно четко определены, станут очевидными и модусы свободы, необходимые для развития опыта, еще недостаточно уверенного в самом себе. Вопросы, возникшие из-за расхождений между Кайуа и мною, имеют, несомненно, гораздо более серьезный характер, по меньшей мере в том смысле, что в гораздо большей степени затрагивают самые основания, а не только формы деятельности. Но поскольку, как я уже сказал, они затрагивают самые основания, мне будет позволительно не говорить об этом напрямую и, отходя от специального обсуждения, ограничиться разговором о той глуп-

¹ См. в Эпiloге письмо, которое он написал Батаю накануне этого выступления.

бинной реальности, которую такое обсуждение могло бы поставить под вопрос. Впрочем, само отсутствие Кайуа, как мне представляется, делает всякую иную процедуру просто невозможной. Для начала мне будет вполне достаточно указать на то, что значение, придаваемое мною мистицизму, драме, безумию, смерти, кажется Кайуа трудно совместимым с принципами, из которых мы исходили.¹ Добавлю, что Кайуа был не единственным человеком, который испытывал такое тягостное чувство несоответствия. Полан и Валь поделились со мною аналогичными впечатлениями. Таким образом, у меня есть все основания, чтобы предпринять сегодня в качестве одного из выражений кризисного состояния попытку объясниться. Поэтому я постараюсь показать, каким образом развитие Коллежа Социологии несло в себе самом неизбежность нынешнего кризиса. Я даже счастлив, что получил повод добраться до самых оснований своей мысли не в спокойном состоянии самостоятельных размышлений, а в несколько беспорядочной обстановке споров и дискуссий.

Итак, я вынужден изложить общее представление о существе дела, которое относится к разряду философских представлений. И только после того, как я закончу это изложение, у меня появится возможность показать, каким образом складывается единство сообщества, а следовательно, и та сила, и та необычная нервная тревога, которая простирается от мистицизма до безумия. Тем не менее мне не хотелось бы, чтобы кто-то беспокоился о том, как бы я не застрял в отвратительных зарослях философской рефлексии. Хотя я и буду вынужден затронуть центральную проблему метафизики, но, как мне кажется, я и тогда сумею сохранить ясность: я уверен, что во всяком случае способен говорить о том, что непосредственно касается целостности человеческого существа хотя бы в том отношении, что оно является противоположностью бесчувственного состояния.

Одним из самых лучших результатов, достигнутых за счет усилий, предпринимаемых человеком с целью выявить, чем он сам является на самом деле, стало, несомненно, отсутствие единства в бытии. Люди издавна имели представление о самих себе как неде-

¹ В июне 1939 г. Батай анонимно опубликовал 5-й номер «Ацефала» (журнал перестал выходить с тех пор, как он объявил об основании Коллежа). В оглавлении есть «Безумие Ницше» (где безумие описывается как неотъемлемая составляющая, потому что возникает и выделяется из «человеческой целостности») и «Практика радости перед лицом смерти» (мистическая драматизация, по поводу этого рода упражнений сам Батай говорит, что здесь уместнее было бы употребить слово «мистика»). Если пример Лойолы привел Кайуа к мечтам об «Inquisitions» и об основании Коллежа Социологии, мечтам, опосредованным «духовными упражнениями», то Батай он выводит на пути «внутреннего опыта». А по поводу осуждения со стороны Кайуа мистицизма, к которому склонялся Батай, я напоминаю, что в книге «Миф и человек» он противопоставил агрессивную люциферовскую мужественность шамана излияниям и путанице мистиков.

лимой реальности. Некоторых животных можно разделить на две части, но через некоторое время эти две части образуют два целостных существа, отличающихся одно от другого. Нет ничего, что шокировало бы больше, чем подобное действие, перенесенное на человека, по меньшей мере в глазах тех, кто придерживается классического представления о человеческой душе. Привычки мышления утвердились столь прочным образом, что каждому из нас невероятно трудно представить себя раздвоившимся так, что одна сторона видит другую, любит ее или избегает встречи с ней. Верно, однако, что хирургия, специализирующаяся на человеке или близких к нему животных, пока еще остается весьма далекой от столь радикальных возможностей. Она в состоянии воздействовать только на примеси, оставляя самое главное в существе незатронутым. Самое большое, что ныне мы можем разглядеть даже в отдаленном будущем, это также по-настоящему волнующие возможности, как, например, пересадку мозговых полушарий у двух больших обезьян... Я говорю об этом не столько из интереса к возможному эксперименту, сколько для того, чтобы ввести в привычные перспективы максимум отклонений от нормы. Представляю, что уже сама идея разнородного складного существа, являющегося результатом спаривания мозговых полушарий двух различных людей, способна вызвать нечто вроде тяжелого чувства головокружения. И все же эта идея может стать вполне обычной. Ныне уже стало банальным рассматривать человеческое существо как плохо спаянную совокупность, содержащую в себе разнородные части, в свою очередь плохо связанные между собой, даже неизвестные друг другу. В общем, обычно признавалось, что индивид — это только незаконченный агрегат: животное, человеческое существо рассматривались просто как ограниченное и устойчивое образование, а общество — как образование, объединяемое только посредством очень слабых и легко взаимозаменяемых связей. В то же время допускалось, что индивид или общество не представляют собою исключения, что каждый элемент их природы является агрегатом, состоящим из частей, по меньшей мере пока мы не добираться до простейшего уровня, то есть электрона. Наука причисляет атомы, вопреки их названию, к совокупностям элементарных частиц, молекулы — к совокупностям атомов, и, таким образом переходя от одного уровня к другому, она доходит до индивида — совокупности клеток, и, наконец, до общества. Правда, она не решается, неизвестно по какой причине, признать в нем обычный случай построения единого целого из многочисленных элементов.

Я не хотел бы далее подробно останавливаться на том, что представляет собою всего лишь научное введение к тому главному, что я сегодня намерен представить. Я спешу (быть может, вполне понятно почему) поскорее перейти к представлениям, являющимся не столь внешними по отношению к той реальности, которую мы образуем. Я перехожу к тому, чтобы напрямую говорить о том, что

каждый из нас сам может чувствовать, и прежде всего о той стороне нашей жизни, которая, по-видимому, больше всего отклоняется в сторону от нашего единства с социальной группой. Я стану говорить об эротической деятельности, которую большинство из нас осуществляет с одним или последовательно со многими из себе подобных. Преимущество такого поворота состоит в том, что он позволяет затронуть реальность, являющуюся не только самой непонятной, но также и самой интимной. И в самом деле, нет ничего более живого для нашего разума, чем образ соединения двух существ противоположного пола. Но сколь бы обыденным и очевидным ни было это соединение, его смысл из-за этого не становится менее скрытым. Все, что по этому поводу можно сказать, сводится к тому, что каждое существо слепо подчиняется своему инстинкту. Придание этому инстинкту наименования, его превращение в выражение стремления к воспроизводству, которое якобы свойственно природе, не вносит в этот вопрос какую-либо ясность. И это так на самом деле, ибо в совокуплении присутствуют и иные потребности, а не только потребность в производстве на свет потомства.

Включение в дело социологической точки зрения проливает неожиданный свет на эту естественную неясность.

Если рассмотреть воспроизводство простой клетки, не имеющей половых признаков, появление новой клетки представится результатом, вытекающим из неспособности первичной совокупности сохранить свою целостность. Происходит ее деление, ее рассечение. Рост микроскопического существа приводит к перенасыщению, к разрыву и к потере субстанции. Воспроизводство животных, имеющих половое деление, и людей разделяется на фазы, каждая из которых представляет собою те же стороны перенасыщения, разрыва и потери субстанции. В первой фазе два существа соотносятся между собой посредством скрытых разрывов, происходящих в них. Не существует более глубокого слияния, оба существа погружаются в конвульсию, связывающую их. Но ведь такое слияние происходит только за счет утраты каждым из них какой-то части самих себя. Такое общение связывает их между собой благодаря ранениям, растворяющим их единство, их неразрывность в нервном возбуждении.

Два существа противоположного пола, теряя себя одно в другом, образуют новое существо, отличающееся от каждого из них. Хрупкость этого нового существа очевидна: оно всегда не более чем совокупность частей, которые остаются разнородными; оно всегда не более чем стремление в какие-то краткие мгновения утратить свое сознание. Однако если даже верно, что единство индивида вновь выходит из этого состояния с гораздо большей четкостью, то по этой причине само это состояние не становится менее хрупким. Между тем и другим случаями существует, несомненно, только различие в степени.

Любовь выражает потребность в самопожертвовании: всякая целостность должна потерять себя в какой-то другой целостности,

которая ее превосходит. Вместе с тем счастливые движения плоти имеют двоякую направленность. Потому что пройти через плоть, пройти через ту точку, в которой разрывается единство личности, необходимо, если мы действительно хотим, теряя себя, вновь обрести себя в слиянии любви. Из этого, однако, не следует, будто сам момент разрыва оказывается лишенным смысла для существования, прошедшего через разрыв. В совокуплении весьма затруднительно определить долю страсти к другому существу, долю эротического неистовства. До какой степени существо ищет в нем жизнь и источник силы, до какой точки его увлекает стремление потерять себя в нем и в то же время элемент разрыва, степень отдачи другого (и, конечно же, чем более красива женщина, тем более желательны ее разрывы, ее отдача или просто — ее обнаженность). Помимо стремления выйти за пределы ограниченного существования ради более широкого, нередко смешанного с привычным стремлением к самопожертвованию, существует стремление к такому самопожертвованию, которое уже не находит границы своим несоразмерным движениям нигде, кроме как в страхе. И которое, более того, начинает заигрывать с этим страхом, хотя само и провоцирует его, чтобы придать себе больше зажигаемости и неистовства.

К этой картине привычных форм бытия, которые выявляет любовь, необходимо добавить единение, являющееся результатом брака. Существует множество возможностей, связанных с движениями страсти, для такого рода гнетущей супружеской жизни, в которой сердце выключено из игры. В крайнем случае интерес и право создают основания безрадостного единения существ, для которых физическая любовь — это всего лишь дань природе. Если теперь перейти к социальным группировкам, которые соответствуют различным противостоящим друг другу формам полового единения, то правовое и административно управляемое общество представляет собою отношения, тесно связанные с супружеским союзом, основывающимся на интересе, тогда как сообщество, создаваемое узами сердца, напоминает страстное единение влюбленных. Существует множество форм, представляющих собою нечто общее с эротическими извращениями, и утрата своего Я в более широком существовании оказывается в таких случаях поводом для того, чтобы потерять себя в бесформенном мире и в смерти.

Я понимаю, что во всем этом есть парадоксальный элемент: приведенные сравнения наверняка покажутся произвольными. Но я представил их всего лишь с намерением уточнить их смысл. Я предлагаю допустить как закономерность тот факт, что человеческие существа никогда не соединяются между собой иначе, как посредством разрывов и ранений: такое представление само по себе обладает логической силой. Если элементы выстраиваются в ряд, чтобы сформировать совокупность, то легко может произойти, когда каждый из них благодаря разрыву собственной целостности теряет часть своего собственного бытия в пользу бытия совместного.

Инициация, жертвоприношение и праздник выражают множество моментов утраты и общения индивидов между собою. Ритуальные увечья и оргии в достаточной мере ярко показывают, что между разрывами в сексе и разрывами в ритуале существует не одно-единственное отношение. К этому добавляется и тот факт, что сам эротический мир позаботился о том, чтобы обозначить акт, в котором он реализуется, как жертвоприношение, а также чтобы обозначить развязку этого акта как «маленькую смерть». Тем не менее одна из двух сфер охватывает также и другую. Даже те из социальных разрывов, которые совпадают с сексуальными, имеют изменчивое значение, более богатое, а многочисленность форм простирается от войны до кровавого креста Христа. Между казнью короля и половым актом остается только то общее, что они соединяют вместе благодаря потере субстанции. И только в созидании или утверждении нового единства бытия они становятся похожими друг на друга. Было бы напрасно полагать, что как одно, так и другое являются следствием темного инстинкта воспроизводства рода, действие которого охватывает якобы все человеческие формы.

Таким образом, я прихожу к тому, чтобы сказать о «сакральном», что оно представляет собою взаимосвязь между существами, а тем самым становится и источником формирования новых существ. Понятие, разработанное социологами, согласно которому для описания его действия возможно сравнение с электрическим током и электрическими зарядами, позволяет ввести по меньшей мере образ, объясняющий мое предположение. Ранения и разрывы, о которых шла речь, судя по всему, включаются в дело, открывая множество клапанов, выпускающих наружу накопленные силы. Однако такой выброс энергии вовне, идущий на пользу социальной силе, как в религиозных жертвоприношениях, так и в войнах растрачивается совсем не так, как происходят обычные денежные траты с целью заполучить какой-нибудь желанный или необходимый предмет. Хотя в принципе жертвоприношения и праздники являются чем-то полезным, они и сами по себе обладают привлекательной ценностью, независимо от осознанных или неосознанных результатов, которым они благоприятствуют. Люди собираются вместе для осуществления жертвоприношения или на праздник, удовлетворяют имеющуюся у них потребность в трате избытка жизненных сил. Рана жертвоприношения, открывающего праздник, является освобождающей раной. Индивид, участвующий в заклании, смутно осознает, что это заклание необходимо для порождения сообщества, которое составляет для него опору. А вот тому, кто занимается любовью, необходима желанная женщина, хотя далеко не всегда удается определить, занимается ли он любовью потому, что она влечет его, или же пользуется ею, чтобы удовлетворить свою потребность в том, чтобы быть любимым. Точно так же трудно определить, в какой мере сообщество является всего лишь поводом, благоприятствующим празднику или жертвоприношению,

или же праздник и жертвоприношение — это проявления любви к сообществу.

На самом деле оказывается, что этот вопрос, который может выглядеть простым украшением, является последним вопросом человека и в еще большей степени последним вопросом существования. И действительно, существование всегда устремляется в двух направлениях, из которых одно ведет к формированию устойчивых принципов и к накоплению сил для победы, а другое, посредством растраты сил и эксцессов, ведет к разрушению и смерти. Эти устремления мы можем встретить повсюду, в том числе и даже в самых банальных обстоятельствах жизни. За спорами о целесообразности каких-то полезных или привлекательных трат всегда скрывается вопрос о равновесии между принципами приобретения или утраты. Но в повседневной практике эти крайности столь хорошо скрыты, что почти всё остается недоступным знанию. Игра вновь обретает смысл, когда речь заходит о сексуальной коммерции. Перед союзом влюбленных встает следующий бесконечный вопрос. Дело в том, что если предположить, что образуемое ими единое бытие значит для них больше, чем сама любовь, то они оказываются обреченными на пусть медленную, но неизбежную стабилизацию своих отношений. А ужасающая опустошенность законного супружества превращает их просто в узников. Но если потребность любить и отдавать себя оказывается в них более сильной, чем забота о том, чтобы обрести себя, то не существует другого выхода, кроме разрывов, кроме извращений бурной страсти, кроме драмы, а если речь идет о жизни в целом, то нет выхода, кроме смерти. Добавлю к этому, что эротизм представляет собою своего рода попытку избежать строгой безысходности такой дилеммы. Но в данном случае я говорю об этом лишь для того, чтобы перейти к более широкому рассмотрению вопроса.

Когда мужчина и женщина соединены любовью, они вместе образуют бытие, полностью замкнутое на самом себе. Однако как только первоначальное равновесие нарушается, то становится вполне возможным, что к стремлению влюбленных друг к другу добавляется или занимает его место обнаженное эротическое стремление, то есть то, что с самого начала и было их целью. Потребность потерять себя превосходит в них потребность себя обрести. В этот момент присутствие третьего лица перестает уже быть безусловным препятствием, как это было в начале их любви. Помимо совместного бытия, которое они находят в объятиях друг друга, они ищут безмерного уничтожения в жестокой растрате сил, когда обладание новым объектом — новой женщиной или новым мужчиной — это только предлог для еще более разрушительных трат. Точно так же люди, более религиозные по сравнению с другими, перестают заботиться только о сообществе, ради которого осуществляются жертвоприношения. Ими постепенно начинает овладевать желание расширить заразительность своего жертвенного исступления. Точно так же,

как эротизм легко перерастает в оргию, жертвоприношение становится самоцелью, начинает претендовать на универсальную значимость, далеко выходящую за пределы границ сообщества.

Вместе с тем в том, что касается социальной жизни, первоначальные движения могут пробрести более широкий размах лишь в той мере, в какой устремление к жертвенности находит бога, поддерживающего его. Точно так же в замкнутых формах, то есть формах наипростейших, сообщество становится для некоторых лишь поводом для жертвоприношения. Тогда необходимо вновь отыскать эквивалент сообщества в форме универсального бога, чтобы иметь возможность расширять пространство искусственной оргии. Дионис и распятие открывают, таким образом, трагическую теорию вакханок и мучеников. Но оказывается, что рана, открывающая универсального бога, сошедшего в старую деревенскую общину, вновь и надолго затягивается. Бог христиан в свою очередь низводится на уровень гаранта социального порядка. Но он становится также и стеной, о которую разбивается страсть любви ради любви. И разумеется, именно в этой точке последний вопрос бытия обретает свою форму. Вечная безграничность Бога служит в первую очередь целью растраты каждого существа, которое находит себя, теряясь в нем. Но в таком случае начинает чувствоваться недостаток того, что удовлетворило бы людей, которые стремятся потерять себя, не желая при этом вновь себя обретать. Когда Тереза из Авилы восклицает, что она умирает из-за того, что никак не может умереть, ее страстное стремление незамедлительно пробивает отверстие, выводящее в мир, в котором, быть может, уже нет ни композиции, ни формы, ни бытия, где только смерть, по всей видимости, перекачивается из мира в мир. Дело в том, что организованная композиция существ, по-видимому, лишена малейшего смысла, по крайней мере тогда, когда речь идет обо всех вещах в целом. Такая целостность не может быть аналогом разнородных существ, воодушевляемых, как нам известно, одним и тем же движением.

Таким образом, в этом пункте мой замысел, как я подозреваю, начинает казаться странным. Тем не менее я ведь хотел только описать во всем ее объеме проблему, опасности которой становятся неизбежными с того момента, когда человек начинает воспринимать вопросы сфинкса социологии. Мне представляется, что встреча с этим сфинксом необычайно усилила точность и брутальность метафизического вопрошания. Но я главным образом и хотел сказать, что Коллеж Социологии, как мы его задумали, открыл неизбежность этого безосновательного вопрошания. Вполне возможно, что я создаю впечатление человека, с угрюмой предвзятостью сосредоточивающегося на попытках рассмотреть невозможное. На это я мог бы ответить одной-единственной фразой. Но сейчас я не буду

этого делать. Сегодня я ограничусь формулировкой нескольких практических предложений в соответствии со свойственными Коллежу Социологии возможностями.

ТЕКСТ ПИСЬМА КАЙУА¹

Лейрис решился уклониться, только когда его загнали в угол. В очередной раз, представ в качестве секретаря-архивариуса, он начал подводить итоги деятельности Коллежа, который, как было условлено, он должен был представлять. Жак Жамен отыскал несколько страничек, которые тот написал по этому поводу.

ЗАМЕЧАНИЯ МИШЕЛЯ ЛЕЙРИСА

Вот уже два года, как существует Коллеж Социологии. В июне 1937 г., то есть в то время, когда с точки зрения внешних опасностей мы еще пользовались относительным спокойствием, в журнале «Ацефал» появилась заметка, определившая его программу. В ходе данного заключительного заседания, в тот момент, когда речь идет о подведении своего рода итогов этих двух лет работы, прежде чем рассматривать определенные перспективы на будущее, со всей осторожностью, которой сегодня требует само время, будет небесполезным зачитать ту первую Декларацию, чтобы мы могли посмотреть, следовал ли Коллеж Социологии той линии, которую он для себя таким способом наметил и, что еще существеннее, представляется ли такая направленность еще сохраняющей свое значение в масштабе событий, разворачивающихся перед нами. Итак, вот текст, о котором идет речь.

Зачитывает «Декларацию» из «Ацефала»

«Изучению социальных структур» (первый пункт программы) соответствовало определенное число докладов. Например, в прошлом году состоялось сначала выступление Роже Кайуа на тему о животных обществах (в котором он постарался критически разделиться, прежде всего с финалистскими объяснениями общества), а затем выступление о тайных обществах, подготовленное им и по его запискам сделанное Жоржем Батаем; выступления самого Батая о притяжении и отталкивании (в которых он попытался осветить то, что, по его мнению, представляет собою социальная связь), о церкви и армии (как особо опасных своей заразительностью фор-

¹ Это письмо разыскать не удалось. Далее можно найти ответ, который Батай отправил в его адрес две недели спустя.

мированиях) и о социологии современного мира. Два сравнительно недавних выступления: выступление, которое Батай посвятил Гитлеру и Тевтонскому ордену, и выступление Ганса Майера о ритуалах политических ассоциаций в романтической Германии. Эти выступления как раз и соответствовали анализу определенных типов «духовного сообщества», которые могли бы служить для нас примером, если не своим содержанием, то по меньшей мере своей формой, своей подготовительной работой для осуществления активной части программы. Известное число выступлений было специально нацелено на то, чтобы установить «точки соприкосновения между навязчивыми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят революциями» (третий и последний пункт программы). Назову еще следующие выступления: выступление о сакральном в повседневной жизни, которое в том году сделал я сам (работа, выполненная на базе интроспекции и индивидуальной психологии); в этом году — выступление Кайуа по фундаментальному вопросу о двойственности сакрального; выступление Дени де Ружмона об искусстве любить и военных искусствах (выдержка из книги, посвященной страсти); выступления Анатоля Левицкого об институте шаманизма, в которых он представил этнологические материалы, способные пролить свет как на личные интимные характеристики, так и на социальные функции некоторых типов колдунов.

Кроме того, в течение последних двух лет на наши обращения откликнулись и некоторые из мыслителей. В ходе одного из самых первых заседаний Александр Кожев проанализировал, какой может быть действительная обоснованность социологического исследования с точки зрения Гегеля, сделав, правда, отрицательный вывод. В ходе второго семестра нынешнего года Пьер Клоссовски проанализировал позицию де Сада по отношению к Революции и представил де Сада как человека, являющего собою тип, наиболее близко стоящий к «интегральному человеку». Месяц тому назад, говоря о дионисийской позиции пред лицом смерти, Батай намеренно пустил в ход ницшеанские термины.

Помимо серии выступлений, примеры которых, показавшиеся мне наиболее значительными, я только что привел, должны быть также отмечены доклады на актуальные темы. Например, выступление Батая о сентябрьском кризисе 1938 г. (этот кризис дал также повод для публикации «Декларации Коллежа Социологии», появившейся в N.R.F., в журналах «Volontés» и «La flèche»), а также выступление о празднике последнего дня перед постом или анализ, который на основе материалов прессы сделал Дютуи на тему мифа британской монархии.

Наконец, в двух выступлениях, о которых мне еще остается упомянуть, был затронут вопрос капитального, по моему мнению, характера, так как он затрагивал сам способ нашей деятельности,

вопрос о профанном и сакральном в области языка и в более узкой сфере литературы. В одном из этих выступлений (выступление Жана Полана) мальгашские поговорки рассматривались как форма речи, обладающая особой силой, которая позволяет считать их восходящими к сакральному; другое выступление, сделанное Рене Гуасталла, было о греческой литературе, о том, как она возникла, приобрела мирской характер и отделилась от мифа.

Я постараюсь остановиться на этом вопросе о языке не только потому, что многие из нас имеют литературные истоки (в том, что касается Кайуа и лично меня, истоки сюрреалистические), но также и потому, что до настоящего времени слово и письмо составляли для нас единственный инструмент деятельности.

ЭПИЛОГ

«Я постараюсь остановиться», — пишет Лейрис. Наступило время закончить фразу, что он и делает. Он меняет бумагу и литературный жанр, он оставляет публичные выступления ради писем, наполовину официальных, наполовину личных.

В понедельник утром, накануне дня, предусмотренного для проведения заседания с самокритичными размышлениями о Коллеже, он пишет письмо Батаю, в котором объявляет, что на заседание не придет. Письму он придает особую форму: это было единственным из его писем Батаю, которое он отпечатал на машинке, а также единственное из писем, подписанное полным именем и фамилией — Мишель Лейрис. А в одном из экземпляров он дошел даже до того, что обозначил свое членство — «член Коллежа Социологии».

Как истолковать такое отступничество? Со времени выступления на тему «Сакральное в повседневной жизни» присутствие Лейриса в Коллеже было незаметным, фактически молчаливым. Во всяком случае, более дружеским, чем воинственным. Его приход в руководство Коллежа (надо было заменить Монро) привел к появлению его имени в письмах, которыми обменивались Кайуа, Батай и Полан, с ним консультировались, но, судя по всему, никакой инициативы он не проявлял.

И тем не менее, все это вовсе не значило, что его отставку не стоило переоценивать. Лейрис, конечно, не был трибуном, он нередко ссылаясь на свою застенчивость, на тревожное волнение, возникающее у него при мысли о необходимости брать слово для публичного выступления. Однако все эти затруднения не мешали ему присутствовать на заседаниях и согласиться с тем, чтобы взять на себя подведение итогов, что он и должен был сделать со свойственной ему скрупулезностью, неважно, молча или вслух.

Воскресенье, 2 июля, улица Эжена Пубеля

Воскресенье после полудня. Лейрис в своем кабинете. Он пишет одну, две, три страницы. После чего его перо останавливается. Его охватывают сомнения. Может быть, это опять заторможенность при виде пустой страницы? Может быть, он лишний раз обдумывает, что писать? «У меня нет идей..., нет идей» («Крестики. Закон игры». С. 251). Нет, все гораздо серьезнее. Он уверен, что речь не идет о рецидиве заторможенности. За этим стоит нервное переживание. Его задержка имеет серьезные, объективные причины, она связана с разногласием по основополагающим вещам}

На следующее утро, поскольку справиться с этими проблемами ему все еще не удастся, Лейрис берет чистый лист бумаги. Пишет дату: Париж, 3 июля 1939-го года. И начинает: Мой дорогой Жорж! Выступление превращается в письмо об отступничестве.

МИШЕЛЬ ЛЕЙРИС — ЖОРЖУ БАТАЮ

Париж, 3 июля

Мой дорогой Жорж!

Работая над составлением отчета о деятельности Коллежа Социологии за период со времени его основания в марте 1937 г., отчета, с которым, как ты знаешь, я должен был выступить на завтрашнем заседании, я вынужден был более глубоко задуматься (чего я до сих пор не делал) над тем, что представляла собою работа Коллежа в течение этих двух лет. И у меня возникло до такой степени критическое представление, что я уже в самом деле не могу считать себя достойным того, чтобы завтра взять на себя роль рупора нашей организации.²

¹ И все же я склоняюсь к рецидиву. Теоретическое разногласие не оказалось бы доведенным до такой остроты, поскольку оно предоставило бы мотив для слегка нервной задержки. В тот же вечер Лейрис посчитал себя обязанным извиниться перед Батаем: «Я полагал, что речь шла о моей привычной за торможенности и что мне удастся с ней справиться, как это нередко случалось, в последнюю минуту». В 1943 г., когда он вновь впал в состояние паралича перед еще одной чистой страницей, он пишет тому же Батаю: «Это напоминает мне те самые прекрасные времена „Документов“ (безудержное отвращение, которое мне пришлось пережить прежде, чем я смог переделать свою копию) и времена Коллежа Социологии».

² Лейрис сначала добавил следующее уточнение, вычеркнутое в рукописи: «а точнее секретаря и архивариуса». Когда-то он был секретарем-архивариусом миссии Дакар-Джибути.

Если идея о проведении Конгресса, которую мы обсуждали с Кайуа и некоторыми другими людьми, встанет при возобновлении работы, я буду вынужден высказать подробнее свои возражения в ходе дискуссий. А сегодня я позволю себе ограничиться обозначением только главных пунктов, по которым намечается мое несогласие.

1) В первом параграфе «Заметки об основании Коллежа Социологии», опубликованной в журнале «Ацефал» и воспроизведенной в N.R.F. за июль 1938 г., сказано, что Коллеж в качестве своей главной цели ставит перед собой задачу изучения «социальных структур». Между тем, как я полагаю, в работе Коллежа множество раз были допущены серьезные ошибки в том, что касается методологических правил, установленных Дюркгеймом, мыслителем, на идеи которого мы неоднократно ссылались как на основополагающие: рассмотрение проблем, основывающееся на расплывчатых и плохо определенных понятиях, сравнение фактов, взятых из различных состояний обществ с глубоко различными структурами и т. п.

2) Во втором параграфе речь идет о том, что мы намерены сформировать «духовное сообщество», которое представляло бы собою нечто коренным образом отличное от обычных ассоциаций ученых. Между тем, скажу без обиняков, когда люди, вышедшие из среды интеллектуалов, такие, как все мы, хотят учредить орден или церковь, у них имеется множество шансов возродить вместо этого самые худшие формы литературных капелл.

Что касается основания ордена, то мне оно представляется преждевременным, поскольку нам не удалось определиться даже с доктриной. Орден не создается для того, чтобы из него возникла религия, наоборот, орден создается внутри уже существующих религий.

3) Третий параграф той же заметки говорит об утверждении «сакральной социологии». И хотя я ни в коей мере не хочу недооценивать значение сакрального в социальных явлениях, я все же полагаю, что подчеркивание его значимости до такой степени настойчивое, что сакральное становится почти единственным принципом объяснения, стоит в явном противоречии с достижениями современной социологии и, в частности, с представлением Мосса о «феномене тотального».

Я далек от мысли, что Коллеж надо превратить в научное общество, где все было бы подчинено чисто социологическим изысканиям. Но в конце концов необходимо выбирать, и если уж мы заявили о себе как о сторонниках социологической науки, такой, как она создавалась людьми типа Дюркгейма, Мосса или Робера Герца, то элементарно обязаны строго придерживаться методов этой науки. В противном случае надо перестать называть себя «социологами», дабы устранить всякую двусмысленность.

Чтобы прояснить все это, я очень рассчитываю на дискуссионные заседания, которые должны будут состояться по истечении каникулярного времени, и шлю тебе, как и всем нашим друзьям, заве-

рение в своей полной преданности и в том, что на меня можно рассчитывать при подготовке этого конгресса, организацию которого я считаю просто необходимой.

Мишель Лейрис.

Едва это письмо было отправлено по почте, как Лейрис почувствовал неудовлетворенность собой. Он почувствовал себя виноватым. Сообразив, в какое затруднительное положение он поставит Батая своим отсутствием, он решает устно объясниться с ним. Впрочем, уверен ли он в том, что письмо к тому придет своевременно? Поэтому он печатает на машинке его другой экземпляр и сам несет его адресату, несомненно, в Национальную библиотеку, поскольку это был день открытых дверей.¹

А тем временем...

Батай, со своей стороны, тоже воспользовался уик-эндом, чтобы провести подготовку заседания 4 числа.

В течение первого года существования Коллежа каждый раз, когда экстренные обстоятельства вынуждали Кайуа отсутствовать, Батай без колебаний говорил не только вместо него, но и от его имени. Конечно, добавляя при этом свой голос к материалу, который ему присылал Кайуа. Но в этот раз слова Кайуа не проходят. Батай отказывается служить их передатчиком. Поэтому он кладет в конверт, предназначенный Лейрису, странички, которые Кайуа перед своим отъездом в Аргентину передал ему вместе с проектом Устава Коллежа, чтобы он зачитал их в его отсутствие. Посылка сопровождалась письмом, в котором Батай излагал свои оговорки в отношении Лейриса.

Но конверт не был отправлен. Визит его адресанта, возвецающий о новом отступничестве, лишает эту консультацию какого-либо смысла.

¹ Существуют три версии этого письма: 1) рукопись, которая осталась в бумагах Лейриса вместе с кое-какими документами, относящимися к кончине Коллежа (и среди них три странички оборванного выступления); 2) два машинописных текста, один из которых был доверен почте, а другой передан из рук в руки самим Лейрисом; и то и другое имеется в рукописях Батая, хранящихся в Национальной библиотеке. О различиях между этими тремя перемытыми косточками можно справиться в «Le Bouler». С. 147—150, и у Жана Жамена в «GradHiva». 1993, № 13. С. 70 и далее. Здесь я привожу версию, на которую делает ссылку на следующий день Батай в своем выступлении в Коллеже (он заимствует из нее выражение — «наихудшая из литературных капелл»).

Мой дорогой Мишель!

Посылаю тебе текст Кайуа, но мне представляется абсолютно невозможным зачитать его во вторник. Речь идет о весьма *спорном* тексте, во всяком случае для меня. В противном случае трудно было бы избежать того, чтобы обсуждение не приняло полемического оборота. Между тем в отсутствие самого Кайуа мне представляется необходимым высказаться самому. Следовательно, необходимо дождаться возвращения Кайуа, чтобы предоставить такую возможность и ему. К этому добавляется то, что Кайуа говорит от имени Коллежа, даже обязывает Коллеж. Поэтому этот текст должен в соответствии с положениями Устава, которые прилагаются, подвергнуться предварительному обсуждению *между нами* еще до того, как будет зачитан или опубликован.

Не думаю также, что будет возможным зачитать положения Устава в том виде, в каком они представлены. Мне они представляются очень хорошими, но требуют необходимых уточнений. Существует также заинтересованность (Кайуа во всяком случае ее придерживается) в том, чтобы они получили огласку только после их утверждения.

Очень может быть, что в «Испытании сознания» Кайуа содержится несколько превосходных, принципиальных положений. Но есть и ненужные преувеличения, своего рода выпячивание таинственности и умолчания. Есть, наконец, и вопиющие противоречия. (Не говоря уже о нападках на меня.) В духе Кайуа речь идет о тексте, связанном с положениями Устава, во всяком случае о том тексте, который мог бы быть с ними связанным. Положения Устава, конечно, всегда должны публиковаться вместе с текстами подобного рода. Если Кайуа согласится на уточнение того, что еще остается неясным или представляется противоречивым, на устранение того, что вызывает внутреннюю полемику, и на то, чтобы заменить этот подлинный танец строгости самой строгостью в старом добром смысле этого слова, которая и является выражением любого реального дела, тогда работа «Испытание сознания» могла бы послужить основой для такого текста 1) потому что общее движение соответствует логике такой организации, как наша (крайне сдержанное отношение к пропаганде, скромность, замкнутость); 2) потому что выражение этой сдержанности и этой скромности должно быть письменно закреплено в первую очередь еще до всякой программы действий, при условии, что оно не будет носить показного характера.

Прошу тебя верить в искренность моей дружбы.

Жорж Батай.

Без чтения Устава, вероятно, будет возможность поговорить в октябре месяце о проекте перехода к закрытой организации с положениями Устава, определяющими К.С. как организацию, ставящую вопрос о духовной власти.¹

Лейрис не получит этого письма, так как его непредусмотренный визит и послание, которое он принес, сделали ненужной его отправку. Что, однако, произошло во время этого визита? Тон, должно быть, был очень оживленным, потому что Батай два дня спустя посчитал нужным извиниться за него. «Не думаю, что ты можешь сердиться на меня, — пишет он, — ни за то горькое уныние, испытанное мною в понедельник, ни за то, что оно вынудило меня сказать тебе». Кое-какие трудности тем не менее, кажется, удалось прояснить. В письме Кайюа, которое он пишет несколько дней спустя, Батай сообщает, что это объяснение «позволило сказать, что в главном согласие было восстановлено».

Что касается Лейриса, то в тот вечер, вернувшись на улицу Евгении Пубель, он вновь предпринимает атаку, или, скорее, занимает позицию обороняющегося. Он заканчивает этот суетный день так же, как и начал его, — пишет письмо Батаю.

МИШЕЛЬ ЛЕЙРИС — ЖОРЖУ БАТАЮ

Понедельник, 3, 21 час.

Дорогой Жорж!

Признаю, что был не прав в том, что ждал до сих пор момента, чтобы выразить свое несогласие. Моя слабость заключается в том, что я бываю способен занять четкую позицию, сказать да или нет только тогда, когда оказываюсь прижатым к стенке, а это, как известно, мало чему помогает.

¹ В приложениях к рукописи выступления от 4-го июля имеется замечание, написанное рукой Батая, которое затрагивает вопрос о духовной власти: «Возможно ли найти разумное основание для того, чтобы бороться и погибать, основание, отличное от того, что из себя представляет родина или класс, основание для борьбы, которое не базировалось бы на материальных интересах? Может ли забота о человеческом величии, ответственность за которую берет на себя небольшая группа людей, сама по себе составлять достаточный смысл существования? Но о чем конкретно хотят сказать, когда говорят о величии? Поскольку был поставлен вопрос о классах, то могут ли существовать классы без церкви, без сакрального, без жертвоприношений? Может ли существовать общество без духовной власти, коренным образом отличающейся от власти мирской?».

Тем не менее я удивлен, что ты воспринял это письмо так, как если бы оно было нацелено против тебя лично, ведь я же не проводил какого-либо отождествления между тобою и Коллежем Социологии. А когда я критиковал Коллеж Социологии, то в целом как организацию, частью которой являюсь и я сам.

Когда я относил тебе письмо, я надеялся, что мы его обсудим и, быть может, найдем средство, чтобы выйти из создавшегося положения, ибо мне самому не нравилось, что мое отступничество поставило тебя в затруднительное положение.

Я был не прав, повторяю, в том, что четко не сказал тебе в нужное время о том, что я не в состоянии сделать намеченное выступление. Я думал, что речь идет о моей обычной нерешительности и что мне удастся справиться с ней в последнюю минуту, как это со мной уже не раз случалось.

Я отказываюсь верить, что такая ошибка, в сколь бы сильно стеснительное положение она тебя ни ставила на какое-то время, способна разрушить нашу дружбу.

Мишель

Менее чем через сутки после этих раскачиваний взад и вперед Батай оказался на улице Гей-Люссака один перед всем Коллежем. Многие свидетели описывают его выступление как самое взволнованное из всех, которые были сделаны в Коллеже.

Поскольку Лейрис при этом не присутствовал, Батай на следующий день, 5-го, дает ему письменный ответ на возражения из его вечернего письма от 3 июля.

ЖОРЖ БАТАЙ — МИШЕЛЮ ЛЕЙРИСУ

5-VII-39

Мой дорогой Мишель!

На твое письмо я уже ответил в ходе своего вчерашнего выступления, но, делая это, я считал, что все обсуждения должны быть отложены. А причины, из-за которых я был вынужден действовать именно так, коренятся в самом выступлении. Ну, а сейчас я хотел бы прямо ответить на вопросы, которые ты ставишь.

Когда я в первый раз употребил выражение «сакральная социология» (а это случилось как раз тогда, когда и был основан Коллеж Социологии), я не думал, что дисциплина, определяемая этим словом, будет точно следовать в русле традиции французской социологической школы. В моем сознании опыт сакрального, который

мог бы иметь любой из нас, сохранял важнейшее значение, во всяком случае для меня. Даже тема выступления, которое ты сам сделал в прошлом году, показывает, что такой способ видения был вполне приемлемым как для Кайуа, так и для тебя. Но если верно, что мы включали свой личный опыт в исследования, которые проводили, то из этого просто надо научиться извлекать уроки. Опыт сакрального — это опыт такого рода, что не может никого и ничто оставить равнодушным. Тот, кто сталкивается с сакральным, уже не способен остаться чуждым ему, как христианин не может остаться чуждым Богу. В моих глазах эта сакральная социология, которой некий Коллеж сумел придать форму и узаконить ее, с самого начала как раз и шла в русле христианской теологии (именно в таком духе я вчера ответил на справедливое истолкование моей позиции, сделанное Ландсбергом). Речь шла о том, чтобы представить общество и его игру вместе с таким осознанием судеб, вовлеченных в него, которое принадлежит теологу, когда он рассматривает Бога и церковь. Именно в этом, строго говоря, мог бы быть обнаружен путь, который вел бы к духовной власти, во всяком случае здесь могла бы корениться направленность на действие как на нечто неизбежное.

Впрочем, мне кажется, что традиция, идущая в русле христианской теологии, уже существует, что она представлена главным образом Гегелем и Ницше. По правде сказать, отнюдь не является фактом то, что и Дюркгейм не двигался в том же направлении, но его остановили именно требования правил социологического метода, который исключает переживаемый опыт как основу анализа. Для него, во всяком случае, было невозможным достижение истинной глубины в общих рассуждениях, касающихся существующего общества. Конечно же, некоторое отступление от Дюркгейма и Мосса, по меньшей мере тогда, когда мы рассматривали актуальное существование, было для нас неизбежной необходимостью. В целом задача, с которой мы сталкиваемся, исходя из традиции, является трудноразрешимой, и нам нужно определять методы, которые способны привести к ее решению. Но надо ли начинать с определения этих методов? Я, конечно, мог бы описать пути, по которым я шел, но не могу сожалеть о том, что шел именно такими путями, пока не подвергну их анализу во всех их отклонениях. Быть может, именно случай виноват в том, что вопрос о методе был поднят тобой вполне своевременно, именно тогда, когда мы уже продвинулись далеко вперед, и в тот самый момент, когда готовились сделать исключительно важную попытку определить основания и направления нашей работы.*

Не думаю, что ты можешь обижаться на меня как за то горькое уныние, которое мне пришлось испытать в понедельник, так и за то, что я сказал по этому поводу. В том, что высказывается при разыгравшихся нервах, содержится столько же, если не больше, глупостей и упущений, как и в тот момент, когда тебя охватывает спокой-

ствие. Как бы там ни было, со всеми этими путаными неприятностями, ты хорошо знаешь, что значит для меня соединяющая нас дружба.

Жорж

* Мне кажется, что эта принципиальная позиция дает, хотя и в самом общем плане, ответы на всю сумму вопросов в твоём письме. Мне представляется излишним добавлять к этому несколько фраз по поводу того возражения, где ты упрекаешь нас, будто мы все хотим объяснить только сакральным началом: лично я не верю в возможность объяснения какой бы то ни было сложной реальности с помощью одного простого принципа. Мне кажется, что уже сама эта позиция содержит в себе понятие о *феномене тотальности*. Вполне возможно, что мы создали впечатление чрезмерной настойчивости, идущей только в одном направлении. Но стоит ли считать, что люди неизбежно видят только то, о чем говорят? Я в ещё большей степени уверен, что Кайуа занимает такую же позицию, как и я, и если требуются уточнения, то должен напомнить, что мне выпал случай говорить в Коллеже Социологии о *феномене тотальности*, по поводу которого я как раз и сказал, что это наше основополагающее понятие.

При чтении этого письма 6 июля Лейрис готовится повторить первоначальную попытку. Он начинает новое письмо, в котором с гораздо большей силой, чем в предыдущих письмах, подчеркивает свою позицию профессионального этнографа: «Этнографы, к которым принадлежу и я...». Но поскольку он уже делал нечто такое три дня назад, он откладывает перо, не поставив подписи. Быть может, до него вдруг дошло, что с его стороны странным было требовать с такой настойчивостью определения правил профессии, которые теперь, когда он уже завоевал себе место в ней, все больше и больше довлеют над ним самим. Сколь бы обоснованными ни были его критические замечания, как можно понимать в буквальном смысле автора «Призрака Африки», когда он вдруг становится адвокатом объективной, дистанцирующейся от своего предмета, количественной социологии?

МИШЕЛЬ ЛЕЙРИС — ЖОРЖУ БАТАЮ (*Не отправлено*) Мой дорогой Жорж!

Окольными путями я получил известия о заседании во вторник и заверяю тебя, что был счастлив, когда узнал, что участники, по меньшей мере очень многие, кажется, посчитали его самым важным из

всех заседаний Коллежа Социологии. В связи с этим я больше не испытываю мучений по поводу своего молчания и думаю, что действовать стоило лучше всего именно так, как я и действовал (несмотря на мимолетные разногласия, возникшие благодаря этому между нами), вместо того чтобы пытаться выйти из положения посредством какого-нибудь выступления, в котором главные из моих возражений оказались бы в той или иной мере выхолащенными. Из-за того, что я не обладаю диалектическими способностями, мне не удалось бы в сложившихся условиях сформулировать соответствующим образом свои критические замечания. И следовательно, если бы я взял слово, то у меня остался бы только такой жалкий ресурс, как возможность отодвинуть эти возражения на задний план, если не просто умолчать о них.

Чтобы еще точнее определить, в каком именно духе я отвечаю на твое письмо, я привожу здесь копию, один к одному, фрагмента из тетради с записями, которую я начал вести вот уже больше года с целью подготовки книги о сакральном.¹

«Ошибка, состоящая в путанице между *коммуникацией* и *полным согласием*, то есть достигаемым сразу, без всякого обсуждения. Несомненно, что существуют стопроцентные прямые соглашения, без всякой тени *коммуникации*. И обратно, даже в разногласии может существовать коммуникация, даже в споре. В общем, *коммуникация* включает глубокое согласие, а не просто согласие формальное, то есть согласие реальное, даже когда с точки зрения логики налицо разногласие». Теперь я отвечаю на твои доводы.

Разумеется, Коллеж Социологии намеренно никогда не считал себя продолжателем традиции, заданной Дюркгеймом. Тем не менее понятия, разработанные французской социологической школой: правое сакральное и левое сакральное, миф как коллективное представление, связанное с ритуалом, роль моментов интенсивной социальной сосредоточенности, противопоставленных моментам распыления, механизмы таких институтов, как например жертвоприношение, потлач и т.д., — приобрели столь устойчивое употребление у самых разноплановых мыслителей, что, если мы не хотим, чтобы эти понятия постепенно сходили со сцены, или потерять из виду как то, что они в точности выражали в мышлении тех людей, которые их разрабатывали, так и то, что представляют собой правила метода, которыми они руководствовались, к ним надо относиться как к необходимым. И если этнографы, к которым принадлежу и я сам (я имею в виду не принадлежность к школе, что ничего не значит, а тот факт, что в ходе своего путешествия я имел возможность экспериментировать над этнографическими наблюдениями), уже и так склоняются к тому, что видят в классических

¹ Наброски к книге «Сакральное в повседневной жизни», или же — «Человек без чести», изданной Жаком Жаменом (Ж.-М. Плас, 1995, с. 60).

социологах людей, которые искажают действительность, оперируя безудержными обобщениями, то что же они подумают о людях, которые, исходя из этих уже и без того спорных результатов схематизации, оперируют схемами второго уровня абстракции, то есть результатами *сверх схематизации*? Я отнюдь не стремлюсь подобным образом защищать этнографию, поскольку знаю, что в этой области научная объективность — не более чем обман. Просто я хочу сказать, что поскольку этнографическое рассмотрение оказывается порочным в самой своей основе, ибо набор ритуалов и верований способен дать нам только фрагментарное, а быть может, даже обманчивое отражение того, что в действительности происходило в головах туземцев, то и всякая схематизация, выполненная *in vitro* по документам, оказывается в высшей степени подозрительной. Такое рассмотрение не только не вносит какого-либо исправления, но лишь увеличивает амплитуду заблуждения, если принять во внимание, что оно построено на приемах, лишней раз увеличивающих степень насильственного навязывания фактам структур нашего европейского менталитета. Здесь вообще нет подлинного «непосредственно переживаемого опыта»: сколь бы сильно мы ни воображали себе, будто живем тем же опытом, что и абориген, мы все равно не можем влезть в его шкуру. Следовательно, мы переживаем только наш собственный опыт, который весьма сильно отличается от его опыта из-за различий в наших культурах и из-за фактора экзотики, который вынуждает нас видеть вещи в весьма необычном свете, не располагая при этом никаким серьезным средством, способным поправить такое ошибочное видение. Большой заслугой последователей Дюркгейма, на мой взгляд, является то, что в целом (если позволительно отметить это попутно) вся эволюция французской социологической школы осуществлялась по направлению движения, противоположному тому, которое предлагаем мы. Нарастает стремление все больше и больше оперировать статистикой, картографией, протоколированием, из которых фактическая сторона выхолащивается до такой степени, до какой это вообще возможно. Я отнюдь не хочу игнорировать все, что имеется ограниченного, ущербного, по человеческим критериям ничтожного в таком способе действий. Требуется только установить, является ли возможным вообще применение иного метода для такого исследователя, который учитывает необходимость выхода за рамки голого наблюдения и занимается конструированием, полагая, однако, при этом, что не менее необходимой является обработка полученных данных с минимумом приблизительности.

Здесь идет возврат к Кайуа

Успокоив таким способом кризис, вызванный взрывом профессионального сознания Лейриса, Батай возвращается к расхождению с Кайуа. В письме, твердом, но написанном в примиритель-

ных тонах, он развивает свои возражения в терминах своего испытания сознания, предлагает некоторые изменения для внесения в проект Устава.

ЖОРЖ БАТАЙ — РОЖЕ КАЙУА

Сен-Жермен-ан-Лей
59 бис, улица Марей
20 июля 1939 года

Мой дорогой Кайуа!

Вы поставили меня в довольно-таки трудное положение. Надо было либо зачитать Ваше послание, а мне от себя сказать о том, до какого уровня доходило мое несогласие и мои критические замечания, и все это в Ваше отсутствие, что не позволяло Вам дать мне ответ. Либо я должен был взять на себя инициативу и не предавать его огласке вопреки тому, о чем мы договорились. Впрочем, в последний момент ситуация еще более осложнилась, так как Лейрис, отказавшийся выступать накануне заседания, передал мне письмо, в котором во всем объеме были выражены его разногласия с нами.

Я прочитал письмо Лейриса уже после того, как имел с ним устную беседу. Это объяснение позволяло сказать, что в главном согласие сохраняется. Впрочем, с тех пор кое-что и здесь прояснилось и, казалось бы, все недоразумения рассеялись (речь шла главным образом о методологии, а по этому вопросу, разумеется, требуется внести множество уточнений).

По поводу Вашего послания я думаю, что все должно остаться в неопределенности до тех пор, пока между нами не произойдет аналогичного устного объяснения.

Поэтому Ваше послание не было зачитано. Я объяснил, что между Вами и мной возникли глубокие расхождения, вызвавшие затруднения, но что я не стану затрагивать те положения, которые эти затруднения вызвали, а буду говорить только о самой сути проблемы. Вы предлагали в качестве основы «официальной доктрины»: 1) «свою теорию сложных существ; 2) противопоставление сакрального и мирского по отношению к самопожертвованию в пользу более широкого существования». Я попытался развить эту теорию существ в плане проблематики самопожертвования. Я стремился показать, что начиная с этого момента в дело по необходимости включается потребность в переживании драмы, и все это в таких условиях, когда представляется невозможным даже поставить вопрос до того, как будет замечено все его значение. Правда, я говорил непосредственно не о драме, а о тратах, потерях, жертвенном

безумии и, конечно же, не допускал никакой критики вашей позиции. Я просто запретил себе делать это после того, как объяснил, что «внимание, уделяемое мною мистицизму, драме, неистовству, смерти», показалось бы Вам «трудно совместимым с принципами, из которых мы исходили». Я добавил также, что не Вы один «с горечью испытали это чувство несовместимости», что его разделяли также по меньшей мере Полан и Валь.

Я полагаю, что Вам трудно было бы оспаривать то, что вопрос, который я поставил в тот день, обладает определенным смыслом. По правде сказать, я считаю, что, если бы Вы стремились увидеть, что же я хотел на самом деле, Вы легко могли бы заметить все это. В частности, моя настойчивость в приверженности Ницше уже сама по себе достаточно хорошо показывает, в каком направлении я двигаюсь. Подобно другим, я исследую господство того, что является чудовищным, но при условии, что оно представляет собою господство не некой чуждой реальности, а чего-то такого, что как раз и признается само собой разумеющимся и высвобождается благодаря праздникам. (Я, разумеется, стремлюсь сделать возможными некоторые состояния сознания, возникающие во время праздника, и верно то, что я усматриваю в этом нечто весьма важное для себя.) Учитывая ту легко различимую позицию, которую Вы самым серьезным образом мне противопоставляете, я во всяком случае стремлюсь выразиться с ясностью, достаточной для того, чтобы Вы имели возможность прямо уяснить суть моих намерений. Но, быть может, Вы гораздо охотнее обращаете внимание лишь на то, что кажется способным оправдать Вашу враждебную по отношению ко мне позицию?

Я сказал это, чтобы ответить на ту часть Вашего «испытания сознания», которая связана с дешевой нервной суетой.

Что же касается Вашей настойчивости по поводу необходимости быть сдержанным, то Ваше послание страдает такой неясностью и столь мало производит впечатление практичного метода, что мне и так весьма трудно говорить об этом. Я полагаю, что теперь Вы сожалеете, что написали «Зимний ветер». И конечно же, я не сомневаюсь, что мои «апокалиптические» акценты вызывают у Вас беспокойство. Мне кажется, что способ действий, опирающийся на намеки, к которому Вы прибегаете, имеет в себе множество неудобств. Если, согласитесь, из этого устранить все, что было сделано, дабы удивить меня, и что не обладает достоинством ясности, а проясняется только в том, что касается метода, поддающегося редукции к более точным, хотя, быть может, и менее привлекательным утверждениям, то этот текст, как мне представляется, должен оставаться связанным с Уставом (обычно именно устав имеет такого рода введение). Я на самом деле согласен с тем движением, которое Вы выражаете.

Моя самая злая оговорка относится к тому, с каким неистовством Вы стремитесь показать себя «интеллектуалом». Вам хорошо

известно, что я придерживаюсь представления о тотальности, а в свое время вы оставили без возражений все, что я по этому поводу высказал в N.R.F. Теперь же вы вдруг заговорили о мистицизме моей статьи. Вы хотите сказать, что он вас раздражает? Во всяком случае, вы должны признать, что с моей стороны было бы непоследовательно видеть в *Коллеж Социологии* намерения, которые исключали бы возможность того мышления, которое было выражено в этой статье. Я тоже очень хочу считать себя интеллектуалом, но при этом не хочу добавлять фразы, позволяющие считать, что интеллектуал, добровольно ограничивающий себя принципами, может оставаться еще и «правым», и «честным». То, что Гегель называл «geistige Tierreich der Betrug» (слово geistige и надо перевести как «интеллектуал»), не кажется мне менее непригодным, чем раньше, до Вашего «испытания сознания». Есть такие проблемы человеческого разума, которые никто не способен разрешить в нескольких словах. Уж не хотите ли Вы, чтобы мы добавили их (или что-то еще в том же роде) к вашим предложениям? Или чтобы *Коллеж Социологии* воздерживался от постановки проблем, которые не поддаются быстрому разрешению, так как множество трудных проблем не могут получить решения, которое было бы результатом непредвиденного хода вещей (я намеренно говорю не о добавлении, а о самом принципе).

Впрочем, этот принцип представляется мне обладающим также и критическим значением по отношению к форме, которую вы придали главному пункту Устава. Вы хотите, чтобы *Коллеж Социологии* требовал для себя духовную власть на длительную перспективу. Мне думается, что организация, игнорирующая в своем движении то, что идет от «хода вещей», не может обладать такого рода претензией. Такая организация может претендовать только на то, чтобы *ставить* вопрос о духовной власти, тогда как совершенно очевидно, что никаким другим ответом, кроме того, что духовная власть необходима, она не располагает. Я думаю даже, что мы сразу же начнем двигаться в разные стороны, как только речь пойдет о направлении, в котором эту власть следует искать. Быть может, вы и верите в возможность власти тех людей, которые будут обладать знаниями и утвердят ортодоксию познания. Я тоже вовсе не исключаю для себя надежды на это. Но я не думаю, что при этом мы могли бы в реальности выйти за пределы тех пунктов, которые вы сами уже определили. А именно, чтобы общество было существом не менее истинным, не менее богатым внутренней определенностью, чем личность. Это существо, требующее самопожертвования, должно обладать *сакральными качествами*, то есть силой, добродетелями, привлекательностью, которые требуют и влекут за собой жертвенность. Но все это имеет также и такое последствие: духовная власть не может отказаться от определения самой себя как исходящей от существа, подобного тем, о которых она говорит как о личностях, в не меньшей мере истинных и богатых внутренней оп-

ределенностью. Поскольку она оказывается исходящей именно от такого существа, она сама, следовательно, должна обладать достоинством, состоящим в способности вызывать потребность в жертвенности, то есть она сама, таким образом, должна претендовать на сакральный характер.

Принцип, который вы определяете как «закрытый консилиум», то есть обсуждение, предваряющее открытые заседания, представляется мне единственно соответствующим необходимости разбирать между собой, как только это оказывается возможным, всю совокупность вопросов, вытекающих из нашего обмена мнениями. Если же вы с не меньшей, чем у меня, доброй волей хотите включиться в поиск *непосредственных* решений, которые позволят нам продолжать работу, то и трудностей не останется. Беда состоит только в том, что *Коллеж*, ставя перед собой интеллектуальную задачу совершенно нового порядка, с трудом может избежать опасности спутать непосредственное и отдаленное. Впрочем, именно Вы (я сам не смог бы этого сделать) должны определить то, что вы называете непосредственной задачей, а также кто именно должен стать объектом «окультизма». Если бы вам удалось предложить хоть что-то жизнеспособное, вы не встретили бы противодействия ни с моей стороны, ни со стороны тех людей, которые по-настоящему интересуются нашей работой. Уже даже сейчас я получил письмо,¹ идущее в этом плане в том же направлении, которое предлагаете Вы. В настоящее время *Коллеж* способен вернуть смысл своего существования, только замкнувшись в себе и придя к более устойчивой организации, тогда как численность особого значения не имеет.

В июле вы обратили внимание на мою нерешительность, колебания, плохое представление о том, что можно было бы сделать после октября. Сейчас я считаю, что предложение Лейриса уже само по себе позволяет выйти из тупика. Таким образом, я отказываюсь от своих собственных предложений, чем, быть может, причиняю вам совсем излишние неудобства. Впрочем, то, что я лично предлагаю сейчас, уже не рискует встретить враждебного отношения с Вашей стороны и наверняка покажет Вам все возможности прийти к согласию, которое может быть восстановлено между нами. Я хотел бы прочитать настоящий курс, сведя в единую систему все, о чем я в прошлом уже не раз говорил в «Социальной критике», располагая на этот раз вещи в тесных взаимосвязях между собой, упорядочивая, внося большую ясность и, разумеется, развивая. И все это — для небольшого числа лиц, которые заранее обязались бы приходить на заседания почти регулярно.

Для журнала я уже сейчас жду от Вас Ваши обзоры, которые будут сделаны по возможности в кратчайшие сроки. 1 октября обя-

¹ Письмо от Марселя Море, датированное 17 июля, копия которого сохранилась у Лейриса. Она была опубликована Жаном Жаменом в GradHiva, № 13, 1993. Чуть далее вы найдете несколько выдержек из него.

зательно надо сделать выпуск. Следовательно, необходимо, чтобы я отправил последние тексты издателю до 25 августа. Прошу вас сделать все необходимое, чтобы все было готово вовремя. Если вы сумеете разыскать последний номер «Международного социологического журнала» («La Revue internationale de sociologie»), то там есть статья о Монтескье-социологе. Я говорю Вам об этом, потому что у меня сложилось впечатление, что Вы будете счастливы воспользоваться случаем выразить свое отношение к этой статье (будут, разумеется, и другие обзоры статей), выразить то, что вы думаете о Монтескье.

Необходимо отказаться от заголовка «Religio» не только потому, что он звучит не очень привлекательно, но и потому, что он уже затаскан. Только такие названия, как NEMI, DIANOS и OURANOS показались мне возможными, а тем лицам, которым я их назвал, больше всего понравилось последнее. Я, со своей стороны, тоже являюсь его горячим сторонником, учитывая, что два первых, как мне кажется, являются чересчур чопорными и редкими.

Запоздание с отправкой этого длинного письма, начатого еще 6 июля, объясняется большой загруженностью и чрезмерной усталостью. К сожалению, я не сумел отдать для перепечатки тексты, которые Вы мне направили. Я более чем согласен с Вашими выводами относительно сакрального. Только мне представляется возможным пойти еще дальше, и я хочу, чтобы мы продолжили по этому вопросу объяснение в рамках «консилиума», но только в составе нескольких человек. Ваш текст и мое выступление от 4 июля, сопоставленные с некоторыми замечаниями Лейриса, могли бы, как я полагаю, стать основой для обсуждения, которое непосредственно затронуло бы самую суть дела.

Я надеюсь на ваш очень краткий, но быстрый ответ и особенно на обзоры.

Сердечно ваш

Жорж Батай

К НАЧАЛУ УЧЕБНОГО ГОДА В 1939 г.

Подготовка этого «конгресса», или «консилиума», будет в центре внимания многочисленных бесед, состоявшихся в каникулярное время летом 1939 г. Кто должен принять в них участие? На повестке дня стояли вопросы о персоналиях. Отзвуки этих бесед можно найти в дневнике, который начиная с 5 числа стал вести Кено, неожиданно отправившийся в Нормандию.

Марсель Морэ, католик левого толка, персоналистский активист, посещавший Коллеж с самого начала его работы, щедро раздает на эту тему организационные советы в письме, адресованном Батаю, датированном 17 июля. «Конгресс не должен проходить в

течение двух месяцев с заседаниями в течение всей недели... Если вы хотите добиться успеха, тогда необходимо, чтобы его работа была гораздо более сосредоточенной, а это может быть выполнено только посредством Конгресса, который был бы подлинным Конгрессом, или, если хотите, чтобы использовать выражение Мишеля, который имел бы форму консилиума. Надо справиться с этим в течение нескольких дней. Конгресс потребует не только выступлений и обсуждений, но и совместной жизни участников, чтобы в ходе заседаний можно было бы обмениваться идеями и впечатлениями, а также лучше узнать друг друга. Многие, конечно, будут против такой процедуры, но тем хуже для них и тем лучше для всех остальных. Дилетанты и эстеты ipso facto окажутся устраненными.... Меня сильно шокирует то, что среди посетителей Коллежа Социологии есть немало таких слушателей, которые приходят туда как на спектакль, такое нетерпимо. Впрочем, вы тоже сильно удивили меня в прошлый вечер во время заседания Коллежа, когда объявили, что конгресс будет открыт для участия всех.... Вам следует отобрать 25—30 участников и придерживаться этого числа.... Необходимо также, чтобы конгресс происходил вне Парижа (так как надо избежать влияния столичной атмосферы и добиться почти полного уединения), но все же поблизости от него, чтобы доступ на конгресс был бы относительно простым. Кроме того, поскольку в течение рабочих дней недели большинство людей занято, быть может, стоило бы провести конгресс в течение двух следующих один за другим уик-эндов, то есть за четыре дня в целом. С послеобеденными и вечерними заседаниями это будет восемь докладов, которые Вы планировали прослушать в ноябре и декабре, а утренние часы можно зарезервировать для частных бесед». (Полный текст письма был опубликован в «GradHiva». 1993. № 13.)

Все это, очевидно, предполагало возвращение Кайуа. Но война решила иначе. Это собрание не состоялось, и прежде всего потому, что в этот год Коллеж не возобновил своей работы. Лейрис уехал в Алжир, Кайуа оставался в Аргентине.

ПАРИЖСКИЕ ПОПЫТКИ

Некоторые участники Коллежа, из числа тех, кто выступал или был слушателем, кто собирался на его заседания в течение двух предыдущих лет, пытались приспособиться к условиям войны. Морэ организует несколько дискуссий у себя дома (машинописный текст обзора трех из таких собраний был опубликован в «Digraphe» №17, за декабрь 1978 г.¹). Батай информирует Кайуа о первых невзразу-

¹ 3 декабря Симона де Бовуар направила мобилизованному Сартру описание обеда у Колетты Одри. Присутствовали Валь, а также германист Робер

мительных шагах этого малообещающего эмбриона. Батай (13 ноября 1939 г.) пишет: «Здесь его (Коллежа) активность равна нулю. Я могу отметить только тот факт, что Марсель Морэ в настоящее время собирает у себя (каждые две недели) то, что осталось от Коллежа, то есть группу «Volontés» и еще небольшую группу, которую он сформировал вместе с Ландсбергом и Клоссовски внутри «Esprit». На этих собраниях присутствовал Валь, а Монро, должно быть, тоже будет посещать их («Le Bouler». С. 121—122). 25 мая 1940 г. Полан в свою очередь информирует Кайуа, что все эти проекты остались без будущего: «Попытка возобновить работу Коллежа Социологии, организованная Морэ, кажется, потерпела неудачу из-за резких разногласий между Пелорсоном, Кено и Бенда, с одной стороны, Жидом и Валем — с другой («Переписка». С. 139).

В БУЭНОС-АЙРЕСЕ

Готовясь к длительному пребыванию в Аргентине, Кайуа, со своей стороны, при поддержке Виктории Окампо и в рамках журнала «Sur» в течение какого-то времени пытается организовать южноамериканское ответвление Коллежа Социологии. По и там дело далеко не пошло. Он сам все более и более отходил от этого предприятия, относился к нему все более критично. Он прежде всего отдается работе в «Lettres françaises» (1941), которые он превращает в литературный орган свободной Франции в Буэнос-Айресе.²

В НЬЮ-ЙОРКЕ

В это же время в Нью-Йорке несколько постоянных участников Коллежа — Дютуи, Вальдберг, Дени де Ружмон — контактируют с эмигрировавшими сюрреалистами. Легенды о Коллеже, по всей видимости, начинают распространяться. Эжен Жола поручает Дютуи составить досье на Коллеж, которое образует центральный раздел журнала «Vertical» (1941). Посещение Бретона служит чем-то вроде катализатора при передаче наследия. В 1942 г. приглашенный Анри Пейром в Йель этот последний берет на себя «заботу», которую по очереди брали на себя весьма непохожие

Менде. «Они говорили о некоем Ландсберге, которого я не знаю и который выступил во вторник с лекцией о „государстве-нации“, то есть о типе из группы „Esprit“» (Письмо Жан-Полю Сартру. Т. 1. С. 321).

¹ 20 октября Полан пишет Лейрису: «Получили ли вы уже манифест КС, который подготовил Кайуа? Что вы о нем думаете?».

² См. по этому вопросу: Марина Галетти. «Роже Кайуа в Аргентине» в публикации Лорана Женни «Роже Кайуа: авантюрное мышление». Белен, 1992.

друг на друга, но наиболее проницательные и смелые умы нашего времени, такие как Батай, Кайуа, Дютуи, Массон, Мабий, Леонора Каррингтон, Эрнст, Эттембль, Пере, Кала, Селигман, Энен. «Берет на себя заботу, — сказал бы я, — о том, чтобы дать быстрый ответ на вопрос, что думать о постулате „не бывает общества без социального мифа“, в какой мере мы можем выбирать или приспособливать (и навязывать) миф в отношении общества, достижение которого мы считаем желательным?» («Прологомены к третьему манифесту — сюрреализм или нет»). Передача полномочий почти насильно происходит в V.V.V., сюрреалистическом журнале, выходящем в Нью-Йорке, четвертый выпуск которого в феврале 1944 г. выходит под заголовком «К новому мифу? Предчувствия и недоверчивость». Он обещает опубликовать подборку, посвященную Коллежу с самокритикой Патрика Вальдберга в главной части, комментариями Робера Лебея и Жоржа Дютуи. Эти следы воспоминаний о деятельности Коллежа в кругах французских интеллигентов-эмигрантов получают также свое отражение в оглавлении «Renaissances», журнала нью-йоркской Свободной школы Высшего образования, в котором Леви-Стросс публикует Кайуа, Ружмона, Валя. Однако все эти упоминания встречались далеко не всегда в благоприятном свете, как об этом свидетельствует обзор «Communion des forts», сборник эссе, написанных Кайуа под эгидой Коллежа, который Майер Шапиро публикует в «Kenyon Review» в 1945 г. под заголовком «Французская реакция в изгнании».

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПИСЬМО МАРСЕЛЯ МОССА ЭЛИ АЛЕВИ

28 ноября 1936 г. Эли Алевй делал во Французском философском обществе сообщение о том, что он окрестил «Эрой тираний». В ряду положений известного либерального историка, англофила и специалиста по английской истории, большого почитателя философского радикализма Бентама, есть следующие. «Эра тираний датируется августом 1914 г. Другими словами, она начинается с того момента, когда воюющие нации установили режим, который можно определить следующим образом, а) С экономической точки зрения — это чрезмерное огосударствление, распространяющееся на все средства производства, распределения и обмена. А с другой стороны — это обращение правительств к руководителям рабочих организаций с просьбой помочь им в осуществлении этой работы по огосударствлению, то есть синдикализм, корпоративизм вместе с этатизмом, б) С интеллектуальной точки зрения — огосударствление мышления. Это огосударствление само по себе принимает две формы, одна из которых имеет негативный характер, то есть действует посредством упразднения любых форм мнения, считающегося неблагоприятным для национальных интересов, а другая имеет позитивный характер и состоит в том, что мы называем организацией энтузиазма». Наконец, там есть положение, что «Именно из этого режима военного времени в гораздо большей мере, чем из марксистского учения, вытекает весь послевоенный социализм».

Эти положения отнюдь не послужили организации энтузиазма у интеллигентов, которые пришли, чтобы послушать этот доклад. В тот момент, когда он приводил в порядок записи этого выступления для их публикации в «Bulletin de la Société française de philosophie», Алевй продолжил дискуссию, процитировав в Приложении некоторые письма, отправленные ему в порядке ответа на его выступления, а он в свою очередь отвечал на них. Первое письмо было от Мосса. Он не был вынужден отвечать ему, так как письмо носило одобряющий характер.

Алевй умер как раз в тот момент, когда вышел «Бюллетень» (1936. № 5), содержание которого будет воспроизведено в 1938 г. в посмертно изданной книге, которая будет обязана этому докладу и своим названием: «Эра тираний». Подзаголовок: «Очерки о социализме и войне». Там помещено и письмо Мосса (с. 230).

Я целиком и полностью согласен с вами по всем пунктам вашего сообщения. Я только хотел бы добавить к этому очень немного, чему я сам был свидетелем.

Ваша дедукция итальянской и немецкой тирании из большевизма совершенно правильна, но, может быть, только из-за нехватки места вы оставили мне возможность указать на две другие черты.

Основополагающей доктриной, из которой все это выведено, является доктрина «действующих меньшинств» в том виде, в каком она существовала в анархо-синдикалистских кругах Парижа, в особенности в тех формах, которые разработал Сорель, когда я оставил «Социалистическое движение» и не стал участвовать в его кампаниях. Доктрина о меньшинствах, доктрина о насилии и даже доктрина о корпоративности пропагандировались прямо на моих глазах людьми от Сореля до Ленина и Муссолини. Все трое признавали ее. Добавлю, что корпоративность Сореля была чем-то промежуточным между корпоративностью Пуже и корпоративностью Дюркгейма и, наконец, соответствовала у Сореля реакционному взгляду на прошлое нашего общества.

Австрийская социал-христианская корпоративность, ставшая важной стороной учения Гитлера, имеет другое происхождение, но в конце концов, поскольку она копировала корпоративность Муссолини, она стала учением того же порядка. Но вот мой второй пункт.

Я в гораздо большей мере, чем вы, настаиваю на фундаментальности факта таинства и заговора. Я долго жил в активных кругах революционных эсэров и т.п., среди русских; я в гораздо меньшей степени был последователем социал-демократов, но я знал большевиков из Парка Монсури и, кроме того, я пожил немного вместе с ними в России. Действующее меньшинство там было реальностью, это был постоянно действующий заговор. Этот заговор длился в течение всей войны, в период правительства Керенского, и он одержал победу. Но образование коммунистической партии так и осталось образованием подпольной секты, а ее главный орган ГПУ так и остался партийным органом подпольной организации. Сама коммунистическая партия тоже захватила власть в центре России, так же как фашистская и гитлеровская партии захватили ее в стране без артиллерии и флота, но зато со всеобъемлющим полицейским аппаратом.

В этом я без труда узнаю события в том виде, как они происходили в Греции и как их очень точно описывает Аристотель, но которые были в особенности характерными для древних обществ, а быть может, и для всего мира. Это было «Общество мужчин», со своими одновременно публичными и тайными братствами, а внутри «Общества мужчин» это было общество активно действующей молодежи.

Даже с социологической точки зрения, это, может быть, и необходимая форма действия, но это форма отсталая. Это, конечно, еще не причина, чтобы она не стала модной. Она удовлетворяет потребность в тайне, влиянии, действии, молодости, а нередко и в традиции. Добавлю, что в том, что касается способа, которым тирания обычно оказывается связанной с войной и с самой демократией, страницы из Аристотеля также можно безошибочно цитировать. Можно было бы подумать, что мы вернулись к временам молодых людей из Мегар, которые давали тайную клятву не останавливаться перед уничтожением всей знаменитой постройки. В данном случае — это повторные попытки, аналогичные последствия.

Что касается политической позиции Мосса, пока еще не вышел сборник его статей, см.: П. Бирнбаум. «От социализма к дару», — в специальном номере журнала «L'Arc» (1972. № 48), посвященном Массу.

Вполне вероятно, что все, что в глазах Мосса в этой технологии заговора представлялось негативным, как раз и должно было сделать ее привлекательной в глазах его молодого последователя Кайуа, который, впрочем, был очень далек от того, чтобы воспринимать Сореля как мыслителя, лишенного какого-либо интереса и особенных достоинств. В одной заметке, написанной приблизительно в то же время, что и письмо Мосса (N.R.F. Апрель 1936), он выражает свое преклонение перед этим мыслителем, который никогда не позволял себе «впадать в благодушие». Он делает вывод: «Когда публично упоминают имя Сореля, имея в виду имена Ленина, Муссолини и Гитлера, то не очень сильно преувеличивают».

Французская коммунистическая партия сама квалифицировала как «сектантство» свой статус и свою политику в период начала тридцатых годов. Ее ряды в то время были еще весьма скудными, ее тактика тяготела к заговору, а ее имидж: нес на себе печать романтизма подполья (который намечал разоблачить Низан в романе, носящем то же название). См.: Х. Дюбьеф. «Упадок Третьей Республики (1929—1938)», Париж., 1976, в частности главу: «Коммунисты, между партией и сектой». Именно это, конечно, и объясняет призыв к коммунистам, которым заканчивается «Иерархия существ» Кайуа. ФКП того периода времени по сравнению с нынешней ФКП гораздо в большей степени соответствовала (хотя ее участие в Народном фронте уже чувствительно поколебало такое подобие) сектантским фантазиям, которые Кайуа развивал в той статье.

«Конспирация» (1938) Низана как раз и была суровой картиной сектантских фантазий, смешивающих терроризм и подполье, которые допускал этот период истории партии, то есть период, от которого участие в Народном фронте предоставило повод дистанцироваться. Но Кайуа не был уверен ни в моральных заслугах, ни в политических достоинствах этого недавнего демократического *aggiornamento*. В 1939 г. он заканчивает «Иерархию существ» призывом к коммунистам, который он грозит осуществить, если они не одумаются, следуя по наклонной, которая может привести их только к поражению. Партии нужно только взять себя в руки, пишет он, и «для нее, как и для его представления об ордене, это было бы самой сильной гарантией успеха. Было бы достаточно, чтобы внутри коммунистических сил решительно настроенное меньшинство приняло бы и поддержало этот идеал» («Les Volontaires». Апрель 1939. № 5. С. 326).

Именно к парадоксальному коммунизму этой концовки восходит знаменитая опечатка в подстраничной сноске, добавленной Пьером Миссаком к гранкам статьи, в которой он обвиняет Кайуа в том, что он воздержался от выражения своей открытости фашизму: «С тех пор как эти строки были написаны, господин Кайуа стал профессиональным коммунистом» («С помощью крапленых карт»// Cahiers du Sud. № 216. Май 1939). Именно на этот парадоксальный коммунизм ополчается также и Мейер Шаниро, когда незадолго до окончания войны, в обзоре мексиканского издания «La communion des forts» (того самого, которое перепечатывает «Иерархию существ»), он пишет следующее. «Несмотря на глубокую неприязнь, которую Кайуа испытывал ко всему, что он находил догматического и иррационального в марксизме, он тем не менее надеялся на услуги коммунистов, чтобы добиться осуществления социального возрождения в соответствии со своими мечтаниями, но при условии, что они будут функционировать как подпольное меньшинство, сохраняя свою дистанцию от масс» («Французская реакция в изгнании» // The Kenyon Review. Зима 1945 г. С. 33).

ПРИМЕЧАНИЯ

1938. *Рене Бертеле* // По страницам журналов: науки о человеке и сакральная социология // *Europe*. № 190. 15 октября 1938 г. С. 275—276.

Небезынтересно сопоставить то, чем занимается *Учебный Центр*, и то, что происходит в *Коллеже Социологии*, об основании которого объявили 1 июля в N.R.F. Роже Кайуа и его друзья. Хотя исходные их позиции близки, их тон и предлагаемые выводы сильно различаются. Даже три статьи, сгруппированные под одним и тем же заголовком, чувствительно разнятся между собой. Статья Жоржа Батая восходит к преувеличенному, путаному, даже анархическому ницшеанству. Интересное сообщение Мишеля Лейриса, напротив, являет собою максимум объективной строгости, которую вообще можно внести в описание аффективных явлений раннего детства. Но дух группы и цели, которые она перед собою ставит, надо искать прежде всего в заявлениях Кайуа:

Между тем вот уже полстолетия науки о человеке прогрессируют с такой быстротой, что новые возможности, которые они открывают, остаются пока еще недостаточно осознанными. Не стоит говорить и о том, что никому не хватает времени и смелости применить эти новые возможности к решению многочисленных проблем, возникающих в той игре инстинктов и «мифов», которая в современном обществе эти возможности создает и изменяет. Вследствие этого недостатка целый пласт современной коллективной жизни, ее самая важная сторона, ее глубинные слои ускользают от сознания. И эта ситуация приводит не только к тому, что человек вновь отдается бесплодным фантазиям, но и к тому, что нарушается понимание социальных феноменов в целом и наносится ущерб главным максимам действия, которые находят в этом понимании опору и гарантию.

Точный предмет предполагаемой деятельности может получить название *сакральной социологии*, поскольку он ведет к изучению существования общества во всех тех его проявлениях, где обнаруживается активное присутствие сакрального. Таким образом, ставится цель определить точки соприкосновения между навязчивыми фундаментальными тенденциями индивидуальной психологии и направляющими структурами, которые возглавляют социальную организацию и руководят революциями.

Затем следует довольно справедливый анализ крупных индивидуалистических типов, «методических варваров» и их влияния. Какую роль, задается вопросом Кайуа, они могут играть в настоящее время? — Обеспечивать переход от «бунтарского духа» к «слегка империалистической позиции» «изгнанников», становящихся «избранниками», вследствие объединения и институционального утверждения внутри самого общества, ставящих своей целью завоевать его при помощи другого «общества», общества тайного, деятельного, победоносного и агрессивного, что ведет к царству «господ». Их главными атрибутами будут:

презрение, любовь к власти и вежливость, добродетели, которые, не являясь неизбежно главными, берут свое начало непосредственно в описанной выше жизненной установке и прекрасно характеризуют ее оригинальность ... Разум-

но стремиться к власти, будь то власть над душами или телами, престиж или тирания.

Эти высшие люди, господа духа будут прежде всего являть собою бодлеровский дендизм, «привилегированную форму современного героизма». Они будут сильными, пышущими гордостью, безжалостными.

Таким образом, благодаря Кайуа анархический индивидуализм становится организованным, деятельным: он переходит от бунта к революции. Но в то же время он не может устоять против подчинения самому «люциферовскому» стремлению: вместо того чтобы переделывать мир, он завоевывает его, поработывает его. Эта революция будет осуществлена небольшим числом людей для немногих, а не всеми и для всех. Революция аристократическая, революция избранных, *фашистская революция*, причем известно, что именно может выиграть в ней дух.

Наконец, проблема удовлетворения аффективных устремлений, проблема «сакрального», как говорит Кайуа, оказывается перевернутой в своей постановке. Он не только не стремится свести проблему к рационалистическим объяснениям, но и требует, чтобы за ней оставалась вся ее темная, таинственная, обворожительная сила. Между тем хорошо известно, к чему ведут мистические увлечения. (Эти уступки, которые не исключают и нагромождения «научных» строгостей, виновны в двусмысленности и обескураживающем характере выводов, к которым приходит Кайуа в своей недавно вышедшей книге «Миф и человек».)

Несомненно, что у Роже Кайуа при неоспоримом таланте есть что-то от грандиозного ребячества, от чего опасность его идей, которые он выдает в привлекательной форме, отнюдь не становится менее реальной. Кое-кто уверяет, что господин Гитлер каждое утро прочитывает после пробуждения страничку из Ницше, а это огромное несчастье для Ницше, который заслуживает гораздо лучшей участи. Следует опасаться, как бы в один прекрасный день будущий диктатор за недостатком идеологических оправданий не пришел бы просить поддержки своего манифеста у Коллежа Социологии. А Роже Кайуа надо бы честно подсказать, что он никак не гарантирован от такой опасности.

1938 Жорж Садуль. Сакральная социология // *Коммуна. Литературный журнал в защиту культуры*. № 60. Сентябрь-октябрь 1938 г. С. 1515—1525.

Будущий автор «Истории мирового кинематографа», ставшей сенсацией, Садуль содержал «журнал журналов» «Commune». До этого он сотрудничал в изданиях «Сюрреализма на службе революции» (с участием Кайуа и Монро) до тех пор, пока революция не стала обходиться без услуг сюрреализма. Аллергия, которую, по мнению Батая, вызывает рецензия под заголовком «За Коллеж: Социологии», датирована отнюдь не вчерашним днем. В мае 1934 г. (№ 9. С. 1019) рецензия на роман Кено «Заросли», дает ему повод напомнить, что «Кено в компании с известным психоаналитиком, любителем грубых шуток Жоржем Батаем попытался в неперIODическом журнале ренегата Суварина свести диалектический процесс к эдипову комплексу» (намек на «Критику основ гегелевской диалектики», опубликованную в издании «Социальной критики»)/ Он не очень мягко обо-

шелся также и с Лейрисом в феврале 1935 г. в рецензии на книгу «Призрак Африки» (№ 18. С. 631), Все же и этот случай показался ему не совсем обезнадеживающим: «Уличные бои оказываются достаточно шумными для того, чтобы вывести даже лентяя из состояния его послеполуденного сна. Мы убеждены, что Лейрис уже сделал свой выбор между двумя сторонами баррикад». В июле 1935 г. он сообщает о выходе «Интеллектуального процесса в искусстве» Робера (sic!) Кайуа. В 1936 г. он борется с призывом начать кампанию за выход «Inquisitions», журнала, который должен был выйти в том же издательстве, что и «Commune» — в Международном социальном издательстве. В апреле «наконец-то появилось сообщение о публикации „Inquisitions“, журнала, руководимого Арагоном, Кайуа, Монро, Цара... Имена сотрудников уже являются гарантией интереса». В июне — «Мы с нетерпением ждем выхода „Inquisitions“, журнала Монро, Кайуа, Цара, Арагона, первый номер которого несомненно появится в то же время, что и эта хроника». Как только журнал вышел, он представляет читателям «Commune» двух самых молодых из его издателей, то есть Роже Кайуа и Ж.-М. Монро, «которые принадлежат к молодежи, еще не посещающей университеты и представляющей собой проникательные и любознательные умы». «Inquisitions», уточняет он, это исследовательский орган, но речь идет об исследовании, осуществление которого мыслится «только в рамках Народного фронта, к которому устремляются все симпатии членов этой группировки».

Садуль питался только левыми. Он сдирал шкуру также и у крайне правых. По этой причине несколько раз из-под его пера вышло и имя Мориса Бланио, сотрудника «Combat». В августе 1936 г. — «Те люди, которые рискнули бы ограничить влияние идей, выражаемых в „Combat“ в защиту воскресного дня и ради ненависти к неарийским аккордеонистам, найдут в статье господина Мориса Бланио еще более общее и еще более ясное выражение этих идей». В марте 1937 г. он протыкает своим критическим шилом другую статью Бланио. Стоит ли уточнять, что в то время Бланио и Батай не были знакомы. Можно было бы вообразить, что именно благодаря перу Садуля каждый из них первоначально узнал имя другого.

САКРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

«Nouvelle Revue Française» за июль начинается серией статей-манифестов, подписанных Жоржем Батаем («Ученик колдуна»), Мишелем Лейрисом («Сакральное в повседневной жизни») и Роже Кайуа («Зимний ветер»), которые сгруппированы под одним заголовком и которым предпослано одно общее для всех предисловие: «За Коллеж Социологии».

В этом предисловии, подписанном инициалами Роже Кайуа, определяются смысл существования и цели Коллежа Социологии.

Забота о том, чтобы восстановить отображенные на лестнице социальной иерархии изначальные устремления индивида и связанные с его положением конфликты, лежит у истоков Коллежа Социологии.

Исследование общества исходя из индивида, из «индивидуального положения», а не из социальных групп, наций, толп или классов, — таковы, по всей видимости, основания исследований, проводимых «Коллежем Социологии», который именно так определяет свою программу.

Когда особую важность придают изучению социальных структур, мы замечаем, что какие-то полученные наукой результаты не только вообще игнорируются, но, более того, находятся в прямом противоречии с расхожими в этой области идеями. Эти результаты... остаются робкими и незавершенными, потому что наука слишком ограничивает себя анализом структур так называемых примитивных (первобытных) обществ, оставляя без внимания современные общества. С другой стороны, сделанные открытия еще не модифицированы так глубоко, чтобы можно было ожидать появления постулатов и даже склонности к исследованиям.

Поэтому первой целью Коллежа Социологии, судя по всему, как будто бы стала критика социологии, не социологии вообще и во всех ее аспектах, а той социологии, которая понимается как целиком и полностью представленная той самой французской университетской социологической школой, которая олицетворяется Дюркгеймом и Леви-Брюлем. Ну и, в частности, никакого внимания не уделяется марксистской социологии, которая, однако, если бы она занялась изучением первобытных обществ, могла бы внести свой существенный вклад в понимание современных обществ. Но представляется безусловным, что, по мнению господ Батая, Лейриса, Кайуа и других профессоров Коллежа Социологии, марксистская социология не имеет ничего общего с наукой и не должна рассматриваться со всем тем вниманием, которое необходимо уделить университетской социологии.

[Далее следует длинная цитата...]

Если соответствующую фразеологию избавить от велеречивого одеяния высокопарного стиля, претендующего на философскую строгость, но чаще всего дающего цветистую болтовню с использованием неологизмов, если попытаться самым глупым образом вычленив все три пункта этой программы, то, как мне представляется, на обыденном языке она вкратце будет такой.

Коллеж Социологии считает недостаточными работы университетской социологии.

Коллеж Социологии стремится быть не только сообществом ученых, но и «заразительным» сообществом.

Коллеж Социологии в особенности стремится отдалиться изучению «сакрального», то есть понятия, которое выявляет свое присутствие в таких институтах, как религия и армия, рассматривает сакральное (так же, как власть и мифы) в качестве следствия определенного индивидуального опыта.

Из трех статей, которые следуют за этим изложением-представлением, статья господина Роже Кайуа «Зимний ветер» безусловно является заслуживающей наибольшего внимания по причине характера личности ее автора. В то же время мы можем без особого ущерба оставить в стороне «Ученика колдуна» господина Жоржа Батая и «Сакральное в повседневной жизни» господина Мишеля Лейриса.

Для всех тех людей, которые вот уже на протяжении дюжины лет следят за сочинениями господина Батая, публикуемыми различными авангардистскими изданиями, скорее всего, не осталось незамеченным то, что он постоянно путает, смешивая в темном и велеречивом языке высказываний грубое шутовство и эсхатологию, высказывания о низменных функциях человечества и о функциях мистических. Во всем творчестве господина Батая чувствуется воля, или, скорее, слабое устремление к власти, которо-

му почти не удастся создать хотя бы иллюзию. В его философских сочинениях, как, впрочем, и в романах, опубликованных под маской, автор постоянно путает, если использовать вслед за Марксом и Энгельсом выражение Фейербаха, сперму и мочу; в результате становится понятным, что иллюзия власти остается весьма несовершенной. «Ученик колдуна» отнюдь не вносит какую-то новую строгость в предшествующие писания господина Батая.

Статья господина Лейриса представляет собой не что иное, как продолжение его детских воспоминаний. Он доводит до нашего сведения, что некогда на него произвели сильное впечатление револьвер и цилиндр его отца, комната его родителей, кабинеты в их квартире, укрепления и ипподром в Отей. Такие воспоминания могут, конечно, быть полезными в изучении психологии маленького буржуа, родившегося в XVI округе Парижа в начале века, но их использование в социологии, даже в социологии сакральной, представляется мне несколько ограниченным по своему значению.

Если третья статья и заслуживает большего внимания, то только потому, что, в то время как его социологические компаньоны вот уже в течение полутора десятков лет, стремясь быть воплощением авангарда и молодежи, кончили тем, что оказались, скорее, в арьергарде группы людей, уже достигших определенного возраста, то Роже Кайуа, во всяком случае по возрасту, — это еще молодой человек, которого его блистательность и интеллигентность вынуждают считать в университетских и литературных кругах одним из тех из его поколения, кто подает надежды.

«Зимний ветер» представляет собой текст, развивающий три основополагающих пункта программы Коллежа Социологии и делающий попытку их применения для разрешения интеллектуальных проблем.

Для Роже Кайуа интеллигент — это по определению такой человек, который отделяет себя от общества и отбрасывает последнее. Это определение *a priori* почти ничего другого не выражает, кроме как использования старой лодочки «*нонконформизма*», который превратился в старую посудину уже с отдаленных времен того периода, когда он был предложен неким господином Берлем. По этому поводу небезынтересно было бы заметить, что тот самый человек, который осчастливил некоторых интеллектуалов лодочкой «*нонконформизма*», дал своей карьерой, последовавшей за публикацией его памфлета, самый замечательный пример сугубо буржуазного «*конформизма*».

Вот как господин Кайуа в свою очередь описывает нонконформизм интеллектуалов: *[следует длинная цитата...]*.

Этот анализ содержит в себе некоторые правильные черты. Но он неправ в том, что рассматривает в ряду интеллектуалов, которые выступают против общества, только романтически настроенных бунтарей, тех, что отдаляются от мира ради того, чтобы проклинать его, и остаются один на один со своим безнадежным пессимизмом. Вместе с тем такой негативизм, или «*нонконформизм*» интеллектуалов, даже если это интеллектуалы из романтизма, преодолеть — вот, что является намеренным искажением, а не истиной.

Из картины, создаваемой таким путем, выбрасывается не только целая категория интеллектуалов, но и намеренно вычеркиваются некоторые эпизоды из жизни этих последних.

Если Рембо и проклинает общество, и может, разумеется, заблуждаться, возвеличивая каторжника, то человек, который был коммунаром, прославлял в своих самых прекрасных стихах народ и Коммуну. Гюго с вер-

шины скалистого утеса острова Гернезии воспел в своих «Отверженных» каторжника и публичную девицу. Но в то же время воспел и сражения народа Парижа на баррикадах, а в литературной истории, как и в обыденном языке, Гаврош занимает гораздо больше места, чем Козетта занимала тогда, когда была проституткой. Бодлер включился в боевые действия и стал журналистом в 1848 г. Мы никогда не сможем закончить это перечисление, если захотим назвать всех интеллектуалов, которые, восстав против общества, вскоре поняли (несущественно, на всю оставшуюся жизнь или же только на короткое время мыслительного прозрения), что интеллектуал, для того чтобы бороться против несправедливости, должен стать на сторону народа, являющегося основной жертвой буржуазной несправедливости.

Эту сторону бунта интеллектуалов, этот процесс, который превращает бунтарей в революционеров, Роже Кайуа просто-напросто незаметно обходит стороной. По всей видимости, для него интеллектуалами, по настоящему достойными этого названия, являются только те люди, которые оказываются «*великими индивидуалистами*», которые стремятся обязательно противопоставить собственное Я всему обществу, каким бы оно ни было. И в этой связи процитировать вперемешку Ницше, Штирнера, кардинала де Реца, Рембо, Бодлера и Бальзака.

Но продолжим следовать за рассуждениями Роже Кайуа. Стремясь перейти от одного неполного постулата, являющегося следствием рассмотрения только одной стороны проблемы, он вступает на путь совершенно очевидного заблуждения [и т. д.].

Метафоры, которые используются в его высказываниях, прекрасно уточняют его идеи. Разве все эти *островки, острые грани, отвесные склоны, рвы* не напоминают средневековый замок-крепость, в котором собрались хозяева мира, отделяя себя посредством своих подъемных мостов и своего *вооруженного нейтралитета* от презренной толпы крепостных рабов, людей «почти что другой расы».

Группируя таким способом интеллектуальные лады из слоновой кости, Кайуа, вероятно, стремится возвести фортификационную стену, укрепленный замок, феодальную систему, центром которой был бы уже не папа или император, а мудрецы из *Коллежа Социологии*. Идеал, который оказывается близко стоящим к активной реальности по ту сторону Рейна.

Мне могут возразить, что все это не так уж и серьезно и что, несмотря на пышность стиля, наивность автора поражает еще в большей мере, чем претензии на строгость и абсолютность его теорий. Это верно, и поэтому мне трудно представить себе, что именно хочет Кайуа обосновать таким текстом, выдвинуть свою кандидатуру в правительство мира, Франции или же только *Кафе двух Мартышек*?

Эти видения оказываются столь же утопическими (и столь же затасканными), как и образы какого-нибудь Уэллса, описывающего в своей «Будущей Жизни» новый мир, управляемый исключительно кастой инженеров или других выдающихся голов. Или же еще, рисуя будущее общество на Луне, где господствует Великий Лунатик, мозг которого был таким огромным, а мышление таким интенсивным, что его череп светился фосфорным светом, а мысль в нем была столь кипучей, что рабы должны были постоянно поливать ледяной водой затылок их великого господина.

Но этот утопизм тем не менее передает существо опасной интеллектуальной горделивости, омерзительное презрение к массам, жажду власти, сильно напоминающую карьеризм некоего Растиньяка (члена тайного

братства Тринадцати), которые имели бы в себе что-то волнующее, если бы передавали через невозможное духовные устремления и непосредственные амбиции определенного поколения университетской молодежи. Столь цинично выражаемая позиция под прикрытием пышности высказываний и в ряде случаев ловко раскручиваемой велеречивости стиля оказывается близко стоящей к исходным концепциям фашистских авантюристов. То есть тех самых фюреров, в амбиции которых входит посредством тайных и милитаристских организаций установление господства их собратства над народными массами к выгоде крупного капитала, существование которого этими профессорами из Коллежа Социологии как будто и не замечается.

В результате этот специфический Коллеж Социологии, по всей видимости, берет в качестве основополагающего постулата отрицание общества, его экономической структуры, его классов ради того, чтобы позволить сохраниться только одному различию, а именно различию между *хозяевами*, интеллектуальными и благородными, и огромным множеством *рабов*, лишенных духовности и никчемных. С точки зрения господ профессоров из Коллежа, социология — это наука отрицания истинной социологии. А их воинствующий, чрезмерный, безумствующий и параноический империализм основывается на полнейшем игнорировании самых элементарных социальных реалий.

1938 *Анри Мазель* // *Mercure de France*. № 970. Ноябрь 1938 г.; «Журнал пятнадцати»; «Социальные науки»; «Моменто». С. 189.

Роже Кайуа. Миф и человек. Галлимар. Автор последовательно рассматривает функцию мифа, его роль в мире и его роль в обществе. А для того чтобы исправить современную реальность, которая, говорит он, приносит изучающим ее людям почти все возможные неприятности, он требует от них известной бодрости духа в принятии решений и большой строгости в их осуществлении. Конечно, конечно. Но ведь все это, несмотря на то что автор стал в прошлом году основателем Коллежа Социологии, весьма далеко отстоит от всего того, что можно было бы назвать социальной наукой.

1939 *Пьер Прево*. «Коллеж Социологии». *La Flèche*, 26 мая 1939 г. (В публикации «*Пьер Прево встречает Жоржа Батая*», Париж, 1987, Коллеж занимает значительное место. А в том, что касается отношений между «*La Flèche*» и Коллежем, см. вводное примечание к выступлению Гуасталла «Рождение литературы» от 10 января 1939 г.).

Именно Франция оказалась в парадоксальной ситуации. Если она нередко оказывалась у истоков движений, которые коренным образом преобразовывали социальные структуры человечества, то теперь, напротив, она стоит в стороне от социальных переворотов, которые вот уже в течение двадцати лет потрясают Европу. Решительным действиям соседних

народов соответствует инерция французского народа. Этот последний как перед лицом угроз, так и перед лицом вызовов замыкается на себе самом, показывая неспособность к проявлению какой бы то ни было значительной инициативы.

И хотя это состояние причиняет серьезные неудобства, оно все же обладает с точки зрения агитации серьезными преимуществами. В частности, оно позволяет тем людям, которые в любое другое время или же в любом другом месте были бы вовлечены в горячку сражений, нацеленных на осуществление, сохранять хладнокровие и прозорливость, которых требует анализ событий и отработка суждений.

Поэтому трудно себе представить, если стать, разумеется, на позицию формы, аналогичную реализацию Коллежа Социологии в Германии или в России.

Коллеж Социологии был основан два года тому назад группой молодых людей, в качестве вдохновителей которых выступали Жорж Батай и Роже Кайуа, поставившие своей целью проведение исследований основополагающих структур человеческих обществ.

Решительно пренебрегая составляющими элементами собственно политических и экономических форм общества, форм, которые утверждались в целях поддержания его устойчивости как социальные в своей изначальной сущности, Коллеж Социологии связал себя специально с изучением асоциальных форм, то есть таких форм, которые имеют своей скрытой целью разрушение общества как установленной реальности. Эти частные структуры представлены в типичном плане военным миром и миром трагического, религиозного начала в самом широком смысле слова. И тот и другой мир имеют один общий элемент — *конфликт*, хотя его проявления в том и в другом оказываются совершенно противоположными. Военный конфликт завоевывает извне всю совокупность социального тела и всегда рискует, уничтожая существа и вещи, взорвать социальные формы; проявления трагического конфликта локализуются, напротив, в сердце индивида и вследствие этого имеют своей тенденцией не разрушение социальных структур извне, как это делают военные проявления, а изнутри, стремясь освободить человека от их принуждения. Но это устремление не только не ослабляет социальную спайку, но и усиливает ее, вызывая формирование сообществ, становящихся необходимым противовесом революционному устремлению «персонализации».

Серия социологических анализов позволила вынести достаточно ясные суждения по поводу массовых движений, которые потрясают современный мир. *Марксизм*, который считается только с социальными формами и утверждает, что необходимые изменения вызываются не человеческой инициативой, а влиянием исторических процессов, предстает как не революционный. Действительно, ибо революционным является только политическое устремление, имеющее своей целью освобождение человека от социальной тирании (убежденность, которую мы передаем, например, движению народного фронта формулой: экономика на службе человеку). *Национал-социализм*, изучение которого Коллеж Социологии сделал своей первоочередной задачей, устраняя трагическое и отдавая приоритет военному началу (в этом он уподобляется мусульманскому миру), построил чудовищную конструкцию, в которой все, как социальные, так и религиозные, формы поставлены на службу военному аппарату. А высшей целью этого аппарата является уничтожение социального тела.

Любое человеческое общество, для того чтобы не оказаться сведенным к элементам пустой рамки, образуемой исключительно политическими и экономическими структурами, должно сплотиться вокруг единого ядра, которое берет на себя груз придания жизни и смысла всей социальной совокупности.

Злым роком демократий является их сведение к тяжелой совокупности пустых рамок. Такая слабость несет в себе риск смертельной опасности для них.

Что касается фашизмов, то их основополагающий характер является военным, легко противостоящим бессилию демократий. Однако социальное тело, которое превалирующее место отдает военному аппарату, устремляется к своей собственной гибели. Дело в том, что война уже по своей сущности является источником всеобщего социального разрушения. Она имеет тенденцию разрушить как социальное тело, которое ее практикует, так и то, которое подвергается ее воздействию.

Поэтому революционные усилия должны быть нацелены прежде всего на организацию восстановления значимости трагических ценностей.

Между Коллежем Социологии и деятельностью Фронта существует множество связей — связей, которые идут не столько в плане учения, сколько в плане общей *позиции*. Правда, тот и другой стремятся решить различные задачи: первый стремится утвердить новую шкалу ценностей и вызвать духовный подъем революции, а второй хочет создать новые социальные формы, но при этом их намерения и действия не только не противостоят друг другу, но и взаимно дополняют друг друга.

1939 Робер Кантер. Обзор книги Роже Кайуа «Миф и человек» // Cahiers du Sud. XVIII. Март 1939. № 214. С. 257.

Наша цивилизация умирает (констатация Ницше) из-за своей атомарности, речь идет о двоякой атомарности индивида, который изолирует себя от общества и который в самом себе уже оказывается способным только на разобщенное существование (Ж. Батай). От этой двойной, психической и социальной, разобщенности лекарством может служить только миф, одновременно воздействующий и на эмоциональность, и на коллективность. Для членов Коллежа сакральной социологии стало совершенно ясным, что отныне любое учение, чтобы сохранять надежду воздействовать в будущем на людей, должно будет исходить из точки соприкосновения индивидуальных и социальных детерминаций. Главный интерес в его исследованиях, по мнению Кайуа, заключается в факте, что они представляют собой пусть пока еще отдаленные приготовления, но в конце концов именно приготовления к вычленению будущей позитивной мифологии. К сожалению, его социология не избегает в этом вечной проблемы перехода от науки к действию, от указаний к императивам: невозможно принять сугубо словесную диалектику, при помощи которой он силится (с. 10) выйти из положения, зимний ветер сметет все это с лица земли...

1939 Жан Полан. Письмо, адресованное Роже Кайуа, датированное 7 октября 1939 г., опубликованное в N.R.F., № 197, май 1969 г. («В память о Жане Полане»). С. 1012.

Лейрис оказался у черта на куличках, его направили в южный Алжир. Батай, судя по последним новостям, собрал свои книги в Н.Б. Он, несомненно, получил ваше письмо...

Я с нетерпением жду заявления о *Коллеже Социологии*. Как только я его получу, то стану думать о подписях. Полагаю, что Жид и Валери, помимо прочих, как будто готовы поставить их. Но о чем в этом манифесте конкретно пойдет речь? Я хорошо представляю себе, по каким пунктам (впрочем, Батай это достаточно отметил) гитлеризм может соответствовать положениям С. К. Даже если не считать ту самую власть, которая предоставляется тем людям, которые чувствуют себя достойными обладать ею. Мне менее ясно, что дало вам право третировать его как «нарыв, подлежащий вскрытию». Боюсь, что, если бы пришлось выбирать между либеральными демократиями и коммунистическим фашизмом, Ницше выбрал бы (с досадой) фашизм и т. п.

1940 Вальтер Беньямин. Письмо от 17 января 1940 г. Гретель Адорно (написано по-французски) // Briefe. Издано Г. Шолем и Ф. В. Адорно. Франкфурт-на-Майне, 1966. Т. II. С. 843.

Ни малейшего упоминания о Коллеже как таковом в переписке Беньямина, но кое-где у некоторых из его членов, включая и строчки, которые я здесь воспроизвожу. Аналогии, как в письме от 15 декабря 1939 г. Хоркхаймеру, в котором он говорит о своей «дикий неприязни по отношению к безмятежному оптимизму наших левых лидеров». Я вспоминаю также заметку, которой заканчиваются тома его переписки. Она сообщает, что сборник «Пассажи» (заголовок проекта, над которым Беньямин работал в конце своей жизни) был спрятан и сохранен в Национальной библиотеке благодаря заботам Батая.

Независимо от других занятий я с удовольствием вновь берусь за анализы французских новостей. Но имеется в ряду других одна, довольно любопытная, пришедшая из Аргентины. Именно там Роже Кайуа только что опубликовал в виде брошюры реквизицию [sic!] против нацизма, аргументация которой повторяет без нюансов или каких-либо изменений то, что заполняет газеты во всем мире.¹ Не стоило проделывать путь в столь отдаленные регионы мыслимого или земного мира для того, чтобы сообщить об этом. Верно, что, с одной стороны, Кайуа публикует в «Nouvelle Revue Française» теорию праздника, о которой я беседовал во время моей первой встречи с Максом. Я занялся также любопытной книгой Мише-

¹ «Naturaleza del Hitlerismo» — статья, которую Кайуа публикует в «Sur» (№ 61. Октябрь 1939), в сборнике «Testimonio Francès», в котором также фигурирует текст Жана Казо и Армана Петижана.

ля Лейрису «Человеческий возраст», которая была очень заметной перед войной.

[...] Наш друг Клоссовски, который в конечном счете оказался-таки непригодным к военной службе, покинул Париж, и только что нашел себе работу в муниципальном бюро Бордо.

© Suhrkamp Verlag, 1966.

1940 *Роже Кайуа*. *Seres del anochecer* // *Sur*. Декабрь 1940 (я цитирую французскую, слегка измененную, версию этих страничек — «Существа на закате жизни», помещенную в «Сизифовом утесе», Париж, 1946. С. 159 и др.).

В 1974 г. по поводу этого текста («Подходы к воображаемому». С. 60) Кайуа скажет, что в еще большей мере, чем «Дух сект», он «является результатом подлинного урока, который он сам лично извлек из перипетий», проделанных Коллежем. В этой «исповеди», говорит он, «я признаю внутренний разлад, который я тогда переживал». Она совершенно намеренно завершает текст «Сизифова утеса», как написание, так и осмысливание которого для меня означали конец экстравагантным юношеским химерам...»

Мы были рассеянными, неумелыми, не обладающими энергичностью или настойчивостью, хотя и несколько не бесчувственными и несколько не подверженными эйфории, очень умными и всегда настороже, хотя и несколько не взбудораженными; несколько не иступленными, затерянными в толпах людей, ослепленных яростью и безумием, злобой и страхом, или же убаюканных оцепенением сладостной агонии. Мы были последними сознательными существами в этом мире, который чересчур лелеял их, поэтому мы догадались, что вскоре он исчезнет, не предчувствуя того, что мы рождены не для того, чтобы последовать за ним, а скорее обречены, едва только его развалины будут расчищены, на нищету, осмеяние и забвение [...] Мы были слишком деликатными, слишком знающими, слишком трудными, слишком мало способными довольствоваться только игрой, которая нас не заполняла. Кроме того, мы приходили чересчур поздно, нас было слишком мало, наши сердца были чересчур слабыми [...]

Мы были ораторами [...] Мы не принадлежали утренней заре. Мы были мерзляками и тяжелыми на подъем, быстрыми в том, чтобы попрятаться в стенные ниши, и подстерегали только мелкую добычу. Мы были зловещими и осторожными лысыми летучими мышами, начинающими летать только в сумерках, птичками опыта и мудрости, начинающими летать только после земных трудов и испытывающими страх вплоть до наступления сумерек, о которых они предвещают. Нам следовало самих себя называть сумеречными.

Мы очень высоко ставили наше увлечение насилием, людьми, находящимися в ложных ситуациях, которые, быть может, были бы обескуражены при виде исполнения наших желаний [...]

Дом горел, а мы наводили порядок в шкафу. Лучше было бы помешать головешки в огне. Но на это мы не осмелились [...]

Поскольку мы не были виновными, мы утешались тем, что являемся слабыми в то самое время, когда слабость и была первым источником виновности. Поэтому мы и не построили никакого ковчега, чтобы спасти то, что должно было быть и [...]

Нам также не доставало того великодушия, того безразличия к судьбе, которые, за неимением особых радостей, дает близкое знакомство с наихудшими утратами и которые принесет нам приходящий мир [...]

Мы были чересчур слабыми, чересчур влюбленными в очень старые и очень хрупкие вещи, за которые держались даже сильнее, чем нам это казалось: красота, истина, справедливость, любая деликатность. Мы не сумели пожертвовать ими. А когда мы поняли, что именно это и надо было сделать, мы отступили назад и вновь оказались на своих местах, с другой стороны, в старом подпорченном мире, который уже отжил свое время и настал час устранив его.

© Издательство Галлимара, 1946.

1941 *Жан Полан*. Письмо Роже Кайуа, датированное Сочельником 1941 г., опубликованное в N.R.F. № 197. Май 1969 г. («В память о Жане Полане». С. 1015).

Мой дорогой друг! Неприятно до такой степени оставаться без новостей от вас, читая этот уже старый номер «Cahiers du Sud». Впрочем, эти тетради, если мысленно вспомнить о вас, остаются довольно жалкими, доводящими осторожность так далеко, как не вынуждалось никакой необходимостью. — Знаете ли вы, что Гуасталла покончил жизнь самоубийством в тот самый день, что и проф. Блох из Парижа? — Загадочный Петижан, делающий (в своих писаниях) всевозможные уступки, извиняется за мальчиков, которыми он руководит и которых, как он сам говорит, приводит в смятение. — Жорж Батай, малоэкспансивен, погружен в эротику и мистицизм. М. Лейрис действует в силовой манере, навязчиво, разъяренно. — Но Коллеж уже так далек. А что делаете вы? [...]

1942 *Пьер Клоссовски*. «Тело небытия» — лекция, прочитанная в монастыре доминиканцев в Сен-Максимене, воспроизведенная в первом издании книги «Сад, мой ближний» (1947. С. 166—168).

Создание *Коллежа сакральной социологии*, позволившее удовлетворить его прозелитизм, представляло собой в практической области первую попытку преодолеть дилемму, перед лицом которой, как почувствовала группа Батай, ее поставили события [...] Эти люди, оставаясь враждебными всякой социально-политической дискриминации, морали любой партии, которая по их мнению означала попрание целостности бытия, стремились отнюдь не к политическому заговору. Считая, что революционное

разрушение закономерно сопровождается реконструкцией социальной структуры и органов, стоящих во главе ее, они во всем стремились к *формированию «ордена, который развивался бы и был бы строго наказывающей силой по всему земному шару, как единственно реальному освободительному и единственно возможному акту...»* (Кайуа).

Между тем это сакральное сообщество, универсальное, но в то же время и тайное, казалось бы, должно было стать конечным результатом заговора, уже довольно старого, начатого в прошлом отдельными индивидами, которые разделяли его лозунги, хотя, по-видимому, оставались не связанными между собой. Их собственное существование, каждое в отдельности, составляло как бы этап этого заговора, а каждый из них в соответствии с тем, что задавалось его собственной судьбой, вырабатывал кодекс чести для этого сообщества, которое должно было наступить. Сад, Бодлер, Рембо, Ницше — так звали некоторых из тех носителей существования, которых Батай рассматривал как *«существования для себя, подлинны в той мере, в какой все они сходились в стремлении сформировать орден, имеющий в качестве своей миссии создание внутри обыденного мира, мира функционального порабощения, сакрального мира целостности бытия»*.

1942 *Андре Бретон*. Легендарная жизнь Макса Эрнста, описанию которой предшествует краткое обсуждение касательно потребности в новом мифе. View, 1942. Воспроизведено в издании «Сюрреализм и живопись», 1965. С. 155.

Мой старый друг Президент Живописцев¹ в конце вкусного обеда, на который он пригласил меня в Нью-Йорке (он тоже был вынужден покинуть Европу, так как итальянцы никогда не простили бы ему его неучтивости), сказал мне, положив руку на мое плечо, которое прогнулось под ее тяжестью:

«А уверены ли вы, мой дорогой, что всё так и должно быть? Не окажется ли в результате человеческий род более чем когда бы то ни было поражен слепотой, не смеетесь ли вы надо мной. Разве добрые души, которые вы мне назвали, ратуют не за возврат к идолопоклонничеству, только управляемому! Тем не менее эти господа из Коллежа Социологии, которые забили в колокола в Париже, берут на себя тяжкую ответственность, запаздывая с кодификацией чистейшей глупости народа. В мое время умные и свободные люди...»

1942 *Андре Бретон*. Прологомены к третьему манифесту за сюрреализм или против // V.V.V. № 1. Перепечатано в издании «Манифесты сюрреализма», 1962. С. 344.

Достаточно в конечном счете одного резкого потрясения земного шарика, подобного тому, который мы переживаем сегодня, чтобы неизбежно

¹ Мы обязаны ему также публикацией «О культе двух фетишей», «Письмами об Италии» и т. п.

оказалась поставленной под вопрос если не необходимость, то по меньшей мере достаточность избранных мод в познании и включения в действие, которые привлекают человека в последний период истории. В порядке доказательства я могу указать хотя бы на то стремление, которое овладело весьма не похожими друг на друга, но входящими в число самых светлых и самых смелых на сегодняшний день умами, такими как Батай, Кайуа, Дютуи, Массон, Мабий, Леонора Каррингтон, Эрнст, Этьембль, Пере, Кала, Селигман, Энен. Речь идет о стремлении, как сказал я, дать готовый ответ на вопрос: что следует думать о постулате, будто «нет общества без социального мифа»? В какой мере можем мы выбирать (или принимать) и *навязывать* миф об обществе, которое мы считаем желательным для себя?

1943 *Этьембль*. Сообщение о публикации книги Жюльена Бенда «Большое испытание для демократий», Нью-Йорк: Изд-во Мэзон Франсэз, 1942 (появилось в «Lettres françaises». № 7-8, февраль 1943. С. 100).

Забавно, но он [Бенда] обвиняет Коллеж Социологии в том, что он-де проповедовал «интегральный рационализм», которому в мифе просто не находится никакого места. Верно, конечно, что всякая попытка, которая хотя бы в чем-то не опиралась бы на силу сакрального начала, нацеленная на возрождение демократии, оказывается тщетной. Пикантно, однако, что в тексте, который Бенда ставит в вину (но не цитирует при этом) Батаю, Лей-рису и Кайуа, эти последние как раз и требовали возврата к «коллективному способу существования, не считающемуся ни с какими географическими или социальными ограничениями и позволяющему сохранить хотя бы немного формы, когда угрожает смертельная опасность» («Nouvelle Revue Française» ноябрь 1938 г. [sic!]); самое большое, в чем можно упрекнуть Коллеж Социологии, когда зовешься Бенда и при этом ссылаешься на Ренувье, так это в чрезмерной симпатии, которую он выражал по отношению к мифам и сакральному. «Миф и человек», — пишет Кайуа, или же «Человек и сакральное»; а разве не Батай стал основателем «Ацефала»? Да, но между «Декларацией Коллежа Социологии» и «Большим кризисом демократий» находится статья, появившаяся в «Nouvelle Revue Française» в августе 1939 г. под названием «Социология священника», с довольно грубой, но, быть может, и проницательной критикой позиции Элефера: «Священник, желающий стать ангелом, становится глупцом... Это невыносимо и анархично, и вызывает рост как на дрожжах беспорядка и лжи». Очень может быть, что Бенда ни в коей мере не простил за эту статью. (И в таком случае надо отразить нюансы того, что в самом начале мы говорили о характере.)

По поводу расхождения между Кайуа и Бенда, на которое ссылается Этьембль в этих строках, и по поводу обстоятельств подготовки к публикации упоминаемого очерка Кайуа (очерк — «Социология писаря», который Кайуа повторит сначала в «Единении сильных», а потом — в «Подходах к воображаемому») можно прочитать в «Бюллетене Союза во имя истины». 12 марта 1938 г. Кайуа выступил с обвинением Бенда в узурпации клерикальной модели после выступления, сделанного этим последним

по поводу «Обожествления и близости к природе» в Союзе во имя истины. Документы заседания дают главное из этого выступления (которому предшествовало, впрочем, менее враждебное выступление сиолога Этьембля): «Господин Роже Кайуа заявляет, что правосудие, рассматриваемое абстрактно, остается двусмысленным понятием, колеблющимся между идеей космического порядка (Фемида, Фас) и идеей справедливой компенсации (Дике, Юс); что «священник» может прикладывать ее мерку к конкретному событию, только посредством введения произвольного элемента, связанного с социальными или индивидуальными предпочтениями (племенными идолами, себялюбием), хотя его профессиональная деятельность как раз и нацелена на их разоблачение; что он не сможет получить власть иначе, как если она будет исходить от организованного корпуса в виде церкви, осуществляющей отчуждение личности у своих членов и навязывающей им такие формы отречения, которые коренным образом делают их отличающимися от светских людей; что светский человек, который претендует на статус «священника», не признавая ни его обязанностей, ни его отречений, становится виновным в узурпации титула и в каком-то смысле даже «воровства». («Бюллетень Союза во имя истины». Декабрь 1938—январь 1939). 11 июня следующего года Кайуа, приглашенный в свою очередь Союзом во имя истины, говорил там о «Причинах и условиях интеллектуального возрождения».

«Социология клерка» отсылает, таким образом, к обмену мнениями, которые состоялись уже после Мюнхена, и к спорам по поводу кризиса демократий, происходившим 13 декабря 1938 г.

1944 Жан Валь. Французская философия в 1939 г. // Renaissance. I. 1. Январь-март 1943. С. 338.

Эта статья была написана еще до поражения. Когда Валь, эмигрировавший в Соединенные Штаты, опубликовал ее в журнале Свободной Школы высоких исследований Нью-Йорка, он добавил к ней такое замечание: «С тех пор как были написаны эти строки, в философском мире Франции произошло множество событий [...] Сначала я хотел оставить статью такой, какой она была в 1939 г. Я ничего не изменил в ней. Она была предназначена для „Nouvelle Revue Française“. В приложении к своей книге «Картина французской философии» (1946. Изд. Фонтен. С. 217) Валь вновь повторит этот список удостоенных награды конца года, в котором фигурируют в порядке очередности: Раймон Рюйе, Гастон Башляр, Жорж Гурвич, Владимир Янкевич (автор «Альтернативы»), Раймон Арон, Дальбизе, работы доктора Пишона, диссертация доктора Лакана, Сартр, Ружмон («Любовь и Запад»), Жан Горенье («Дух ортодоксии») Клоссовски со своими изысканиями по поводу де Сада, Ландсберга, Левинаса, Рашель Беспалоф. Статья заканчивается так: «Я думал обо всех этих иностранных выходцах, процитировав только некоторых из них, дома которых ныне составляют часть дома Франции». Эта фраза в связи с добавочным фактом, что ее автор является евреем, закрыла ее автору двери, дающие вход в N.R.F., в котором Дриё заменил Полана.

Вряд ли будет полезным, если я стану длинно распространяться по поводу Коллежа Социологии, несколько расплывчатого, хотя и волнующего предприятия. Но можно ли пытаться утвердить «сакральное» и одновременно пытаться изучать его? С первого дня рождения этого Коллежа на ум приходило возражение подобно тому, как оно приходит на ум при знакомстве с произведениями Дюркгейма, с которым вдруг возжелали связать себя молодые люди. Это был, скорее, Психологический Коллеж, в котором учились познавать Батай, Кайуа, Лейриса, лекарей-пациентов, каждый из которых наделил нас прекрасными вещами, а второй из которых в виде книги «Миф и человек» написал ценный философский труд, сухой, как он и хотел, но в то же время и плодотворный.

1944 *Жан-Поль Сартр*. Новая мистика // *Cahiers du Sud*. №262. Ноябрь 1943 г. (воспроизведено в «*Situations I*». Париж, 1947. С. 165).

Совсем не напрасно господин Батай входил в тот самый странный и знаменитый Коллеж Социологии, который наверняка удивил бы благородного Дюркгейма, последователем которого он себя провозглашал, каждый член которого, посредством нарождающейся науки, стремился осуществить сверхнаучные замыслы. Господин Батай учил там третировать человека как некую вещь. В гораздо большей степени по сравнению с хайдеггеровским «*Mitsein*» эти незавершенные и легко улетающие целостности, которые вдруг образуются и спутываются, чтобы тут же разложиться и вновь сложиться где-то в другом месте, уподобляются «единодушным жизням» римлян и особенно «коллективным сознаниям» французских социологов.

Случайно ли то, что все эти социологи: Дюркгеймы, Леви-Брюли, Бутле, — оказались людьми, которые тщетно пытались заложить основы светской морали? Случайно ли, что господин Батай, наиболее едкий свидетель их неудачи, воспринимает их видение социального начала, выходит за его пределы и заимствует у них, правда, для использования в собственных целях, понятие «сакрального»? Но если говорить откровенно, именно социолог не может интегрироваться в социологии, потому что он-то и остается тем человеком, который делает ее. Он не может войти в нее, подобно тому как Гегель не может войти внутрь гегельянства, а Спиноза — внутрь учения Спинозы. Поэтому напрасно господин Батай старается стать составляющей частью машинного построения, которое он возводит, он все равно остается вне него, вместе с Дюркгеймом, вместе с Гегелем, вместе с Богом-отцом.

© Издательство Галлимара, 1947.

1945 *Роже Кайуа*. «Дух сект». *Colegio de Mexico* // «*Jornades*». № 21. 1945 (воспроизведено в издании «*Инстинкты и общество*». Париж, 1964. С. 66—67, и в «*Подходах к воображаемому*». Париж, 1974. С. 92—93).

Пусть, наконец, перечитают «Пучок сил» Альфонса де Шатобриана [...] В нескольких крепостях, затерянных в сердце Чернолесья и Курляндии, старались подготовить на высшую роль руководителей нации, а затем

и мира, обещанного для его завоевания, элиту беспощадных и чистокровных молодых вождей. Но это мероприятие заставило разгореться далеко не одно воображение.

Такое было и в нашей среде людей, основавших *Коллеж Социологии*,¹ предназначавшийся исключительно для изучения замкнутых групп: человеческих обществ, в которых жило первобытное население, сообществ, посвященных в таинство, священнических собратств, еретических и оргиастических сект, монашеских и военизированных орденов, террористических организаций, тайных политических ассоциаций Дальнего Востока или неспокойных периодов европейской истории. Мы увлекались решимостью людей, которые время от времени в ходе истории, казалось, стремились дать обществу твердые законы без утверждения дисциплины, которая не могла удовлетворить их стремление к строгости. Мы с симпатией следили за действиями тех людей, которые, с неприязнью отвергая ее, отправлялись жить куда-нибудь в другое место под эгидой более суровых институтов. Однако кое-кто из нас, подчиняясь особому рвению, неохотно соглашался довольствоваться только истолкованиями. Им не терпелось немедленно действовать за собственный счет. Наши исследования убедили их в том, что нет такого препятствия, которое не смогли бы одолеть воля и вера, если только изначальный пакт о единстве будет оставаться по-настоящему нерасторжимым. В экзальтации момента только не менее чем жертвенность, казалось, была способной связать воедино энергии настолько глубоко, насколько это было необходимо, чтобы довести до доброго конца задачу, огромную, хотя, впрочем, и не имеющую конкретно определенного объекта. Подобно тому как древнему физическому требовалась только точка опоры, чтобы перевернуть мир, торжественное умерщвление одного из них казалось новообращенным достаточным, чтобы придать святость их делу и навсегда обеспечить их преданность.

Но можно ли поверить в такое? Ведь гораздо легче найти добровольную жертву, чем совершающего жертвоприношение жреца-добровольца. В конечном итоге все повисает в воздухе. По меньшей мере я прекрасно представляю все это себе, ибо я был одним из самых нерешительных, а вещи, быть может, шли так далеко, как я этого и не знал.²

© Издательство Галлимара, 1974.

1946 Андре Роллам де Реневиль. «Поэзия и сакральное» // *La Nef*. № 7. Июнь 1945. С. 110—112.

Господин Монро — это друг Роже Кайуа. Он входил в группу, которая незадолго до войны опубликовала первый номер журнала «Inquisitions» [sic!], к сожалению так и оставшегося единственным. Я обращаю внима-

¹ Цели этого института были выражены в трех манифестах, появившихся одновременно в «*Nouvelle Revue Française*» от 1 июля 1938 г. и подписанных соответственно Жоржем Батаем, Мишелем Лейрисом и мною.

² Здесь я намекаю на группу *Ацефал*, в которую меня незадолго до этого пытался вовлечь Батай. Но приобщаться к ней я всегда отказывался, сотрудничая в то же время с одноименным журналом, который был ее органом. Что касается этой группы, соблюдение секретности в которой было строгим, можно найти интересные откровения в *V.V.V.* № 4. Февраль 1944. С. 41—49.

ние на эти воспоминания, потому что они довольно хорошо рисуют идейный пейзаж, в котором развивался господин Монро, и по своей сути дают нам возможность лучше понять его произведение («Современная поэзия и сакральное»). Действительно, хорошо известно, что при содействии Роже Кайуа в Париже был создан Коллеж Социологии, работы которого были

посвящены научному, объективному изучению всевозможных форм социального поведения, получающего свое выражение под влиянием сакрального начала. Квалификация «сакральное» относилась не только к религиозным реалиям, но и к любому проявлению, которое имело своим поводом или реальной причиной возникновения трансцендентную реальность и которое сопровождалось выходом в сферу, располагающуюся за пределами нашей власти. Само собою разумеется, что поэзия представляет собой такой способ деятельности, который ориентирован на сакральное. Исследование господина Монро затрагивает, следовательно, в решительном духе основополагающую проблему, вокруг которой взгляды Кайуа и его друзей очертили круг работ, дающих методологические подходы к ней. И я хорошо представляю себе то, что, если под поэзией господин Монро понимает именно сюрреализм, то потому, что это движение показалось ему дающим итог главного, что содержалось в современном поэтическом поиске и восходило по самой своей природе к периоду, существовавшему задолго до того дня, когда активность сюрреалистов в собственном смысле слова нашла свое выражение в литературной жизни. Ну, а те люди, которые могли бы этому удивиться, не должны забывать, что Кайуа и его друзья более или менее сами прошли через сюрреализм и испытали на себе его глубокое воздействие.

1947 *Жюль Монро*. О Жорже Батае // *Confluence*. Февраль 1946. № 9. С. 1016 (воспроизведено под названием «Горячка Жоржа Батая» в сборнике статей, озаглавленном «Инквизиции». Париж, 1974. С. 214 и далее).

В период между 1928 и 1939 гг. в Париже находились, по всей вероятности, четыре-пять человек, впрочем во всем различных между собой, которые вели поиск в сфере мотивов действия, которые в то время историческая реальность предлагала им. Речь шла о чем-то таком, что представляло бы собой все то, сохранению культа чего и ностальгии из-за утраты чего они не могли помешать. Подчинение тому, что, несмотря на то что они им обладали, оставалось в конечном счете чуждым их собственному участию, которое они и считали выражением собственной подлинности, казалось им непригодным решением. Они видели, как в ответ на безмолвный вопрос бросались в пучину бойцовского действия те люди, которым тревога, судя по всему, уже не оставила иного выхода, кроме достижения результата любой ценой. Не очень затруднительно понять, почему сама идея социологии могла привлечь внимание таких людей в такое время. В самом широком плане социология — это изучение всевозможными средствами, вплоть до полностью зависящих от случая, движений притяжения и отталкивания, которые, судя по всему, управляют человеческими частицами. Именно такого рода систематическую детерминацию представляет собой человек, не могущий оставаться в изоляции. В таком случае индивиды рассматриваются как *водители* потоков и в таком качестве и становятся

объектом исследования. Социальные факты, «третированием которых в качестве вещей» он похвалялся, были в глазах Дюркгейма естественными ! феноменами. Батай глубоко осмыслил «Элементарные формы религиозной жизни». Сама коммуникация, говорил он, является более «реальной», чем элементы, вступающие в коммуникацию.

© Издательство Хосе Корти, 1974.

1945 *Жорж Батай. Духовный смысл социологии // Critique. № 1. Июнь 1946* (представление книги *Ж. Монро «Социальные факты это не вещи»*).

Поколение, достигшее зрелости в период между двумя войнами, начало заниматься проблемой общества в условиях, которые заслуживают того, чтобы быть отмеченными. Оно получило от старшего поколения наследие в виде гуманистической культуры, в которой всякая ценность оказывалась привязанной к индивиду. В скрытом виде суждения, связанные с этой культурой, сводили общество к некоему злу, пусть необходимому, но необходимость которого сама оставалась сомнительной. При небольшой добавке последовательности и юношеского пыла... это инстинктивное отрицание выливалось в революционную волю. По меньшей мере в слабую попытку. Я не могу припомнить, чтобы в течение этих лет кто-либо защищал передо мной права общества в противовес правам индивида [...]

Вплоть до 1930 г. влияние социологического учения Дюркгейма практически не выходило за пределы университетской сферы. Оно не вызывало откликов в тех кругах, которые были охвачены интеллектуальной лихорадкой. Дюркгейм уже давно умер, когда несколько молодых писателей, вышедших из сюрреализма, — Кайуа, Лейрис, Монро — начали слушать курсы Марселя Мосса, замечательное преподавание которого оставалось чувствительно верным учению основателя школы. Трудно сейчас точно указать, что именно они в нем искали, тем более что они в этом плане очень разнились между собой. Поэтому возможно говорить только об очень общей ориентации, независимо от персональных предпочтений, которые ее передавали. В ней перемешивались распад общества, которое разлагал индивидуализм, и озабоченность, явившиеся результатом ограниченных возможностей индивидуальной сферы. В конечном итоге особое внимание привлекли к себе реальности, которые по мере приобретения ими качества быть ценностью для каждого и составляя, таким образом, основание социальной связи, принимались за сакральные реальности. Эти молодые писатели более или менее ясно чувствовали, что общество утратило тайну своей внутренней спайки и что именно в ней состояла цель, которую преследовали смутные, неловкие и бесплодные устремления, вызвавшие поэтическую лихорадку. Иногда случалось так, что они вновь обретали надежду и не считали абсурдной возможность вновь найти ее. Этот поиск мог приниматься за единственно жизнеспособное действие, казался достойным затраченных усилий, чего никак нельзя было сказать об изнеженных чудесах и шулерских выходах искусства.

Их забота была связана не столько со стремлением получить новый опыт, как бы продолжающий сюрреализм, сколько с научным поиском. По

отношению к прошлому, связанному с литературным возбуждением, они свидетельствовали об определенной неприязни и живейшим образом стремились устранить всякую возможность компромисса, науки, которая была бы поверхностной, используемой для целей какого-либо сомнительного предприятия. Они, конечно же, задавались вопросом, не последует ли таким путем замена бессилия искусства бесплодностью чистого познания, однако потребность в строгости и интеллектуальной честности сталкивалась в них с другим, для многих других людей более сильным требованием, вынуждающим переход от мысли к действию. Эта забота об обществе, способном творить редчайшие ценности, это движение, связанное с интересом к социологическим исследованиям, в действительности не привели к соответствующей деятельности. Сегодня мы говорим об этом, скорее, только потому, что это дает возможность понять чувство недостаточности, ностальгию, связанные с нынешним состоянием социальной жизни. И в самом деле, более чем сомнительно, чтобы в ограниченном плане чисто научного познания из этого следовали большие по значимости последствия. Вместе с тем определенная таким образом новая область интересов, несомненно, свидетельствует о предшествующих научных неудачах. Такая работа, как «Социальные факты — это не вещи», последняя по времени публикаций, связанных с этими «социологическими» тенденциями,¹ частично получила свое значение благодаря замечательному совпадению: категории, которые Монро полагает в качестве базовых для науки об обществе, соответствуют тому самому устремлению, о котором я уже говорил, отдают отчет в их необходимости.

1946 *Ролан-П. Кайуа*. Роже Кайуа, или инквизитор без церкви // Critique. № 8-9. Январь-февраль 1947. С. 29.

Он (Роже Кайуа) основал накануне войны вместе с Батаем и Лейрисом Коллеж Социологии. Ныне ни один из основателей этого Сакрального Коллежа не одобряет этого дерзкого предприятия. Как их понять? Подобные альянсы труднообъяснимы. Неважно. По мысли Кайуа, нет никакого сомнения в том, что этот Коллеж должен был стать наследником суровой мысли Игнасия де Лойолы. Но только при условии, что этот деспотический святой прослушал бы курс Эмиля Дюркгейма. Впрочем, речь идет о Дюркгейме иррационального толка, или, как любопытным образом говорили тогда, сюррационального толка, по потребности вызывающем к содействию со стороны тайных собратств, молчаливому легиону Отца Жозефа, моральному совместному правлению со стороны нескольких лиц, если сказать напрямую. И если Кайуа не сохранил ничего от сюрреализма, то в этом плане он был не столь уверен в том, что отказался и от *политических*

¹ Первая книга Жюлья Монро «Современная поэзия и сакральное» (Галлимар, 1945) уже свидетельствовала об этой ориентации. Работы Роже Кайуа тоже свидетельствуют о некоторых связях с этой тенденцией. Однако ныне Кайуа дезавуирует свою изначальную позицию, по меньшей мере по некоторым направлениям. Социологическая активность Мишеля Лейриса осталась, за редчайшим исключением, на чисто научной почве и мало проступала в его литературных писаниях (в частности, в работе «Африка-Призрак»).

амбиций. Я беру это слово в его самом благородном смысле правителя светским обществом.

1947 *Клод Леви-Стросс*. Французская социология // Г. Гурвич. Социология XX в. Париж, 1947. С. 517.

Социологическое влияние оказалось плодотворным не только для языкознания и географии, но также и для европейской археологии и древней истории Дальнего Востока. Это влияние затронуло даже «авангард». В годы, непосредственно предшествовавшие второй мировой войне, Коллеж Социологии под руководством Роже Кайуа стал местом встреч, с одной стороны, для социологов, а с другой — для художников и поэтов сюрреалистов. Эксперимент удался.

© Университетская пресса Франции, 1947.

1948 *Гаетан Пикон*. Панорама новой французской литературы. Париж: «Пункт дня», 1950; 2-е изд. 1959. С. 264.

В работе «Миф и человек» (1938) Кайуа смотрит на нынешнюю цивилизацию с волнением. Он чувствует, что мы являемся «существами, переживающими закат», что мы живем на развалинах. И он исследует «критическое», разделенное, разорванное, бессвязное общество, в котором мы живем, с ностальгией по прошлому и надеждой на создание «органического», единого общества — общества, в котором могла бы наконец вновь утвердиться человеческая общность. Вместе со своими товарищами по *Коллежу Социологии* (Жоржем Батаем, Мишелем Лейрисом) он разделял с самого начала устремление к установлению социального единения и человеческой общности, устремление к мистическому, сакральному. Он взывает к «новому порядку» и восхваляет «добродетель надежды», насильников, героев, сильных людей, которые и создадут будущее. Вместе с тем *Скала Сизифа* — это тоже способ защиты цивилизации, оказавшейся под угрозой. Текущая ситуация убеждает Кайуа в том, что далеко не все следует отбросить из того, что есть в этом обществе, о котором, впрочем, он говорит в очень суровых выражениях. Тот новый порядок, к которому он взывает, ничего общего не имеет с новым порядком диктаторов и социальных ретроградов. Речь идет только о том, чтобы вновь обрести смысл цивилизации.

О Издательство Галлимара, 1950 и 1960.

1949 *Арман Кювье*. Учебник социологии. 1. Париж, 1950. Гл. II, § 18 (5-е изд. 1967. С. 40).

Надо отметить также попытки *работы командами*, в ряду которых одной из самых любопытных был *Коллеж Социологии*. Его манифест, опубликованный в 1938 г., был подписан Роже КАЙУА, Жоржем БАТАЕМ и Мишелем ЛЕЙРИСОМ. Речь шла о том, чтобы найти лекарство от индивиду-

лизма и утвердить между исследователями «моральное сообщество», впрочем, связанное с «вирулентным характером изучаемой области». Эта область должна была состоять во взаимосвязи *бытия* человека и *бытия* общества. Для этого требовалось изучить «особо глубинные человеческие феномены», те из них, которые имели отношение к мифу и понятию *сакрального*. Результаты социологии должны были, таким образом, соответствовать «самым насущным устремлениям людей, а не специализированным научным потребностям».

О Университетская Пресса Франции.

1958 *Жорж Батай*. Автобиографическая заметка // Полное собрание сочинений. VII. 1976. С. 461.

Когда «Контратака» распалась, Батай тут же решил сформировать вместе с теми из своих друзей, которые принимали участие в журнале и среди которых были Жорж Амброзино, Пьер Клоссовски, Патрик Вальдберг, «тайное общество». Оно повернулось бы спиной к политике и рассматривало бы только *религиозную* цель (но антихристианскую, в сущности ницшеанскую по характеру). Это общество и было сформировано. Его намерения передавались частично журналом «Ацефал», четыре номера которого вышли в период с 1936 по 1939 г. *Коллеж Социологии*, сформированный в марте 1936 г. [sic: следует читать 1938 г.], стал в некотором роде внешней деятельностью этого «тайного общества». Этот «Коллеж», сферой которого была не социология во всей ее совокупности, а только «сакральная» социология, стал известен благодаря серии выступлений-лекций. Его основателями были, кроме Батая, еще Роже Кайуа и Мишель Лейрис. Левицкий, Жан Полан, Жорж Дютуи выступали в нем со своими лекциями.

© Издательство Галлимара, 1976.

1963 *Роже Кайуа*. Человек и сакральное. Париж, 1963 // Подборка «Идеи». № 24. Предисловие к третьему изданию.

[...] я воображал, что смогу превратить смелое знание во всесильный рычаг в его собственной области. В этих условиях я почти не был способен отличить обучение, которое я собирался получить в Практической школе высших исследований у Марселя Мосса и Жоржа Дюмезиля, от обучения, которое вместе с Жоржем Батаем и Мишелем Лейрисом я рискнул предложить в скромной аудитории *Коллежа Социологии*, только что основанного нами.

Не одна страница настоящего томика объясняется таким двусмысленным происхождением, связанным с потребностью воссоздать в обществе активное, бесспорное, властное, всепоглощающее сакральное начало вместе со стремлением истолковывать хладнокровно, корректно, научно все то, что тогда мы, без сомнения наивно, называли глубинными пружинами коллективного существования. Я сказал активное сакральное начало, а тогда мы предпочитали говорить *активистское*, во всяком случае между нами, чтобы стало заметным, будто мы мечтаем о чем-то более высоком, чем простое действие. Мы думали о черт знает какой головокружительной

заразительности, об эпидемическом взрыве. Само собою разумеется, что мы не придавали этому *активистскому* эпитету тот специфический смысл, который он получил от совсем недавней реальности.¹ Мы ссылались прежде всего на химию и на внезапный, взрывчатый, неотразимый характер некоторых химических реакций. Это была, конечно, надежда на чудо, а фактически все эти пустые амбиции так и остались мертвой буквой. Я уверен, что, даже если бы не случилась война, они все равно приказали бы долго жить. Я упоминаю о них только для того, чтобы обратить внимание на то, что гораздо чаще, чем думают люди, пылкость этого рода могла стать вдохновенным источником для трудов, которые в дальнейшем оказывались совсем другого характера, с более низкой температурой, одним словом, плодами расслабляющего усилия.

© Издательство Галлимара, 1950.

1967 *Роже Кайуа*. Расхождения и сообщничество // N.R.F. Апрель 1967 («В память об Андре Бретоне»), С. 691. Воспроизведено в «Клетке шахматной доски» (Париж, 1970) под заголовком «Сюрреалистическое вмешательство (Расхождения и совпадения)».

Я отдалился от сюрреализма только для того, чтобы еще дальше отдалиться от литературы, смысл чего я сумел понять только гораздо позднее и медленно.

В то время я основал вместе с Жоржем Батаем, как раз для того чтобы порвать с литературой, Коллеж Социологии. В жизни повторяется множество вещей, особенно тогда, когда такого повторения стремятся избежать. Я, как и Жорж Батай, натолкнулся на трудности, идентичные тем, с которыми я столкнулся совместно с Андре Бретоном, в частности со сходной склонностью плохо взвешивать, что представляют собой слова, а что представляют собой вещи, а тем более существа. На этот раз конфликт, который так никогда и не разразился, относился к возможности объединить или, напротив, ослабить усилия, исходя из допустимости ритуального умерщвления человеческой жертвы, давшей на то свое согласие. Позиция Батая по этому пункту была столь же ожесточенной, сколь и определение, данное Бретоном простейшему акту сюрреализма: выйти на улицу с пистолетом в руке и стрелять по случайным прохожим.

© Издательство Галлимара, 1970.

1968 *Пьер Клоссовски*. Между Марксом и Фурье // Le Monde. 31 мая 1969. Добавление к № 7582 (страничка, специально посвященная Вальтеру Беньямину).

Я встретил Вальтера Беньямина в ходе одной из встреч, проводимой «Контратакой», как именовало себя эфемерное слияние группы Андре Бретона и группы Жоржа Батая в 1935 г. Позже он стал прилежным посе-

¹ Во время алжирской войны он обозначал террористические группы крайне правого толка, которые, как, в частности, ОАС, противостояли голлистской политике в Алжире.

тителем *Коллежа Социологии*, то есть почти «экзотического» детища, по-
* рожденного замкнутой тайной группой под названием *Ацефал* (которая
сложилась вокруг Батая незадолго до его разрыва с Бретоном). Начиная с
этого момента он иногда присутствовал на наших интимных сборищах.

Сбитый с толку двусмысленностью «ацефаловской» а-теологии, Валь-
тер Беньямин возражал выводами, которые он извлек из своего анализа не-
мецкой буржуазной, интеллектуальной эволюции, а именно выводами о
том, что «метафизическое и политическое преувеличение некоммуника-
бельности» (как функции антиномий капиталистического индустриального
общества) якобы подготовило психологическую почву, благоприятную для
нацизма. Тогда же он стремился приложить свой анализ к нашему соб-
ственному положению. Незаметным образом он хотел удержать нас на
наклонной плоскости. Несмотря на видимость непреодолимой несовмес-
тимости, мы рисковали просто-напросто сыграть в игру «занимающегося
предисловиями эстетизма». Он прочно связывал себя с такой схемой ис-
толкований, еще сильно тяготеющей к теориям Лукача, чтобы преодолеть
растерянность и попытаться загнать нас в дилемму этого рода.

По этому пункту его анализа, предпосылки которого ни в чем не сов-
падали с данными и предпосылками групп, поочередно сформированных
Бретоном и Батаем, в частности группы *Ацефал*, никакого согласие не было
возможным. Зато и мы спрашивали его с тем большей настойчивостью по
поводу того, что было, как мы догадывались, его наиболее подлинным
основанием, то есть его личной версией «фалангистского» обновления.
Иногда он говорил нам об этом как об «эзотеризме», являющемся
одновременно «эротическим и ремесленническим», подразумевая его под-
спудные марксистские концепции. Обобществление средств производства
делает-де возможным постановку на место уничтоженных социальных
классов перераспределение общества *в эмоционально привязанные друг к
другу классы*. Анархическое индустриальное производство не только не
подчиняет себе такую эмоциональность, но даже способствует развитию ее
форм и организации эмоциональных отношений взаимобмена в том
смысле, что труд станет причастным притягательной силе и перестанет
быть карательной компенсацией.

УКАЗАТЕЛЬ ЖУРНАЛОВ

- Ацефал 10, 11, 23, 25, 28, 29, 30, 41, 43,
101, 131, 169, 170, 195, 196, 197, 221,
236, 265, 329, 350, 373, 474, 518, 533
Критика 30, 35, 418, 475, 572
Социальная критика 70, 135, 170
- Annales 94, 165
Annales médico-psychologiques 94
L'Arc 552
- Bifur 213, 427
Bulletin de l'Union pour la vérité 567
- Cahiers d'art 111, 388, 485
Contre-Attaque et Les Cahiers de Contre-
Attaque 10, 52, 70, 118, 295, 304,
324, 328, 330, 342, 351, 377
Cahiers Jean Paulhan 450
Cahiers du Sud 44, 56, 118, 164, 221, 223,
300, 329, 387, 440, 444, 476,
515, 553, 562, 569
Commerce 452
Commune 373, 555
Confluences 571
- Digraphe 547
Diogène 378
- Ecological Monographs 94 Esprit 43, 45,
195, 231, 232, 264, 267, 304, 332, 548
Études traditionnelles 195 Europe 554
- La Flèche 116, 231, 232, 264, 299, 300,
580
- 302, 529, 560
GradHiva 547
- Hic et Nunc 264
- L'Infini 24
Inquisitions 27, 30, 196, 226, 306,
324, 372, 373, 513, 556
- Journal de la société des africanistes
75 Journal de psychologie normale et
pathologique 92
- Thé Kenyon Review 549, 553
- Légitime défense 372
Lettres françaises 195, 293, 323,
548 Littérature 450
- Médiations 51
Mercure de France 325, 330, 338,
560 Mesures 52, 238, 451
- La Nef 570
Les Nouveaux cahiers 468 Les Nouvelles
Lettres 168, 169, 291, 329, 331
- Nord-Sud 450
N.R.F. 24, 70, 116, 135, 137, 168, 170,
194—199, 216, 221, 226, 231—237,
264, 292, 293, 301, 303, 323, 328, 348,
352, 363, 379, 380, 418, 419, 428, 447,
450, 468, 487, 506, 515, 533

Ordre nouveau 45, 46, 225, 264, 299, 322

La Pensée 305

Proverbe 450

La Quinzaine littéraire 6, 28, 53, 381

Recherches philosophiques 32, 67, 213,

264, 328, 438 Renaissances 549, 568

Revue de l'histoire des religions 420 Revue

de littérature comparée 306 Revue

internationale de sociologie 546 Revue

philosophique 428

Le Surréalisme au service de la révolution

372, 375

Topique 342

Vendredi 168,264 Vertical

485, 486, 548 Verve 32,

66,220,418 View 566

XX siècle 488

Les Volontaires 14, 147, 221, 553

Volontés 226, 231, 232, 304, 305,

372, 375, 377, 494, 515, 529, 548

V.V.V. 476, 486, 549

Zeitschrift fur Sozialforschung 50, 65, 329,

396, 398

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Амбросино Ж. 28, 30, 32, 35
Анаксагор 309
Аполлинер Г. 11
Аристотель 46, 171, 172, 174, 178,
318 Арон Р. 20, 26, 44, 45, 49, 163,
165,
264, 299, 397—399
- Бальзак О. де 17, 158, 224
Барт К. 170, 264
Батай Ж. 5—10, 14, 18—20, 22—28, 30—
48, 51—54, 57—62, 63—69, 70—72,
77, 78, 84, 86—114, 120—133, 134—
144, 148—162, 166—171, 199—215,
231—236, 263—267, 291—296, 322—
327, 348—355, 474—482, 517—527,
535, 537—539, 542—546
Башляр Г. 27, 196, 221
Бенда Ж. 6, 20, 70, 136, 213, 231, 292,
294, 296, 297, 301, 324, 548
Беньямин В. 6, 20, 47, 306, 328, 329, 396,
399, 565
Бергсон А. 11, 50
Бланшо М. 29
Блуа Л. 455, 456
Бодлер Ш. 158, 224
Бор Н. 33
Бретон А. 10, 11, 13, 25, 51, 87, 118,
304, 372, 451, 486, 566
- Валери П. 196, 227, 399
Валь Ж. 6, 20, 28, 51, 70, 71, 84, 85, 105,
168, 170, 227, 264, 293, 305,
451, 512, 513, 521, 543, 548
Вебер М. 163, 398
Гегель 6, 19, 25, 26, 49—61,
103,
105, 106, 178, 283, 402,
475, 529,
538, 544 Генон Р. 195
Гераклит 18 Герц Р. 10, 77,
111, 248, 256, 437,
533 Гитлер А. 20, 129,
147, 226,
232—234, 265, 289, 291, 295,
296,
299, 301, 308, 322, 326,
327, 399,
400, 402—404, 468, 529 Гротьюзон Б.
51, 170, 303 Гуасталла Р. 6, 20, 74, 116,
168,
299—321, 498—504, 530 Гуссерль Э.
26, 50
- Даладьё Э. 20, 226, 233, 298
Дильтей В. 399
Дирак П. 32
Джинс Дж. 33, 38
Джойс Дж. 18
Дюмезиль Ж. 19, 25, 115, 116, 118, 119,
125—127, 133, 137, 156, 165, 216,
302, 306, 374, 418, 431, 435
Дюркгейм Э. 6, 10, 25, 32, 37, 69, 135,
163, 165, 200, 221, 422, 424, 433, 439,
443, 533, 538, 540
Дютуи Ж. 6, 20, 22, 70, 71, 100, 111,
484—493, 497, 498, 548, 549
- Ипполит Ж. 62, 402
- Кайуа Р. 5, 6, 8, 9, 12, 13, 19, 20, 22—
24, 26—28, 30—32, 34, 35, 44, 46, 49,
53, 63, 64, 70, 71, 84, 88—90, 92, 93, 95,
108, 111, 113—121, 127, 133, 145—
148, 154—162,

- 166—171, 194, 195, 203, 215—236, 237—262, 355—371, 418—449
- Кант И. 54
- Кено Р. 20, 49, 52, 94, 105, 226, 293, 304, 305, 307, 325, 548
- Клоссовски П. 6, 20, 28, 30, 43, 146, 168—193, 201, 264, 267, 306, 328—347, 370, 495-497, 529, 548
- Кожев А. 5, 6, 10, 19, 20, 25, 26, 49—57, 62, 64, 65, 88, 105, 106, 116, 200, 213, 266, 305, 307, 451, 529
- Койре А. 50, 213
- Конт О. 46, 428
- Корбен А. 50, 212, 264
- Кьеркегор С. 50, 51, 168, 169, 170, 171, 264, 305, 329
- Лакан Ж. 54, 95
- Ландсберг П.-Л. 20, 43, 85, 169, 178, 304, 329, 397, 548
- Леви-Брюль Л. 6, 9, 164, 304, 380, 427, 441, 442, 452
- Леви-Стросс К. 70, 549, 574
- Левицкий А. 6, 20, 81, 378—395, 529
- Лейрис М. 5, 7—10, 17, 19, 22, 25, 27, 30, 65, 70—84, 87, 88, 100, 102, 109, ПО, 116, 164, 165, 194, 200, 215, 217, 232, 236, 291, 294, 302, 327, 354, 375, 379, 420, 451, 469, 488, 528—530, 532—534, 536, 537, 539—541
- Лукач Г. 9
- Майер Г. 20, 324, 327, 396—417, 529
- Малларме С. 24, 51
- Мальро А. 72, 135, 305, 306, 484
- Маркс К. 25, 330, 558
- Марсель Г. 305
- Масон А. 23, 28, 485, 549
- Монро Ж. 19, 26, 28, 30, 31, 118, 164, 293, 300, 330, 372—377, 453, 513—516, 548
- Монтень М. 19
- Монтескье Ш. 32, 117, 546
- Мосс М. 6, 10, 25, 64, 65, 104, 105, 111, 113, 145, 157, 159, 165, 200, 216, 245, 300, 306, 380, 423, 440, 443, 533
- Мунье Э. 43, 232, 264
- Наполеон 53, 54, 55, 56, 57, 158, 283, 333
- Ницше Ф. 10, 11, 16, 17, 19, 32, 33, 41, 50, 64, 105, 131, 147, 155, 158, 170, 217, 218, 219, 225, 302, 329, 338, 414, 475, 521, 538
- Новалис 56
- Ориген 217
- Оффре Д. 49, 54, 212
- Парето В. 164, 398, 404
- Платон 313, 314
- Плеханов Г. 52
- Полян Ж. 6, 20, 22, 32, 52, 71, 72, 74, 116, 194, 195, 213, 215, 216, 226, 232, 237, 300, 351, 352, 419, 450—473, 509, 510, 521, 530, 543
- Пуанкаре А. 38
- Рабо Е. 43, 64, 65, 67, 68, 69, 86, 89, 93
- Рембо А. 25, 219, 306, 307
- Ружмон Д. де 6, 14, 20, 22, 32, 43, 45, 53, 70, 87, 117, 136, 165, 168, 169, 170, 231, 232, 263—290, 293, 299, 302, 305, 420, 451, 486, 529
- Сад 10, 20, 131, 169, 219, 328
- Сартр Ж.-П. 20, 26, 200, 212, 213, 220, 266, 304, 305, 420, 548
- Сократ 309, 312, 313
- Соловьев В. 50
- Сорель Ж. 304
- Спенсер Г. 46, 433
- Сталин И. 53, 158
- Тард Г. 46
- Тцара Т. 11, 373
- Фихте Й. 54, 283, 399
- Фрейд З. 11, 25, 54, 63, 86, 87, 91, 104, 105, 114, 134, 267, 425
- Хайдеггер М. 26, 50, 52, 212, 305
- Штирнер М. 218, 219, 220
- Эддингтон А. С. 33, 86
- Эренбург И. 13
- Эспинас А. 46
- Ясперс К. 50

СОДЕРЖАНИЕ

В. Ю. Быстров. Обезглавленный миф	5
Во главе Ацефала	16
Добавление 1994 г	21
Декларация об основании Коллежа Социологии («Ацефал», № 3-4, июль 1937 г.).....	23
Сакральная социология и отношения между «обществом», «организмом» и «существом». <i>Жорж Батай и Роже Кайуа</i> . Суббота, 20 ноября 1937 г	31
Текст Жоржа Батая.....	34
Гегельянские концепции. <i>Александр Кожев</i> . Суббота, 4 декабря 1937 г	49
Текст Александра Кожева	54
Письмо Жоржа Батая.....	57
Животные сообщества. <i>Роже Кайуа</i> . Суббота, 19 декабря 1937г..	63
Заметки Жоржа Батая.....	66
Сакральное в повседневной жизни. <i>Мишель Лейрис</i> . Суббота, 8 января 1938 г.....	70
Текст Лейриса.....	75
Коллежу Социологии. <i>Жан Валь</i>	84
Влечение и отвращение. I. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы. <i>Жорж Батай</i> . Суббота, 22 января 1938 г	86
Текст Жоржа Батая.....	87
Влечение и отвращение. II. Социальная структура. <i>Жорж Батай</i> . Суббота, 5 февраля 1938 г	100
Текст Жоржа Батая.....	101
Власть. <i>Роже Кайуа</i> . Суббота, 19 февраля 1938 г.....	115
Текст Жоржа Батая.....	120
Структура и функции армии. <i>Жорж Батай</i> . Суббота, 5 марта 1938 г	134
Текст Жоржа Батая.....	138
Братства, ордена, тайные общества, церкви. <i>Роже Кайуа</i> . Суббота, 19 марта 1938 г	145
Текст Жоржа Батая.....	148
Письмо Роже Кайуа.....	153

Сакральная социология современного мира. <i>Жорж Батай и Роже Кайуа</i> . Суббота, 2 апреля 1938 г	163
Текст Жоржа Батая	166
Трагедия. <i>Пьер Клоссовски</i> . Четверг, 19 мая 1938 г	168
Перевод «Антигоны» Кьеркегора. <i>Пьер Клоссовски</i>	171
За Коллеж Социологии. «La Nouvelle Revue Française», № 298. 1 июля 1938 г.....	194
Введение Роже Кайуа.....	195
Ученик колдуна. <i>Жорж Батай</i>	199
Сакральное в повседневной жизни. <i>Мишель Лейрис</i>	215
Зимний ветер. <i>Роже Кайуа</i>	215
Декларация Коллежа Социологии о международном кризисе. «La Nouvelle Revue Française». № 302. 1 ноября 1938 г	231
Двойственность сакрального. <i>Роже Кайуа</i> . Вторник, 15 ноября 1938 г.....	237
Текст Роже Кайуа.....	238
Искусство любить и искусство воевать. <i>Дени де Ружмон</i> . Вторник, 29 ноября 1938 г.....	263
Текст Дени де Ружмона	267
Структура демократий и кризис сентября 1938 г. <i>Жорж Батай</i> . Вторник, 13 декабря 1938 г.....	291
В Коллеже Социологии. <i>Бертран д'Астор</i>	296
Рождение литературы. <i>Рене М. Гуасталла</i> . Вторник, 10 января 1939г.	299
Текст Рене Гуасталла	307
Гитлер и Тевтонский орден. <i>Жорж Батай</i> . Вторник, 24 января 1939 г.....	322
Маркиз де Сад и Революция. <i>Пьер Клоссовски</i> . Вторник, 7 февраля 1939 г.....	328
Текст Пьера Клоссовски	330
Последний день перед постом. <i>Жорж Батай</i> . Вторник, 21 февраля 1939 г.....	348
Социология палача. <i>Роже Кайуа</i>	355
На Западе всегда были руководители сознания. <i>Жюль Монро</i> . «Volontés». № 14. Февраль 1939 г.....	372
Шаманизм. <i>Анатоль Левицкий</i> . Вторники, 7 и 21 марта 1939 г. .	378
Текст Анатоля Левицкого	381
Ритуалы политических объединений в Германии эпохи романтизма. <i>Ганс Майер</i> . Вторник, 18 апреля 1939 г.....	396
Текст Ганса Майера	398

Праздник. <i>Роже Кайуа</i> . Вторник, 2 мая 1939 г	418
Текст Роже Кайуа	421
Сакральный язык. <i>Жан Полан</i> . Вторник, 16 мая 1939 г.....	450
О сакральном языке.....	454
Радость перед лицом смерти. <i>Жорж Батай</i> . Вторник, 6 июня 1939 г	474
Текст Жоржа Батая.....	476
Миф об английской монархии. <i>Жорж Дютуи</i> . Вторник, 20 июня 1939 г	485
Величие церемониала.....	490
На Западе всегда были руководители сознания: ответы на вопро- сы анкеты. «Volontés». № 18. Июнь 1939 г	495
Пьер Клоссовски	496
Жорж Дютуи.....	498
Рене М. Гуасталла	499
Пьер Либра	505
Жан Полан	510
Коллеж Социологии	511
Пьер Мабий	511
Жан Валь	513
Коллеж Социологии. <i>Жорж Батай, Роже Кайуа и Мишель Лей-</i> <i>рис</i> . Вторник, 4 июля 1939 г	518
Текст Жоржа Батая.....	519
Замечания Мишеля Лейриса	529
Эпилог	532
Мишель Лейрис—Жоржу Батаю (3 июля 1939 г.).....	533
Жорж Батай — Мишелю Лейрису (3 июля 1939 г.).....	536
Мишель Лейрис — Жоржу Батаю (3 июля 1939 г.).....	537
Жорж Батай — Мишелю Лейрису (5 июля 1939 г.).....	538
Мишель Лейрис — Жоржу Батаю (июль 1939 г.).....	540
Жорж Батай — Роже Кайуа (20 июля 1939 г.).....	543
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	551
Письмо Марселя Мосса Эли Элеви.....	553
Примечания	556
Указатель журналов	580
Указатель имен	582

Коллеж социологии. — СПб.: Наука, **2004.** — 588 с. ISBN № 5-02-026870-4 («Наука») ISBN № 2-07-032763-9 (Gallimard)

Книга, составленная Дени Олье, литературоведом и культурологом, профессором Йельского университета (США), является самым полным на сегодняшний день сводом материалов, имеющих отношение к Коллежу Социологии. Под таким именем приобрел известность уникальный кружок интеллектуалов, собиравшийся в Париже на свои заседания немногим более двух лет — с июня 1937 по июль 1939 г. Несмотря на кратковременность своего существования, это творческое сообщество, объединившее самых смелых авангардистов и самых оригинальных мыслителей Франции предвоенной поры, оставило после себя необычайно яркий след в европейской философии и культурологии.

Перевод книги Олье на русский язык открывает весьма интригующую и чрезвычайно важную страницу интеллектуальной истории Европы.